



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٥٢	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازي)
٥٢	اشاره
٥٢	المجلد ١
٥٢	اشاره
٦٠	المقدمه
٦٠	اشاره
٦٠	مقدمه المقدمه
٦٣	الفصل الأول: إطلاله عابره على ذكرى عمده الاصوليين
٦٣	اشاره
٦٣	الأمر الأول: في معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمه عليهم السلام في زمن
٦٦	الأمر الثاني: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبه الصغرى:
٦٨	الأمر الثالث: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبه الكبرى:
٨٧	الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكرى بينهم و بين
٩١	الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهاني إلى زماننا هذا
٩٧	الفصل الثاني: ترجمه المؤلف
٩٧	اشاره
٩٧	والده:
٩٨	نشأته:
٩٨	علاقته بآيه الله السيد أحمد الخوانساري:
٩٩	علاقته بآيه الله الشيخ عبد العلي الطهراني:
٩٩	هجرته إلى قم المقدسه:
١٠٠	ملاحم من شخصيته الاستاذ:
١٠٢	بعض مناصبه:
١٠٢	تأليفاته:
١٢٥	الفصل الثالث: في رحاب الكتاب
١٣٢	الأمر الأول: في «تعريف علم الاصول و موضوعه»
١٣٢	اشاره
١٣٢	الجهه الاولى: في تعريف علم الاصول
١٣٢	اشاره

- ١٤٣ الخلاصه:
- ١٤٤ الجبهه الثانيه:في تعريف موضوع كَلّ علم
- ١٤٤ اشاره
- ١٤٨ الخلاصه:
- ١٤٩ الجبهه الثالثه:في تمايز العلوم
- ١٤٩ اشاره
- ١٥٣ الخلاصه:
- ١٥٤ الجبهه الرابعه:في موضوع علم الاصول:
- ١٥٤ اشاره
- ١٦٠ الخلاصه:
- ١٦٣ الأمر الثاني:في الوضع
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٣ المقام الأول:حقيقه الوضع:
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٥ اتحاد حيثيه الدلاله الشأنيه مع الانتقال الشأني:
- ١٦٩ تحليل الوضع و الدلاله:
- ١٧٢ التنزيل و الهوهويه :
- ١٧٣ في صخه تقسيم الوضع إلى التعييني و التعيني و عدمها:
- ١٧٤ المقام الثاني:أقسام الوضع:
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٦ أقسام الوضع باعتبار المعنى:
- ١٧٩ عدم الحاجه إلى تقييد العنوان العام بمفهوم الفرد و الشخص:
- ١٨٠ صخه جعل العلاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العام:
- ١٩٠ حقيقه الإشارات و الضمان:
- ١٩٤ حقيقه الموصولات:
- ١٩٥ تكمله:
- ١٩٦ المقام الثالث:مفاد الإنشاء و الإخبار:
- ١٩٦ اشاره
- ١٩٨ اختصاص الحكايه بالجمل الخبريه:
- ١٩٨ اشاره

٢٠٢	الخلاصة:
٢٠٧	الأمر الثالث: مصحح الاستعمالات المجازية
٢٠٧	اشاره
٢١٢	الخلاصة:
٢١٦	الأمر الرابع: استعمال اللفظ في اللفظ
٢١٦	اشاره
٢١٩	الخلاصة:
٢٢١	الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها
٢٢١	اشاره
٢٢٩	الخلاصة
٢٣٣	الأمر السادس: وضع الهيئه القائمه على المركبات
٢٣٣	اشاره
٢٤٠	الخلاصة
٢٤٣	الأمر السابع: علائم الحقيقه و المجاز
٢٤٣	اشاره
٢٤٣	الأول: تنصيب الواضع
٢٤٤	الثاني: النقل المتواتر
٢٤٥	الثالث: تنصيب أهل اللغة
٢٤٥	اشاره
٢٤٦	و فيه مواقع للنظر:
٢٤٨	تعارض الأقوال
٢٤٩	كلام صاحب الفصول
٢٥٠	الرابع: الاستعمال
٢٥٠	اشاره
٢٥٢	تفصيل هدايه المسترشدين
٢٥٥	تحقيق التفصيل المذكور
٢٥٦	تفصيل في أصله الحقيقه
٢٥٨	المراد من الاستعمال
٢٥٩	الخامس: التبادر:
٢٥٩	اشاره
٢٥٩	المقام الأول في حقيقه التبادر:

- ٢٥٩ اشارة
- ٢٦٠ الفرق بين المنقول و المجاز المشهور
- ٢٦٢ تبادر الحقيقه بضميمه أصله عدم النقل علامه الوضع
- ٢٦٣ اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ
- ٢٦٣ اكتفاء هدايه المسترشدين بالظن بانتفاء القرينه
- ٢٦٤ جريان أصله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه
- ٢٦٦ المقام الثاني:في الإشكالات الوارده على التبادر
- ٢٧٣ السادس:عدم صحّه سلب اللفظ أو صحّه حمله:
- ٢٧٣ اشارة
- ٢٧٣ المقام الأوّل:في حقيقه عدم صحّه سلب اللفظ:
- ٢٧٥ المقام الثاني:في الإشكالات الوارده
- ٢٨٧ السابع:الأطراد و عدمه
- ٢٨٧ اشارة
- ٢٩٧ ثمره العلامات
- ٢٩٨ الخلاصه:
- ٣١٠ ثمره العلامات
- ٣١٢ الأمر الثامن:في تعارض الأحوال
- ٣١٢ اشارة
- ٣٢٧ الخلاصه:
- ٣٣٤ الأمر التاسع:الحقيقه الشرعيه
- ٣٣٤ اشارة
- ٣٣٤ المقام الأوّل:
- ٣٣٤ اشارة
- ٣٣٤ تحقّق الوضع التعيينيّ الاستعماليّ:
- ٣٤٠ المقام الثاني:في وقوع الوضع الشرعيّ و إثباته:
- ٣٤٣ المقام الثالث:في ثمره البحث:
- ٣٤٣ اشارة
- ٣٤٥ الخلاصه:
- ٣٤٩ الأمر العاشر:في الصحيح و الأعمّ
- ٣٤٩ اشارة
- ٣٤٩ المقام الأوّل:في أسامي العبادات

٣٤٩	اشاره
٣٤٩	الجهه الاولى فى تحرير محلّ النزاع:
٣٤٩	اشاره
٣٥٠	تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز
٣٥٢	إشكال صاحب الكفايه
٣٥٢	ملاحظات فى كلام صاحب الكفايه
٣٥٤	استظهار عدم جريان النزاع من جهه قصور العناوين و الأدلّه
٣٥٥	جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلانى
٣٥٦	الجهه الثانيه فى إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمّ:
٣٦١	الجهه الثالثه فى تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحين:
٣٦١	اشاره
٣٦١	تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب
٣٦٢	عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد
٣٦٣	تعريف المحقّق الأصفهانيّ عن الجامع المركّب
٣٦٣	تحليل التعريف المذكور
٣٦٤	كيفيّة حكايه الجامع المركّب عن مصاديقه
٣٦٤	كفايه الجامع الاعتباريّ فى الحكايه
٣٦٤	كفايه الجامع الوجوديّ فى الحكايه
٣٦٥	عدم دخاله الشرائط المتأتّيه من ناحيه الأمر
٣٦٦	الجهه الرابعه فى تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحين:
٣٦٦	اشاره
٣٦٦	الإشكالات الشبوتيه و دفعها حول الوجه المذكور:
٣٧٠	الإشكالات الإثباتيه حول الوجه المذكور:
٣٧٢	الجهه الخامسه فى تصوير الجامع العريض على قول الصحيحين
٣٧٢	اشاره
٣٧٣	تصوير الجامع السنخى على قول الصحيحين
٣٧٤	الجهه السادسه فى مقتضى الأصل فى المقام:
٣٨٣	الجهه السابعه فى تصوير الجامع على القول الأعمى:
٣٨٣	اشاره
٣٨٣	الوجه الأوّل: معظم الأجزاء
٣٨٨	تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّيّ فى المعين

- ٣٨٩ إشكال المحقق الأصفهاني
- ٣٨٩ جواب الإشكال المذكور
- ٣٩١ الوجه الثاني الأركان الأربعة
- ٣٩٣ إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره
- ٣٩٣ جواب الإشكالات المذكورة
- ٣٩٦ الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسميه
- ٣٩٧ إشكال الشيخ الأعظم قدس سره
- ٣٩٧ جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سره
- ٤٠٠ إشكال الإحالة إلى المجهول
- ٤٠٠ جواب الميرزا الشيرازي قدس سره
- ٤٠١ الوجه الرابع:
- ٤٠٥ الجهة التاسعة في ثمره النزاع:
- ٤٠٥ اشاره
- ٤٢٢ إشكال صاحب هدايه المسترشدين
- ٤٥١ المقام الثاني في أسامي المعاملات:
- ٤٥١ اشاره
- ٤٨٤ الخلاصه:
- ٤٩٧ أدله الصحيحى
- ٥٠٠ أدله الأعمى
- ٥٠٢ أسامى المعاملات:
- ٥٠٩ الأمر الحادى عشر: الاشتراك
- ٥٠٩ وجوه الامتناع:
- ٥١٧ دليل وجوب الاشتراك
- ٥٢١ الخلاصه
- ٥٢٢ الأمر الثاني عشر: فى استعمال اللفظ فى أكثر
- ٥٢٢ اشاره
- ٥٢٢ المقام الأول: فى محل النزاع
- ٥٢٣ المقام الثاني: فى وجوه الامتناع
- ٥٢٣ اشاره
- ٥٢٨ التفرد التنزيلي لا يقتضى إلا التفرد الحقيقى
- ٥٣٢ لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين فى أن واحد

٥٣٣	المقام الثالث: في الوجود الأدبيته:
٥٣٣	اشاره
٥٣٦	التفصيل بين المفرد و التثنيه و الجمع
٥٣٦	استعمال اللفظ في الأكثر في المفرد
٥٣٧	استعمال اللفظ في الأكثر في التثنيه و الجمع
٥٤٣	المقام الرابع: في ثمره البحث:
٥٤٣	اشاره
٥٤٦	الخلاصه:
٥٥٢	الأمر الثالث عشر: البحث في المشتق
٥٥٢	اشاره
٥٥٢	المقام الأول:
٥٥٣	المقام الثاني: في أنّ المسأله لغويّه لا عقليّه
٥٥٥	المقام الثالث: في ان البحث ليس في مبادئ المشتقات بل في معاني هيئاتها الكليه
٥٥٦	المقام الرابع: في تقسيمات المشتق من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث
٥٥٩	المقام الخامس: في تعميم البحث بالنسبه الى جميع المشتقات الجاربه على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرها
٥٦٢	المقام السادس: في عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتيا او غيره في دخوله في محل النزاع
٥٦٤	المقام السابع: في تعميم النزاع بالنسبه الى اسم الزمان
٥٧٢	المقام الثامن: في وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيه
٥٧٤	المقام التاسع:
٥٨٠	المقام العاشر:
٥٨٢	المقام الحادي عشر:
٥٨٦	المقام الثاني عشر: في مقتضى الأصل في المسأله:
٥٨٦	اشاره
٥٨٩	مقتضى الأصل العملي
٥٩١	الكلام في المختار في معنى المشتق
٥٩١	تبادر المتلبس
٥٩١	صحه سلب المشتق
٥٩٤	ارتكاز التضاد
٥٩٦	أدله الأعمى
٦٠٦	تنبيهات:
٦٠٦	الأول: في بساطه المشتق و تركيبه:

٦٠٦	اشاره
٦٠٨	اعتبار البساطه الحقيقيه
٦١٤	استدلال السيد الشريف على البساطه
٦١٧	الثاني: في الفرق بين المبدأ و المشتق
٦٢٣	الثالث في ملاك الحمل
٦٢٣	اشاره
٦٢٤	كلام صاحب الفصول
٦٢٦	ملاحظه حول كلامه
٦٢٧	كلام صاحب الكفايه
٦٢٧	ملاحظات
٦٢٩	الرابع: في المعيار
٦٣٣	الخامس: في تطبيق مفاهيم الصفات الجاريه عليه تعالى
٦٣٣	اشاره
٦٣٥	الخلاصه
٦٤٢	المختار
٦٤٤	استدلالات الأعمى
٦٤٥	تنبيهات:
٦٤٥	التنبيه الأول في بساطه المشتق و المراد منها
٦٤٧	التنبيه الثاني في الفرق بين المبدأ و المشتق
٦٤٧	التنبيه الثالث في ملاك الحمل
٦٤٩	التنبيه الرابع
٦٤٩	التنبيه الخامس
٦٥١	فهارس
٦٥١	فهرس «المقدمه الكتاب عمدہ الاصول»
٦٥٩	فهرس متن «عمده الاصول»
٦٩٨	فهرس مصادر المقدمه
٧٠٠	المجلد ٢
٧٠٠	اشاره
٧٠٠	اشاره
٧٠٤	المقصد الأول: في الأوامر
٧٠٤	اشاره

٧٠٦	الفصل الأول: فيما يتعلق بماده الأمر
٧٠٦	اشاره
٧٠٦	الجهة الأولى: في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي
٧١٢	الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر
٧١٧	الجهة الثالثة: في اعتبار الإلزام و الإيجاب في مادة الأمر و عدمه
٧٢١	الجهة الرابعة: في اتحاد الطلب و الإرادة و عدمه
٧٢١	اشاره
٧٢١	المقام الأول: في مفهوميهما بحسب اللغة
٧٢٧	المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى على ما ذهب إليه
٧٤٤	الخلاصه
٧٥٠	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر:
٧٥٠	اشاره
٧٥٠	المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر:
٧٥٠	اشاره
٧٥٦	وحده المعانى الإنشائيّه:
٧٥٨	اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى:
٧٦٢	الخلاصه:
٧٦٤	المبحث الثاني: في كفيته استفاده الوجوب من صيغه الأمر:
٧٦٤	اشاره
٧٦٨	في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدّمات الحكمه:
٧٧٠	ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «أفعل»:
٧٧١	ليست الصيغه منصرفه إلى الوجوب:
٧٧٣	الخلاصه:
٧٧٥	المبحث الثالث: في الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الطلب و البعث:
٧٧٥	اشاره
٧٨٢	الخلاصه:
٧٨٤	المبحث الرابع: في التعدّي و التوصلى:
٧٨٤	اشاره
٧٨٤	المقام الأول: في مفهوم التعدّي و التوصلى:
٧٨٦	المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القره في متعلّق التكليف شرعا:
٧٨٦	اشاره

٧٩٧	وجه الامتناع في مقام الامتنال:
٨٠١	تصحیح أخذ قصد القربه بتعدد الأمرين:
٨٠٦	تصحیح القربه بالإتيان بداعي المصلحة و نحوها:
٨١٢	تصحیح العباده من دون قصد القربه:
٨٢١	تصحیح العباده بإنشاء سنخ الوجوب:
٨٢٣	المقام الثالث:في الأخذ بالإطلاق:
٨٣٠	المقام الرابع:بمقتضى الأصل العملي:
٨٣٦	الخلاصه:
٨٤٤	المبحث الخامس:في حمل الأمر على النفسى و العينى و التعيينى:
٨٤٤	اشاره
٨٥٣	الخلاصه:
٨٥٤	المبحث السادس:في الأمر عقيب الحظر أو توهمه:
٨٥٤	الأقوال:
٨٥٥	تقرير محلّ النزاع:
٨٦٤	الخلاصه:
٨٦٥	المبحث السابع:في المزه و التكرار:
٨٦٥	اشاره
٨٦٥	المقام الأول:في تحرير محلّ النزاع:
٨٧٠	المقام الثانى:في دلالة الأمر على المزه و التكرار و عدمها:
٨٧٢	المقام الثالث:في المراد من المزه و التكرار:
٨٧٦	المقام الرابع:في تبديل الامتنال بالامتنال:
٨٧٨	المقام الخامس:في جواز الامتنال بالأزيد:
٨٧٩	المقام السادس:في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى:
٨٨٠	المقام السابع:في الفرق بين النواهى و الأوامر:
٨٨٤	الخلاصه:
٨٨٩	المبحث الثامن:في الفور و التراخى:
٨٨٩	اشاره
٨٩٦	في إفاده الفور فالفور:
٩٠٢	الخلاصه:
٩٠٣	الفصل الثالث:في الإجزاء
٩٠٣	اشاره

الموضع الأول:	٩١٣
الموضع الثاني:	٩٢٠
اشاره	٩٢٠
المقام الأول:في اجزاء الأوامر الاضطراريه:	٩٢٠
اشاره	٩٢٠
وجود الأوامر الواقعيه مع الأوامر الاضطراريه:	٩٢١
ابتناء النزاع على إطلاق الأدله الأوليه:	٩٢٦
في ابتناء المسأله على الجهات الواقعيه و عدمه:	٩٢٨
أدله الإجزاء في الأوامر الاضطراريه:	٩٣٠
مقتضى الأصل عند الشك:	٩٣٧
المقام الثاني في اجزاء الأوامر الظاهريه:	٩٤٣
اشاره	٩٤٣
الأمر الأول:في تحرير محلّ النزاع:	٩٤٣
الأمر الثاني:في اجزاء الاصول الظاهريه:	٩٥٠
الأمر الثالث:في اجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا	٩٦٥
الجهه الأولى:في اجزاء الأمارات بناء على الطريقيه و وجوب ترتيب آثار الواقع	٩٦٥
الجهه الثانيه في اجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعدّريه	٩٨٢
الجهه الثالثه:في اجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيه	٩٨٨
أنحاء السببيه و موارد كشف الخلاف	٩٨٨
الإجزاء بناء على السببيه	٩٩٦
الأمر الرابع:في اجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين	١٠٠١
الجهه الأولى:إنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل	١٠٠١
الجهه الثانيه:في اجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى المجتهد	١٠٠٨
الجهه الثالثه:في اجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند	١٠١١
الأمر الخامس:في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو	١٠١٧
المقام الأول في مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعاده و عدمه	١٠١٧
المقام الثاني:في مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه	١٠٢٦
الأمر السادس:	١٠٢٩
الخلاصه:	١٠٣٥
الفصل الرابع:مقدمه الواجب و الحرام:	١٠٦٤
اشاره	١٠٦٤

- المقام الأول: في أن المقدمه لا تختص بالواجب بل تعم الحرام أيضا: ١٠٦٤
- المقام الثاني: في أن المراد من المقدمه هو ما يتقدم على ذي المقدمه: ١٠٦٥
- المقام الثالث: محل النزاع ١٠٦٦
- المقام الرابع: في تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ١٠٦٧
- المقام الخامس: في أن المسأله من المسائل الاصوليه لا الكلاميه و لا ١٠٦٨
- المقام السادس: في أن المسأله عقليه لا لفظيه ١٠٧٤
- الخلاصه ١٠٧٦
- المقام السابع: في تقسيمات المقدمه ١٠٧٩
- منها: تقسيمات إلى الداخليه والخارجيه: ١٠٧٩
- اشاره ١٠٧٩
- المقدمات الخارجيه ١٠٨٩
- و منها تقسيمها إلى: مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه ١٠٩٢
- و منها تقسيمها إلى: ١٠٩٤
- اشاره ١٠٩٤
- التقدم الواقعي ١١٠٣
- الخلاصه: ١١٢١
- منها: تقسيمها إلى الداخليه والخارجيه ١١٢١
- المقام الثامن: في تقسيمات الواجب ١١٣١
- منها تقسيمه إلى: المطلق و المشروط ١١٣١
- اشاره ١١٣١
- الموضع الأول: في تعريفهما: ١١٣١
- الموضع الثاني: في أن الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه ١١٣٤
- الموضع الثالث: في عموميه النزاع: ١١٤١
- و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز ١١٤٩
- اشاره ١١٤٩
- مقتضى الأصل ١١٨٢
- و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى ١١٨٤
- اشاره ١١٨٤
- الجهه الأولى: في تعريفهما ١١٨٤
- الجهه الثانيه: في مقتضى الأصل اللفظى ١١٩٠
- الجهه الثالثه: في مقتضى الأصل العملى ١١٩٣

١٢٠١ ومنها:تقسيمه إلى الأصلي و التبعي:
١٢٠٧ تنبيهات:
١٢٠٧ التنبيه الأول:في استحقاق الثواب و العقاب في الأوامر النفسية:
١٢٠٨ التنبيه الثاني:في استحقاق الثواب و العقاب في الواجبات و المحرمات الغيرية بعد
١٢١٤ التنبيه الثالث:في الإشكال و دفعه في الطهارات الثلاث
١٢١٩ الاستحباب النفسى
١٢٢٣ نكات فقهيه
١٢٣٣ الخلاصه:
١٢٥٥ المقام التاسع في تبعيته و جوب المقدمه عن وجوب ذبيها
١٢٥٨ المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدمه
١٢٥٨ اشاره
١٢٥٨ اعتبار قصد التوصل
١٢٦٥ اعتبار الإيصال
١٢٧٨ اعتبار حال الإيصال
١٢٨١ ثمره القول بالمقدمه الموصله
١٢٩١ تأسيس الأصل
١٢٩٥ أدله وجود الملازمه
١٣٠٦ مقدمه المستحب
١٣٠٧ مقدمه الحرام و المكروه
١٣١١ الخلاصه:
١٣٣٠ فهرس محتويات الكتاب
١٣٤٠ المجلد ٣
١٣٤٠ اشاره
١٣٤٠ اشاره
١٣٤٤ تتمه مقصد الأول: في الأوامر
١٣٤٤ الفصل الخامس:في أنّ الأمر بالشيء
١٣٤٤ اشاره
١٣٤٤ الأمر الأول:في أنّ هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه
١٣٤٧ الأمر الثاني:في أنّ هذه المسأله الاصوليه هل تكون من
١٣٤٨ الأمر الثالث:أنّ المراد من الضدّ في المقام ليس الضدّ المنطقي
١٣٤٨ الأمر الرابع:أنّ محلّ النزاع ليس في الواجبين الموشعين

١٣٤٩	الأمر الخامس: في استدلال القوم على استلزام طلب الشيء
١٣٤٩	اشاره
١٣٤٩	المقام الأول: في الضد الخاص، وقد استدلوا عليه بوجوه
١٣٤٨	المقام الثاني: في الضد العام: - - - - -
١٣٧٢	مقتضى الأصل
١٣٧٣	ثمره المسأله
١٣٧٣	إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر في تحقق العباده
١٣٧٦	إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر في العباده
١٣٨٥	أحسن التقريب في الترتب
١٣٩٤	التنبيهات
١٤١٦	الخلاصه
١٤١٦	الفصل الخامس في أنّ الأمر بالشيء
١٤١٦	اشاره
١٤١٧	المقام الأول: في الضد الخاص: ..
١٤١٩	المقام الثاني: في الضد العام
١٤٢٣	الترتب
١٤٢٧	التنبيهات:
١٤٣٣	الفصل السادس: في جواز الأمر
١٤٣٣	اشاره
١٤٣٦	الخلاصه:
١٤٣٨	الفصل السابع: في تعلق الأوامر و الطلب
١٤٣٨	اشاره
١٤٤٥	الخلاصه:
١٤٤٨	الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب هل يبقى
١٤٤٨	اشاره
١٤٥٣	الخلاصه:
١٤٥٥	الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيري: ..
١٤٥٥	اشاره
١٤٦٦	الخلاصه:
١٤٧٠	الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي: - - - - -
١٤٧٠	اشاره

١٤٧٥ الخلاصه:
١٤٧٧ الفصل الحادى عشر:فى الموضع و المضيق
١٤٧٧ اشاره
١٤٨٣ الخلاصه:
١٤٨٦ الفصل الثانى عشر:فى دلالة الأمر بالأمر
١٤٨٦ اشاره
١٤٨٨ الخلاصه
١٤٨٩ الفصل الثالث عشر:فى الأمر بعد الأمر
١٤٨٩ اشاره
١٤٩١ الخلاصه
١٤٩١ الفصل الثالث عشر فى الأمر بعد الأمر
١٤٩٢ المقصد الثانى: فى النواهى
١٤٩٢ اشاره
١٤٩٤ الفصل الأول:فى مفاد مادّه النهى و صيغته
١٤٩٤ اشاره
١٤٩٤ المبحث الأول:فى أنّ مادّه النهى كمادّه الأمر فى الدلالة على الإلزام بنفس
١٤٩٥ المبحث الثانى:فى صيغته النهى،
١٤٩٥ المبحث الثالث:فى تفسير النهى:
١٥٠٠ المبحث الرابع:فى وجه اختلاف الأمر و النهى فى كيفيته الامتثال
١٥٠٦ هنا تنبيهان:
١٥١١ الخلاصه:
١٥١٨ الفصل الثانى:فى جواز اجتماع الأمر و النهى
١٥١٨ اشاره
١٥٥٥ بيان المختار و مقدماته
١٥٦٤ الخلاصه:
١٥٧٩ تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه
١٥٧٩ اشاره
١٥٨١ تنبيهات
١٥٨١ التنبيه الأول:فى حكم الاضطراب إلى ارتكاب الحرام كالتصرف فى الدار
١٥٩٠ التنبيه الثانى:أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب(لا تغضب)يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع
١٥٩٢ التنبيه الثالث:فى حكم مورد التردّد بين التزام أو التعارض

١٥٩٤	التنبیه الرابع: فی الحكم الوضعی
١٥٩٨	التنبیه الخامس: فی الوجوه المذكوره لترجیح جانب النهی بناء علی
١٦٠٢	التنبیه السادس: فی حقوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات و الجهات
١٦٠٢	الخلاصه:
١٦١٢	الفصل الثالث: فی أنّ النهی هل يكشف عن
١٦١٢	اشاره
١٦١٢	و هنا مقدمات:
١٦١٢	المقدمه الأولى:
١٦١٥	المقدمه الثانيه: أنه اختلف أصحابنا الأصوليون فی كون هذه المسأله من
١٦١٦	المقدمه الثالثه: فی تحرير محلّ النزاع
١٦١٦	اشاره
١٦١٦	إدراج النواهي التنزيهيه
١٦١٨	خروج النواهي الغبريه
١٦٢٤	المقدمه الرابعه: فی المراد من العباده و المعامله المتعلقين للنهي
١٦٢٦	المقدمه الخامسه: فی معنى الفساد فی عنوان البحث و هو أنّ النهی عن العباده
١٦٢٦	اشاره
١٦٢٧	تنبيه فی مجموعتيه الصحه و الفساد و عدمها
١٦٣٤	المقدمه السادسه: فی مقتضى الأصل فی المقام
١٦٤٠	المختار فی المسأله
١٦٤٠	اشاره
١٦٤٠	المقام الأول: فی العبادات,
١٦٤٦	المقام الثاني فی المعاملات:
١٦٥١	الاستدلال بالأدله الشرعيه
١٦٦٠	الخلاصه
١٦٧٤	المقصد الثالث: فی المفاهيم
١٦٧٤	اشاره
١٦٧٦	الفصل الأول: فی تعريف المفهوم و المنطوق
١٦٨٨	الفصل الثاني: فی دلالة الجملة الشرطيّه
١٦٨٨	اشاره
١٧٣٦	المقام الأول: فی تداخل الأسباب و عدمه
١٧٣٦	اشاره

١٧٥٠ بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه
١٧٥٣ بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات
١٧٥٨ المقام الثاني:في تداخل المستببات و عدمه
١٧٥٨ اشاره
١٧٧٠ مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب
١٧٧٢ مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المستببات
١٧٧٥ الخلاصه:
١٨٠١ الفصل الثالث:في مفهوم الوصف
١٨٠١ اشاره
١٨٠١ أحدهما في محلّ النزاع
١٨٠٥ و ثانيهما في أدلّه المثبتين
١٨١٣ هنا تفصيلان
١٨١٨ الخلاصه:
١٨٢٥ الفصل الرابع:في مفهوم الغايه
١٨٢٥ اشاره
١٨٣٤ الخلاصه:
١٨٣٦ الفصل الخامس:في مفهوم الحصر
١٨٣٦ اشاره
١٨٦٠ الخلاصه:
١٨٦٦ الفصل السادس:في مفهوم اللقب و العدد
١٨٦٦ أما الأوّل أعني اللقب
١٨٦٨ و أما الثاني أعني العدد
١٨٧١ الخلاصه:
١٨٧٣ الفصل السابع:في مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين
١٨٧٣ اشاره
١٨٧٣ المقام الأوّل:في العله المنصوصه
١٨٧٦ المقام الثاني في الحكمه المنصوصه:
١٨٨٢ الخلاصه:
١٨٨٦ فهرس محتويات الكتاب
١٨٩٥ المجلد ٤
١٨٩٥ اشاره

١٨٩٥	اشارة
١٨٩٩	المقصد الرابع: في العام و الخاص
١٨٩٩	اشارة
١٩٠١	الفصل الأول في تعريف العام و هنا أمور:
١٩٠١	اشارة
١٩٠٥	الأمر الثاني في أقسام العمومات
١٩٠٦	الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم
١٩١١	الأمر الرابع:في خروج أسماء الأعداد عن العمومات
١٩١٥	الأمر الخامس: أن أداه العموم مثل كل موضوعه في اللغة لخصوص العموم...
١٩١٧	الأمر السادس:في مقتضى الأصل عند الشك في كون العام هل هو
١٩٢١	الأمر السابع:في كيفية دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على العموم
١٩٢٥	الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل يفيد العموم أو لا
١٩٢٩	الأمر التاسع: أن ألفاظ العموم مثل «كل» و«جميع»موضوعه للاستغراق...
١٩٣١	الخلاصه:
١٩٣١	اشارة
١٩٣١	الأمر الأول:في تعريف العام الاصولي:
١٩٣٢	الأمر الثاني:في أقسام العمومات:
١٩٣٣	الأمر الثالث:في منشأ هذا التقسيم:
١٩٣٣	الأمر الرابع:في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:
١٩٣٤	الأمر الخامس:
١٩٣٤	الأمر السادس:في تأسيس الأصل:
١٩٣٦	الأمر السابع:في كيفية دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على
١٩٣٧	الأمر الثامن:في أن اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟
١٩٣٨	الأمر التاسع:
١٩٣٩	الفصل الثاني:في حجته العام المخصص في
١٩٣٩	اشارة
١٩٤٩	الخلاصه:
١٩٥٢	الفصل الثالث: في حجته العام المخصص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصص المجمل
١٩٥٢	اشارة
١٩٥٧	التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه
١٩٥٧	المقام الأول في المخصصات اللفظيه.

١٩٦٦	المقام الثاني: في المخصّصات اللّتيّه
١٩٧٥	تنبيهات:
١٩٧٥	التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظي أو لتيّ ذهب في نهايه الاصول... ..
١٩٧٥	التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العام و عدمه
١٩٧٩	التنبيه الثالث: أنّه لا يذهب عليك أنّ عدم التمسك بالعام و لا بالخاصّ
١٩٧٩	اشاره
١٩٨٢	حجّه النافين امور:
٢٠١١	التنبيه الرابع: في التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصّحّه... ..
٢٠١٢	التنبيه الخامس: في التمسك بالعام عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص... ..
٢٠١٩	التنبيه السادس: في مانعيه العلم الإجمالي عن أصاله عدم التخصيص و عدمها في العمومات... ..
٢٠٢١	الخلاصه:
٢٠٢١	اشاره
٢٠٢٣	التمسك بالعام، في الشبهه المصادقيه
٢٠٢٣	المقام الأوّل: في المخصّصات اللفظيه
٢٠٢٥	المقام الثاني: في المخصّصات اللّتيّه
٢٠٢٨	تنبيهات:
٢٠٤٣	الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه
٢٠٤٣	اشاره
٢٠٤٩	الخلاصه:
٢٠٥١	الفصل الخامس: في عموميّه التكاليف
٢٠٥١	اشاره
٢٠٥١	المقام الأوّل: الظاهر أنّ التكاليف التي لا تكون مقرونيه بأداه الخطاب أو... ..
٢٠٥٥	المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونيه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو... ..
٢٠٥٥	اشاره
٢٠٦١	ثمره البحث عن تعميم الخطابات و عدمه
٢٠٦٦	الخلاصه:
٢٠٧٢	الفصل السادس: في أنّ تعقّب العام بضمير
٢٠٧٢	اشاره
٢٠٧٣	دعوى الإجمال
٢٠٧٤	دعوى الاستخدام و المجاز
٢٠٨١	الخلاصه:

٢٠٨٥	الفصل السابع: في تعارض المفهوم مع العموم
٢٠٨٥	اشاره
٢٠٨٥	المقام الأول: في أنواع المفهوم
٢٠٨٥	اشاره
٢٠٨٦	أقسام المفاهيم الموافقه
٢٠٨٧	المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه
٢٠٩٢	المقام الثالث: في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف في تقديمه على...
٢٠٩٨	الخلاصه:
٢٠٩٨	اشاره
٢٠٩٨	المقام الأول في أنواع المفهوم
٢٠٩٨	اشاره
٢٠٩٨	أقسام المفهوم الموافق
٢٠٩٩	المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه
٢١٠١	المقام الثالث: في المفهوم المخالف
٢١٠٣	الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل
٢١٠٣	اشاره
٢١٠٣	المقام الأول: في مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يخفى...
٢١٠٧	المقام الثاني: في مقام الإثبات
٢١١٦	الخلاصه:
٢١١٦	اشاره
٢١١٦	المقام الأول: في مقام الثبوت
٢١١٧	المقام الثاني: في مقام الاثبات
٢١٢٢	الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام
٢١٢٢	اشاره
٢١٢٤	الخلاصه:
٢١٢٥	الفصل العاشر: في أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام أيّياً عن التخصيص
٢١٢٥	اشاره
٢١٢٦	الخلاصه:
٢١٢٧	الفصل الحادي عشر: في أن الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر
٢١٢٧	اشاره
٢١٣٠	الخلاصه:

٢١٣٢	الفصل الثاني عشر في الدوران بين التخصيص و النسخ
٢١٣٢	اشاره
٢١٤٥	الخلاصه:
٢١٥٠	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبتين
٢١٥٠	اشاره
٢١٥٠	الفصل الأول: في تعريف المطلق
٢١٥٠	اشاره
٢١٥٣	أسمى الأجناس
٢١٥٩	أعلام الأجناس
٢١٦٤	المعروف باللام
٢١٦٨	النكره
٢١٧٥	الخلاصه:
٢١٧٥	اشاره
٢١٧٦	أسمى الأجناس:
٢١٧٧	أعلام الأجناس:
٢١٧٨	المعروف باللام:
٢١٧٩	النكره
٢١٨٢	الفصل الثاني: في مقدمات الاطلاق
٢١٨٢	اشاره
٢١٨٤	ما هي مقدمات الإطلاق
٢١٩٢	تبييها:
٢١٩٢	الأول: أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره و بين ...
٢١٩٣	الثاني: أن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد...
٢١٩٣	الثالث: أن للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب
٢١٩٧	الرابع: أن قضيه مقدمات الحكمه في المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات
٢١٩٧	الخامس: أن الطبيعيه و إن كانت قابله الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه...
٢١٩٨	السادس: أن الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم...
٢١٩٩	السابع: أنه ربما يتوهم أن المعانى الحرفيه غير قابله للتقييد من جهه عدم...
٢٢٠١	الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا...
٢٢٠١	التاسع: أنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق الماده و شك...
٢٢٠٢	العاشر: أن معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون...

٢٢٠٣ الخلاصه:
٢٢٠٣ اشاره
٢٢٠٤ ما هي مقدمات الإطلاق:
٢٢٠٥ بقي شيء
٢٢٠٦ تنبيهات:
٢٢١٢ الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق و المقيّد
٢٢١٢ اشاره
٢٢١٢ الصورة الاولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقيّد
٢٢١٣ الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد
٢٢١٧ الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أي المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين
٢٢٢١ الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب
٢٢٢١ الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه
٢٢٢١ الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت
٢٢٢٤ الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو
٢٢٢٤ الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرضين للحكم الوضعي
٢٢٢٤ الخلاصه:
٢٢٣١ الفصل الرابع: في المجمل و الميّن
٢٢٣١ اشاره
٢٢٣٤ الخلاصه:
٢٢٣٧ المقصد السادس: في الأمارات و الحجج المعتمره شرعا أو عقلا
٢٢٣٧ اشاره
٢٢٣٩ المقدمه و هنا أمور:
٢٢٣٩ الأمر الأول: أن هذا المقصد يبحث فيه عن حجّته أمور و عدمها كالقطع و
٢٢٣٩ الأمر الثاني: أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم
٢٢٤٤ الأمر الثالث: أن المقصد السادس في بيان حجّته القطع و الأمارات كما أنّ
٢٢٤٧ الخلاصه:
٢٢٥٠ الباب الأول: في القطع، و فيه فصول:
٢٢٥٠ الفصل الأول
٢٢٥٠ اشاره
٢٢٥٠ و يقع البحث فيه من جهات:
٢٢٥٠ الجبهه الاولى: في أنّ القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع

٢٢٥١	الجهة الثانية:في أن القطع هل تكون حجيته ذاتيه أم لا ؟
٢٢٥٨	الجهة الثالثة:في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا ؟
٢٢٧٣	الجهة الرابعة:في التجزى
٢٢٨٥	الخلاصه:
٢٢٩٧	تنبيهات:
٢٢٩٧	التنبيه الأول: في أنّ العزم المجزئ لا يبيح فيه،بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو.....
٢٢٩٨	التنبيه الثانى: في الأدلّه النقلية التي يمكن الاستدلال بها في المقام و هي.....
٢٣٠٥	التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجزى لا يختصّ بصوره القطع،بل موضوعه هو الحجّه.....
٢٣٠٦	التنبيه الرابع: أنه لو وجد مؤمّنا و استند إليه في ارتكاب المشتبّه فلا كلام في كونه معذورا.....
٢٣٠٧	التنبيه الخامس: أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهين
٢٣٠٧	التنبيه السادس: أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال.....
٢٣٠٨	التنبيه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحقّ العقوبه بنفس المخالفه.....
٢٣١١	التنبيه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل في التجزى هو استحقاق العقوبه في الجملة،و أمّا.....
٢٣١٢	التنبيه التاسع: أنه ذهب في محكّي الفصول إلى ما محضله:التفصيل في التجزى بين القطع.....
٢٣١٦	التنبيه العاشر: أنّ الفعل المتجزى به فعل اختياريّ مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخرميه.....
٢٣١٨	التنبيه الحادى عشر: أنّ المعيار في اختياريّه الأفعال و التروك و نفي الجبر هو التمكّن من خلافهما.....
٢٣٢٠	الخلاصه:
٢٣٢٠	تنبيهات:
٢٣٢٩	الجهة الخامسة:في أقسام القطع:
٢٣٢٩	المقام الأول: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع،و الذى يظهر من.....
٢٣٣٨	المقام الثانى في قيام الاصول مقام القطع:
٢٣٤٩	الخلاصه:
٢٣٥٢	الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه أو مخالفه و عدمه
٢٣٦٩	الخلاصه:
٢٣٧٥	الجهة السابعه: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم و لا يذهب عليك أنّ الظنّ إن.....
٢٣٨٠	الخلاصه:
٢٣٨٢	الجهة الثامنه: في وجوب موافقه القطع التزاما و المراد من الالتزام هو.....
٢٣٨٧	الخلاصه:
٢٣٨٩	الجهة التاسعه: في قطع القطع و الوسواس و نحوهما،و قد مرّ تفصيل ذلك في.....
٢٣٩٤	تعاضد الدين و العقل البدئيه
٢٣٩٧	ملاحظه الملازمه بين الحكم العقلّي و الشرعيّ

٢٤٠٣ موارد النهي عن العمل بالقطع

٢٤١٢ الخلاصه:

٢٤١٣ تعاضد الدين و العقل البديهي

٢٤١٤ الملازمه بين الحكم العقلي و الشرعي.

٢٤١٧ موارد النهي عن العمل بالقطع

٢٤٢١ الجبهه العاشره: في العلم الإجمالي يقع الكلام في أمور:

٢٤٢١ الأمر الأول: في أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في حرمه المخالفه القطعيه:...

٢٤٢١ الأمر الثاني: في أنّ العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب موافقه القطعيه:...

٢٤٢٣ الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا للمنجزيه و المعدّريه:...

٢٤٣١ الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم:...

٢٤٣٢ الأمر الخامس: في جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال مع التمكن:...

٢٤٣٨ الخلاصه:

٢٤٤٤ الباب الثاني في الظنّ

٢٤٤٤ اشاره

٢٤٤٤ الفصل الأول في إمكان التعبد به ذاتا

٢٤٤٤ اشاره

٢٤٤٤ الخلاصه:

٢٤٤٨ الفصل الثاني: في أنّ التعبد بالظنّ و جعل الحجّيه له ممكن وقوعا إذ لا يلزم:...

٢٤٤٨ اشاره

٢٤٥٢ الخلاصه:

٢٤٥٤ الفصل الثالث: في الوجوه التي استدلّ بها لاستحاله التعبد بغير العلم

٢٤٥٤ اشاره

٢٤٥٤ أجوبه المحذورات المذكوره بناء على طريقيه الأمارات:

٢٤٤٣ أجوبه المحذورات المذكوره بناء على السببويه:

٢٤٧٠ أجوبه المحذورات بتغاير الموضوع و اختلاف الرتبه:

٢٤٨٨ الخلاصه:

٢٤٨٨ اشاره

٢٤٩١ أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببويه و اختلاف المرتبه:

٢٤٩٤ أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتبه:

٢٤٩٨ إمكان التعبد بالاصول

٢٥٠٠ الفصل الرابع: في تأسيس الأصل

٢٥٠٠	أشاره
٢٥١١	الخلاصه:
٢٥١٩	المجلد ٥
٢٥١٩	أشاره
٢٥١٩	أشاره
٢٥٢٧	تتمه المقصد السادس في الامارات و الحجج المعتمده شرعا او عقلا
٢٥٢٧	الباب الثاني: في الظن
٢٥٢٧	الفصل الخامس: في الامارات التي ثبتت حجيتها بالأدله أو قبل بثبوتها
٢٥٢٧	أشاره
٢٥٢٧	١-الظهورات اللفظيه
٢٥٢٧	أشاره
٢٥٣٠	الأمر الأول:
٢٥٣٢	و الجواب عنه واضح:
٢٥٣٦	الأمر الثاني: أنّ المناط في حجته الكلام و اعتباره...
٢٥٤٣	الأمر الثالث: أنه لا فرق في حجته الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه،...
٢٥٥٣	و منها:الروايات الوارده في ممنوعيه التفسير هذه الأخبار على طوائف:
٢٥٥٣	الطائفة الاولى: الأخبار الداله على اختصاص التفسير بالانتمه عليهم السلام
٢٥٥٥	الطائفة الثانيه: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام:
٢٥٥٦	الطائفة الثالثه: الأخبار الداله على المنع عن ضرب القرآن بعبه ببعض
٢٥٦٣	التنبيهات
٢٥٦٣	التنبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،
٢٥٦٥	التنبيه الثاني: إحرار كون الظاهر من الكتاب
٢٥٧٢	التنبيه الثالث: أنه قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار
٢٥٨٩	التنبيه الرابع: حجته الظهورات في تعيين المرادات...
٢٥٩٢	الخلاصه
٢٦١٣	حجته قول اللغويين
٢٦٢١	الخلاصه
٢٦٢٣	٢-الإجماع
٢٦٢٣	أشاره
٢٦٢٣	الأمر الأول:في المراد من الإجماع عند العامه
٢٦٢٤	الأمر الثاني:في المراد من الإجماع عند الخاصه

- ٢٦٢٤ الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم
- ٢٦٣١ الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت
- ٢٦٣٤ الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات
- ٢٦٣٧ الخلاصه
- ٢٦٤٢ التنبيهات
- ٢٦٤٢ التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسن منحصر في سماع قوله عليه السلام
- ٢٦٤٦ التنبيه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء
- ٢٦٤٨ التنبيه الثالث: الإجماعات المنقولة تكون متعارضة،
- ٢٦٤٩ التنبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء
- ٢٦٤٩ التنبيه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل
- ٢٦٥٠ التنبيه السادس: في التواتر المنقول
- ٢٦٥٤ الخلاصه
- ٢٦٦٠ ٣- الشهره
- ٢٦٦٠ اشاره
- ٢٦٦٠ الجبهه الاولى:
- ٢٦٦٠ القسم الأول: الشهره الروائيه
- ٢٦٦٠ القسم الثاني: الشهره العمليه
- ٢٦٦٠ القسم الثالث: الشهره الفتوائيه
- ٢٦٦٠ الجبهه الثانيه: أنّ الشهره الفتوائيه إما ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام
- ٢٦٦١ الجبهه الثالثه:
- ٢٦٦٣ الجبهه الرابعه: في الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن
- ٢٦٦٤ الوجه الأول: أنّ مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره
- ٢٦٧١ الوجه الثاني: أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ أدله حجّيه خبر الواحد تدلّ على حجّيه الشهره
- ٢٦٧٣ الخلاصه
- ٢٦٧٨ ٤- العرف
- ٢٦٧٨ اشاره
- ٢٦٧٨ المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العام و العرف الخاص
- ٢٦٧٨ المقام الثاني: لا إشكال في ثبوت مرجعيه العرف العام في ناحيه الموضوعات
- ٢٦٧٩ المقام الثالث: العرف العام مرجع في الموارد المذكوره و نحوها
- ٢٦٧٩ المقام الرابع: يجوز تخطنه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبني عليه
- ٢٦٨٠ المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيه لكشف الأحكام

٢٦٨٥ الخلاصه
٢٦٨٩ ٥-السيره القطعيه العقلانيه
٢٦٨٩ اشاره
٢٦٩١ الخلاصه
٢٦٩٢ ٦-السيره المتشرعه
٢٦٩٢ اشاره
٢٦٩٣ الخلاصه
٢٦٩٤ ٧-الخبر الواحد
٢٦٩٤ اشاره
٢٦٩٤ الجبهه الأولى: عدم حجته الخبر الواحد
٢٦٩٤ أدله المانعين
٢٦٩٧ الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه
٢٦٩٨ الطائفة الثانيه:
٢٦٩٩ الطائفة الثالثه: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ أَلِهِ: ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله
٢٧٠٠ الطائفة الرابعه:
٢٧٠٢ أدله المثبتين:
٢٧٠٢ ١-أما الكتاب فبآيات:
٢٧٠٢ الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط
٢٧١٧ الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف
٢٧١٩ مانعيه التعليق عن انعقاد المفهوم
٢٧٢٦ الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى
٢٧٢٧ الوجه الثاني: أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التحذر
٢٧٢٩ الوجه الثالث: أن التحذر غايه للانتذار الواجب
٢٧٤٩ ٢-و اما الأخبار فبطوائف:
٢٧٤٩ الطائفة الاولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالاعدل و الاصدق
٢٧٥٣ الطائفة الثانيه: هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه
٢٧٥٥ الطائفة الثالثه: الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء
٢٧٥٨ الطائفة الرابعه: الأخبار الداله على جواز العمل بخبر الواحد
٢٧٦٦ تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد
٢٧٦٧ كلام المحقق النائيني قدس سره
٢٧٦٩ كلام الشهيد السيد الصدر قدس سره

٢٧٨٢ الخلاصه
٢٧٨٤ ١- أمّا الكتاب فيآيات:
٢٨٠١ و أمّا الأخبار فبطوائف
٢٨١١ التنبيهات
٢٨١١ التنبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد
٢٨١٣ التنبيه الثاني: مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجيه أخبار الثقات
٢٨١٥ التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد
٢٨١٧ التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور
٢٨١٨ التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعي بالصدور مما يصلح للاحتجاج
٢٨٢١ التنبيه السادس:
٢٨٢٥ التنبيه السابع: الأخبار المنقوله بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقوله
٢٨٢٨ الناحيه الاولى: أنّ فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه
٢٨٢٩ الناحيه الثانيه: أنّ الحكم بوجود ترتيب أثر شرعى على المخبر به
٢٨٣٠ الناحيه الثالثه: أنّ التعبد بحجتيه الخبر يتوقف على أنّ يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا
٢٨٣٥ التنبيه الثامن: يستدل على حجيه الأخبار بالوجوه العقلية
٢٨٤٠ التنبيه التاسع: أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات
٢٨٤٤ التنبيه العاشر: أنّ حجيه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد
٢٨٤٥ الخلاصه
٢٨٥٩ ٨-الظنّ المطلق
٢٨٥٩ اشاره
٢٨٥٩ المقام الأول: في الوجوه التي ذكروها لحجيه الظن المطلق
٢٨٥٩ الوجه الأول: في مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي
٢٨٦١ كلام حول حق الطاعه
٢٨٦٩ الوجه الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح
٢٨٧١ المقام الثاني: في دليل الانسداد
٢٨٧٢ ملاحظات حول دليل الانسداد
٢٨٨٦ الخلاصه
٢٨٩٥ التنبيهات
٢٨٩٥ التنبيه الأول: أنه لا مجال لحجيه الظن المطلق
٢٨٩٩ التنبيه الثاني: أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع
٢٩٠١ التنبيه الثالث: أنه لا اشكال في النهي عن القياس

٢٩٠٢	التنبيه الرابع: أنّ ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء
٢٩٠٣	التنبيه الخامس: أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها
٢٩٠٣	التنبيه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي
٢٩٠٥	الخلاصه
٢٩١١	المقصد السابع: في الأصول العمليه
٢٩١١	اشاره
٢٩١٤	و خلاصه القول:
٢٩١٥	أقسام الشكّ في التكليف
٢٩١٦	أصالة البراءه
٢٩١٧	أدله القائلين بالبراءه في الشك في التكليف
٢٩٢٧	الخلاصه
٢٩٣١	حديث الرفع
٢٩٣١	اشاره
٢٩٣٢	الأمر الأول: أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه
٢٩٣٣	الأمر الثاني: صحّه إسناد الرفع إلى نفس الحكم
٢٩٣٣	الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول
٢٩٣٩	تنبيهات حديث الرفع
٢٩٣٩	التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامه
٢٩٤١	التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود
٢٩٤٣	التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و...
٢٩٤٣	التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك
٢٩٤٩	التنبيه الخامس: لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به
٢٩٥١	التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه
٢٩٥٥	التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعيه المانع
٢٩٥٦	التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع
٢٩٦٠	التنبيه التاسع: إذا شك في مانعيه شيء للصلاه إلى التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه
٢٩٦٢	الخلاصه
٢٩٧٣	حديث الحجب
٢٩٧٣	اشاره
٢٩٧٥	الخلاصه
٢٩٨١	حديث السعه

٢٩٨١	اشاره
٢٩٨٣	الخلاصه
٢٩٨٩	حديث الحليه
٢٩٨٩	اشاره
٢٩٩١	التنبيه
٢٩٩٣	الخلاصه
٣٠١٤	حديث احدى الجهالتين اهون
٣٠١٤	اشاره
٣٠١٨	الخلاصه
٣٠٢١	حديث كل شىء مطلق
٣٠٢١	اشاره
٣٠٣١	الخلاصه
٣٠٣٣	حديث أى رجل ركب أمرا بجهاله
٣٠٣٣	اشاره
٣٠٣٥	الخلاصه
٣٠٣٧	الاستدلال بالإجماع
٣٠٣٧	اشاره
٣٠٣٩	الخلاصه
٣٠٤٠	الاستدلال بالسيره
٣٠٤٠	اشاره
٣٠٤٢	الخلاصه
٣٠٤٣	الاستدلال بالاستصحاب
٣٠٤٣	اشاره
٣٠٤٣	المرتبه الأولى: مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...
٣٠٤٥	المرتبه الثانيه: المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقيق الموضوع
٣٠٤٩	الخلاصه
٣٠٥٢	الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان
٣٠٥٢	اشاره
٣٠٦٩	الخلاصه
٣٠٧٦	ادله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف
٣٠٧٧	و أما الأخير فيبطوائف:

- الطائفة الأولى: الأخبار الأخره بالتوقف عند الشبهه ٣٠٧٧
- الطائفة الثانيه:الاخبار الأخره بالاحتياط و هي كثيره ٣٠٨٣
- الطائفة الثالثه: أخبار التثليث ٣٠٨٨
- الخلاصه ٣٠٩٤
- و أما العقل فتقريره بوجهين ٣٠٩٩
- الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه ٣٠٩٩
- الوجه الثاني: الأصل في الأفعال الغير الضروريه الحظر ٣١٠٤
- الوجه الثالث: حق الطاعه تحققت من جهه خالقيته و منعमितه ٣١٠٧
- الوجه الرابع: الاحتمال كالعالم منجز ٣١١١
- الخلاصه ٣١١٣
- التنبيهات ٣١١٨
- التنبيه الأول: جريان أصله البراهه و الإباحه في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم ٣١١٨
- التنبيه الثاني: في رجحان الاحتياط ٣١٢٥
- اشاره ٣١٢٥
- المقام الأول: في رجحان الاحتياط في الشبهات البدويه ٣١٢٥
- المقام الثاني: في رجحان الاحتياط في العبادات المحتمله ٣١٢٧
- التنبيه الثالث: ٣١٣٢
- اشاره ٣١٣٢
- الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع ٣١٣٤
- الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل ٣١٣٤
- الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حججه الخير ٣١٣٨
- الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل ٣١٤٠
- الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني قدس سزه أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدله السنن ٣١٤٠
- الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيهه ٣١٤٢
- الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب ٣١٤٢
- الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب ٣١٤٣
- الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ ٣١٤٤
- التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراهه في الشبهه التحريميه الموضوعيه ٣١٤٦
- التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط في الشبهات البدويه هو إدراك الواقع ٣١٥٥
- التنبيه السادس: جريان البراهه مشروط بأن يكون رفع الشىء في عالم التشريع ٣١٥٦
- التنبيه السابع: إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاثياً أو نفسياً ٣١٥٧

٣١٦٢	التنبية الثامن: جواز الأخذ بالإباحه في الشبهات الموضوعيه التحريميه
٣١٧٠	الخلاصه:
٣١٨٧	فهرس محتويات الكتاب
٣٢٠١	المجلد ٦
٣٢٠١	اشاره
٣٢٠١	اشاره
٣٢٠٩	تممه المقصد السابع
٣٢٠٩	الفصل الثاني: في أصله التخيير
٣٢٠٩	اشاره
٣٢١٠	المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه
٣٢١٠	اشاره
٣٢١٠	الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الإباحه الظاهريه
٣٢١٢	الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءه العقليه
٣٢١٤	الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءه الشرعيه
٣٢٢١	المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه
٣٢٢٥	المقام الثالث: في التخيير البدوى و الاستمرارى
٣٢٢٨	المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكّنها
٣٢٣٠	المقام الخامس: في عدم التزامه فيما إذا كانت القدره في طرف شرعيه
٣٢٣١	المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطيه شئ و بين مانعيه في العبادات
٣٢٣١	اشاره
٣٢٣٢	الصوره الاولى: بما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي
٣٢٣٣	الصوره الثانيه: بما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالى
٣٢٣٥	المقام السابع: في مجرى أصله التخيير
٣٢٣٧	المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصله التخيير
٣٢٤١	الخلاصه:
٣٢٤١	اشاره
٣٢٤١	المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه
٣٢٤٢	الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءه العقليه
٣٢٤٦	المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه
٣٢٤٨	المقام الثالث: في التخيير البدوى و الاستمرارى
٣٢٤٩	المقام الرابع: في تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكّنها

المقام الخامس:في عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره في طرف شرعيه	٣٢٥٠
المقام السادس:في دوران الأمر بين شرطيه شيء و بين مانعيته في العبادات	٣٢٥١
المقام السابع:في مجرى أصاله التخيير	٣٢٥٢
المقام الثامن:في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصاله التخيير	٣٢٥٤
الفصل الثالث:في أصاله الاشتغال	٣٢٥٥
اشاره	٣٢٥٥
المقام الأول:في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف	٣٢٥٥
اشاره	٣٢٥٥
الجهه الاولى:في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال	٣٢٥٦
الجهه الثانيه:في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف	٣٢٦٠
الجهه الثالثه:في مقام الإثبات	٣٢٦٥
اشاره	٣٢٦٥
حكم جريان الأمارات في الأطراف	٣٢٨٠
تنبيهات:	٣٢٨٢
التنبيه الأول:في أنه لا فرق بين الأمور الدفعيه و التدريجيه في وجوب الاحتياط	٣٢٨٢
التنبيه الثاني:في موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولي	٣٢٨٧
التنبيه الثالث:في انحلال العلم الإجمالي و عدم تأثيره في التنجيز	٣٢٩٣
المقام الأول:فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين	٣٢٩٣
المقام الثاني:فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين	٣٣٠٣
التنبيه الرابع:في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء في التنجيز و عدمه	٣٣٠٨
التنبيه الخامس:في الشبهه غير المحصوره	٣٣٢٧
الجهه الاولى:في تعريفها	٣٣٢٧
الجهه الثانيه:في حكمها	٣٣٢٩
الجهه الثالثه:في اختصاص البحث بمانعيه كثره الأطراف عن تأثير العلم الإجمالي	٣٣٣١
الجهه الرابعه:في معيار الكثره و عدمها	٣٣٣٢
الجهه الخامسه:في عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراهه في أطراف الشبهه	٣٣٣٢
الجهه السادسه:في جواز المعامله مع بعض الأطراف معامله العلم بالعدم	٣٣٣٣
الجهه السابعه:في أنّ اللازم في أطراف الشبهه غير المحصوره	٣٣٣٣
التنبيه السادس:في أنّ ارتكاب أحد المشتهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم	٣٣٣٤
الخلاصه:	٣٣٤٩
الفصل الثالث في أصاله الاشتغال	٣٣٤٩

- المقام الأول: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط عند دوران ٣٣٤٩
- الجهة الأولى: في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال ٣٣٥٠
- الجهة الثانية: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف ٣٣٥٢
- الجهة الثالثة: في مقام الإثبات وهو أنّ بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في أطراف ٣٣٥٣
- حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال ٣٣٦١
- تنبيهات: ٣٣٦٢
- و الكلام يقع في مقامين: ٣٣٦٦
- المقام الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط و دوران ٣٣٨٧
- اشاره ٣٣٨٧
- الوجه الأول للبراءة العقلية: ٣٣٨٨
- اشاره ٣٣٨٨
- يرد على هذا الوجه مناقشات: ٣٣٨٩
- الوجه الثاني للبراءة العقلية: ٣٣٩٧
- اشاره ٣٣٩٧
- في جريان البراءة الشرعية ٣٣٩٩
- دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية ٣٤٠٧
- الخلاصه: ٣٤١٩
- اشاره ٣٤١٩
- في جريان البراءة الشرعية ٣٤٢٣
- دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية ٣٤٢٥
- تنبيهات المقام الثاني: ٣٤٣١
- التنبيه الأول: في جريان البراءة في الأسباب والمسببات و عدمه ٣٤٣١
- التنبيه الثاني: في مقتضى القاعده العقلية و الشرعية في النقصه العمديه و السهوّه ٣٤٣٦
- إمكان الخطاب للناسي و عدمه: ٣٤٤٠
- التنبيه الثالث: في مقتضى القاعده في الزيادة العمديه و السهويه ٣٤٥٠
- الاستدلال بالاستصحاب للصحة: ٣٤٥٤
- التنبيه الرابع: في حكم الزيادة و النقصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه ٣٤٥٩
- الطائفه الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا ٣٤٥٩
- الطائفه الثانيه: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهويه ٣٤٥٩
- الطائفه الثالثه: ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا في الأركان بالزيادة أو النقصان ٣٤٦٠
- مفاد قاعده لا تعاد: ٣٤٦٨

٣٤٧١	التنبیه الخامس:حول قاعده الميسور بحسب الاصول العمليه و الأدله الاجتهاديه
٣٤٧٢	مقتضى القواعد الاصوليه:
٣٤٨٣	مقتضى القواعد الفقهيّه:
٣٤٩٠	حديث الميسور لا يترك بالمعسور:
٣٤٩٦	حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله:
٣٥٠٠	جريان قاعده الميسور مع تعدّد الشرط:
٣٥٠٤	فرعان:
٣٥٠٤	الأول:في دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط
٣٥٠٦	الثاني:في تقديم البديل الاضطراري على الناقص
٣٥٠٩	التنبیه السادس:في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل و الترك
٣٥١٣	خاتمته في شرائط الاصول:
٣٥١٩	المقام الأول:في البراهه العقليه
٣٥٢٠	المقام الثاني:في البراهه الشرعيه
٣٥٢٩	استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه:
٣٥٣٤	حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم:
٣٥٣٤	الصوره الاولى:أن تنكشف مخالفه المأتي به مع الواقع كما إذا علم بذلك
٣٥٣٥	الصوره الثانيه:أن تنكشف مطابقه المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهد
٣٥٣٥	الصوره الثالثه:أن تنكشف مطابقه العمل المأتي به لفتوى
٣٥٣٧	الصوره الرابعه:أن تنكشف مطابقه العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد
٣٥٣٧	الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس:
٣٥٤١	شرطان آخران لجريان البراهه:
٣٥٤٩	الخلاصه:
٣٥٤٩	تنبيهات المقام الثاني:
٣٥٤٩	التنبیه الأول:في جريان البراهه في الأسباب و المسببات و عدمه
٣٥٥٠	التنبیه الثاني:في مقتضى القاعده العقليه و الشرعيه في النقيصه العمديّه و السهوته
٣٥٥٥	التنبیه الثالث:في مقتضى القاعده في الزياده العمديّه و السهوته
٣٥٥٧	الاستدلال بالاستصحاب للصحه
٣٥٦٠	التنبیه الرابع:في حكم الزياده و النقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه
٣٥٦٣	مفاد قاعده لا تعاد
٣٥٦٥	التنبیه الخامس:في قاعده الميسور بحسب الأصول العمليه و الأدله الاجتهاديه
٣٥٦٩	مقتضى القواعد الفقهيّه

- ٣٥٧١ حديث الميسور لا يترك بالمعسور
- ٣٥٧٤ حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله
- ٣٥٧٥ جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط
- ٣٥٨٠ خاتمه في شرائط الاصول
- ٣٥٨١ و أما البراهه فالكلام فيها يقع في مقامين:
- ٣٥٨٥ استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه
- ٣٥٨٧ حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلّم
- ٣٥٨٩ الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس
- ٣٥٩٠ شرطان آخران لجريان البراهه:
- ٣٥٩٠ أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى
- ٣٥٩٢ و ثانيهما: من شرائط جريان البراهه أن لا يتضرر باعمال البراهه مسلم
- ٣٥٩٥ قاعده لا ضرر و لا ضرار:
- ٣٥٩٥ اشاره
- ٣٥٩٥ الأمر الأول: في إسناد الحديث و طرقة
- ٣٦٠٥ الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث
- ٣٦٠٧ الأمر الثالث: في فقه الحديث
- ٣٦٠٧ المقام الأول: في مفاد ماده (ض ر ر)
- ٣٦٠٩ المقام الثاني: في مفاد الهيئه الإفراديه لماده (ض ر ر)
- ٣٦١٢ و المقام الثالث: في مفاد الهيئه التركيبيه للجملتين
- ٣٦٢٥ مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني:
- ٣٦٣٢ مسلك من فضل بين لا ضرر و لا ضرار في المفاد:
- ٣٦٣٥ الأمر الأول: جعل الحكم التكليفي الراجح عن العمل و هو الحرمة
- ٣٦٣٥ الأمر الثاني: تشريع اتخاذ وسائل مانعه عن تحققه خارجا
- ٣٦٣٥ الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعه لموضوع الاضرار
- ٣٦٣٦ و فيه مواقع للنظر:
- ٣٦٣٧ تفصيل آخر:
- ٣٦٤٠ تنبيهات:
- ٣٦٤٠ التنبيه الأول: في شمول قاعده نفي الضرر للضرر على النفس و عدمه
- ٣٦٥٢ التنبيه الثاني: في عموميه حديث نفي الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدميه
- ٣٦٥٥ التنبيه الثالث: في إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و في دفع الضرر
- ٣٦٥٩ التنبيه الرابع: في حكومه دليل لا ضرر على الأدله المشبته للتكاليف

٣٦٦١	التنبيه الخامس: في صحة العمل الضررى العبادى و عدمها
٣٦٦٥	التنبيه السادس: في عدم شمول المعاملات التى اقدم فيها على الضرر
٣٦٦٦	التنبيه السابع: في تصادم الضررين
٣٦٦٩	التنبيه الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير
٣٦٧٣	الخلاصه:
٣٦٧٣	قاعده لا ضرر و لا ضرار:
٣٦٧٣	الأمر الأول: في أسناد الحديث و طرقه و هى متعدده
٣٦٧٨	الأمر الثانى: في ألفاظ الحديث
٣٦٧٩	الأمر الثالث: في فقه الحديث و هنا ثلاث مقامات
٣٦٨٨	مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى
٣٦٩١	مسلك من فضل بين لا ضرر و لا ضرار فى المفاد
٣٦٩٤	تفصيل آخر:
٣٦٩٦	تنبيهات:
٣٧٠٩	فهرس محتويات الكتاب
٣٧١٧	المجلد ٧
٣٧١٧	اشاره
٣٧١٧	اشاره
٣٧٢١	تنتمه
٣٧٢١	اشاره
٣٧٢١	الفصل الرابع: في الاستصحاب
٣٧٢١	اشاره
٣٧٢٣	والبحث عنه يقع في ضمن امور:
٣٧٢٣	الأمر الأول: في تعريفه
٣٧٢٨	الأمر الثانى: في أركان الاستصحاب
٣٧٣١	الأمر الثالث: في أنّ البحث عن حجّيه الاستصحاب هل هو بحث اصولى
٣٧٣٣	الأمر الرابع: في جريان استصحاب حكم العقل و عدمه
٣٧٤١	الأمر الخامس: في أدلّه حجّيته الاستصحاب
٣٧٤١	اشاره
٣٧٤١	منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه تعيداً
٣٧٤٤	بقى شىء: هو استبعاد المحقق العراقى حجّيه الاستصحاب من باب السيره
٣٧٤٦	ومنها! الأخبار

- أحدها:مارواه الشيخ قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زراره ٣٧٤٦
- وثانيها:صحيحه اخرى لزراره أيضاً ٣٧٥٣
- اشكال التعليق من ناحيتين ٣٧٥٥
- بقي شيء:و هو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهاره ٣٧٦٠
- وثالثها:صحيحه اخرى عن زراره ٣٧٦٢
- وهم و دفع ٣٧٦٥
- ورابعها:موثقه اسحاق بن عمار ٣٧٧٢
- بقي هنا إشكال و هو ان في الروايه احتمال الارسال ٣٧٧٤
- خامسها:الأخبار الخاصه التي تصلح للتأييد أو الاستدلال ٣٧٧٥
- منها صحيحه عبدالله بن سنان ٣٧٧٥
- امتيازات هذه الصحيحه ٣٧٧٧
- ومنها:موثقه عمار الساباطي المرويّه في التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام«في حديث طويل» ٣٧٧٨
- ونحوهما صحيحه الحسن بن الحسين اللؤلؤي باسناده(باسناده) ٣٧٧٨
- وصحيحه أبي داود المنشد(سليمان بن سفيان المسترق)عن جعفر بن محمد بن يونس عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام ٣٧٧٨
- تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجه ٣٧٧٩
- التنبيهات: ٣٧٨٦
- التنبيه الأول: في اختصاص الاستصحاب بالشك في المقتضى و عدمه ٣٧٨٦
- التنبيه الثاني:في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو في الأعم منها و الأحكام الكليه ٣٧٩٩
- التنبيه الثالث:في التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه وبين الأحكام التكليفيه ٣٨١٦
- اشاره ٣٨١٦
- بقي الكلام في مثل السببيه و الشرطيه لنفس التكاليف ٣٨٢٨
- تبصره: في معنى الصحه و الفساد ٣٨٣٠
- التنبيه الرابع:في اعتبار فعليّه الشك و اليقين وعدمه ٣٨٣٢
- التنبيه الخامس: في ان الملاك في جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت في الواقع و ان لم يحرز باليقين ٣٨٣٧
- التنبيه السادس:في استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام ٣٨٤١
- اشاره ٣٨٤١
- القسم الأول:من استصحاب الكلى ٣٨٤١
- القسم الثاني:من استصحاب الكلى ٣٨٤٥
- بقي هنا امور: ٣٨٥١
- أحدها:انه ذهب سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار في القسم الثاني ٣٨٥١
- وثانيها:انه قد يقال ان الشك في بقاء القسم الثاني من الكلى يكون دائماً من الشك في المقتضى ٣٨٥٢

- ٣٨٥٣ ثالثها ان جريان الاستصحاب في الكلي كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب في الكلي
- ٣٨٦٢ القسم الثالث: من استصحاب الكلي
- ٣٨٧٣ القسم الرابع: من استصحاب الكلي
- ٣٨٧٦ التنبيه السابع: في استصحاب التدريجيات
- ٣٨٧٦ اشاره
- ٣٨٧٦ المقام الأول: في الزمان
- ٣٨٨٠ المقام الثاني: في استصحاب الزماني
- ٣٨٨٧ التنبيه الثامن: في استصحاب الحكم التعليقي
- ٣٨٨٧ اشاره
- ٣٨٩٢ شبهه المعارضه
- ٣٨٩٨ التنبيه التاسع: في استصحاب احكام الشرائع السابقه
- ٣٨٩٨ اشاره
- ٣٩٠٢ تبصره: في اثبات بقاء الأحكام الشرائع السابقه من طريق آخر
- ٣٩٠٤ التنبيه العاشر: في الأصل المثبت
- ٣٩٠٤ اشاره
- ٣٩٠٨ تبصره: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك
- ٣٩٠٩ الابتلاء بالمعارض
- ٣٩١٠ الفرق بين الامارات و الأصول
- ٣٩١٤ بقى شيء في مدخلية القصد في حججه الخبر
- ٣٩١٧ بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حججه الامارات بالنسبه إلى لوازمتها وملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الاماره
- ٣٩١٩ موارد الاستثناء
- ٣٩١٩ منها خفاء الواسطه
- ٣٩٢٧ ومنها: جلاء الواسطه
- ٣٩٢٩ التنبيه الحادى عشر: في دفع توهم المشبته عن بعض موارد الاستصحاب
- ٣٩٣٥ التنبيه الثانى عشر: في عدم الفرق بين المجعوليه الاستقلاليه وبين المجعوليه التبعية في جواز الاستصحاب
- ٣٩٣٩ التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الاعدام
- ٣٩٤٢ التنبيه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى في الأصول المشبه يختص بالاثار المختصه بالحكم الواقعى كالأجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاتبان به
- ٣٩٤٣ التنبيه الخامس عشر: انه قد تقدم كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوداً
- ٣٩٤٤ التنبيه السادس عشر: في حكم الشك في التقدم و التأخر بعد العلم باصله
- ٣٩٤٤ اشاره
- ٣٩٤٥ المقام الأول: انه لا إشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق

٣٩٤٦ ونائيهما: هو ما إذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر واستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته
٣٩٥٠ توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين
٣٩٥٧ بقى إشكال في مجهولى التاريخ
٣٩٦٨ التنبيه السابع عشر: في تعاقب الحالتين كالتطهره و الحدث المتضادتين
٣٩٧٧ التنبيه الثامن عشر: في مجارى الاستصحاب
٣٩٧٩ التنبيه التاسع عشر: في استصحاب حكم المخصص
٣٩٩٠ التنبيه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذى يعم الظن غير المعتبر أيضاً
٣٩٩١ التنبيه الأحد والعشرون: في جريان الاستصحاب فى الزائل العائد
٣٩٩٢ التنبيه الثانى والعشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و التنزيليه
٣٩٩٣ التنبيه الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقرايى
٣٩٩٤ التنبيه الرابع والعشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى
٣٩٩٥ التنبيه الخامس والعشرون: في الاستصحاب الاستقبالى
٣٩٩٦ تتمه الاستصحاب
٣٩٩٦ اشاره
٣٩٩٦ المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه
٣٩٩٧ المقام الثانى: في بيان المرجع فى الاتحاد
٤٠٠٠ المقام الثالث: ان للعرف نظرين
٤٠٠٠ المقام الرابع: في المراد من العرف
٤٠٠٣ المقام الخامس: ان قاعده لانتقضى هل يشمل الشك السارى وقاعده اليقين أو لا
٤٠٠٤ المقام السادس: في انه لإشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الاماره المعتبره وانما الكلام فى وجه تقدم الاماره عليه انه هل هو الحكومه او الورد أو التوفيق العرفى بين الدليلين
٤٠٠٤ اشاره
٤٠٠٥ الحكومه
٤٠٠٧ الورد
٤٠١٦ تعارض الاستصحابيين
٤٠٢٢ حكم ما إذا كان الشكان مسببين الأمر ثالث
٤٠٢٥ تذييب: في ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعوله شرعاً
٤٠٢٩ فى أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها
٤٠٣٣ خلاصه الفصل الرابع: فى الاستصحاب
٤٠٣٣ اشاره
٤٠٣٣ الأمر الأول: في تعريفه:
٤٠٣٤ الأمر الثانى: في أركان الاستصحاب

- ٤٠٣٦ الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه
- ٤٠٣٩ الأمر الخامس: في أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده:
- ٤٠٥٠ وهم و دفع
- ٤٠٥٦ التنبيهات:
- ٤٠٨٨ بقى هنا امور
- ٤٠٨٩ شبهه عبائيه
- ٤١٠٥ شبهه المعارضه
- ٤١١١ الابتلاء بالمعارض
- ٤١١١ الفرق بين الأمارات و الأصول
- ٤١١٥ موارد الاستثناء
- ٤١٢٤ واجيب عنه بوجهين:
- ٤١٣١ توجيه عدم جريان الاستصحاب
- ٤١٣٤ بقى شىء في مجهولى التاريخ
- ٤١٥٠ تتمه الاستصحاب
- ٤١٥٣ الحكومه:
- ٤١٥٤ الورود:
- ٤١٥٥ خاتمه
- ٤١٥٨ تعارض الاستصحابيين
- ٤١٦٠ اذا كان مسبيين عن امر ثالث
- ٤١٦٢ تذنيب
- ٤١٦٥ المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح
- ٤١٦٥ اشاره
- ٤١٦٧ الفصل الاول: في تعريف التعارض
- ٤١٦٧ اشاره
- ٤١٧٠ لاتعارض بين الأصول والامارات
- ٤١٧١ وجه تقديم الامارات على الأصول
- ٤١٧٢ لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض
- ٤١٧٣ لا تعارض بين النص و الظاهر
- ٤١٧٥ مورد التعارض بين الأخبار
- ٤١٧٧ المعيار في الحكومه الخارجه عن مورد التعارض
- ٤١٧٨ الفصل الثانى: في مقتضى الاصل الأولى في المتعارضين

- ٤١٨١ الفصل الثالث: في نفي الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه... ..
- ٤١٨٨ الفصل الرابع: في مقتضى الاصل الاولى في المتعارضين بناء على السببيه
- ٤١٩٦ الفصل الخامس: في بيان الاصل الثانوى في الخبرين المتعارضين
- ٤٢٠٠ الفصل السادس: في حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده في... ..
- ٤٢٠٠ اشاره
- ٤٢٠٠ الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق ...
- ٤٢٠٠ منها: خبر الحسن بن الجهم المروى مرسلًا عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام
- ٤٢٠٠ ومنها: صحيحه على بن مهزيار
- ٤٢٠٠ اشاره
- ٤٢٠٣ نقاش الشهيد الصدر قدس سره
- ٤٢٠٦ ومنها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام
- ٤٢٠٦ اشاره
- ٤٢١٤ بقى شيء
- ٤٢١٥ تنبيه: في تماميه هذه الروايه
- ٤٢١٦ ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى في الاحتجاج مرسلًا عن أبي عبدالله عليه السلام
- ٤٢٢١ الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقاً
- ٤٢٢١ اشاره
- ٤٢٢٢ ومنها: ما رواه الصدوق في العيون
- ٤٢٢٦ ومنها: ما رواه في الاحتجاج مرسلًا عن سماعه بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام
- ٤٢٢٧ ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج
- ٤٢٢٧ ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات في باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :
- ٤٢٢٨ ومنها: ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر نقلًا من كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى عن مولانا أبي الحسن الهادي عليه السلام
- ٤٢٣١ ومنها: الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه
- ٤٢٣٢ الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط
- ٤٢٣٣ الطائفة الرابعة: ما تدل على الأخذ بالاحدث
- ٤٢٣٥ الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير
- ٤٢٣٧ الطائفة السادسة: هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحاته منصوصه و هي متعدده و تسمى بالأخبار العلاجيه
- ٤٢٣٧ منها: مقبوله عمر بن حنظله
- ٤٢٣٧ اشاره
- ٤٢٣٨ سند الحديث
- ٤٢٣٩ فقه الحديث

- أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها: ٤٢٣٩
- وهنا جملة اخرى من الاشكالات: ٤٢٤١
- أحدها: الاشكال السندى ٤٢٤١
- ثانيها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا الى الروايه من حيث الروايه ٤٢٤١
- ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع ٤٢٤٣
- رابعها: ان المقبوله تختص بزمان الحضور بقرينه قوله عليه السلام «فارجه حتى تلقى امامك» فلاتصلح للاخذ بها في غير زمان الحضور ٤٢٤٣
- خامسها: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر ٤٢٤٤
- سادسها: في المراد من الشهره ٤٢٤٥
- سابعها: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحججه على الحججه بل هو تمييز الحججه عن اللاحجه ٤٢٤٧
- ومنها: (أى من الأخبار العلاجيّه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى في رسالته التى فيها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها ٤٢٤٨
- اشاره ٤٢٤٨
- مقتضى الجمع بين الأخبار ٤٢٥١
- تنبيهات ٤٢٦٢
- التنبيه الاول: ٤٢٦٢
- التنبيه الثانى: ٤٢٦٨
- اشاره ٤٢٦٨
- بقى شىء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره ٤٢٦٩
- تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب ٤٢٧٠
- التنبيه الثالث ٤٢٧١
- التنبيه الرابع ٤٢٧٣
- التنبيه الخامس ٤٢٧٨
- اشاره ٤٢٧٨
- والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور ٤٢٧٩
- بقى اشكال فى الاستصحاب ٤٢٨٢
- الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصه و عدمه ٤٢٨٣
- الفصل الثامن: فى ان الأخبار العلاجيّه تختص بموارد التى ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها ٤٢٩١
- اشاره ٤٢٩١
- استدلال الدرر على التعميم ٤٢٩٣
- اشاره ٤٢٩٣
- جواب الاستدلال المذكور ٤٢٩٣
- الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر ٤٢٩٨

٤٢٩٨	اشاره
٤٢٩٨	الأمر الأول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق
٤٣٠١	الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ
٤٣٠١	اشاره
٤٣٠٧	بقي شيء في الخاص المتأخر
٤٣٠٨	الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه
٤٣٠٨	اشاره
٤٣١٣	تنبيه في الخبر المخالف للكتاب
٤٣١٤	الفصل الحادي عشر: في تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه
٤٣١٤	اشاره
٤٣١٥	أحدها: انه اذا كانت هناك عام و خصوصيات
٤٣١٥	اشاره
٤٣٢٠	بقي شيء في لزوم تصديق انقلاب النسبه في الجمله
٤٣٢٢	ثانيها: انه اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده
٤٣٢٢	ثالثها: ما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هي العموم من وجه
٤٣٢٣	رابعها: ما اذا ورد العامان المتباينان مع خاص لاحدهما
٤٣٢٣	خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما في النفي و اثبات
٤٣٢٤	سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهي الى حد الاستهجان
٤٣٢٤	اشاره
٤٣٢٥	تبصره
٤٣٢٧	الفصل الثاني عشر: في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض
٤٣٣٣	الفصل الثالث عشر: في ان على القول بالتعدى عن المرجحات المتصوصه و عدمه
٤٣٣٤	الفصل الرابع عشر: في الموافقه مع الشهرة الفتوائية التي لا تفيد الا الظن
٤٣٣٧	خلاصه المقصد الثامن (في التعادل و التراجيح)
٤٣٣٩	لا تعارض بين الأصول و الأمارات
٤٣٤٠	وجه تقديم الأمارات على الأصول
٤٣٤٠	لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض
٤٣٤١	لاتعارض بين النصّ و الظاهر
٤٣٤٢	مورد التعارض بين الأخبار
٤٣٤٣	المعيار في الحكومه
٤٣٤٧	هنا إشكالات أخرى

٤٣٥٩	تنبيه
٤٣٧٠	فقه الحديث
٤٣٧٨	تنبيهات:
٤٣٨٢	تبصره
٤٣٩٨	تنبيه
٤٤٠٤	تبصره في الشبهات المصادقيه و المفهوميه
٤٤١١	و أما الخاتمه فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد و فيها فصول:
٤٤١١	الفصل الاول:في تعريف الاجتهاد
٤٤١٤	الفصل الثاني:في ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد
٤٤١٨	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ
٤٤٢١	الفصل الرابع:في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده
٤٤٢١	اشاره
٤٤٢٨	بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء
٤٤٤٠	الفصل الخامس:في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ
٤٤٤٠	ويقع الكلام في مواضع
٤٤٤٠	الموضع الاول:في امكان التجزئ
٤٤٤١	الموضع الثاني:في حجيته رأى المتجزئ على نفسه
٤٤٤٢	الموضع الثالث:في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه في كل مسأله اجتهد فيها
٤٤٤٢	اشاره
٤٤٤٣	بقي شيء و هو انه لو علم شخص أحكام باب القضاوه جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولا
٤٤٤٣	الفصل السادس:في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
٤٤٤٣	اشاره
٤٤٤٤	الأمر الأول:في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا
٤٤٤٤	الأمر الثاني:في انه هل يجوز التقليد عنم كان مقلدا في المقدمات أم لا
٤٤٤٥	الأمر الثالث:في انه هل يلزم تعلم المنطق أولا
٤٤٤٦	الأمر الرابع:في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا
٤٤٤٦	الفصل السابع:في التخاطه و التصويب
٤٤٥١	الفصل الثامن:في تبدل رأى المجتهد
٤٤٥١	اشاره
٤٤٥٢	تحرير محل النزاع و بيان صورته
٤٤٥٦	أدله الاجزاء

- أحدها حديث الرفع ٤٤٥٦
- ثانيها:السيرة المشترعه ٤٤٦١
- ثالثها:نفي العسر و الحرج ٤٤٦٣
- حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين ٤٤٦٥
- الفصل التاسع:في تعريف التقليد ٤٤٦٧
- الفصل العاشر:في أدله جواز التقليد ٤٤٧٣
- يستدل على جواز التقليد بامور: ٤٤٧٣
- منها دليل العقل ٤٤٧٣
- ومنها سيره العقلاء: ٤٤٧٧
- و منها الآيات: ٤٤٧٩
- منها:وجوب دفع الضرر المحتمل ٤٤٨٤
- منها:الاجبار الداله على جواز تفرع الفروع ٤٤٨٨
- ومنها:الاجبار الداله على الارجاع بملاك كون الغير عالما اوثقه ٤٤٨٨
- ومنها:الاجبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم ٤٤٩١
- ومنها:الاجبار الداله على ان الاجتهاد والاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الانمى الأطهار عليهم الصلوات السلام ٤٤٩١
- و منها:الاجبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد ٤٤٩٣
- ومنها:ما يدل من الاجبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم ٤٤٩٤
- ومنها:الاجبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء ٤٤٩٤
- ومنها:الاجبار الصحاح الداله على كيفية علاج الاجبار المتعارضه باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التي لا يمكن إلّا بالاجتهاد ٤٤٩٥
- ومنها:الاجبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التي عولت عليها العامه ٤٤٩٥
- بقي شيء ٤٤٩٨
- الفصل الحادى عشر:في اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيله ٤٤٩٩
- الفصل الثانى عشر:في جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين: ٤٥٠٥
- المقام الاول:في جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه ٤٥٠٥
- والمقام الثانى:في جواز البقاء على تقليد الميت ٤٥٠٧
- الفصل الثالث عشر:في شرائط المرجعيه للتقليد ٤٥١٤
- اشاره ٤٥١٤
- منها البلوغ ٤٥١٤
- ومنها العقل ٤٥١٧
- ومنها الايمان ٤٥١٩
- ومنها العدالة ٤٥٢٢

٤٥٢٧	ومنها الرجوليه
٤٥٣١	الخلاصه:
٤٥٣١	اشاره
٤٥٣١	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
٤٥٣١	اشاره
٤٥٣١	هنا مناقشات:
٤٥٣٢	الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،
٤٥٣٤	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء
٤٥٣٦	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:
٤٥٣٦	اشاره
٤٥٤٠	بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء
٤٥٤٤	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى
٤٥٤٥	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
٤٥٤٧	الفصل السابع: في الخطئه و التصويب،
٤٥٥٠	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
٤٥٥٠	اشاره
٤٥٥٠	تحرير محل النزاع و صوره
٤٥٥٣	أحدها: حديث الرفع
٤٥٥٦	تقريب الاستدلال بالسيره
٤٥٥٧	تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج
٤٥٥٩	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
٤٥٦٠	الفصل التاسع: في تعريف التقليد
٤٥٦٢	الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد
٤٥٦٢	اشاره
٤٥٦٣	ومنها سيره العقلاء
٤٥٧١	بقي شيء
٤٥٧١	الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى في العلم و الفضيله
٤٥٧٥	الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت و عدمه،
٤٥٧٩	الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه،
٤٥٨٧	«فهرس الموضوعات»
٤٦٠٦	تعريف مركز

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى شرفنا بأصول الهدايه و جعل لكلّ شىء أصلاً و فرّع الفروع على الاصول بدقائق حكمته. و نحمدك يا من وفقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين و نشكرك يا من هداانا للوصول إلى معرفه الاصول السّيه التى نزل بها الروح الأمين عليه السّلام ثمّ الصلاه و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين حبيب إله العالمين أبى القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلم و على أهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهّهم تطهيراً سيّما بقيه الله المنتظر عجل الله تعالى له الفرج الذى يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.

أمّا بعد: فهذه مقدّمه لكتاب «عمده الاصول تأليف سيدنا الاستاذ» و فيها مقدّمه و ثلاث فصول:

مقدّمه المقدّمه:

لَمَّا كان الملجأً للإسلاميّة بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم هو الكتاب و العتره - بمقتضى أمره صلى الله عليه و آله و سلم بالتمسك بهما إلى يوم القيامة: «إني تارك فيكم الثقلين.. كتاب الله..»

و عترتى أهل بيتى و إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (١) فعلى الامم جميعا أن يتمسكوا بهما فى سبيل حياتهم و حل مشاكلهم. و لذا كان عمل الشيعة فى مجال ضبط الحديث و تقييد العلم بالكتابة لأجل هذه الوصية. و استمر هذا الضبط إلى غيبة الإمام المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فألف علمائهم الفحول جوامع عظيمة فى ذلك و لم يكن غرضهم من تسجيل الأحاديث هو نقلها فقط من دون إمعان النظر بل كان من الرواه من هو كامل حاذق يردّ الفروع إلى الاصول المرويّه عنهم عليهم السلام عملا. بما روى عنهم: «إنما علينا أن نلقى إليكم الاصول و عليكم أن تفرعوا.» (٢) و معلوم أن التفرع المشار إليه فى هذه الروايه ليس إلا الاجتهاد و هو استنباط المصاديق من الكبريات الكلّيه و هذه العمليّه كانت فى زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام مثل ما فى زماننا هذا، مع تفاوت فى كثرة التفرعات و قلتها. قال الاصوليّ الكبير، الإمام الخمينيّ قدس سرّه: و لا ريب فى أن التفرع على الاصول هو الاجتهاد و ليس الاجتهاد فى عصرنا إلا ذلك، فمثل قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» أصل و الأحكام التى تستنبطه المجتهدون منه هى التفرعات و ليس التفرع هو الحكم بالأشبه و النظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق و المتفرعات من الكبريات الكلّيه، فقوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» و «لا ضرر و لا ضرار» و «رفع عن أمتى تسعه..» و أمثالها اصول و ما فى كتب القوم من الفروع الكثيره المستنبطه منها تفرعات. (٣)

كلّما بعد العهد من زمن الرساله و توفرت الدواعى غير الإلهيه و شاع الدسّ و التحريف فى الروايات و ضاع القرائن الحافه بها احتاج الاجتهاد إلى استفراغ الوسع

ص: ١٠

١- ١) مسند ابن حنبل ٣: ١٤، دار صادر-بيروت.

٢- ٢) السرائر (المستطرفات) ٣: ٥٧٥، مؤسسه النشر الإسلامى «جماعه المدرسين-قم».

٣- ٣) الرسائل، رساله الاجتهاد و التقليد: ١٢٥، مؤسسه إسماعيليان-قم.

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

أ: العلم باللغه و خصوصيات كلام العرب و فنون العلوم العربيّه بالمقدار المحتاج إليه.

ب: فهم الموضوعات العرفيه العاديه السوقيه التي كانت رائجه بين أهل المحاوره.

ج: الانس بالروايات الوارده عن المعصومين عليهم السلام و كيفيه محاوراتهم و قبله الانس بالكتاب العزيز و الفحص عن معانيه و شأن نزول آياته و كيفيه استدلال الأئمه الأطهار عليهم السلام به و غير ذلك ممّا يرتبط بالكتاب و السنّه.

د: العلم بالمنطق حتّى يستطيع ترتيب الأقيسه و الحدود.

ه: العلم بمهمّات مسائل علم اصول الفقه بداهه ابتناء كثير من الأحكام على هذا العلم.

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

و على أيّه حال لا بدّ للمجتهد الإشراف فى مسائل علم الاصول و بدونه يصير عاجزا عن استخدام الأدلّه كالطبيب الذى يواجه أدوات الطبابه دون أن يملك تخصصا طبيّا.

و ممّا ذكر ظهر أنّ بذور الفكر الاصوليّ وجدت لدى أصحاب الأئمه عليهم السلام الفقهاء و الشاهد على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئله ترتبط بجمله من الامور العامه المشتركه فى الاستنباط و جّهبها هؤلاء الأصحاب إلى الأئمه الأطهار عليهم السلام و تلقّوا جوابا منهم مع أنّ بعض الأصحاب أيضا ألفوا رسائل فى بعض المسائل الاصوليه كما تأتى (إن شاء الله تعالى).

اشاره

و مصنفاتهم

و فيه أمور:

الأمر الأول: في معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمن

الحضور:

١- القرن الثاني من الهجره يشتمل على:

أ: هشام بن الحكم:

وفاته: ١٧٩ أو ١٩٩.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام و الإمام الكاظم عليه السلام، ثقة فى الروايات، حسن التحقيق، (١) من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا مطعن عليهم و لا طريق إلى ذمّ واحد منهم.

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

ص: ١٢

(١ - ١) راجع رجال النجاشي: ٤٣٤، جماعه المدرسين قم.

احتمال) (١)، كتاب الأخبار كيف يفتح [يصحّ خ ل] (على احتمال) (٢)

ب: يونس بن عبد الرحمن:

وفاته: ١٨٣.

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

كثير التصنيف.. (٣)

كتابه الاصولي: اختلاف الحديث و مسائله عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام (٤)

٢- القرن الثالث يشتمل على:

أ: محمّد بن أبي عمير

وفاته: ٢١٧.

صفاته: لقي الإمام أبا الحسن موسى عليه السّلام و سمع منه أحاديث.. و روى عن الإمام الرضا عليه السّلام، جليل القدر، عظيم المنزله فينا و عند المخالفين. (٥)

كتابه الاصولي: كتاب اختلاف الحديث. (٦)

ص: ١٣

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

٢- ٢) الفهرست لابن النديم: ٢٤٩، دار المعرفه-بيروت.

٣- ٣) راجع رجال النجاشي: ٤٤٧.

٤- ٤) الفهرست للطوسي: ١٨١، منشورات الشريف الرضيّ قم؛ معجم الرجال ١٩٨: ٢٠.

٥- ٥) راجع رجال النجاشي: ٣٢٦.

٦- ٦) راجع نفس المصدر: ٣٢٧.

ب: دارم بن قبيضة

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

كتابه الاصولي: كتاب الناسخ و المنسوخ. (2)

ج: يعقوب بن إسحاق السكيت

شهادته: ٢٤٤.

صفاته: كان متقدما عند الإمام الجواد عليه السلام و الإمام الهادي عليه السلام و له عن الإمام الجواد عليه السلام روايه و مسائل و قتله المتوكل اللعين لأجل التشيع و أمره مشهور و كان وجهها في علم العربيه و اللغه، ثقه، مصدقا (صدوقا) لا يطعن عليه. (3)

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

د: الفضل بن شاذان

وفاته: ٢٦٠.

صفاته: راوى الحديث عن الإمام الجواد عليه السلام و قيل عن الإمام الرضا عليه السلام أيضا و كان ثقه، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين و له جلاله في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من التوصيف (5) فقيه، متكلم، جليل القدر، له كتب و مصنفات (6) و قيل إنه كان

ص: ١٤

١-١) راجع رجال النجاشي: ١٦٢.

٢-٢) راجع المصدر المذكور.

٣-٣) راجع رجال النجاشي: ٤٤٩.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

٥-٥) راجع رجال النجاشي: ٣٠٦.

٦-٦) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٢٩١: ١٣.

من أصحاب الهادى عليه السلام و من أصحاب العسكرى عليه السلام (١)

كتابه الاصولى: رساله فى اجتماع الأمر و النهى.

الأمر الثانى: فى معرفه الاصوليين من الشيعة فى زمن الغيبه الصغرى:

١- القرن الثالث يشتمل على:

أ: إسماعيل بن على، أبو سهل النوبختى

وفاته: بعد ٢٦٠.

صفاته: شيخ المتكلمين من أصحابنا و غيرهم، له جلاله فى الدنيا و الدين، كثير التصنيف، (٢) من وجوه الشيعة و أكابرهم الذين أشهدهم أبو جعفر العمرى لما اشتدت حاله على أن القائم مقامه و السفير بينهم و بين صاحب الأمر عليه السلام و الوكيل و الثقه الأمين هو أبو القاسم الحسين بن روح (٣).

كتبه الاصوليه: كتاب الخصوص و العموم و الأسماء و الأحكام (بناء على أن يكون فيه الضوابط الكئيه حول الخصوص و العموم) - كتاب النقض على عيسى بن أبان فى الاجتهاد (٤) - كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الراوندى (٥) - إبطال القياس. (٦)

ص: ١٥

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع رجال النجاشى: ٣١.

٣-٣) راجع معجم الرجال ١٥٥: ٣.

٤-٤) راجع رجال النجاشى: ٣١.

٥-٥) راجع معجم الرجال ١٥٥: ٣.

٦-٦) راجع الذريعة ١: ٦٩.

٢- القرن الرابع يشتمل على:

أ:الحسن بن موسى، أبو محمّد النوبختي

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: الشيخ المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة و بعدها (١) متكلم فيلسوف،..إماميا حسن الاعتقاد. (٢)

كتبه الاصوليه: كتاب الخصوص و العموم(عدّ هذا الكتاب من الكتب الاصوليه مبني على احتمال أن يكون فيه القواعد الكليه حول الخصوص و العموم)- كتاب في خبر الواحد و العمل به. (٣)

ب:علي بن إبراهيم الهاشمي القمي

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: ثقه في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر(و أكثر) و صنّف كتبا.. (٤) وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ (٧١٤٠) موردا. (٥)

كتابه الاصولي: كتاب النسخ و المنسوخ(على احتمال). (٦)

ج: عبد الله بن جعفر الحميري

وفاته: حوالي ٣٠٠.

ص: ١٦

١-١) راجع رجال النجاشي: ٦٣.

٢-٢) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ١٤٣:٥.

٣-٣) راجع رجال النجاشي: ٦٣.

٤-٤) راجع المصدر المذكور: ٢٦٠.

٥-٥) راجع معجم الرجال ١٩٤:١١.

٦-٦) راجع رجال النجاشي: ٢٦٠.

صفاته: من أصحاب الإمام الهادي و الإمام العسكري عليهما السلام، شيخ القميين و وجههم. (١)

كتبه الاصولية: القياس - الحديثين المختلفين. (٢)

الأمر الثالث: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى:

١- القرن الرابع يشتمل على:

أ: محمّد بن العباس (ابن الحجاج)

وفاته: بعد ٣٢٨.

صفاته: ثقة، ثقة، من أصحابنا، عين، سديد، كثير الحديث. (٣)

كتبه الاصولية: كتاب الناسخ و المنسوخ (على احتمال) - كتاب الاصول (٤) (على احتمال أن يكون مراده اصول الفقه لا- اصول الدين أو اصول العقائد أو غيرهما فمثلا كتاب الاصول الذي ألفه الشيخ الطوسي بهذا العنوان، يكون مراده أصول العقائد، راجع الذريعة ١٧٤: ٢ و غيرها)

ب: أبو منصور الصرّام

وفاته: حوالي ٣٧٠.

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

ص: ١٧

١-١) راجع معجم الرجال ١٣٩: ١٠.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٢٢٠.

٣-٣) من كلام النجاشي، راجع معجم الرجال ١٩٨: ١٦.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

التصنيف. (١)

كتابه الاصولي: كتاب في إبطال القياس. (٢)

ج: علي بن أحمد (أبو القاسم الكوفي)

وفاته: ٣٥٢.

صفاته: قيل إنّه كان من آل أبي طالب، و غلا في آخر أمره.. و صنّف كتبا كثيرة.. (٣)

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

(٤)

د: يحيى بن محمّد بن أحمد

صفاته: من أحفاد الإمام السّجاد عليه السّلام، فقيه، عالم، متكلم، من أهالي نيسابور (٥).

كتبه الاصولية: كتاب الاصول (على احتمال) (٦)- إبطال القياس. (٧)

ه: ابن داود القميّ

وفاته: ٣٦٨.

صفاته: شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيهم،.. لم ير أحدا أحفظ منه و لا أفقه و لا أعرف بالحديث. (٨)

ص: ١٨

١- (١) الاستفادة من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٥٨: ٢٢.

٢- (٢) راجع المصدر المذكور و الذريعة ١: ٦٩.

٣- (٣) راجع رجال النجاشي: ٢٦٥.

٤- (٤) راجع نفس المصدر.

٥- (٥) راجع نفس المصدر: ٤٤٣.

٦- (٦) راجع نفس المصدر و الذريعة ٢: ١٧٤.

٧- (٧) الذريعة ١: ٧٠.

٨- (٨) راجع رجال النجاشي: ٣٨٤.

كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (١)

و:أبو عليّ الكاتب الإسكافيّ (ابن الجنيد)

وفاته: ٣٨١.

صفاته:وجه في أصحابنا،ثقه،جليل القدر،صنّف فأكثر (٢)جيد التصنيف حسنه (٣)شيخ الإماميّه (٤)و لا- يخفى أنه نسب إليه القول بالقياس و لذا لم يوثقه قوم و لكنّه ذهب آخرون إلى وثاقته-و لو كان قائلًا- بالقياس المذموم-تاره و إلى عدم إرادته القياس المذموم بل الذي أراده من القياس هو الموافقه الروحيّه للكتاب و السنّه تاره أخرى و إلى غير ذلك،من أراد كثره الأطلاع فليراجع الكتب المعده لذلك. (٥)

كتبه الاصوليه:كتاب كشف التمويه و الإلباس على أعمار الشيعة في أمر القياس- كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الروايه عن أئمّه العتره عليهم السّلام في أمر الاجتهاد (٦)كتاب الإفهام لاصول الأحكام (٧)كتاب استخراج المراد من مختلف الخطاب- كتاب الفسخ على من أجاز النسخ. (٨)

ز:أحمد بن فارس اللغويّ

وفاته: ٣٩٥.

ص: ١٩

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٣٨٥.

٣-٣) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ١٤:٣٢١.

٤-٤) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

٥-٥) نحو معجم الرجال ١٤:٣٢١ و الرافد في علم الاصول: ١٠.

٦-٦) راجع رجال النجاشي: ٣٨٥.

٧-٧) معجم الرجال نقلا عن الشيخ الطوسي ١٤:٣٢١.

٨-٨) الذريعه ٢:٢٢ و ١٦:٢٢٤.

كتابه الاصولي: رساله فى اصول الفقه. (١)

٢- القرن الخامس يشتمل على:

أ: أحمد بن عبد الواحد البزاز

صفاته...أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب الحديثين المختلفين. (٢)

ب: أحمد بن علي السيرافي

صفاته...أستاذ النجاشي.

كتابه الاصولي: كتاب القاضي بين الحديثين المختلفين. (٣)

ج: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)

وفاته: ٤١٣.

صفاته...فضله أشهر من أن يوصف فى الفقه و الكلام و الروايه و الثقه و العلم.. (٤)

شيخ المشايخ الجله و رئيس رؤساء المله، فخر الشيعه و محيي الشريعه، ملهم الحق و دليله و منار الدين و سبيله، اجتمعت فيه خلال الفضل و انتهت إليه رئاسه الكلّ و لّمّا مات رثاه صاحب الأمر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» حيث وجد مكتوبا على قبره:

لا صوت الناعى بفقدك إنّه

يوم على آل الرسول عظيم.. (٥)

ص: ٢٠

١-١) الدرعيه ٨٨: ١١.

٢-٢) راجع رجال النجاشي: ٨٧.

٣-٣) المصدر المذكور: ٨٦.

٤-٤) راجع المصدر المذكور: ٣٩٩.

٥-٥) راجع الكنى و الألقاب ١٩٧: ٣.

كتبه الاصولية: كتاب اصول الفقه- كتاب النكت في مقدمات الاصول- كتاب جواب المسائل في اختلاف الأخبار(على احتمال)، كتاب العويص في الأحكام(على احتمال)- كتاب مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار- كتاب قضيه العقل على الأفعال(على احتمال)- كتاب مسأله في القياس، مختصر- كتاب مسأله في الإجماع- كتاب في القياس- النقض على ابن الجنييد في اجتهاد الرأى- (١)

د:علي بن الحسين(السيد المرتضى)

وفاته:٤٣٦.

صفاته:حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه و سمع من الحديث فأكثر و كان متكلمًا شاعرا أديبا عظيم المنزله في العلم و الدين و الدنيا (٢)متوخيّد في علوم كثيره، مجمع على فضله،مقدم في العلوم مثل علم الكلام و الفقه و اصول الفقه و الأدب و النحو و الشعر و معانى الشعر و اللغه و غير ذلك. (٣)

كتبه الاصولية: كتاب الذريعه(إلى اصول الشريعه) (٤)مسائل منفردات(في اصول الفقه) (٥)مقالاته في حجّيه الإجماع:قال في أول الانتصار عند اختياره حجّيه الإجماع الدخوليّ:و قد بيّنا صحّحه هذه الطريقه في مواضع من كتبنا و خاصّه في جواب مسائل أبي عبد الله بن التّيان و في جواب مسائل أهل الموصل الوارده سنه عشرين و أربعمائه و في غير هذين الموضوعين من كتبنا.فيظهر أنّ له عدّه

ص:٢١

١-١) راجع رجال النّجاشي:٣٩٩.

٢-٢) راجع نفس المصدر:٢٧٠.

٣-٣) من كلام الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ١١:٣٧٢.

٤-٤) رجال النّجاشي:٢٧٠.

٥-٥) معجم الرجال ١١:٣٧٢.

مقالات في ذلك. (١)

ه: سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي

وفاته: ٤٤٨.

صفاته: قرأ على المرتضى (٢) (و) المفيد (٣) فقيه، جليل، معظم، مصنف. (٤)

كتابه الاصولي: التقريب (في اصول الفقه).

و: محمد بن علي الكراچكي

وفاته: ٤٤٩.

صفاته: فقيه الأصحاب، قرأ على السيد المرتضى و الشيخ أبي جعفر (٥) عالم، فاضل، متكلم، فقيه، محدث، ثقة، جليل القدر. (٦) يعتبر عنه الشهيد كثيرا ما في كتبه بالعلامة مع تعبيره عن العلامة الحلّي بالفاضل. (٧)

كتبه الاصولية: كتاب رياضه العقول في مقدمات الاصول، جزء لطيف لم يتم، كتاب كنز الفوائد، خمسة أجزاء، عمله لا-بن عمه، يتضمن اصولا من الأدلة و فنونا و كلاما في فنون مختلفة.. و يشتمل كنز الفوائد على مختصرات عدّه.. منها: التذكرة باصول الفقه.. (٨) [تلخيص ما ألفه الشيخ المفيد]

ص: ٢٢

١-١) راجع الذريعة ٢٦٩:٦.

٢-٢) من كلام ابن شهر آشوب، راجع معجم الرجال ١٦٩:٨.

٣-٣) من كلام العلامة الحلّي، راجع المصدر المذكور.

٤-٤) من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.

٥-٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ٣٣٢:١٦.

٦-٦) من كلام الشيخ الحرّ العاملي، راجع المصدر المذكور.

٧-٧) راجع الكنى و الألقاب ١٠٨:٣.

٨-٨) راجع المستدرک ٣ (ط القديم): ٤٩٧ و بعدها، الذريعة ٣٤٠:١١ و ١٦١:١٨.

صفاته: جليل في أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذه الشيخ المفيد، (١) عماد الشيعة و رافع أعلام الشريعة، شيخ الطائفة على الإطلاق و رئيسها الذي تلوى إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام و كان القدوة في ذلك و الإمام. (٢)

كتبه الاصولية: كتاب العدة في اصول الفقه-مسأله في العمل بخبر الواحد (٣) و قال في مقدّمه العدة: الحمد لله وحده.. و لم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه و لم يستقصه و شدّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها و تحريرات غير ما حرّرها و أنّ سيدنا الأجلّ المرتضى «أدام الله علوه» و إن كثر في أماليه و ما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه و قلت إنّ هذا فنّ من العلم لا بدّ من شدّه الاهتمام به لأنّ الشريعة كلّها مبنيّة عليه.. و أنا مجيبكم إلى ما سألتكم عنه.. (٤)

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

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

صفاته: فقيه، ثقة، عين، قرأ على والده جميع تصانيفه. (٥) كان عالماً، فاضلاً..

١-١) راجع رجال النجاشي: ٤٠٣.

٢-٢) راجع الكنى و الألقاب ٣٩٤:٢.

٣-٣) الشيخ الطوسي، راجع معجم الرجال ٢٤٣:١٥.

٤-٤) عده الاصول ٣:١، مؤسسه آل البيت عليهم السلام-قم.

٥-٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ١١٣:٥.

محدّثاً، جليلاً،.. (١)

كتبه الاصولية: شرح النهايه-المرشد إلى سبيل التّعبد. (٢)

٣-القرن السادس يشتمل على:

أ:سيد الدين الحمصيّ الرازيّ

وفاته: ٥٧٣.

صفاته:علّامه زمانه في الاصوليين، ورع، ثقّه. (٣)

كتبه الاصولية:المصادر في اصول الفقه، التبيين و التنقيح في التحسين و التقبيح. (٤)

ب:حمزه بن عليّ (ابن زهره)

وفاته: ٥٨٥.

صفاته:فاضل، عالم، ثقّه، جليل القدر، له مصنّفات كثيره. (٥)

كتبه الاصولية:كتاب غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع-مسأله في الردّ على من زعم أنّ الوجوب و القبح لا- يعلمان إلاّ

سمعا-مسأله في الردّ على من قال في الدين بالقياس (٦).

ج:محمّد بن إدريس الحلّيّ (حفيد الشيخ الطوسيّ)

وفاته: ٥٩٨.

ص: ٢٤

١-١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع المصدر المذكور.

٣-٣) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ٩٠:١٨.

٤-٤) راجع المصدر المذكور.

٥-٥) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ٢٧٣:٦.

٦-٦) راجع المصدر المذكور و الذريعه ٢٣٠:١٠ و ١٨٧.

صفاته: كان شيخ الفقهاء بالحلّه، متقنا للعلوم، كثير التصانيف. (١) قد أثنى عليه علماؤنا المتأخرون و اعتمدوا على كتابه و على ما رواه في آخره من كتب المتقدمين و اصولهم.. رأيه في باب الخبر الواحد مشهور و هو عدم عمله بخبر الواحد كالسيد المرتضى و كتابه السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى معروف. (٢) [و فيها آرائه الاصوليه]

٤- القرن السابع يشتمل على:

أ: السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلّي)

وفاته: ٦٧٣.

صفاته: الطاهر، الإمام، المعظم، فقيه أهل البيت عليهم السّلام.. أبو الفضائل.. كان أروع فضلاء زمانه.. و كان شاعرا، مفلقا، بليغا، منشأ، مجيدا. (٣)

كتبه الاصوليه: الفوائد المعده في اصول الفقه (٤) عده الاصول. (٥)

ب: جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)

وفاته: ٦٧٦.

صفاته: نجم الدين أبو القاسم، المحقق، المدقق، الإمام، العلّامه، واحد عصره، كان ألسن أهل زمانه و أقومهم بالحجّه و أسرعهم استحضارا.. له تصانيف حسنه، محققه، محرّره، عذبه (٦) حاله في الفضل و العلم و الثقه و الجلاله و التحقيق و التدقيق و الفصاحه

ص: ٢٥

١- ١) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ٦٢:١٥-٦٥.

٢- ٢) راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) من كلام ابن داود، راجع رياض العلماء ٧٣:١-٧٦.

٤- ٤) راجع المصدر المذكور.

٥- ٥) الذريعه ٢٢٧:١٥.

٦- ٦) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ٦١:٤.

و الشعر و الأدب و الإنشاء و جميع العلوم و الفضائل و المحاسن أشهر من أن يذكر. (١)

كتبه الاصولية: مقدّمه كتاب المعبر فى شرح المختصر- كتاب نكت النهايه- كتاب المعارج فى اصول الفقه- كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (٢)

ج: يحيى بن سعيد، أبو زكريا الهذليّ وفاته: ٦٩٠.

صفاته: كان زاهدا، ورعا. (٣) الإمام العلامة الورع القدوة كان جامعا لفنون العلوم الأدبيّه و الفقهيه و الاصوليه، كان أروع الفضلاء و أزهدهم له تصانيف جامعته للفوائد. (٤)

كتابه الاصولي: كتاب المدخل فى اصول الفقه. (٥)

٥- القرن الثامن يشتمل على:

أ: الحسن بن يوسف (العلامة الحلّي)

وفاته: ٧٢٦.

صفاته: فاضل، عالم، علامة العلماء، محقق، مدقق، ثقة، فقيه، محدث، متكلم، ماهر، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزله، لا نظير له فى الفنون و العلوم العقلية و النقلية و فضائله و محاسنه أكثر من أن تحصى.. (٦)

ص: ٢٦

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

٢- ٢) راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) من كلام العلامة الحلّي، راجع أمل الآمل ٣: ٣٤٦.

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

٥- ٥) راجع المصدر المذكور.

٦- ٦) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ٥: ١٥٧.

كتبه الاصولية: كتاب نهايه الوصول إلى علم الاصول (استوفى فيه مباحث علم الاصول وحقّق مسائله ثم اختصره وسمّاه تهذيب الاصول و قد علّق عليه كثير من العلماء لمتانته و حسن عبارته و إيجازه)- كتاب مبادئ الوصول إلى علم الاصول (كتاب مختصر على غرار منهج الوصول في معرفه الاصول لقاضى القضاة البيضاوى (المتوفى ٦٨٥هـ) و هو مشتمل على ما لا بدّ منه من مسائل اصول الفقه و مرتّب على فصول و كلّ فصل على مباحث، ألفه بالتماس تقى الدين إبراهيم بن محمّد البصرى (١) كتاب استقصاء الاعتبار فى تحرير معانى الأخبار (ذكر فيه كلّ حديث وصل إليه و بحث فى كلّ حديث على صحّحه السند أو إبطاله و كون متنه محكما أو متشابها و ما اشتمل عليه المتن من المباحث الاصولية و الأدبیه و ما يستنبط من المتن من الأحكام الشرعيّه و غيرها و هو كتاب لم يعمل مثله) (٢)- كتاب النكت البديعه فى تحرير الذريعه (فى اصول الفقه)- كتاب غايه الوصول و إيضاح السبل فى شرح مختصر منتهى السؤل و الامل (فى اصول الفقه)- كتاب منتهى الوصول إلى علمى الكلام و الاصول- كتاب تهذيب الوصول فى علم الاصول- كتاب نهج الوصول إلى علم الاصول. (٣)

ب: السيد مجد الدين الحسينى (معاصر العلامة الحلّى)

كتابه الاصولي: توضيح الوصول (شرح تهذيب الوصول). (٤)

ج: عميد الدين الحسينى الأعرجى (ابن اخت العلامة)

وفاته: ٧٥٤.

ص: ٢٧

١-١) راجع الذريعه ١٩:٤٣.

٢-٢) من كلام العلامة الحلّى، راجع معجم الرجال ١٥٨:٥.

٣-٣) راجع المصدر المذكور.

٤-٤) الذريعه ١٦٨:١٣.

صفاته:فاضل، من مشايخ الشهيد..درّه الفخر،فريده الدهر،الإمام الربّانيّ (١).

كتابه الاصوليّ:شرح تهذيب الاصول(شرح العميدى) (٢)ألفه فى حياه خاله العلامه و هو مخالف مع المنيه لأخيه عباره و مطلباً.
(٣)

د:ضياء الدين الحسينى الأعرجى(ابن اخت العلامه)

صفاته:عالم،فاضل،جليل القدر،من مشايخ الشهيد. (٤)

كتابه الاصوليّ:شرح تهذيب الاصول(منيه اللبيب). (٥)

ه:محمّد بن الحسن(فخر المحققين،ابن العلامه الحلّى)

وفاته:٧٧١.

صفاته:وجه من وجوه هذه الطائفة و ثقاتها و فقهاؤها،جليل القدر،عظيم المنزله، رفيع الشأن،حاله فى علوّ قدره و سموّ رتبته و كثره علومه أشهر من أن يذكر،روى عن أبيه (٦)كان والده العلامه يعظمه و يثنى عليه و امره فى وصيّته التى ختم بها القواعد بإتمام ما بقى ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل و إصلاح ما وجد فيها من الخلل، له غير ما أتم من كتب والده العلامه كتب شريفه. (٧)

كتبه الاصوليه:شرح تهذيب الاصول الموسوم بغايه السؤل-شرح

ص:٢٨

١-١) راجع أمل الآمل ٢:١٦٤ و معجم الرجال ١١:١٢.

٢-٢) راجع المصدرين المذكورين.

٣-٣) راجع الذريعه ١٣:١٦٨.

٤-٤) راجع أمل الآمل ٢:١٦٤ و معجم الرجال ١٠:٣٠٩.

٥-٥) المصدرين المذكورين و الذريعه ١٣:١٦٨.

٦-٦) من كلام التفرشى، راجع معجم الرجال ١٥:٢٥٣.

٧-٧) راجع الكنى و الألقاب ٣:١٦.

مبادئ الاصول (١)-نهايه الحال(فى اصول الفقه). (٢)

و:محمد بن مكّي (الشهيد الأوّل)

وفاته:٧٨٦.

صفاته:شيخ الطائفة و علامه وقته صاحب التحقيق و التدقيق من أجله هذه الطائفة و ثقاتها نقى الكلام جيّد التصانيف له كتب كثيره. (٣)

كتبه الاصوليه:مقدمه كتاب الذكرى،فيها سبع إشارات فى المباحث الاصوليه (٤)-كتاب جامع البين من فوائد الشرحين(جمع فيه بين شرحى تهذيب الاصول للسيد عميد الدين و السيد ضياء الدين)-القواعد. (٥)

٦-القرن التاسع يشتمل على:

أ:المير سيد على الأسترآبادي (الشريف الجرجاني)

وفاته:٨١٦.

صفاته:[كان]متكلماً بارعا،عجيب التصرف، كثير التحقيق،ماهرا فى الحكمه و العرييه،صاحب المصنّفات و الحواشى و الشروح المعروفه..عده القاضي نور الله من حكماء الشيعة و علمائها.. (٦)

كتابه الاصولي:الحاشيه على شرح المختصر للحاجبي. (٧)

ص:٢٩

١-١) راجع المصدر المذكور.

٢-٢) راجع الذريعه ٣٩٩:٢٤.

٣-٣) من كلام التفرشي، راجع معجم الرجال ٢٧٠:١٧.

٤-٤) نقلناه عن الذريعه ٤٠:١٠.

٥-٥) راجع معجم الرجال ٢٧٠:١٧.

٦-٦) راجع الكنى و الألقاب ٣٥٨:٢.

٧-٧) الذريعه ٧٥:٦.

ب:المقداد السيوري

وفاته: ٨٢٦.

صفاته: كان عالماً، فاضلاً، متكلماً، محققاً، مدققاً. (١)

كتابه الاصولي: شرح مبادئ الاصول. (٢)

٧- القرن العاشر يشتمل على:

أ: محمد بن علي (ابن أبي جمهور الأحسائي)

وفاته: بعد ٩٠١.

صفاته: العالم، الفاضل، الحكيم، المتكلم، المحقق، المحدث، الماهر. (٣)

كتبه الاصولية: الاجتهادية (نسب إليه بهذا العنوان في بعض كتب التراجم و الظاهر أنه قبس الاقتداء) (٤) الأقطاب الفقيهيه و الوظائف الدينيه على مذهب الإماميه (مرتب على أقطاب في بيان قواعد الأحكام الفقهيه نظير قواعد الشهيد لكن هذا أوجز منه بكثير). (٥)

ب: السيد جمال الدين الحسيني الجرجاني

وفاته: بعد ٩٢٩.

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الوصول (شرح مزجي). (٦)

ص: ٣٠

١- ١) من كلام الشيخ الحرّ العاملي، راجع معجم الرجال ٣٢١: ١٨.

٢- ٢) راجع المصدر المذكور.

٣- ٣) الكنى و الألقاب ١٩٢: ١.

٤- ٤) راجع الذريعة ٢٧٣: ١.

٥- ٥) نفس المصدر ٢٧٣: ٢.

٦- ٦) راجع نفس المصدر ١٦٦: ١٣.

ج:علی بن الحسین (المحقق الكركي)

وفاته: بعد ٩٤٠.

صفاته:مروّج المذهب و رأس المحققين الجله،شيخ الطائفة في زمانه و علامه عصره و أوانه (١)أمره في الثقة و العلم و الفضل و جلاله القدر و عظم الشأن و كثره التحقيق أشهر من أن يذكر (٢) كان مجتهدا صرفا،اصوليا بحتا. (٣)

كتابه الاصولية:رساله في طريق استنباط الأحكام. (٤)

د:السيد صفی الدين الأسترآبادی (تلميذ المحقق الكركي)

كتابه الاصولي:شرح تهذيب الوصول. (٥)

ه:السيد بدر الدين العاملي الكركي

وفاته:٩٣٣.

صفاته:كان فاضلا،جليل القدر،من جمله مشايخ الشهيد الثاني،ابن خاله المحقق الكركي. (٦)

كتابه الاصولي:كتاب العمده الجليله في الاصول الفقهيّه (لم يتم). (٧)

و:كمال الدين الأردبيلي الإلهي (صاحب التفسير)

وفاته:٩٥٠.

ص:٣١

١-١) الكنى و الألقاب ٣:١٦١.

٢-٢) من كلام الشيخ الحرّ العاملي،راجع المصدر المذكور.

٣-٣) راجع روضات الجنّات ٤:٣٦٠.

٤-٤) الذريعه ١٥:١٦٤.

٥-٥) الذريعه ١٣:١٦٩.

٦-٦) راجع أمل الآمل ١:٥٦ و الذريعه ١٥:٣٣٥.

٧-٧) المصدرين المذكورين.

كتابه الاصولي: شرح تهذيب الوصول. (١)

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

وفاته:٩٦٦.

صفاته:أمره في الثقة و العلم و الفضل و الزهد و العباده و الورع و التحقيق(و التبخر) و جلاله القدر و عظم الشأن و جمع الفضائل و الكمالات أشهر من أن يذكر و محاسنه و أوصافه الحميده أكثر من أن تحصى و تحصر و مصنّفاته كثيره مشهوره. (٢)

كتبه الاصوليه:تمهيد القواعد الاصوليه و العربيه لتفريع الأحكام الشرعيه..رتبه على قسمين في أولهما مائه قاعده من القواعد الاصوليه مع بيان ما يتفرّع عليها من الأحكام..(٣) -حاشيه القواعد-حاشيه تمهيد القواعد-رساله في عدم جواز تقليد الميت (٤)- رساله في الاجتهاد (٥)-رساله في تحقيق الإجماع (٦)-رساله في تيقن الطهاره و الحدث و الشكّ في المتأخر منهما. (٧)

ح:السيد أبي الفتح الشريفي الحسيني

وفاته:٩٧٦.

ص:٣٢

١-١) الذريعه ١٦٧:١٣.

٢-٢) راجع أمل الآمل ١:٨٥ و معجم الرجال ٧:٣٧٢.

٣-٣) الذريعه ٤:٤٣٣.

٤-٤) راجع معجم الرجال ٧:٣٧٢.

٥-٥) المصدر المذكور و الذريعه ١١:٣٠ و عبّر عنها في موضع آخر:الاجتهاديّه راجع الذريعه ١:٢٧٣.

٦-٦) معجم الرجال ٧:٣٧٢ و الذريعه ٦:٢٦٨.

٧-٧) الذريعه ١١:١٥٩.

كتابه الاصولي: اصول الفقه. (١)

ط: تاج الدين حسين الساعدي

وفاته: بعد ٩٧٧.

كتابه الاصولي: الحاشيه على «حاشيه شرح المختصر الحاجبي للشريف الجرجاني». (٢)

ي: الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائي)

وفاته: ٩٨٤.

صفاته: كان عالما، ماهرا، محققا، مدققا، متبحرا، جامعا، أديبا، منشئا، شاعرا، عظيم الشأن، جليل القدر، ثقة، ثقة، من فضلاء تلامذه الشهيد

الثاني. (٣)

كتبه الاصوليه: إصلاح جامع البين الذي ألفه الشهيد الأول (أصلحها في سنة ٩٤١) (٤) - رساله في تقديم الشيع الطنّي على اليد.

(٥)

ك: عبد العالي الكركي (ابن المحقق الكركي)

وفاته: ٩٩٣.

صفاته: كان فاضلا، فقيها، محققا، محدثا، متكلمًا، عابدا، من المشايخ الأجلاء، روى عن أبيه و غيره. (٦)

ص: ٣٣

١-١ (١) الذريعه ٢:٢٠٢.

٢-٢ (٢) الذريعه ٦:٧٥.

٣-٣ (٣) راجع أمل الآمل ١:٧٤ و معجم الرجال ٩:٦.

٤-٤ (٤) راجع الذريعه ٥:٤٤.

٥-٥ (٥) المصدر المذكور ١١:١٥٣.

٦-٦ (٦) راجع أمل الآمل ١:١١٠ و معجم الرجال ٢٧:١٠.

كتابه الاصولي:نسبت إليه:العمده الحلييه فى الاصول الفقهييه(و لعله لم يصح اسم الكتاب و لا نسبه إلى المؤلف)

ل:أحمد بن محمد(المقدّس الأردبيلّي)

وفاته:٩٩٣.

صفاته: كان عالماً،فاضلاً،مدققاً،عابداً،ثقه،ورعاً،عظيم الشأن،جليل القدر، معاصراً للشيخ البهائي (١)أمره فى الجلاله و الثقه و الأمانه أشهر من أن يذكر. (٢)

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

٨-القرن الحادى عشر يشتمل على:

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

وفاته:١٠١١.

صفاته: كان عالماً،فاضلاً،عاملاً كاملاً،متبحراً،محققاً،ثقه،فقيهاً،وجيهاً،نيهاً، محدثاً،جامعاً للفنون،أديباً،شاعراً،زاهداً،عابداً،ورعاً،جليل القدر،عظيم الشأن، كثير المحاسن،وحيد دهره.. (٣)الفقيه الجليل و المحدث الاصولي،الكامل،النبيل،..

كان ذا النفس الطاهره. (٤)

كتبه الاصوليه:كتاب معالم الدين و ملاذ المجتهدين(خرج منه مقدمه فى الاصول و بعض كتاب الطهاره و لم يتمه)-كتاب مشكاه القول السديد فى تحقيق معنى الاجتهاد

ص:٣٤

١-١) راجع أمل الآمل ٢:٢٣ و جامع الرواه ١:٦١.

٢-٢) من كلام التفرشى،راجع المصدرين المذكورين.

٣-٣) راجع أمل الآمل ١:٥٧ و معجم الرجال ٤:٣٣٦.

٤-٤) راجع رياض العلماء ١:٢٢٥.

و التقليد-رساله فى المنع من تقليد الميت. (١)

ب: محمد على البلاغى

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٢)

ج: عبد النبى بن سعد الجزائرى

وفاته: ١٠٢١.

صفاته: كان عالما، محققا، جليلا، له كتب.. قرأ على الشيخ على بن عبد العالى العاملى الكركى. (٣)

كتابه الاصولى: نهايه التقريب فى شرح التهذيب (فى اصول الفقه، و هو شرح مزج لتهذيب الوصول). (٤)

د: السيد ماجد بن هاشم البحرانى

وفاته: ١٠٢٨.

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٥)

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

وفاته: ١٠٣٠.

كتابه الاصولى: حاشيه المعالم. (٦)

ص: ٣٥

١-١) راجع أمل الآمل ١:٥٧ و معجم الرجال ٤:٣٣٦.

٢-٢) راجع الذريعه ٦:٢٠٩.

٣-٣) من كلام الشيخ الحرّ العاملى، راجع معجم الرجال ١١:٣٥.

٤-٤) راجع الذريعه ٢٤:٣٩٨.

٥-٥) راجع المصدر المذكور ٦:٢٠٩.

٦-٦) راجع المصدر المذكور.

و:محمّد بن الحسين (الشيخ البهائي)

وفاته: ١٠٣١.

صفاته: جليل القدر، عظيم المنزله، رفيع الشأن، كثير الحفظ، ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علوّ رتبته أحد في كلّ فنون الإسلام كمن كان له فنّ واحد، له كتب نفيسه جيده (١) حاله في الفقه و العلم و الفضل و التحقيق و التدقيق و.. حسن التصنيف و رشاقه العبارة و جمع المحاسن أظهر من أن يذكر. (٢)

كتبه الاصوليه: حاشيه الشرح العضديّ على مختصر الاصول- الزبده في الاصول - حاشيه القواعد الشهيديه- حواشي الزبده (٣).

الأمر الرابع: ظهور الأخباريين و الصراع الفكريّ بينهم و بين

الاصوليين

اعلم أنّ بروز النظريات الجديده و الآراء المتطوّره التي تدفع بمسيره الفكر للأمام هو معيار الدور المتميّز عن غيره من الأدوار لا مرور المرحله الزمّنيه. و على هذا الأساس فنقول: برزت المدرسه الأخباريه في أوائل القرن الحادي عشر و ذلك لتصوّر بعض علماء الشيعة أنّ الاصول يوجب ابتعاد الحكم الشرعيّ عن روايات أهل البيت عليهم السّلام و علماء هذه المدرسه اشتهروا بالأخباريين و في رأسهم: المولى محمّد أمين الأسترآبادي (المتوفى ١٠٣٣) ألف «الفوائد المدنيّه في الردّ على القائل بالاجتهاد

ص: ٣٦

١-١) من كلام التفريسيّ، راجع معجم الرجال ١٠:١٦.

٢-٢) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

٣-٣) راجع المصدر المذكور.

والتقليد في الأحكام الإلهية» و محصل عقيدتهم يرجع إلى: عدم حجّيه العقل في استنباط الأحكام الشرعيه و عدم حجّيه ظواهر الكتاب، و حجّيه الأخبار و الروايات بالجملة. و هذا المسلك اشتهر و استولى خلال قرنين و على أيه حال كان الصراع و النزاع الشديد الفكري بين الأخباريين و عدّه قليل من الاصوليين رائجا دارجا حتّى ظهر الوحيد البهبهاني (المتوفّى ١٢٠٥) و رجع كثير من المتأثرين بالمسلك الأخباري إلى الطريق الصحيح و المنهج القويم بواسطه أفكار الوحيد.

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

أ: حسين العاملي الكركي (المتوفّى ١٠٧٦) صنّف كتابه «هدايه الأبرار إلى طريقه الأئمه الأطهار عليهم السلام» (مرتب على مقدمه و ثمانية أبواب و خاتمه؛ المقدمه في بيان محلّ النزاع بين من قال بالاجتهاد و من نفاه و الأبواب في بيان صحّه الأحاديث الموجوده و أنّها حجّيه و أنّ لكل واقعه حكما معينا و عليه دليل قطعيّ و بيان كيفيه عمل القدماء و إثبات بطلان بدعه الاجتهاد و التقليد و طريق الاحتياط و الغنى عن علم الاصول و ذكر غفلات المتأخرين.. (١)

ب: محمّد بن مرتضى (ملا محسن الفيض الكاشاني، المتوفّى ١٠٩١) صنّف كتابه:

«الاصول الأصلية» يشتمل على عشره اصول مستفاده من الكتاب و السنّه، عملها في سنه ١٠٤٤ (٢) و هو الذي ألف كتاب سفينه النجاه في أنّ مأخذ الأحكام الشرعيه

ص: ٣٧

١-١) راجع الذريعة ١٦٧: ٢٥.

٢-٢) راجع لؤلؤه البحرين: ١٢٦.

ليس إلا محكمات الكتاب و السنه في سنه ١٠٥٨. (١)

ج: محمد بن الحسن (الحرّ العامليّ، المتوفى ١١٠٤) صنّف كتابه «وسائل الشيعه»، أراد بتأليفه: استخراج القواعد الاصوليه من الأحاديث و الروايات و تطبيقها عليها.

و ألّف أيضا كتابه الآخر: «الفصول المهمه في اصول الأئمه عليهم السلام» لذاك الهدف و هي تشتمل على القواعد الكليه المنصوصه في اصول الدين و اصول الفقه و فروع الفقه.

د: محمد باقر بن محمد تقى (العلامة المجلسيّ، المتوفى ١١١١) صنّف كتابه «بحار الأنوار» و اختصّ بعض مجلّداته لاستخراج القواعد الاصوليه من الروايات و تطبيقها عليها.

ه: يوسف بن أحمد البحرانيّ (صاحب الحدائق، المتوفى ١١٨٦) صنّف كتابه «الدرر النجفيّه» من الملتقطات اليوسفيّه، أراد بذلك استخراج القواعد الاصوليه من الروايات و تطبيقها عليها.

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

١- محمد باقر بن محمد الداماد (المتوفى ١٠٤١) و كتابه الاصولي: السبع الشداد (في المسائل الاصوليه و الفقهيه و غيرها)

٢- محمد باقر الأسترآبادي (تلميذ الشيخ البهائي) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٣- جواد بن سعد الله (تلميذ الشيخ البهائي، ١٠٤٤) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٤- عليّ الجزائري (تلميذ الشيخ البهائي) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٥- محمد الحريريّ العامليّ (١٠٥١) و كتابه: شرح زبده الاصول.

٦- السيد بدر الدين العامليّ (تلميذ الشيخ البهائي، بعد ١٠٥٤) و كتابه: شرح

ص: ٣٨

(١-١) راجع المصدر المذكور.

- ٧- محمد الطبسی (تلمیذ الشیخ البهائی) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ٨- عبد اللطیف العاملی (تلمیذ صاحب المعالم و الشیخ البهائی) و کتابه: الردّ علی صاحب المعالم فی الاجتهاد و التقليد.
- ٩- مرتضی بن محمد (والد تلمیذ المجلسی) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ١٠- سلطان العلماء (١٠٦٤) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١١- السید نور الدین العاملی (١٠٦٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١٢- الفاضل التونی (١٠٧١) و کتابه: الوافیة و له أيضا: الحاشیه علی المعالم.
- ١٣- مهذب الدین أحمد (بعد ١٠٨٠) و کتابه: عمده الاعتماد فی کیفیة الاجتهاد.
- ١٤- محمد صالح المازندرانی (١٠٨٦) و کتابه: شرح زیده الاصول و له أيضا:
الحاشیه علی المعالم.
- ١٥- الخلیل القزوینی (١٠٨٩) و کتابه: شرح عدّه الاصول.
- ١٦- فخر الدین الطریحی (١٠٨٥) و کتابه: الردّ علی المولی محمد أمين الأسترآبادی.
- ١٧- محمد باقر الخراسانی (١٠٩٠) و کتابه: شرح زیده الاصول.
- ١٨- حسین الخوانساری (١٠٩٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم.
- ١٩- محمد الشیروانی (١٠٩٨) و کتابه: الحاشیه علی المعالم و الحاشیه علی شرح المختصر للحاجبی.
- ٢٠- علی العاملی (من أحفاد الشهيد الثاني، ١١٠٤) و کتابه: الحاشیه علی الفوائد المدنیة.
- ٢١- محمد التنکابنی (١١٢٤) و کتابه: حجّیة الإجماع و خبر الواحد.
- ٢٢- محمد الخوانساری (١١٢٥) و کتابه: الحاشیه علی شرح مختصر الاصول.

٢٣- صدر الدين محمد الرضوي القمي (استاذ الوحيد البهبهاني) (١١٦٠) و كتابه شرح الوافيه.

٢٤- محمد الجيلاني (١١٦١).

٢٥- محمد مهدي النراقي (بعد ١١٨٠) و كتابه: رساله في الإجماع.

٢٦- السيد محمد اليماني (١١٨٢) و كتابه: رساله إرشاد النقاد إلى تيسر الاجتهاد.

٢٧- نور الدين الطريحي (بعد ١٢٠١) و كتابه: رساله في الإجماعات.

الأمر الخامس: دور الاصول من زمن الوحيد البهبهاني إلى زماننا هذا

كان الوحيد عالم عريف، علامه الزمان، نادره الدوران، ثقه و أئى ثقه، ركن الطائفه و عمادها و أروع نساكها و عبادهها، مؤسس مله سيد البشر، كان ميلاده الشريف فى أصبهان و قطن برهه فى بهبهان ثم انتقل إلى كربلاء «شرفها الله» و كان يخطر بخاطره الشريف الارتحال منها إلى بعض البلدان لتغير الدهر و تنكّد الزمان فرأى الإمام عليه السلام فى المنام يقول له: لا أرضى لك أن تخرج من بلادى فجزم العزم على الإقامة بذلك النادى و قد كانت بلدان العراق سيما المشهدين الشريفين مملوءه قبل قدومه من معاشر الأخباريين بل و من جاهليهم و القاصرين حتى أنّ الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضى الله عنهم حملة مع منديل و قد أخلى الله البلاد منهم ببركه قدومه و اهتدى المتحيره فى الأحكام بأنوار علومه و بالجمله كلّ من عاصره من المجتهدين فإنما أخذ من فوائده و استفاد من فرائده (١) ألف كتباً كثيره فى الاصول و فى الردّ على الأخباريين؛

ص: ٤٠

(١-١) راجع معجم الرجال ١٤: ٢١٠.

منها: الردّ على شبهات الأخباريين على الاصول المتمسّك بها عند الاصوليين و الجواب عن كلام صاحب المفاتيح «المحقّق الفيض» (١).

منها: الاجتهاد و الأخبار، في الردّ على الأخباريّة و ذكر كيفيّة الاجتهاد و مقدّماته و أقسامه (فرغ منه سنة ١١٥٥) (٢).

منها: الفوائد الحائريّة الاصوليّة.. العتيقة القديمه (فرغ منه سنة ١١٨٠ و أوّل فوائده في البحث عن الأحكام الشرعيّة التوقيفيّة و.. ينتهي إلى الفائده السادسة و الثلاثين في شرائط الاجتهاد.. و قد لخصّه مع «الجديده» في ثمانين فائده، تلميذه:

الحاجّ المولى محمّد حسن.. القزويني و سمّاه ملخص الفوائد السّتيه.. ثمّ شرح ملخصه هذا و سمّى الشرح ب«تنقيح المقاصد الاصوليّة في شرح ملخص الفوائد الحائريّة» (٣).

منها: رساله في القياس [-إبطال القياس]. (٤)

منها: إثبات التحسين و التقيح العقليّين. (٥)

منها: حجّيه الإجماع. (٦)

منها: الحاشيه على «حاشيه شرح المختصر الحاجبي للشيرواني (المتوفّى ١٠٩٨)». (٧)

ص: ٤١

١-١) راجع الذريعة ١٠:٢٠٠.

١-٢) راجع المصدر المذكور ١:٢٦٩.

١-٣) راجع المصدر المذكور ١٦:٣٣٠.

١-٤) راجع المصدر المذكور و ١:٧٠.

١-٥) راجع المصدر المذكور ١:٨٦.

١-٦) المصدر المذكور ٦:٢٦٧.

١-٧) المصدر المذكور ٦:٧٦.

و أخيراً من ناحيته مؤسس العلامة المجدد الوحيد البهبهانيّ طبع «الرسائل الاصوليّة» التي تنطوي على: رساله الاجتهاد و الأخبار- رساله اجتماع الأمر و النهي- رساله الإجماع- رساله القياس- رساله أخبار الآحاد- رساله أصاله البراءة- رساله الاستصحاب- رساله الجمع بين الأخبار.

و لو لا- المعارضه الشديده و المواجهه الرشيدية التي قام بها هذا الفحل الاصولي كادت أن تعصف الحركة الأخباريّة بحيويّه التفكير الفقهيّ في مذهب أهل البيت عليهم السّلام.

فانتقل الفكر الاصولي السامي إلى مرحله جديده يمكن التعبير عنها بولاده جديده للفكر الاصولي و استمرّ هذا الخطّ الجديد على يد زعماء المدرسه الاصوليّة خلال قرنين- الثاني عشر و الثالث عشر الهجريين- ففضل جهاد الاصوليين المتواصل زال الرواسب التي بقيت في الأذهان.

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

١- محمّد مهديّ بحر العلوم (المتوفى: ١٢١٢) البحر الزاخر، الإمام، علامه الدوران، الورع، التقى الذي فاز مرارا بشرف زياره مولانا صاحب الأمر و الزمان «عجل الله تعالى فرجه الشريف». و كتابه الاصولي: الفوائد (في الاصول و الفقه).

٢- الميرزا أبو القاسم القميّ (١٢٣٢) صاحب نباهه فكريّه و مقدره علميه و كتابه:

قوانين الاصول.

٣- السيد محمّد المجاهد (١٢٤٢) غزير العلم، كثير الفضل و كتابه: مفاتيح الاصول.

٤- أحمد النراقيّ (١٢٤٤) و كتبه: عوائد الأيام و مناهج الاصول.

٥- محمّد تقى الأصفهانيّ (١٢٤٨) العلم الجليل من أطواد العلم الشامخه، و كتابه:

هدايه المسترشدين (و نقل عنايه الشيخ الأعظم الأنصاريّ بهذا الكتاب).

٦- محمد حسين الأصفهاني (١٢٦١) من الشخصيات اللامعه في تاريخ الاصول، و كتابه: الفصول.

٧- الشيخ الأ-عظم الأنصاري (١٢٨١) علاّمه الآفاق، استاذ الكلّ على الإطّلاق، تاج الفقهاء و المجتهدين، الورع التقى، فخر المدققين، صاحب الابتكار و الإبداع و من كتبه الاصوليه: فرائد الاصول (المشتهر بالرسائل) - مطارح الأنظار (المقرر):

(الكلانتري)

٨- الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢) مركز دائره البحث و الانتقاد و محيي مدارس الشرع الباقي و كتابه: بدائع الأفكار (تقريرات الشيخ الأعظم).

٩- السيد محمد حسن الشيرازي (١٣١٢) مرجع عصره بعد الشيخ الأعظم من غير منازع، قبله الأنظار و مهوى الأفتداه، له عدوبه المذاق و الذي أصدر فتواه الشهيره حول حرمه استعمال التبّاك و التّن و التي كانت بمثابة (القبله) في هدم الاستعمار. و كتابه: التقريرات، ٣ مجلدات (المقرّر: الروزدرّي).

١٠- السيد محمد الفشاركي (١٣١٦) المدرّس بسامراء و النجف، استاذ صاحب الدرر و صاحب الوقايه، صاحب قوه الاستدلال و دقه النظر و المحيط بجوانب المسائل العلميه إحاطه كامله. و يوجد كثيرا ما نظراته الشريفه في الدرر و الوقايه. و كتابه:

الرسائل الفشاركيه.

١١- محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩) صاحب مستوي العلمى الرفيع و الذي قال استاذه الشيرازي في حقه: بدايه فكر الآخوند نهايه فكر الآخريين و امتاز درسه و بحثه بالإيجاز و التهذيب و القوه و الإحاطه العجيبه. و كتابه: كفايه الاصول.

١٢- الميرزا عليّ الإيروانيّ النجفيّ (١٣٥٣) المصنّف النقيّ، افتخار المحققين. و كتابه:

نهايه النهايه في شرح الكفايه.

١٣- عبد الكريم الحائريّ اليزديّ (١٣٥٥) مؤسس الحوزه العميه بقم، البارِع في

المعقول و المنقول، كثير البرّ و الإحسان بالطلاب و العلماء، فخر الأقران و جوهره الزمان. و كتابه: درر الفوائد.

١٤- محمد حسين النائيني (١٣٥٥) محطّ إكبار العظماء في عصره، صاحب تنقيحات رائعه، طويل الباع في الاصول. و من كتبه: فوائد الاصول (المقرّر: الكاظمي) و أجود التقريرات (المقرّر: الخوئي).

١٥- الميرزا أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨) دقيق النظر و الرأي. و كتابه: حاشيه الكفايه.

١٦- ضياء الدين العراقي (١٣٦١) البارز بين الأعلام لعظمته و غوره العلمى و الفكرى و من أساطين الفقه و الاصول. و من كتبه: مقالات الاصول - نهايه الأفكار، ثلاث مجلّدات (المقرّر: محمد تقى البروجردى) - بدائع الأفكار (المقرّر: هاشم الآملى) - تحرير الاصول (المقرّر: مرتضى المظاهرى).

١٧- محمد حسين الغروى الأصفهاني (١٣٦١) قطب فلك الاجتهاد، علامه الدهر، فيلسوف الزمن، نابغه العصر، فقيه الامّه، شاعر أهل البيت عليهم السلام، من فحول المحققين. و من كتبه: نهايه الدرايه (فرغ منها سنه: ١٣٣٢) - بحوث في الاصول.

١٨- محمد رضا الأصفهاني (١٣٦٢) من أحفاد صاحب هدايه المسترشدين، نخبه أرباب الفهم و الاستعداد، المتمتع بذكاء و حافظه ممتازه، صاحب نبوغ فى الأدب و الشعر. و كتابه: وقايه الأدهان.

١٨- حسين البروجردى (١٣٨٠) التحرير الكبير، المرجع الأعلى، ناط أهل الحلّ و العقد ثقتهم بقدسى ذاته و مرسوخ علمه و أجمعوا على تقديمه و تعظيمه و حصروا التقليد به. و كتابه: نهايه الاصول (تقريرات).

١٩- الإمام السيد روح الله الموسوى الخميني: العلاّمه، العابد، الزاهد، الورع، الشديد فى ذات الله، القدوه، محقق، مدقق، ثقة، متكلم، حكيم، محدث، عارف،

فيلسوف، شاعر، أديب، شجاع، فخر الإسلام، محب أهل البيت حباً شديداً، رفيع المنزله، عظيم الشأن، جليل القدر، محاسنه أكثر من أن تحصى، لا نظير له في الفنون و العلوم العقلية و النقلية، درّه الفخر، فريده الدهر، مروّج المذهب الجعفريّ، إمام الشهداء، زعيم الحوزات العلميّه، مفجّر الثورة و مؤسس الجمهوريّة الإسلاميّه في إيران، المجانب لهواه مع ما كان عليه من الرئاسة، النموذج الإسلاميّ الضخم للفناء في الله و التضحية بكلّ غال و نفيس في سبيله تعالى، المولود يوم ولاده جدّته الصديقه الكبرى، فاطمه الزهراء (سنه ۱۳۲۰) و المتوفى سنه ۱۴۰۹ و سار خلفها في تشييع جنازته المطهره أكثر من عشره من الملايين المفجوعه بقائدها و إمامها و المعلنه أنّها ستحمل رسالته و تدافع عن نهضته، و على أيّ حال فمن كتبه الاصوليّة: مناهج الوصول إلى علم الاصول (نشرت منها، حتّى الآن، جزءان) - أنوار الهدايه في التعليقه على الكفايه، جزءان - الرسائل (تتضمن على مباحث اللاضرر - الاستصحاب - التعادل و التراجيح - الاجتهاد و التقليد و التقيّه) - تهذيب الاصول في ثلاث مجلّدات (المقرّر: السبحانيّ) - جواهر الاصول (المقرّر: المرتضويّ) - تنقيح الاصول في مجلّدين، (المقرّر: التقويّ).

۲۰- أبو القاسم الخوئيّ (۱۴۱۰) امتلك باعا طويلا و إحاطه كامله و واسعه في الاصول و الفقه و الرجال و غيرها، المدرّس الكبير في الحوزه العلميّه بالنجف الأشرف، كثير البرّ بالطلاب و الفضلاء. و من كتبه الاصوليّة: محاضرات في اصول الفقه ۵ مجلّدات، (المقرّر: الفيّاض) - مصباح الاصول، جزءان (المقرّر: البهسوديّ) مباني الاستنباط، جزءان - دراسات في الاصول العمليّه - مصابيح الاصول - جواهر الاصول - الأمر بين الأمرين - الرأى السديد في الاجتهاد و التقليد (المقرّر: عرفانيان).

أشاره

اسمه و نسبه و مولده:

هو السيد محسن بن مهدي بن محمد علي بن محمد باقر بن السيد علي الذي هاجر إلى طهران من «سده» أصفهان. ينتهي نسبه إلى الإمام السجاد عليه السلام و مولده كان في شهر جمادى الثانيه سنه ١٣٥٥ ق (شهر يور ١٣١٦ ش).

والده:

كان الاستاذ المؤلف يقول: كان السيد مهدي تاجرا، صالحا، متقيا، خدوما للدين و محبا للعترة الطاهره عليهم السلام و قد جعل في أرباحه من المكاسب مضافا إلى الخمس، عشرا للحسين بن علي عليه السلام في إقامة المأتم له و إحياء أمر الأئمة عليهم السلام و الزياره و نحوها، وفقه الله تعالى لزياره مولانا صاحب العصر و الزمان عليه السلام مره واحده، كان متعلما على سبيل النجاه و تلميذ على يد العارف المتقى الشيخ مرتضى الزاهد رحمه الله و بلغ في المعارف و العمل مدارج عاليه، كان في تجارته ممن «لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله»، اجتنب عن الشبهات و لم يعامل مع الدوله العاديه في زمانه أعنى البهلوي الخبيث

ص: ٤٦

(لعنه الله)، كان وكيلا- عن بعض المراجع الكبار رحمهم الله و ملجأ للناس في حلّ مشاكلهم و متبعا رأيه عندهم في التسالم و التصالح، كان مروجا للروحانيه و قد جمع في منزله تماثيل العلماء الكبار الخادمين لعلوم أهل البيت عليهم السّلام و كان يريها الناس بمناسبة عيد الغدير و عيد ولاده صاحب الزمان «عجل الله تعالى فرجه الشريف»، عاش سعيدا و مات سعيدا في الليله العاشره من ذى القعدة (١٣٩٥ ق) و أقام الصلاه عليه آيه الله العظمى السيّد أحمد الخوانساريّ ثمّ حمل إلى قم المقدّسه فدفن بها بعد تشييع العلماء و المرجع الدينيّ آيه الله العظمى الكلّبايگانيّ في جوار حضره عليّ بن جعفر (باغ بهشت). حشره الله مع أوليائه.

نشأته:

نشأ بطهران و لقن بها دروسه الاولى و لما استوى يافعا تلمّذ على يد المرحوم الشيخ محمّد حسين الزاهد التفتيّ في الأحكام و الأخلاق و جامع المقدمات و بعد هذه دوره اشتغل مدّه قليله بالتجاره ثمّ انتبه لنفسه و لم ير بدّا من تلقّي العلوم الدينيه و كسب المعارف الإلهيه و في هذه دوره تلمّذ على يد الشيخ أحمد المجتهديّ و بدأت معارفه تنضج و ثقافته تزداد و في مدرستي «خان مروي» و «حاج أبو الفتح» درس على أساتذه الأدبيات أيضا و كثيرا ما استفاد من مواعظ الشيخ هادي المقدّس رحمه الله الذي كان من المخلصين جدّا.

علاقته بآيه الله السيّد أحمد الخوانساريّ:

كان الاستاذ يقول: كانت بين أبي و السيّد الخوانساريّ روابط خاصّه و لذا شرفنا

ص: ٤٧

و تشرّفنا بزيارته كثيرا و ربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من أخلاق السيّد الخوانساريّ التواضع التامّ و هو مع جلاله قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سنّي و كثيرا ما أرشدني إلى الطريق في التحصيل و تعلّم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلّم شرح النظام و شرح التصريح و ترك قراءه بعض الكتب الاصوليّة و غير ذلك و بالجمله كان السيّد مرشدا حقيقيا لي إلى التحصيلات الحوزويّة و المسائل الأخلاقيّة و استفدت منه كثيرا و كان يوصيني بقراءه سورة المائدة في كلّ خميس و سورة المؤمنون في كلّ جمعه و غير ذلك. و ربما سألت عن درسي و استاذي و كان يتحدّث عن الشيخ آية الله الأراكيّ: إنّه نسخه ثانياه لمؤسّس الحوزه العلميّه-الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائريّ رحمه الله-و شوّقني لحضور درسه و عند ما كان يسمع إنّي أشتغل بما يضاّد التقدّم و الرفعه العلميّه كان يمنعني عن ذلك. و بالجمله فقد كان مربيا لي، فجزاه الله خيرا.

علاقته بآية الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ:

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

هجرته إلى قم المقدّسه:

هاجر الاستاذ المؤلّف في سنة ١٣٣٦ ش إلى عشّ آل محمّد صلى الله عليه و آله و سلم لإكمال

ص: ٤٨

الدروس الحوزويّه-مرحله السطح-فأخذ يحضر حلقات دروس العلماء العظام، منهم:

أ-الشيخ رحمه الله الفشاركي (مدرّس المطوّل)

ب-الشيخ مصطفى الاعتمادي (مدرّس المطوّل)

ج-الشيخ محمّد عليّ المعزّي الدزفولي (مدرّس شرح اللمعه)

د-الشيخ محمّد تقّي ستوده (مدرّس شرح اللمعه)

ه-الميرزا عليّ المشكيني (مدرّس المكاسب)

و-الشيخ محمّد الشاه آبادي (مدرّس المكاسب و الرسائل و الكفايه و الفلسفه و الكلام)

ثمّ بعد إتمام مرحله السطح حضر الاستاذ المؤلّف درس الخارج في سنه ١٣٨٣ ق عند فطاحل العلم و أساطينه أعني آيات الله العظام:

أ-السيد محمّد المحقّق الداماد (٤ سنين)

ب-السيد حسن الفريد الأراكي (٢ سنين)

ج-السيد محمّد رضا الكلبيكاني (٢ سنين)

د-الشيخ محمّد عليّ الأراكي (١٤ سنه)

فنهل من نميرهم و أثبت ما استفاده من إفاداتهم القدسيه في جزواته المحفوظه عنده.

ملاح من شخصيه الاستاذ:

لا شكّ في أنّ الذين عاصروه و اتّصلوا بشخصيته الدينيه و العلميه و الأخلاقيه و وقفوا على بعض الجوانب من حياته اتّفقوا على أنّه عالم، جليل القدر، عظيم الشأن،

صالح، فاضل، أمين، شديد العطف على الطلبة، عابد، متعبّد، محبّ أهل البيت عليهم السّلام، صاحب روح علميّة متعطّشه إلى المزيد من المعرفة و له دقّة النظر، انصرف طوال حياته إلى التحصيل و الكتابة و التأليف و التحقيق و التدريس فيما يراه مهمّاً فصنّف عددا كبيرا من الكتب و الرسائل التي تأتي الإشارة إليها- إن شاء الله تعالى-، لا يترك قيام الليل، محبّ في أهل الخير، سليم الفطره، من أهل الصدق و الحلم و حسن الأدب، ذو نجاهه ساطعه، محطّ لأنظار الخاصّ و العام، وقور، عفيف، لا يكتب و لا يدرّس إلاّ عن وضوء و توسّل، المؤدّب بالأخلاق الإسلاميّه و الآداب القرآنيّه، حلو المعشر، ظريف المحضر، جميل المحاوره، مجتهد في الفقه، متبحّر في الاصول، متكلم، خبير بالتفسير، له عذوبه المذاق و حلاوه اللسان، كاظم الغيظ، يقول فيه أخوه السديد، الفقيه المحقّق، آيه الله الاستادى: «كنت صديقا له و زميله في دراسته أكثر من أربعين سنه و لم أر منه إلاّ الخير و الإخلاص و التقوى و الخوف من الله و ترويح المذهب و الهّم في رفع المشاكل عن المؤمنين و الغيره الدينيّه و السعى في التحصيل و التدريس و الامور العلميّه و الدينيّه.»

و على أيّه حال يكون جميع ساعات يومه منتظمه في إطار برنامج خاصّ، و له عاطفه جيّاشه و قلب رقيق و من خصائصه علاقته الوافره بتلاميذه، لم يفعل و لا- يغضب و لا- يتحدّث بصوت عال، يكون مواظبا على أداء الصلاه أوّل وقتها و لا- يتهاون في ذلك، يواجه الملمات بهدوء و صبر، يتعامل مع أولاده و أفراد اسرته بودّ و احترام لا يوصفان، كثير التواضع إزاء الناس. الودود مع أطفال أولاده، الحميم معهم، حتّى أنّه كان أحيانا يبذل لهم وقتا كثيرا يمضيه في ملاطفتهم بيد أنّه في الوقت نفسه لم يكن يتجاوز حدّا معينا لكي لا ينشأ الطفل مدلّلا أكثر من اللازم.

بعض مناصبه:

أ: مؤسس «مؤسسه فى طريق الحق»: [أسسه فى سنة ١٣٤٣ ش]

تهدف المؤسسه إلى رفع مستوى الفرد الدينى و الثقافى لمساعدته على القيام بواجبه على أكمل وجه و تقويه مبانيه الفكرية و الاعتقاديّه و لا- تتوخى الربح بل تعمل لخدمه الدين و المجتمع. و لا زال كانت المؤسسه موردًا لعنايه المراجع العظام لا سيما القائد الأ-عظم الإمام الخمينى قدس سرّه و آيه الله الخامنئى (مدّ ظله العالى). و لكثرة الاطلاع حول نشاطات المؤسسه راجع نشره «پیام حوزة» [رساله الحوزه] السنه الاولى، العدد الثانى (١٣٧٣ ش).

ب: إمام جماعه مسجد حضره المعصومه عليها السلام:

و ذلك كان بعد إتمام بناء المسجد المذكور فى سنة (١٣٦٠ ش).

ج: من أعضاء جماعه المدرسين:

و كان شروع عضويته فى هذه الجماعه أوائل الثوره الإسلاميه.

د: من أعضاء مجلس الخبراء:

و كان ذلك بعد انتخابه من قبل الشعب لمحافظة طهران (سنة ١٤١٦ ق، ١٣٧٥ ش).

تأليفاته:

- فى التفسير و علوم القرآن

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

١- حواشى تفسير الميزان للعلامة الطباطبائى ج ٤-٧-١٧-١٨-١٩-٢٠.

٢- الطهاره و مراتبها فى القرآن.

ص: ٥١

٣- إعجاز القرآن.

٤- حقيقه الذكر و الذاكرين.

٥- حواشى «الإمامه و الولايه فى القرآن الكريم».

فى الدعاء و الزياره

حوارات مع الاستاذ (المطبوعه):

٦- حول فلسفه الزياره (بالفارسيه)

*المحتويات: أهميّه الزياره-فلسفه الزياره: ١- تجديد العهد و الميثاق مع الأولياء ٢- إحياء التفكير الدينى ٣- تهذيب النفس ٤- تعليم الدين-أهميّه زياره حضره المعصومه عليها السلام بقم.

*الخصوصيات: طبع هذا الحوار فى نشره «كوثر»، العدد الرابع، تير ١٣٧٦ ش، فى ٦ صفحه.

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٧- شرح دعاء أبى حمزه الثمالى (بالفارسيه)

٨- شرح زياره الجامعه (بالفارسيه-لم يتم)

فى الأخلاق

الكتب المطبوعه:

٩- فى رحاب التقوى

*المحتويات: فضيله التقوى-التقوى فى اللغه-التقوى فى الاصطلاح و العرف-منشأ التقوى-متعلق التقوى-مراتب التقوى- جوانب التقوى-التقوى عتق من أسر القيود-آثار التقوى-خطبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يصف فيها المتقين..

*الخصوصيات: فرغ منه فى ٢٩ شهر رمضان ١٤٠٧-جزء

ص: ٥٢

واحد-١٤٢ صفحہ-طبع فی سنہ ١٤١٥ و ناشرها: دار الحق للطباعه و النشر-بيروت.

المقالات المطبوعه:

١٠ و ١١-الأخلاق التحليلي (بالفارسيه)

*المحتويات في العدد الأول: جامعته الإرشادات الأخلاقيه-قطعيه الإرشادات الأخلاقيه-العلاج الأساسي-هدف الأخلاق.

*و في العدد الثاني: محدوده القيم الأخلاقيه-موضوع علم الأخلاق-النقد و التوضيح-الخلاصه.

*الخصوصيات: فرغ منها في سنه ١٤٠٤-١٣ صفحہ مجموعا- طبع في ضمن مقالات نشره الجماعه المدرسين بقم «نور علم» في العددين: الأول [محرم الحرام ١٤٠٤] و الثاني [ربيع الثاني ١٤٠٤].

حوارات مع الاستاذ:

١٢-حول الاقتراحات و التخطيطات في مجال الارتقاء بالجانب الأخلاقي و المعنوي للطلبة (بالفارسيه) حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي» (١٢/مهر ١٣٧٢/ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

١٣-شرح رساله الحقوق للإمام السجاد عليه السلام (لم يتم)

في الكلام

الكتب المطبوعه:

١٤ و ١٥-بدايه المعارف الإلهيه (في شرح عقائد الإماميه لآيه الله المظفر)

*سبب التأليف: قال في مقدمتها: «إن من وظائف الحوزه العلميه رفع مستوى الطلاب العلمي و تحكيم المباني الفقهيه و الاصوليه

ص: ٥٣

و الاعتقاديّه و غيرها متناسبا لحاجات الامّه الإسلاميّه و العالم الإسلامي و لذلك قرّر الشورى المركزى لإداره الحوزه العلميه بقم المشرفه دروسا اخرى فى جنب الدروس الفقهيّه و الاصوليه تحقيقا بوظيفته المقدسه. و مما منّ الله علىّ هو أن دعانى الشورى المركزى للإلقاء أبحاث و محاضرات حول عقائد الإماميه لطلاب العلوم الدينيه..

و اتّخذت كتاب عقائد الإماميه للعلم المعروف فى الحوزات العلميه آيه الله الشيخ محمّد رضا المظفر قدّس سرّه متنا لتلك الأبحاث لكونه جامعا للمسائل الاعتقاديّه بمختصر العبارات مع ما فيه من الإشارات إلى المهمّات من المباحث الرقيقات و شرحته و علّقت عليه تميما و تبينا و سمّيته ببدايه المعارف الإلهيه فى شرح عقائد الإماميه. و دأبى فى هذا المتن و الكتاب و الإلقاء هو أن ابين المباحث المهمّه و أدلّها بالبراهين الواضحه و المحكمات من الأدله من دون اقتصار على علم خاصّ كالفلسفه أو الكلام بل كلّ ما رأيتّه تامّا أخذته و أوردته و لو كان فى الروايات و الآثار..»

*المحتويات: الجزء الأوّل؛ ينطوى على: تمهيد-عقيدتنا فى النظر و المعرفه-عقيدتنا فى التقليد بالفروع-عقيدتنا فى الاجتهاد-عقيدتنا فى المجتهد. الفصل الأوّل: الإلهيات-عقيدتنا فى الله تعالى-عقيدتنا فى التوحيد-عقيدتنا فى صفاته تعالى-عقيدتنا بالعدل-عقيدتنا فى التكليف-عقيدتنا فى القضاء و القدر-اعتقادنا فى الأمر بين الأمرين-عقيدتنا فى البداء-عقيدتنا فى أحكام الدين. الفصل الثانى: النبوه-عقيدتنا فى النبوه-عقيدتنا فى معجزه الأنبياء-عقيدتنا فى عصمه الأنبياء-عقيدتنا فى صفات النبى-عقيدتنا فى الأنبياء و كتبهم-

عقيدتنا في الإسلام-عقيدتنا في مشرّع الإسلام-عقيدتنا في القرآن الكريم-طريقه إثبات الإسلام و الشرائع السابقه.الجزء الثاني؛ينطوى على:الفصل الثالث:الإمامه-عقيدتنا في الإمامه-عقيدتنا في عصمه الإمام-عقيدتنا في صفات الإمام و علمه-عقيدتنا في طاعه الأئمّه- عقيدتنا في حبّ آل البيت-عقيدتنا في الأئمّه-عقيدتنا في أنّ الإمامه بالنصّ-عقيدتنا في عدد الأئمّه-عقيدتنا في المهديّ-عقيدتنا في الرجعه-عقيدتنا في التقيّه.الفصل الرابع:ما أدّب به آل البيت شيعتهم:

تمهيد-عقيدتنا في الدعاء-عقيدتنا في زياره القبور-عقيدتنا في معنى التشييع-عقيدتنا في الجور و الظلم-عقيدتنا في التعاون مع الظالمين- عقيدتنا في الوظيفه في الدوله الظالمه-عقيدتنا في الدعوه إلى الوحده الإسلاميه-عقيدتنا في حقّ المسلم على المسلم.الفصل الخامس:المعاد-عقيدتنا في البعث و المعاد-عقيدتنا في المعاد الجسمانيّ.

*الخصوصيات:فرغ منها في ١٦ محرّم الحرام ١٤٠٩ القمريّه- جزءان-الجزء الأوّل:٣٢٠ صفحه و الجزء الثاني:٢٨١ صفحه- طبعت مرارا و ناشرها:مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المقدّسه.

١٦-القيامه-حول إثبات المعاد-(بالفارسيّه)

*المحتويات:مقدّمه الكتاب-مقدّمه بحث المعاد-موضوع بحث المعاد-إعاده المعدوم و بحث المعاد-الإمكان الذاتى للمعاد-كلّ شىء هالك إلاّ الله-محدوديّه القوى الجسميه-شبهه الأكل و المأكول-تعلّق الروحين للبدن الواحد-مانعيّه البدن المادىّ للتعقّب الإلهيّ-عدم تناهى الأرواح و تناهى الأجسام-عدم سنخيّه العذاب و النعمه

ص:٥٥

الآخرين مع البدن-الإمكان الوقوع للمعاد-حتمية المعاد:ألف:

الأدلة النقلية-ب:الأدلة العقلية:١-برهان الحكمة ٢-برهان الحركة ٣-برهان العدالة ٤-برهان الرحمة ٥-برهان الحقيته ٦-برهان حبّ البقاء الفطريّ.

*الخصوصيات:فرغ من إلقاء هذه المحاضرات في سنة ١٣٦٢ ش -١٨٤ صفحہ-جزء واحد-طبعت في سنة ١٣٧١ ش و ناشرها:
نشر القيام-قم.

١٧-حول حديث الثقلين *سبب التأليف:قال في ضمن مقدمته:«و رسولنا الكريم صلى الله عليه وآله وسلم..»

أراد بيان الطريق للامة الإسلامية..و لذلك أرشدهم إلى الأخذ بكتاب الله و أتباع أهل البيت عليهم السلام..و هذا الإرشاد وقع بأساليب مختلفه في المجالات و الأزمنة و الأمكنه المناسبه و من جملتها:حديث الثقلين المعروف و المتفق عليه بين العامة و الخاصه،فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنى به هدايه الامه في مستقبلها إلى يوم القيامه.و لا ريب أنّ هذا الحديث المجمع عليه يوضح بأوضح بيان أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يهمل الامه الإسلاميه و لم يدع الإسلام و المسلمين بحالهما بل أعلن منزله القرآن و العتره و أوجب على الامه التمسك بهما و ضمن مصويته المتمسكين بهما عن الضلاله و الانحراف و أكد أنّهما«لن يفترقا إلى أن يردا على الحوض» و صرح بذلك عدم افتراق العتره عن القرآن و القرآن عن العتره و عيّن المرجعيه العلميه و السياسيه للامة الإسلاميه.هذا مع أنّ مفاد الحديث لا يختص بزمان دون زمان بل هو واجب مستمر على جميع آحاد المسلمين في كلّ صقع و ناحيه و في كلّ عصر و زمان و بذلك و بما سيأتي

نعلم أنّ البحث فيه و التأمل حوله ممّا يفيدنا و إخواننا المسلمين و يرفع كثيرا من التوهّمات الموجهة للتفرقة و الاختلاف..»

*المحتويات:المقدّمه-المقام الأول:سند الحديث-المقام الثاني:

الإبلاغ العامّ المؤكّد فى يوم عرفه،فى منى،فى غدِير خَمّ و..-الاحتجاج بالحديث-المقام الثالث:نصوص الحديث-المقام الرابع:

مفاد الحديث.

*الخصوصيات:فرغ منه فى ٢١ شهر رمضان ١٤١٦ الهجريّ القمريّ-جزء واحد-٥٨ صفحہ-طبع فى سنه ١٤١٨ و ناشرها:

نشر حبيب-قم.

١٨-الشركه فى تدوين كتاب المعارف للتدريس فى الجامعات.

١٩-الشركه فى تدوين كتاب اصول الدين.

٢٠-الشركه فى تدوين سلسله الكتب حول معرفه الأئمّه عليهم السّلام التى أصدرها مؤسسه فى طريق الحقّ و طبعت مرارا.

٢١-الشركه فى تدوين كتاب الحكومه الإسلاميه فى أحاديث الشيعة الإماميه.

*المحتويات:فى بيان أنّ الحكومه من أساس الإسلام-فى بيان لزوم إطاعه الحاكم و إعانته فى أمر الحكومه-فى بيان بعض اختيارات الإمام عليه السّلام-فى بيان بعض شئون الحاكم-فى بيت المال و ما يتعلّق به- فى الجهاد و الغنائم و الجزية و الأراضى الخراجيه-فى القضاء و ما يتعلّق بها-فى الحدود و التعزيرات-حول الحبس و ما يتعلّق به-فى الأحاديث المتفرّقه-فى ولايه الفقيه.

*الخصوصيات:فرغوا منه فى سنه ١٤٠٩ ق-جزء واحد-٢٤٨

ص:٥٧

المقالات المطبوعه:

٢٢-انموذج من الاصول الكليّيه العقليّيه الاعتقاديّيه المستفاده من روايات الإمام الكاظم عليه السلام(بالفارسيّه)

*المحتويات:حجّيه العقل و الشرع-لزوم معرفه المبدأ و المعاد- معرفه المبدأ المتعال:١-الفطره ٢-المعلوليه و الافتقار الوجوديّ
٣-النظم في خلقه العالم-معرفه صفات المبدأ المتعال:(نفي الحدّ و المشابهه- نفي التكرّر و التركيب-نفي الحاجه-نفي الشريك
و المماثل)-الصفات الثبوتيه:(إثبات الحياه-إثبات العلم-إثبات القدره)-عيّيه الصفات- ربوبيّه الله تعالى-عموميّه الربوبيّه-
الصفات الفعليّه و الربوبيّه-العدل الإلهيّ-القضاء و القدر-الجبر و التفويض-النبوه و الإمامه-عصمه الأنبياء و الأئمّه عليهم
السّلام-إعجاز الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام-علم الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام-فضائل الرسول و الامام(عليهما الصلاه و
السلام)-القيامه و المعاد.

*الخصوصيّات:فرغ منها في ٢٣ شهر رمضان ١٤٠٩ هـ ق-٧٤ صفحه-طبعت في ضمن مقالات المؤتمر العالميّ [الثالث] للإمام
الرضا عليه السلام في سنة ١٣٧٠ هـ ش.

٢٣-قاعده اللطف

*المحتويات:قال في المقدمة:..هذه و جيزه ذكرت فيها ماهيّه اللطف و الأدلّه العقليّيه لها بتقاربيها الكلاميّه و الفلسفيّه و الشبهات
المذكوره حول القاعده و أجوبتها و الآيات و الروايات التي اشير فيه بنحو إلى تلك القاعده و في النهايه أشرت إلى جمله من
موارد تطبيقها

و كَمَّيْه حدودها و ذكرت بمناسبه المسائل آراء العالم الوحيد الشيخ المفيد قدس سره في مختاراته طريقا أخصر و أسدّ لم يرد عليه أكثر الإيرادات و الإشكالات..

*الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٤١٣ ق-٥٤ صفحه-طبعت في ضمن رسالات المؤتمر العالمي بمناسبه الذكرى الألفيه لوفاه الشيخ المفيد قدس سره-العدد ٣٥ تحت عنوان «المقالات و الرسائل»-١٤١٣ القمريه.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه)

٢٤-حول مكانه و أهميّه علم الكلام و الداعي لتأليف بدايه المعارف (بالفارسيه)حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي»

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٢٥-حواشي شرح إلهيات المنظومه للمحقق السبزواري

٢٦-حواشي درر الفوائد لآيه الله محمد تقى الآملى

٢٧-حواشي شرح باب حادى عشر للعلامة الحلّى

٢٨-حواشى شرح تجريد الاعتقاد(الإلهيات بالمعنى الاخصّ)

٢٩-قاعده اللطف(بالفارسيه)

٣٠-أوصاف القيامه(بالفارسيه)

٣١-أوصاف الإمام عليه السلام(بالفارسيه)

٣٢-إثبات المبدأ(بالفارسيه)

-فى الفقه

الكتب المطبوعه:

٣٣-إحياء الموات فى شرح شرائع الإسلام

ص: ٥٩

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

*الخصوصيات: فرغ منه في رجب سنة ١٣٩٨ ق- ١٥٥ صفحہ - جزء واحد - طبع في سنة ١٣٩٨ ق و ناشره: دار الكتب الإسلاميه (الأخوندي) - طهران.

٣٤- الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر في شرح شرائع الإسلام

*سبب التأليف: قال في مقدمته ما هذا لفظه: «..و بعد فغير خفي على أرباب الاطلاع أنّ فريضه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر كانت من أسنى الفرائض و أعلاها و وقعت من الأهميه في مستوى تدلّ النصوص الشرعيه على أنّ بها تقام سائر الفرائض و بها تصان المجتمعات الاسلاميه عن الفساد و الضلال و مع الأسف الشديد أنّ هذه الفريضه لما تقع إلى الآن في موقعها مع ما ورد فيها من التأكيدات في الآيات و الروايات و اللازم علينا و على جميع المسلمين الاهتمام في العمل بها مهما أمكن و من مقدمات العمل بها معرفتها و دراستها بحدّها و حدودها و العجب أنّ البحث حولها لم يبلغ حدّ التكامل مع ما عليها من الفخامه و العظمه في الكتاب الباقي و السنّه الخالده و هذه الرساله خطوات في هذا المسير و هي شرح تحليلي لكتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من الشرائع المحقّق الحلّي قدس سرّه مع إضافات من الفروع اللازمه و المسائل الهامه المبتلى بها..»

*المحتويات: المقدمه - تعريف المعروف و المنكر - الوجوب الشرعي - الآيات - الأخبار - الوجوب العقلي - الوجوب الكفائي - فروع - انقسامات المعروف و المنكر - شرائط الأمر بالمعروف و النهى

ص: ٦٠

عن المنكر: الشرط الأوّل: العلم بالمنكر و شرطيته للوجوب-فروع- الشرط الثاني: احتمال التأثير-فروع- الشرط الثالث: إصرار الفاعل على الاستمرار-فروع- الشرط الرابع: عدم المفسده فى الإنكار- فروع- مراتب الإنكار-المرتبه الاولى: وجوب الإنكار بالقلب- فروع-المرتبه الثانيه و الثالثه: وجوب الأمر أو الإنكار باللسان و اليد- فروع فى الأمر اللسانى-مسألثان-فروع فى الإنكار باليد- اشتراط إذن الإمام عليه السّلام فى الجرح أو القتل-فروع-عدم جواز إقامه الحدود لغير الإمام عليه السّلام-جواز إقامه الحدّ للمولى-إقامه الحدّ على الولد و الزوجه-إجراء الحدود من قبل الجائر-فروع-جواز التصدى لإجراء الحدود يكره الجائر-جواز إقامه الحدود للفقيه فى حال الغيبه-شرائط مقيم الحدود و القاضى-قضاوه المتجزى-قضاوه المقلد العارف بالأحكام-وجوب الحكم على الحاكم عند المطالبه-وجوب إجابته الخصم للتحاكم-حرمه الرجوع إلى قضاة الجور-فرع-الترافع إلى الطاغوت للتصالح-جواز الرجوع إلى الطرق الحديثه-حكم القاضى المنصوب من قبل الجائر.

*الخصوصيات: فرغ منه فى يوم الأحد، الثالث من ربيع المولود سنه الألف و الأربعمائه و أربعة عشر(١٤١٤) من الهجره النبويه- جزء واحد-٢١٥ صفحه-طبع فى سنه ١٤١٥ ق و ناشرها: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم المقدسه.

المقالات المطبوعه:

٣٥- أشكال و أنواع الدفاع المقدّس فى وجهه نظر الإسلام-الموجزه- (بالفارسيه)

ص: ٤١

*المحتويات:الدفاع المقدس-الدفاع عن النفس-الدفاع عن الحریم-الدفاع عن المال-الدفاع عن سائر المسلمين-الدفاع عن غیر المسلمين-الدفاع عن الإسلام-فی الفرق بین الجهاد الابتدائی و الجهاد الدفاعی-أشکال و شرائط وجوب الجهاد الدفاعی- ضروره وجوب الدفاع عن حوزة الإسلام-الإشارة الإجماليّة إلى أدلّه وجوب الدفاع التفصيلیّه-الدفاع فی قبال الباغین-ولی الأمر للدفاع.

*الخصوصیات:فرغ منها سنة:١٣٦٦ ش-٩ صفحہ-طبعت فی ضمن مقالات المؤتمر بعنوان:بازشناسی جنبه های تجاوز و دفاع]- معرفه أبعاد التجاوز و الدفاع]-الطبعة الاولى فی سنة ١٣٦٨ ش- ناشره:المؤتمر المذكور-تهران.

٣٦-أنواع التشريع و أحكامه(بالفارسیه)

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

*الخصوصیات:فرغ منها فی سنة ١٣٧٠ ش-١٥ صفحہ- طبعت فی ضمن مقالات المؤتمر حول نظرات الإسلام فی الطب- المطبوعه فی فروردین ١٣٧١ ش.

٣٧ و ٣٨-کلمه فی التشريع

*سبب التألیف:قال فی المقدمه:من الامور الهامه فی الحوزه العلمیه هو النظر فی المسائل المستحدثه و ذلك يتوقف على امور منها:

ص:٦٢

معرفة موضوعات تلك المسائل و هي تحصل بالاتصال مع من ابتلى بتلك الموضوعات أو من عرفها كأهل الفنون إذ بدون الاتصال المذكور لا تحصل المعرفة اللازمه و مع عدم معرفه الموضوعات لا يمكن استنباط حكمها من الأدله و لذلك يكون من الضروريّات اتّصالات الحوزات بالجامعات و الكليات كما أنّ من ضروريّات الجامعات و المجتمعات اتّصالاتهم مع الحوزات لتحصيل أحكام تلك الموضوعات..و أمّا هذه الرساله فهي رساله حول التشريح ألّفت موجزها بدعوه المؤتمر حول نظرات الإسلام في الطب في ٨-١١ اسفند من سنه ١٣٦٨ الهجريّه الشمسيّه و ألقته فيه ثمّ فصلتها..

*المحتويات في العدد ٤٧:-المسائل:١-لا إشكال و لا خلاف في وجوب احترام بدن الميّت المسلم.٢-إذا كان الضرب أو القطع أو الكسر و نحوها مصلحه في حقّ الميّت..٣-إذا توقّف إثبات القتل أو القصاص أو الدية أو الإرث على تشريح الجسد أو تقطيعه..٤-إذا خيف على حيّ من ناحيه ميّت كما إذا مات الطفل في بطن أمّه و كان حفظ حياه الامّ متوقّفا على إخراجه بالتقطيع أو الكسر و نحوهما..٥- إذا توقّف حفظ حياه المسلم على تشريح جسد ميّت مسلم..٦-هل يكون فرق بين التوقّف الفعلّي و بين التوقّف الاستقلاليّ في مثل توقّف حياه المسلم على التشريح أم لا يكون؟٧-وقد عرفت أنّ التشريح ربما يكون من مقدّمات وجوب حفظ النفس المحترمه كما إذا توقّف تشخيص مرض مهلك عليه فهل يكون التشريح كذلك إذا توقّف عليه حصول المهارة اللازمه عنه معالجه بعض الأعضاء الخطيره كالقلب..٨-هل يختصّ جواز التشريح فيما إذا توقّف حفظ حياه المسلم أو

المسلمين عليه بما إذا علم التوقف أو يعمّ ما إذا خاف ذلك؟ ٩٠٠- إن بلع الحَيّ جوهره أو مالا- لغيره و مات فهل يجوز أن يشقّ بطنه و يردّ العين أم لا؟ ١٠٠٠- إذا بلع جوهره أو مالا لنفسه فهل يجوز أن يشقّ بطنه بعد الموت و يؤخذ هذه الجوهره أو المال أم لا يجوز؟ ١١٠٠- إذا عمل شخص عملا جراحيا و وضع بعض الفلزات القيميّه في جوف بعض أعضائه ثمّ مات فإن أوصى بأنّ هذا كان له فلا يجوز تشقيق بدنه و إخرجه إن لم يزد عن ثلث ماله.. ١٢٠٠- إذا توقّف حفظ النظام الإسلاميّ على تشريح بدن مسلم كما إذا بلع رجل من المسلمين ما يكون حاويا لأسامى الذين كانوا فى مقام هدم النظام الإسلاميّ أو كان حاويا لاطروحه أرادوا بإجرائها هدم النظام الإسلاميّ و مات هذا الرجل فلا- إشكال فى جواز تشقيق بطن الرجل المذكور و إخراج الأسامى و الاطروحه..

و فى العدد ١٣: ٤٨- هل يجوز تشريح بدن المسلم فيما إذا لم يترتب عليه إلا- المصالح الطبيّه كالحذاقه الزائده و حسن المعالجه.. أم لا؟ ١٤٠٠- إذا أوصى مسلم بتشريح جسده بعد الموت فهل يجوز بالوصيّه المذكوره تشريح جسده بعد موته أم لا؟ ١٥٠٠- هل يجوز تشريح بدن مشكوك الحال بعد تجويز تشريح الكافر و تحريم جسد المسلم إلا- فيما استثنى أم لا يجوز؟ ١٦٠٠- الظاهر من كلمات الأصحاب أنّ ديه جسد الميّت المسلم كديه جنين المسلم قبل ولوج الروح فيه.. ١٧٠٠- يجوز تشريح بدن الحربىّ و هو غير الذمىّ بلا إشكال.. ١٨٠٠- يجب تقديم تغسيل الميّت على التشريح فيما إذا جاز التشريح إلاّ إذا زاحمه حفظ الحياه فيجوز تأخيره.. ١٩٠٠- يجب غسل مسّ الميّت بمسّ الكافر

و مسّ الميّت المسلم إن لم يغسّل..٢٠- لا يجوز التشريح فيما إذا جاز، بدون إذن أولياء الميّت..

*الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٣٧١ ش -٣٧ صفحة - طبعت ضمن مقالات نشره جماعه المدرّسين بقم «نور علم» في الأعداد: ٤٧]-مهر و آبان ١٣٧١ ش] و ٤٨]-آذر و دى ١٣٧١ ش].

٣٩ و ٤٠ و ٤١- كلمه حول حرمه نقض حكم الحاكم

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

لا- عبره بحكم من تجاوز عن محدوده المجاز- أدلّه حرمه النقض و إبطال الحكم- الف: فلسفه التشريع- ب: السيره المتشرّعه- ج: الكتاب- د:

الروايات.

و فى العدد التاسع عشر:- ظهور كلمه القضاء و الحكم- نقض الحاكم حكم نفسه- الشكّ فى صحّه الحكم- حكم الحاكم من مقوله البيّنات أو الاصول العمليّه؟- موارد جواز النقض: ١- عدم أهليّه القاضى. ٢- الاختلال فى الموازين الشرعيّه. ٣- مخالفه الحكم لضروره الفقه أو الواقع. ٤- مخالفه الحكم لدليل معتبر عند الكلّ. ٥- مخالفه الحكم السابق مع الاجتهاد اللاحق. ٦- القضاء الغيابى. ٧- تبين فسق الشهود حال شهادتهم.

و فى العدد العشرين:- ٨- تبين فسق الشهود بعد الشهاده و قبل

ص: ٦٥

الحكم. ٩- رجوع الشاهد عن شهادته أو إنكاره لها. ١٠- إقامة البينة بعد حلف المنكر لا يوجب النقض. ١١- ترك حلف الولي أو الوكيل يوجب سقوط الدعوى. ١٢- بذل المنكر اليمين بعد نكوله. ١٣- تبين كذب الحلف للحاكم. ١٤- في تكذيب الحالف نفسه. ١٥- تصدى القاضي الثاني لأمر المحبوسين. ١٦- تراضى الخصمين بتجديد المرافعه.

١٧- دعوى المحكوم عليه على الحاكم أو المحكوم له.

*الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٤٠٧ ق- ٥٢ صفحه مجموعا- طبعت في ضمن مقالات نشره الجماعه المدرسين بقم «نور علم» في أعداد: ١٨ [ربيع الأول ١٤٠٧ ق]- [١٩- جمادى الأولى ١٤٠٧]- [٢٠- شعبان ١٤٠٧]

٤٢- ولاية غير الفقيه في زمن الغيبه (بالفارسيه)

*المحتويات: تمهيد: -الغنى القانوني و البرنامجي- الإسلام يشتمل على نظام حكومتي كامل- حفظ النظام و الحكومه الإسلاميه- وجوب إقامة الولاية و الحكومه الإسلاميه- الحكومه الإسلاميه حكومه الله على الناس- تداوم المكتب و الولاية- وظيفه الجامعه الإسلاميه الخطيره- ولاية غير الفقيه في زمن الغيبه- ولاية عدول المؤمنين- الأدله العامه لولاية العدول- رتبه ولاية العدول- ملاحظه مرجحات الأفراد- الولاية للفرد أو الشورى؟- ولاية فساق المؤمنين- كيفيه تعيين الولي غير الفقيه- الخلاصه.

*الخصوصيات: فرغ منها في ١٣٦٥/١/٣٠ ش- ٥٢ صفحه- طبعت في ضمن مقالات المؤتمر للإمام الرضا عليه السلام [العالمي] تحت عنوان مجموعه آثار (٢)- [مجموعه الآثار] في شهر دي ١٣٦٦ ش- المشهد الرضوي عليه السلام.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه):

٤٣- حول الأبعاد الفقهيّة للحكم التاريخي الذي أصدره الإمام الخميني لقتل سلمان الرشدي المرتد(بالفارسيه) حاورته صحيفه «جمهوري إسلامي» (٢٧-٢٨ و ٢٩ بهمن ١٣٦٩ ش)

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٤٤- كتاب البحوث الهامه حول المكاسب المحرّمه

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

٤٥- الحواشي على حاشيه المكاسب للمحقّق الأصفهانيّ

٤٦- حواشي جامع المدارك للمحقّق أحمد الخوانساريّ

٤٧- الحواشي التفصيليه على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ (البيع و الخيارات)

٤٨- الحواشي الاجماليّه على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ (البيع و الخيارات)

٤٩- حواشي نكاح المستمسك للمحقّق الحكيم

٥٠- كتاب الجهاد في شرح شرائع الإسلام

٥١- كتاب الربا في شرح ملحقات العروه

٥٢- كتاب الخمس في شرح العروه

٥٣- كتاب الضمان في شرح العروه

٥٤- حواشي بحوث فقهيّه تقرير أبحاث المحقّق حسين الحلّيّ

ص: ٦٧

٥٥- حواشى الجواهر، كتاب التجاره، باب أحكام الصرف و بيع الثمار و بيع الحيوان

٥٦- حواشى قاعده الفراغ و التجاوز للمحقق الأصفهائى

٥٧- كتاب الوصيه (لم يتم) كتبه فى سنه ١٣٨٨ ق

٥٨- حواشى أصاله الصحه للمحقق الأصفهائى

٥٩- حواشى قاعده اليد للمحقق الأصفهائى

٦٠- حواشى رساله العدالة للشيخ الأعظم الأنصارى

٦١- حواشى رساله الرضاع للشيخ الأعظم الأنصارى

٦٢- حواشى الإجاره و الضمان من المستمسك

٦٣- الحواشى على مقاله «أقسام الديه» (بالفارسيه) المطبوعه فى مجلّه فقه أهل البيت عليهم السلام- السنه الاولى- العدد الرابع (١٣٧٤

ش)

٦٤- الحواشى على مقاله «ضمان انخفاض قيمه النقد» المطبوعه فى مجلّه فقه أهل البيت عليهم السلام- السنه الاولى- العدد

الثانى (١٤١٦ ق)

٦٥- أنواع و أشكال الدفاع المقدّس فى وجهه نظر الإسلام- المفضّله- (بالفارسيه)

٦٦- الدرر المشوره فى المسائل المتفرّقه

فى الاصول

الكتب المطبوعه

٦٧- عمدہ الاصول (التي بين يديك أيها القارئ العزيز)

المقالات المطبوعه

٦٨- كلمه حول العرف

*المحتويات: ماهيته العرف- تقسيمات العرف (الف: تقسيمه إلى عام

و خاصّ ب: تقسيمه إلى عرف عمليّ و قوليّ ج: تقسيمه إلى الصحيح و الفاسد) -مجالات العرف-هل العرف من المسائل الا-صوليّة؟-هل العرف من الأدلّه؟ -الأدلّه على حجّيه العرف بما هو عرف-مجالات الأعراف و مراتبها-موارد اختلاف العرف و العقل-لا عبره بالعرف المسامحيّ-هل العاده الظنيّه معتبره؟ -الخلاصه.

*الخصوصيات: ١٨ صفحه-طبعت في ضمن مقالات نشره «التوحيد»- التي صدرتها منظمه الإعلام الإسلاميّ [معاونه العلاقات الدوليه][العدد الرابع و الثلاثون(رمضان،شوال ١٤٠٨ ق)].

٦٩-رساله في تقليد الميّت

*سبب التأليف:قال في مقدّمها:دعيت بمناسبة الذكرى المئويّه الخامسه لرحله الشيخ المحقّق الأردبيليّ قدّس سرّه أن أكتب وجزيه حول تقليد الميّت فأجبت ذلك و ارسلت إليّ رساله موجزه في تقليد الميّت من رسالات مولانا المحقّق الأردبيليّ لاحظت الرساله مكرّرا وجدتها ذات دقائق كسائر تأليفاته فاستفدت من مطالبتها في خلال رسالتي هذه..

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

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

ص: ٦٩

و الوقوف لأهل هذا العصر على الأعم و الأورع بالنسبه إلى الأعصر السابقه كاد أن يكون ممتنعاً..-خامسها:..إنه إذا وجد للفقيه فى المسأله قولان إنما يجوز تقليده و الرجوع إليه فى القول الأخير لوجوب رجوعه هو عن الأول إليه..فتعدّر الرجوع من هذا الوجه أيضاً..-سادسها:..إنّ القول بالجواز قليل الجدوى لأنّ المسأله اجتهاديّه و فرض العامّي فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز إن كان ميّتا فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر و إن كان حيّاً فاتباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً..سابعها:..إنّ المجتهد الحيّ أقرب فى الظاهر إلى إصابه الأحكام الواقعيّه من المجتهد الميت فيتعين الرجوع إليه أخذاً بأقرب الأمارتين..-أدله المجوزين [و البحث حولها]:منها:إطلاق الأدله اللفظيّه من الآيات و الأخبار الداله على حجّيه الفتوى..-و منها:السيره العقلائيّه..و منها:روايه أحمد بن أبى خلف..-و منها:ما روى عن الإمام العسكرى عليه السّلام فى كتب بنى فضّال:خذوا ما رووا..-منها:الاستصحاب بناء على عدم تماميّه الإطلاقات..-كلمات الأصحاب-المقام الثانى:فى التقليد الاستمراريّ..

*الخصوصيّات:فرغ منها فى ٤ جمادى الثانيه ١٤١٦-طبعت فى ضمن مقالات مؤتمر المقدّس الأردبيليّ قدّس سرّه تحت عنوان:الرسالات و المقالات فى سنه ١٣٧٥ ش و ناشرها:المؤتمر المذكور-قم.

حوارات مع الاستاذ(المطبوعه):

٧٠-حول حقيقه العرف و أقسامه و مباديه(بالفارسيّه)حاوره مؤتمر المباني الفقهيّه للإمام الخمينيّ قدّس سرّه المنشور فى ج ١٤ من مجموعته مقالات المؤتمر - ٩ صفحه.

ص:٧٠

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٧١- الحواشى التفصيليه على الكفايه

٧٢- الحواشى الإجماليه على الكفايه

٧٣- من لا يحضره التفصيل فى تحقيق كتاب الاجتهاد و التقليد من العروه

٧٤- الحواشى على «تعليقه الكفايه للمحقق الأصفهاني»

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

٧٦- حواشى «مستمسك العروه (المجلد الأول)»

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

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

٧٩- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الأصفهاني

٨٠- حواشى الاجتهاد و التقليد للإمام الخميني قدس سره

٨١- حواشى الاستصحاب للإمام الخميني قدس سره

٨٢- حواشى الاجتهاد و التقليد للمحقق الفاضل اللنكراني

٨٣- حواشى الدرر للشيخ عبد الكريم الحائري

٨٤- حواشى المحاضرات تقرير أبحاث المحقق الخوئي (٤ مجلدات)

٨٥- حواشى الأمر بين الأمرين تقرير أبحاث المحقق الخوئي

٨٦- الحواشى الإجماليه على رسائل الشيخ الأعظم الأنصاري

فى الاقتصاد

الكتب المطبوعه:

٨٧- الشركه فى تدوين كتاب التوازن فى الاقتصاد الإسلامى

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

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

-في مسائل الحوزه

حوارات مع الاستاذ (المطبوعه):

٨٩- في مجال الآليه المقترحه لبرمجته دروس الطلبة و الارتقاء بها (بالفارسيه)، حاورته: صحيفه «جمهوري إسلامي» (٦ مهر ١٣٧١ ش)

٩٠- في مجال سرّ نجاح الطلبة (بالفارسيه)، حاورته: صحيفه «جمهوري إسلامي» (٨ مهر ١٣٧٠ ش)

٩١- في الأهداف المتوخاه من الدراسه الحوزويه و تقويم البرنامج التعليمي و الكتب الدراسيه (بالفارسيه) حاورته: نشره «پيام حوزه» [رساله الحوزه]، السنه الثالثه، العدد الثاني و الثالث (١٣٧٥ ش)

٩٢- حول نشاطات مؤسسه في طريق الحق (بالفارسيه) حاورته: نشره «پيام حوزه» [رساله الحوزه] السنه الاولى، العدد الثاني (١٣٧٣ ش)

-في المتفرقات

الكتب و الرسائل غير المطبوعه:

٩٣- النوافذ من عالمي الغيب و الشهود (بالفارسيه)، يشتمل على أكثر من أربعمائنه قصص من العلماء الكبار.

٩٤- الشرح التفصيلي حول رحلته التحقيقيه و التبليغيه إلى اروبا و امريكا (بالفارسيه)، ١٠٩ صفحه، فرغ منه في شهر رمضان المبارك، سنه ١٣٩٦ ق.

ص: ٧٢

بعد ما أذت الكفایه دورا جلیلا فی مضمار تطویر الفکر الاصولی و صار کتابا نهائیا لمدارسه الاصول لما فیها من إناقه تحریر و لباقة تقریر لا یسهل تحدیدهما بحدّ، تداول فیها البحث و الدرس بین العلماء و الأعاظم فأقبلوا علیها بالتحشیه و التعليق و الشرح و التقریر و غیرها و ألف کلّ حسب مذاقه العلمی و مبانیه الفکریّه الخاصّه به أو بأساتذته و شیوخه من غیر التعرّض بأراء غیرهم من الاصولیین بل حاول أن یشرح وجهه نظره و أن یقنع بها بقدر ما یتاح له من وسائل الإقناع العلمی؛ نعم، ألف بعض آخر کتابا جامعا و لكنّه لم یتّم و صار ناقصا. و علی آیه حال أصبح الإشراف علی عمدہ المسائل و الآراء أمرا صعبا و محتاجا إلى صرف أوقات کثیره. و هذه الامور صارت سببا لأن یستمدّ الاستاذ المؤلّف من الله تعالی أن یوفّقه لتألیف کتاب جامع لیبان عمدہ مسائل الاصول مع ما فیها من الاستدلال و النقض و الإبرام لیسهل علی الطلبة و العلماء، الإشراف علیها و کان تألیفه لهذا الكتاب بعد أن استفاد دوره کامله فی الاصول من محضر العلمین، آیه الله العظمی المحقّق الداماد و آیه الله العظمی الأراکی رحمهما الله و بعد مباحثات علمیه و تحقیقات رشیقه حولها.

فبان أنّ الهدف الأساسی الذی جعله المؤلّف علی عهدہ الكتاب تحقیقه هو تسهیل

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

كان يقول الاستاذ: إتمام هذا المهم [تأليف الكتاب] لا يمكن إلا بتوفيق من الله تعالى و لذا أبتهل إليه سبحانه أن يوفقني للإتمام و أظن أن هذا العمل سيكون خدمه عظيمه للحوزات العلميه إن شاء الله تعالى.

و قد اعتمد المصنّف على العديد من المصادر المعتره منها:

أ: هدايه المسترشدين

ب: الفصول

ج: تقارير الميرزا الشيرازي

د: كفايه الاصول

ه: درر الفوائد

و: بدائع الأفكار (تقارير العراق)

ز: نهايه الدرايه

ح: نهايه الاصول

ط: مناهج الوصول

ي: تهذيب الاصول

ك: مصباح الاصول

و هناك ركائز منهجيه اعتمدها الاستاذ تجدر الإشاره إلى بعضها:

أ: جعل نظم الكفايه محورا لأبحاثه.

ب: نقل نصوص كلمات الأعلام رعايه للأمانه.

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

منها مناقشات جليله.

د: عدم التعجيل في «الأبحاث و نقل المطالب و نقدها».

ه: تنظيم المباحث بعد إلقائها إلى جمع من الطلبة الأفاضل و كان شروع هذه الإلقاءات و المحاضرات ٥ ربيع الأول ١٤١٢ ق-٢٤ شهر يور ١٣٧٠ ش.

و: ذكر «خلاصه المطالب» في ذيل الأبحاث.

تمت المقدمه و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين السيد علي رضا الرضوي الجعفري الجمعه: ١١ شعبان المعظم ١٤١٨ ق
١٣٧٤/٩/٢١ ش

ص: ٧٥

عمده الاصول

ص: ٧٧

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ وَ اللَعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ
اَجْمَعِیْنَ اِلٰی قِیَامِ یَوْمِ الدِّیْنِ.

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ رَتَّبْتُ الْكِتَابَ عَلٰی مَقَدِّمِهِ وَ مَقَاصِدِ (إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی).

أَمَّا الْمَقَدِّمَةُ فَفِي بَيَانِ أُمُورٍ:

ص: ٧٩

اشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

الجهه الاولى: في تعريف علم الاصول

اشاره

و هنا تعريفات:

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

و فيه مواقع للنظر:

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

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

لأننا نقول: إنّ جملة من المسائل الاصوليه أيضا كحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد و مباحث المفاهيم لا اختصاص
لها بالاستنباط للأحكام الشرعيّه الكلّيّه

لتوقف مرادات العقلاء أيضا على الجمع بين العامّ والخاصّ و المطلق و المقيد و نحوهما و مع ذلك تكون من المسائل الاصوليه فقيده «الممهده» في التعريف لا يكفي لإخراج هذه العلوم المذكوره.

و لذا ذهب بعض الأجله إلى أنّ الأولى تعريف علم الاصول «بأنه العلم بالعناصر المشتركه في عمليته الاستنباط» و نقصد «باشراك» صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغه الأمر في الوجوب فإنه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاه أو وجوب الصوم و هكذا و بهذا تخرج أمثال مسأله ظهور كلمه الصعيد عن علم الاصول لأنها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلق بماده الصعيد. (1)

و هو أيضا لا يخلو عن المناقشه لأن كثيرا من المعاني المذكوره في اللغة كمعاني صيغه الفاعل و المفعول و الفاعل و المفعول و غيرها، لا تختص بعنصر خاص بل تجرى في أيّ ماده من المواد و هكذا القواعد النحويه و الصرفيه و المنطقيه و الرجاليه لا اختصاص لها بعنصر خاص بل جاربه في جميع الموارد فقيده «العناصر المشتركه» أيضا لا يفيد في إخراج هذه العلوم. هذا مضافا إلى ما سيجيء من أنّ ظهور الأوامر و النواهي في الوجوب أو الحرمة أو ظهور المشتق في من تلبس بالمبدإ و نحوها لا تكون من المسائل الاصوليه و إن ذكرت فيها إذا المسائل الاصوليه كبريات هذه الظهورات و هي حججه الظهورات كما لا يخفى.

و أريد في مصابيح الاصول تعريف المشهور بأن سائر العلوم لا يترتب عليها وحدها حكم كبروي شرعي و لا توصل إلى وظيفه فعليته و لو في مورد واحد بل دائما تحتاج إلى ضم مسأله اصوليه إليها فمثل العلم بالصعيد و أنه عباره عن مطلق وجه

ص: ٨١

الأرض أو غيره لا- يترتب عليه العلم بالحكم و إنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي و ما يضايهيها. نعم قد تكون المسألة الاصولية متوقفة على مسأله اخرى فى مقام الاستنباط منها كما إذا فرضنا أن الأمر بشىء ما ورد فى روايه ظئيه السند فإن الاستنباط منها يتوقف على إثبات ظهور الأمر فى الوجوب و على إثبات حجته السند إلا أن كلاً منهما مسأله اصولية برأسها إذ يمكن استنباط الحكم من كل منهما بلا حاجة إلى ضم مسأله اخرى كما إذا كان الأمر واردا فى السنه القطعيه أو كانت الروايه نصاً فى مدلولها. فظهر من هذا أن البحث عن أدوات العموم و أن كلمه «كل» و «الجمع المحلى بالألف و اللام» و «النكره فى سياق النفي مياً يفيد العموم أم لا-؟» أو «أن معانى المشتقات ظاهره فيمن تلبس بالمبدإ أو فى الأعم؟» أو «أن أسماء العبادات وضعت للصحيح أو الأعم؟» إنما هى مسائل لغويه لعدم إمكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها و بما أن القوم لم يعنونوها فى اللغه قد تعرّض لها فى فنّ الاصول تفصيلاً فالذى ظهر أن قواعد علم الاصول هى ما أمكن حصول الاستنباط من كل مسأله مسأله منها و لو على سبيل القله بلا- انضمام مسأله اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقيه العلوم الأخر و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم فإنها محتاجه فى مقام تحصيل الوظيفه الفعلية إلى ضم كبرى من المسائل الاصولية إليها. (١)

و فيه أن الموجه الجزئيه فى إمكان استفاده الحكم الشرعى إن كانت كافيه ففى مثل سائر العلوم أيضا ربما يكون كذلك كما إذا وردت كلمه «الصعيد» فى دليل قطعى الصدور فإذا عيّن معناها بما فى اللغه أمكن استفاده الحكم الشرعى منها من دون حاجه إلى شىء آخر فيكون البحث اللغوى عن مفاد كلمه «الصعيد» و نحوها بحثاً اصولياً بمقتضى التعريف المذكور من «أن قواعد الاصول هى ما أمكن حصول الاستنباط

ص: ٨٢

من كلّ مسأله مسأله منها و لو على سبيل القله بلا انضمام مسأله اخرى إليها من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل بقيه العلوم الأخرى».

هذا مضافا إلى ما فى «بحوث فى علم الاصول» من أنّ جملة من بحوث علم الاصول تحتاج دائما إلى ضمّ كبرى اصوليه إليها لكي يتم الاستنباط كالمسائل المرتبطه بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما فى باب العمومات و المطلقات أو فى باب المنطوق و المفهوم فإنها تنقح صغرى أقوى الدليلين التى تكون بحاجه إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفى و ملاكات الترجيح الدلائلى فى مقام المعارضه بين الأدله. (١)

اللهمّ إلاّ أن يقال كما فى مصابيح الاصول أيضا من أنّ مرتبه علم الاصول متأخره عن بقيه العلوم العربيه فإنّ كلّ مسأله اصوليه فى حدّ ذاتها قبل استنباط الحكم و استحصال النتيجة منها لا بدّ من معرفه معناها و الوقوف على مادّه القاعده و هياتها التركيبيه منها و البسيطه و كيفيه طريق استحصال النتيجة من انضمام الصغرى إلى الكبرى و هذه الامور يتكفّل البحث عنها علم النحو و الصرف و اللغه و المنطق و سائر العلوم العربيه الاخرى فالأخرى على كلّ من طالب دراسه الاصول أن يقرأ العلوم العربيه مقدارا يتأتى منه الغرض المذكور و أمّا رتبه علم الاصول بالإضافة إلى الفقه فإنّ الاصول مقدّم على الفقه تقدّما رتبيا لا فضيله و شرفا و الوجه فيه أنّ الاصول كما عرفت مباد يتوصّل بها إلى الحكم الشرعىّ و هو متقدّم عليه فالمتحصّل أنّ علم الاصول وسيط بين الفقه و سائر العلوم العربيه فهو كالجاء الأخير من العله التامه للاستنباط و سائر العلوم العربيه كالمقتضى و المعدّ للعله. (٢)

و لكن لا يخلو ذلك عن الإشكال أيضا و هو أنّ بين العلوم المذكوره ليس ترتب

ص: ٨٣

١-١) بحوث فى علم الاصول ٢٨١.

٢-٢) مصابيح الاصول ١٠١.

واقعيّ خارجيّ إذ يمكن مقارنه بعضها مع البعض أو تقدّم بعضها على البعض كأن يتعلّم أوّلا القواعد الاصوليّة ثم يتعلّم الصرف والنحو واللغة كما يمكن أن يتصدّى الفقيه لكشف المعاني اللغويّة بعد إحراز المسائل الاصوليّة بحيث ينعكس الأمر و يكون العلم بالمعاني اللغويه كالجزيء الأخير من العلّه التامّه للاستنباط بل يكون كثيرا ما كذلك إذ الفقيه بعد تعلّمه المسائل الاصوليّة يتصدّى لفهم معنى الروايه أو الآيه الكريمه فيرجع إلى اللغة لكشف معناها حتى يفتى بها.

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

و لكن بعد اللتيا و التي هذا لا يرفع الإشكال عن تعريف المشهور لأنهم لم يذكروا إمكان الوقوع في كبرى القياس فتحصل من ذلك عدم صحّه تعريف المشهور لعلم الاصول بأنّه «هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّة» كما في الفصول. لما عرفت من أنّ القواعد الممهّده لذلك لا تختصّ بالمسائل الاصوليّة بل سائر العلوم أيضا قواعد ممهّده لذلك.

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

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

و منها: أنّ التعريف المشهور يشمل القواعد الفقهيّة أيضا كقاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده و غيرها، إذ العلم بها أيضا علم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

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

كما أجب عنه في الدرر أيضا بأنّ مسائل علم الاصول لكشف حال الأحكام الواقعيّة الكليّة و مسائل الفقه هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة و ليس ما ورائها أحكام آخر تستكشف حالها بتلك المسائل. (١)

و لذلك أضاف سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه كلمه «الآليه» في التعريف و قال: «إنّه هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة» فتخرج (بالآليه) القواعد الفقهيّة فإنّ المراد بها كونها آله محضه و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقطّ و القواعد الفقهيّة ينظر فيها فتكون استقلاليتها لا آليه لأنّ قاعده ما يضمن و عكسها حكم فرعيّ إلهيّ منظور فيها على فرض ثبوتها و قواعد الضرر و الحرج و الغرر كذلك فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومه فلا يكون آليه لمعرفة حال الأحكام. (٢)

و منها: أنّ التعريف المشهور لا يكون جامعا لأنّ مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه و مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة خارجه عن التعريف المذكور لأنّها

ص: ٨٥

١-١) الدرر ٣١/١ الطبع الجديد.

٢-٢) تهذيب الاصول ١١/١.

ليست ممّا يستنبط بها الأحكام فإنّ الاصول الشرعيّه منها أحكام مجعوله في موضوع الشكّ كوجوب البناء على حاله السابقه أو الحليّه في حال الشكّ كما أنّ حجّيه الظنّ على الحكومه و الاصول العقليّه منها كالحكم بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين و الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ بالحكم ليست إلّا حكم العقل و لا استكشاف فيها بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه كما لا يخفى.

و ثانيها: ما ذهب إليه صاحب الدرر بعد عدوله عن التعريف المشهور من أنّه هو العلم بالقواعد الممهّده لكشف حال الأحكام الكليّه الواقعيّه المتعلّقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّه أو تكون موجه للعلم بتنجزها على تقدير الثبوت أو تكون موجه للعلم بسقوط العقاب كذلك. فإنّ القواعد المذكوره كلّها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجه الحاصله تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوته أو لا ثبوتّه و إمّا سبباً لتنجزه أو لا تنجزه. (1) و بعبارة اخرى كما في تعليقه استاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالی أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإمّا أن يحصل له العلم أو الظنّ أو الشكّ فكلّ قاعده تفيد استراحه خاطره من ناحيه ذلك الحكم الشرعيّ تسمّى اصوليّه. (2)

و لكن التعريف المذكور لا- يخلو أيضاً عن الإشكال كما أفاد الاستاذ مدّ ظلّه العالی في تعليقات الدرر و هو أنّه ينتقض طرداً بقاعده الطهاره حيث أنّها قاعده معموله في الشبهات الحكميّه مع أنّها ليست مدوّنه في الاصول و بعامه الاصول العمليّه الجاريه في الشبهات الموضوعيّه أو الأمارات كذلك و منها أصاله الصحّه و قاعده الفراغ و قاعده اليد و البناء على الأكثر في الشكوك الصلاطيّه حيث أنّ كلّ ذلك من الفقه مع

ص: ٨٤

١-١) الدرر ٣١/١ ط جديد.

٢-٢) تعليقات الدرر ٢٣٩/١.

كما أنه ينتقض عكسا بدخول بعض مسائل الاصول في الفقه كمسأله الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار و ما يشابهها تقريره أنّ الاستصحاب على هذا ليس إلاّ- وجوب البناء على طبق الحاله السابقه بل يمكن هذا التوهم فيه حتّى بناء على اعتباره من باب الظنّ فيسرى الإشكال في جلّ مسائل الاصول كحجّيه الخبر و الشهرة و ظاهر الكتاب و ما أشبه ذلك بناء على أنّ الحجّيه ليست إلاّ وجوب العمل بالمؤدى. (٢)

و لكن اجيب عن الطرد بأنّ قاعده الطهاره من الاصول و لكن لكونها من القطعيّات الغير المحتاجه إلى البحث لم يبحثوا عنها و بأنّ البواقي خارجه عن علم الاصول بتقييد الأحكام بالكليّه فالاستصحاب مثلا في الشبهات الحكميه يكون من الاصول و في الموضوعيه يكون من الفقه. (٣)

و اجيب عن العكس في الدرر بأنّ مسائل الفقه ليست عباره عن كلّ حكم شرعيّ متعلّق بفعل المكلف بل هي عباره عن الأحكام الواقعيّه الأوليه التي تطلب من حيث نفسها فكلّ ما يطلب من جهه كونه مقدّمه لإحراز حال الحكم الواقعيّ فهو خارج عن مسائل الفقه و لا إشكال في أنّ تمام مسائل الاصول من قبيل الثاني. (٤)

إلاّ أنّه بعد لا يخلو عن الإشكال و هو ما عرفت من أنّ القواعد الممهّده لا تختصّ بالمسائل الاصوليه بل سائر العلوم أيضا قواعد ممّهده لذلك.

و ثالثها: ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن

١-١ (١) تعليقات الدرر ١/٢٤٠.

٢-٢ (٢) الدرر ١/٣٢.

٣-٣ (٣) تعليقات الدرر ١/٢٤١.

٤-٤ (٤) الدرر ١/٣٢.

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

و فيه أوّلا كما في نهاية النهايه من أنّ ترك قيد الممهّده يوجب دخول جميع العلوم المتوقّف عليها الاستنباط في الاصول كما أنّ إضافه ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل يوجب دخول جميع القواعد الفقهيّه بل الأحكام الفرعيّه الجزئيّه فيه إلا أن يقيد ذلك بما ينتهي إليه بعد اليأس عن الظفر بالوظيفه الشرعيّه فلا يشمل حينئذ ما يؤخذ من الشارع و عليه فتخرج الاصول العمليّه الشرعيّه أيضا و لا يبقى تحت القيد إلا الاصول العمليّه العقليّه و الظنّ على الحكومه.

اللّهّم إلا أن يقال إنّ ذكر الممهّده كما مرّ سابقا لا يفيد في رفع الإشكال لأنّ سائر العلوم أيضا من القواعد الممهّده لذلك بل اللازم في خروج هذه العلوم ضميمه إمكان وقوعها كبرى للشكل القياسيّ و لا يغني ضميمه إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لأنّ سائر العلوم ممّا وقع في طريق الاستنباط أيضا اللّهّم إلاّ- أن يقال إنّ المسائل الأدبيّه لا تقع إلا في طريق استنباط موضوع الحكم.

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

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

و رابعا كما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الأحكام الأوّليّه الواقعيّه لا تكشف بالقواعد الاصوليّه حتّى يصحّ التعبير عن الكشف بالاستنباط بل غايه ما

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

و رابعها: ما هو المختار من أنّه هو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتب لتحصيل الحجّه على الأحكام من المنجّز أو المعدّر.

فقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ، خرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق لأنّها لا يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتب لتحصيل الحجّه. نعم يكون بعض مباحثها من المبادئ و الصغريات لهذه الكبريات. و ممّا ذكر يظهر أنّ عدّه من المسائل التي ذكرت في علم الاصول خارجه عنه أيضا كالبحث عن «أدوات العموم» أو «أنّ المشتقات ظاهره فيمن تلبس بالمبدأ أو تعمّم من انقضى عنه المبدأ» أو «أنّ الأوامر ظاهره في الوجوب» أو «أنّ النواهي ظاهره في الحرمة» و غير ذلك من صغريات الكبرى الاصوليّ من حجّيه الظهورات فإنّ هذه المسائل لا تقع بنفسها في الشكل القياسيّ بل بواسطة حجّيه الظهورات مثلا. يقال إنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و الظهورات حجّه فالحكم كذا أو كذا فالواقع في كبرى الشكل المذكور هو حجّيه الظهورات لا أنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و لعلّ وجه ذكر هذه المبادئ أو الصغريات في علم الاصول هو عدم إيفاء حقّ البحث عنها في اللغه أو غيرها من سائر العلوم.

كما أنّ قولنا: لتحصيل الحجّيه على الحكم، يخرج جميع القواعد الفقهيّه لأنّها نفس الحكم لا- الحجّه على الحكم و المسائل الاصوليّة ليست نفس الحكم بل تكون حجّه على الحكم كحجّيه الظواهر و حجّيه خبر الواحد و حجّيه الاستصحاب و غيرها كما لا يخفى.

و أيضا عنوان الحجّه على الحكم أعمّ من موارد الأمارات و الذي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّه كما في الاصول العمليّه

فى الشبهات الحكميّه سواء كانت محرزة أو غير محرزة فلا حاجة فى شمول التعريف للاصول العمليّه فى الشبهات الحكميّه و حجّيه الظنّ على الحكومه إلى أن يقال كما فى الكفايه من أنّه صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل.

و كيف كان فهذا التعريف هو أولى ممّا فى تهذيب الاصول من أنّه هو القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليّه الفرعيّه الإلهيّه أو الوظيفه العمليّه. لأنّ هذا التعريف و إن كان بريئاً عن بعض ما اورد على التعاريف الاخرى و لكنّه أيضاً لا يكون كذلك بالنسبه إلى بعض آخر كإشكال تعدّد الغرض مع إمكان ذكر عنوان كتحصيل الحجّه على الحكم حتّى يعمّ البابين و لا يلزم تعدّد الغرض.

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

ثمّ إنّ التعريف المختار هو أولى أيضاً ممّا فى مصابيح الاصول من أنّه هو العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفه الفعلى فى مرحله العمل. (١)

لأنّ هذا التعريف لا- يشمل المباحث الاصوليه التى تكون نتيجة البحث فيها منفيّه كحجّيه القياس و غيرها فإنّه لا يترتب عليها تحصيل العلم بالوظيفه الفعلى فى مرحله العمل مع أنّها من المسائل الاصوليه بالاتفاق. هذا بخلاف التعريف المختار فإنّ لفظ الإمكان كما عرفت يشملها على أنّ العلم بالوظيفه الفعلى فى مرحله العمل لا يترتب على المسائل الاصوليه بنفسها ما لم ينضمّ إليها صغرياتها و إلاّ فمجرد العلم بحجّيه

ص: ٩٠

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

الخلاصة:

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

١- تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» لا يتمّ طردا بعد شموله لسائر القواعد الممهّده لذلك كالقواعد المنطقيّة و الرجائيّة و الأدبيّة و لا عكسا بعد عدم جامعيتها لما لا استكشاف فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة كالحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ و غير ذلك.

٢- تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهّده لكشف حال الأحكام الكليّة الواقعيّة المتعلّقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّة أو تكون موجهة للعلم بسقوط العقاب كذلك فإنّ القواعد المذكوره كلّها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصله تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقا علميا لثبوته أو لا ثبوته و إمّا سببا لتنجّزه أو لا تنجّزه، لا يتمّ طردا بعد عدم اختصاص القواعد الممهّده بالمسائل الاصوليّة.

٣- تعريف صاحب الكفايه و هو «صنائه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لا يتمّ طردا لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهيّة.

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

البحث فيها منفيته كحججه القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥- تعريف تهذيب الاصول و هو «القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه» أحسن ما في الباب اللهم إلا- أن يقال إن تعدد الغرض يوجب تعدد العلم بناء على مختار صاحب الكفايه من أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلا مناص من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجه على الحكم الشرعي حتى لا يلزم تعدد علم الاصول فافهم.

٦- تعريف المختار و هو أن علم الاصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجه على الأحكام سواء كانت معدره أو منجزه» و هو تام إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجه الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأنها لا- تقع كبرى للشكل القياسي بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات و أيضا بقولنا لتحصيل الحجه على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيّه لأنها تفيد نفس الحكم لا الحجه على الحكم.

الجهه الثانيه: في تعريف موضوع كل علم

إشاره

عرّف في المنطق موضوع كل علم: «بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه.» ثم استشكل بعض على ذلك بأن أغلب محمولات العلوم عارضه لأنواع موضوعاتها و معلوم أن إسناد العروض إلى جنس الأنواع يكون مجازا فتصير هذه العوارض أعرضا غريبه لموضوع العلم لا ذاتيه و عليه فذكر خصوص العوارض الذاتيه في تعريف موضوع العلم كما ترى.

و اجيب عن ذلك في علم المعقول (بجواب المذكور في تعليقه الأصفهاني قدس سره) و في سائر العلوم: بأن الموضوع عنوان انتزاعي عن موضوعات المسائل لا أنه كلي

ص: ٩٢

يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطه في عروض محمولاتها له فمحمولات المسائل تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسّط شيء في اللقوق و الصدق و عليه فيكون فعل المكلف المتحيّث بحيثيه الصلاّتيه و الصوميه مثلا- عنوانا انتزاعيا من الصلاه و الصوم و غيرهما لا أنّه كلّّي يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون واسطه في عروض لواقفه له و من المعلوم أنّ المحمولات الطليّبه و الإباحيّه تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسّط شيء في اللقوق و الصدق. ثمّ قال: و التحقيق أنّ الالتزام بعدم الواسطه في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم و السرّ فيه أنّ حقيقه كلّ علم عباره عن مجموع قضايا متفرّقه يجمعها الاشتراك في ترتّب غرض خاصّ و نفس تلك القضايا مسائل العلم و من الواضح أنّ محمولات هذه المسائل أعراضا ذاتيه لموضوعاتها و بهذا يتمّ أمر العلم و لا يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم فلا ملزم بما ذكروا من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتيه للموضوع الجامع إلى أن قال:

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

و فيه أوّلا: أنّ حديث الانتزاع عدول عن كون الموضوع لكلّ علم كلّيا جامعا لموضوعات المسائل بحيث ينطبق على موضوعات المسائل كما يشهد له اشتراك المسائل في ترتّب غرض خاصّ عليها مثلا عنوان ذات الحجّه في الفقه أو ما يصلح لأنّ يحتجّ به عنوان كلّّي يصحّ انطباقه على كلّ واحد من الموضوعات في علم الاصول

ص: ٩٣

و ثانيا: لا ملزم لأن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز بل يكفى الوسايطه فى العروض أيضا إذا كان موردا لغرض المدون كما يكون كذلك فى علم النحو و سيأتى بيانه و عليه فإسناد عوارض موضوعات المسائل إلى الجامع مجاز لأن موضوعات المسائل بالنسبه إلى الجامع فى حكم الأنواع بالنسبه إلى الجنس و أما الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أن الصواب أن يقال: أن الكلى الطبيعى حيث أنه لا بشرط و غير مقيّد بقيد من القيود المصنّفه و المشخصه له يحمل على جميع أصنافه و أشخاصه حملا- حقيقيا شائعا صناعيا فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضا على الطبيعه المشخصه بخصوصيات الصنفيّه أو الشخصيه فهذا العرض كما أنه عارض على الصنف و الشخص حقيقه كذلك عارض على الطبيعه اللابشرط حقيقه و بالدقه العقلية من دون حاجه إلى التقييد بحيثه من الحثيات المذكوره و السرّ فى ذلك أن الصنف و الشخص ليسا إلا تلك الطبيعه و لا فرق بينها و بينهما إلا بحسب التضييق الوارد عليها من ناحيه تلك الخصوصيات و أعراضهما حقيقه عارضه عليها و لا- يصح سلبها عنها لا- فى مقام الحمل فقط بل حتّى فى مقام العروض نعم إذا كان عارضا على نفس الخصوصيه المصنّفه أو المشخصه لا على الطبيعه المتخصّصه بهما فأعراضهما حينئذ عرض غريب لها و لعمري هذا واضح و إن استصحب هذا الإشكال جماعه من المحقّقين. (1)

ففيه أن المعروف و إن كان هو الطبيعه و لكن الطبيعه المأخوذه فى موضوعات المسائل هى الطبيعه المتخصّصه لا- الطبيعه المطلقه و عليه فإسناد عارض الطبيعه المتخصّصه إلى الطبيعه المطلقه ليس على سبيل الدقه بل باعتبار أنه عارض لحصتها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفائيه حيث قال فى تفسير العوارض الذاتيه: «أى بلا واسطه فى العروض» يعنى أنّ كلّ محمول يكون إسناده إلى الموضوع من باب إسناد الشئ إلى ما هو له و لا يصحّ سلبه عنه هو من العوارض الذاتيه و كلّما لم يكن كذلك كإسناد الحركه إلى جالس السفينه فهو عرض غريب و يصحّ سلبه عنه.

و عليه فليس المراد من العوارض الذاتيه، العوارض الذاتيه المصطلحه فى المنطق بل المراد منها هى المحمولات الحقيقيه العرفيه فيخرج بذلك القيد المحمولات التى ليست محمولات حقيقيه على الموضوع بل تكون من باب وصف الشئ بحال متعلقه و ذلك لما عرفت من أنّ إسناد أحكام الأنواع إلى الأجناس لا يكون حقيقيا بل من باب وصف الجنس بحال بعض أفراده و هو نوع. هذا مضافا إلى ما أورد عليه بعض أساتذتنا من أنّ موضوع علم النحو هو آخر الكلمه إذ هو معروض الرفع و النصب و الجرّ حقيقه و ذاتا و بواسطه تعرض هذه العوارض على الكلمه كالفاعل و المفعول و مدخول الجارّ. فى قولنا: الفاعل مرفوع مثلا لا يكون المرفوع هو تمام أجزاء ما يكون فاعلا بل المعروض الذاتى هو آخر الكلمه و باعتباره و بواسطه صار الفاعل بتمام أجزائه مرفوعا و من المعلوم أنّه من باب وصف الكلّ بوصف جزئه و يكون من باب الواسطه فى العروض فلا وجه لإخراج أمثال هذه العوارض إذا كانت موردا لغرض المدوّن بخلاف ما إذا لم تكن موردا لغرضه فإنّه لا داعى لطرحه و عليه فالأولى أن يقال مكان العوارض الذاتيه: «العوارض المقصوده» سواء كانت ذاتيه أو غريبه و سواء كانت حقيقيه أو غير حقيقيه و سواء كانت من أوصافه أو من أوصاف متعلقه.

فلا يصحّ ضميمة قوله: «بلا- واسطه فى العروض» فى التعريف. فيمكن أن نعزّف الموضوع لكلّ علم بأنّه: «الذى يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه حقيقيه أو غير حقيقيه» فلا تغفل.

و لا يخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركّبه من الموضوع و المحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكلّي فعارضة عارض للموضوع الجامع الكلّي بواسطة عروضه لنوعه.

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

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

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

و عليه فتعريف موضوع كلّ علم بما في المنطق من «أنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» لا يخلو عن المناقشه و النظر بعد كون عروض المحمولات للموضوع الجامع بواسطة عروضها لأنواعه و كون العوارض بالنسبه إلى جنس الأنواع أعرضا غريبه بعد ما عرفت من أنّ الإعراب عارض لآخر الكلمه ذاتا و مع ذلك يكون من عوارض الفاعل و المفعول و نظائرها.

و القول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعيّ من موضوعات المسائل لا أنّه كلّيّ يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيات تكون تلك الخصوصيات واسطه في عروض

محمولاتها له كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكلّي الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّه في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكلّيّه في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

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

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتيه بالمعنى المصطلح بل بحيث لا يرى اللاحق لاحقا لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه في العروض و بعبارة اخرى يكون الوصف وصفا له بحال نفسه لا بحال متعلّقه و ذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطه الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمه من باب المجاز و ليس الوصف وصفا له بحال نفسه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضا أنّ تفسير العوارض الذاتيه بما لا- واسطه له في العروض كما في الكفايه لا يكفي في تصحيح تعريف موضوع كلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطه عروضها للأنواع أو بواسطه عروضها لآخر الكلمه فالأولى هو أن يقال في تعريف الموضوع لكلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه، حقيقته أو مجازيه. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصوده لمدوّن العلم فلا تغفل.

الجهه الثالثه: في تمايز العلوم

اشاره

لا مجال للبحث في أنّ تمايز العلوم بالمحمولات أو بالغرض أو بالموضوع و الغرض

ص: ٩٧

معا بعد وضوح كونها متمايزه بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا له أيضا و لا يرد حينئذ على كون التمايز بالموضوع ما أورده فى الكفايه من أن لازمه هو كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حده لما عرفت من أن التمايز بين العلوم بالموضوع الذى لا يندرج تحت جامع آخر و موضوع كل باب أو كل مسألة من علم يندرج تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا له فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا و نحو ذلك تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّي كالكلمه و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يحمل عنوان المرفوع أو المنصوب على الكلمه هذا بخلاف الموضوعات الجامعه الكليّه التى لا تندرج تحت جامع آخر بنحو تكون محمولات المسائل أعراضا له فإن هذه الموضوعات و إن أمكن أن تندرج تحت جامع آخر كاندراج موضوع النحو من الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء و موضوع الصرف من الكلمه من حيث الصحه و الاعتلال تحت الكيف المسموع و لكن محمولات قضايا العلمين لا تعدّ أعراضا للكيف المسموع لعدم الارتباط بينهما بل المحمولات عوارض للكلمه و الكلام بما لهما من الحثيتين المتقدمتين.

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

ثم لا- يخفى أنه ذهب فى تهذيب الاصول إلى أن التمايز بنفس القضايا و المسائل و لا حاجه إلى نفس الموضوع الجامع فضلا عن كون التمايز به لأن العلوم لم تكن فى ابتداء الأمر إلا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس

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

ثمّ صرّح بأنّ التمايز بين العلوم بذاتها فقضايا كلّ علم مختلفه و متميّزه بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجه إلى التكلّفات البارده اللازمه من كون التمايز بالموضوع. انتهى. (1)

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

ص: ٩٩

الكواكب من ثوابتها و سياراتها و سرعتها و بطؤها و منظومتها و نسبه ما فيها مع بعضها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً في ذلك الحين و عليه فالموضوع كلّی و إن لم يتمكّن الباحث إلاّ من ملاحظه جهه خاصه من جهات الأرض أو ملاحظه سياره من السيارات فإنّ البحث عنهما من باب أنّهما مصداقان من ذين الكلّيين اللذين كانا في كمون نفس الباحثين إذ الباحث عن العلوم ليس كالحاكم على منطقه حتّى يقتصر نظره إلى موضع خاصّ و لا يلتفت إلى سائر المناطق. كما أنّ اللغوى إذا وضع السراج لسراج خاصّ في عصره لم يجعله مخصوصاً به و لذلك اطلق السراج إطلاقاً حقيقياً على كلّ سراج حادث و إلاّ يحتاج في إطلاقه عليه إلى عناية و ارتكاب مجاز. فمجرد عدم تمكّن الباحث عن جميع موارد الموضوع العامّ لا يدلّ على عدم وجود الموضوع العامّ هذا مضافاً إلى إمكان منع كون الجغرافيا علماً لعدم بنائه على القواعد الكلّيه بل هو العلم بالمناطق الشخصيه الجزئيه بحيث لا يعمّ غيرها فتأمل.

و هكذا في الفقه لم يتصدّ الفقهاء لاستنباط حكم أشياء خاصه معيّنه بل هم في صدد بيان أحكام جميع الموضوعات فالفقيه أراد استكشاف الأحكام الشرعيه من التكليفيه و الوضعيه. ثمّ إنّ قصورنا في تعريف الموضوع بالنسبه إلى بعض العلوم لا يكشف عن عدم وجود الموضوع أصلاً للعلوم بل اللازم هو التعبير عنه بالكلّي الذي اتّحد مع موضوعات مسائله ثمّ السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو يعمّ موضوعات جميع المسائل عدا ما لا يمكن إدراجه في الموضوع إلاّ استطراداً فمثلاً يمكن أن يقال في موضوع الفقه: أنّ الفقهاء يبحثون عن طبيعه أفعال المكلف و يقولون بوجودها و حرمتها و استحبابها و كراهتها و إباحتها. فالموضوع عندهم هو طبيعه الأفعال و يبحثون عن أحكامها.

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

الوضعيّ من السببيّ و المانعيّ و الشرطيّ و غيرها يرجع إلى الأحكام التكليفيّ التي هي من عوارض الأفعال فإنّ مرجعيّ اشتغال الذمّه بالضمان إلى وجوب الأداء. و الأداء من الأفعال و هكذا مرجعيّ النجاسات إلى وجوب الاجتناب عنها و تطهير الثياب و الأبدان منها و الاجتناب و التطهير من الأفعال و أيضا مرجعيّ الإبرث إلى جواز التصرّف في الميراث فيما يجوز أن يتصرّف المالك فيه و مرجعيّ السببيّ إلى وجوب المسبّب عند وجود السبب فمثلا مرجعيّ سببيّ دلوك الشمس لوجوب الصلاه هو وجوبها عنده و عدمها قبله، و هكذا.

نعم حيث كانت الآثار الشرعيّ لأنواع الأفعال من الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها فإسنادها إلى جنسها و هو طبيعه الأفعال لا يخلو عن المسامحه و لكن ذلك لا يضّرّ بكون الموضوعات لها الجامع الواحد به يمتاز كلّ علم عن علم آخر و مع تمايز العلوم بالموضوع الجامع لا يبقى إبهام حتّى يرتفع بالجامع المحموليّ أو الغرض الوحدانيّ.

الخلاصه:

١- إنّ التمايز بين العلوم بالموضوع الجامع الذي لا يندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كلّ باب أو كلّ مسأله من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضا لذلك فلا- يرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفايه من أنّ لزمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علما على حدّه. فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعا أو المفعول منصوبا تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّ كالكلمه و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يصحّ حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمه كما يصحّ حملهما على الفاعل و المفعول.

ص: ١٠١

٢-لا- حاجه فى التمايز بين العلوم إلى ضميمه وحده الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلى الجامع على النحو المذكور فلا- يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب على مسائل العلم و أبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدم رتبه على التمايز بالغرض.

٣-لا مجال لدعوى التمايز بنفس القضايا و المسائل مع تقدم التمايز بنفس الموضوع الجامع. و الاستدلال بأن بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن فى ابتداء الأمر إلا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون مشخصا حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسر إلا بمجاهده الرجال قد قام كل على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصه به حتى تم العلم، مندفعا بأن كل علم له موضوع و إن كان قضاياها فى أول الأمر قليلة و لعل موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعه الأفعال التى تتعلق بها الأحكام الخمسه و كل حكم وضعى يرجع إلى الأحكام التكليفية التى تكون أعراضا لطبيعه الأفعال فمثل اشتغال الذمه بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

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

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الاصول:

اشاره

و لا يخفى عليك أن مقتضى تعريف علم الاصول بالقواعد الممهده لاستنباط

ص: ١٠٢

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

لأنّ البحث عن القواعد المذكوره يرجع إلى البحث عن صحه شيء للحجته على الحكم و عدمها و عن حدوده و كفيته فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّه لتحصيل الأحكام الكلية الفقهية.

و لعلّ مراد صاحب الفصول من أنّ الموضوع هو ذات الأدلّه في قبال المشهور الذين ذهبوا إلى أنّ الموضوع هو الأدلّه بما هي أدلّه ذلك أيضا و لكنّ الظاهر من كلمات المتقدمين و صاحب الفصول أنّ مرادهم من الأدلّه و ذاتها هي الأدلّه الأربعة فيفترق قولهم مع ما ذكرناه من أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحجته لعدم اختصاص ما ذكرناه بالأدلّه الأربعة فلا يرد عليه ما اورد على المتقدمين من أنّ أكثر مباحث الفنّ باحثه عن أحوال غير الأدلّه الأربعة كمباحث العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد و كالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجّته القياس و الاستحسان أو باحثه عن دليله الأدلّه كالمباحث التي يبحث فيها عن حجّته الكتاب و حجّته العقل، إذ الموضوع على ما ذكرناه هو ما يصلح للحجّيه و هو لا يختصّ بالأدلّه الأربعة فلا حاجة إلى التوجيه كما في الفصول بأنّ المباحث الاول إنّما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب و السنّه فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيّد

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

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

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

لكنه بحسب الحقيقه هو الموضوع فإنّه الأمر المعلوم و المجهول تعيناته و أفراده فمحصل مسائل الاصول هو أنّ الحجّه التي نعلم بوجودها إجمالاً- لها تعينات و أفراد منها خير الواحد و منها الشهره و هكذا فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّه مسأله اصوليه كمسأله حجّيه الخبر و الشهره و الإجماع و حجّيه أحد الخبرين في باب التعارض و مسأله حجّيه القطع بقسميه من التفصيليّ و الإجماليّ فإنّ حجّيه القطع التفصيليّ و إن كانت أمراً واضحاً و لذا لم يتعرّض لها القدماء إلا أنّ توهم عدم الحجّيه في بعض أقسامه أوجب البحث عنها فهي أيضاً من مسائل علم الاصول و لا- ربط لها بالمسائل الكلاميّة كما في الكفايه و ليس الحجّه في اصطلاح الاصوليّ عبارته عن حدّ الوسط بل هي بمعناها اللغويّ أعني ما يحتجّ به المولى على العبد و بالعكس في مقام الامتثال فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقه و على هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيه العلم الإجماليّ و كذلك مبحث حجّيه الاستصحاب بل و مبحث البراءه أيضاً إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع و يصحّ احتجاج المولى و مؤاخذته أم لا و كذلك مسأله التخيير حيث أنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى و هكذا البحث عن حجّيه المفاهيم فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم بل في حجّيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و امثالهما ظهوراً ما في الدخاله بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجّيتها و بالجملة فكلّ مسأله يكون حيثيه البحث فيها حجّيه أمر من الامور التي تصلح للحجّيه أو يتوهم حجّيتها فهي مسأله اصوليه نعم لئما كان حجّيه بعض الحجج أمراً واضحاً لم يتصدّ القدماء للبحث عنها كمسأله حجّيه القطع مثلاً- و كحجّيه الظواهر حيث أنّ أصل حجّيه الظواهر كانت أمراً مفروغاً عنها و إنّما كان يقع الإشكال في بعض الموارد

التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب و اختلال كالعامّ المخيّص أو اللفظ المستعمل كثيرا في المعنى المجازي و نحو ذلك و كيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل اصوليه نعم بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجّيه تكون خارجه من الاصول و تدخل في سلك المبادئ كمسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما فتدبر و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّيه في الفقه و محصل مسأله تشخيص مصاديق الحجّيه و تعيّناته و لذلك ترى الشافعي يبحث في رسالته التي ألفها في هذا الفنّ عن حجّيه الحجج الشرعيه من الكتاب و السنّه فتأمل في المقام فإنّه بالتأمل حقيق. (١)

وجه الأولويه أنّ العلم الإجماليّ بوجود الحجج ينحلّ بعد معلوميّه تعداد من الحجج فيصير البحث في بقيه الموارد بحثا عمّا يصلح للحجّيه لا تعيّنات معلوم الحجّيه فالموضوع العامّ هو ما يصلح للحجّيه لا الحجّيه المعلومه الفعليه.

و لعلّ منشأ ذهابه إليه هو تصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّه بما هي أدلّه لا ذات الأدلّه كما ذهب إليه صاحب الفصول حتّى يكون البحث عن حجّيه الخبر الواحد مثلا- بحثا عن تعيّنات معلوم الحجّيه و أحوالها و لا يكون بحثا عن ثبوت الحجّيه و اللاحجه حتّى يكون من المبادئ.

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

هذا مضافا إلى ما فيه من الإشكال في إخراج مسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما عن المسائل الاصوليه و إدخالها في سلك المبادئ مع أنّه يمكن تقريبها

ص: ١٠٦

بنحو تكون هذه المسائل أيضا من المسائل الاصولية و هو أن يقال إن وجوب ذى المقدمه هل يكون حججه على وجوب المقدمه أم لا فالبحث عنه يكون بحثا عمّا يصلح للحججه على الحكم الكليّ الفقهيّ أيضا و هكذا الأمر في مبحث الضدّ بأن يقال إن الأمر بالشىء هل يكون حججه على المنع عن الضدّ أم لا يكون فالبحث عنه أيضا بحث عمّا يصلح للحججه على الحكم الكليّ الفقهيّ و لعله أشار إليه بالأمر بالتدبير.

و كيف كان فالموضوع المذكور أعنى «ما يصلح للحججه» ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الاصول عدا عدّه من المباحث التى لا يكون البحث فيها عن الكبريات التى يمكن أن تقع في تحصيل الحججه على الفقه كالبحت عن أدوات العموم أو أنّ المشتقات ظاهره في من تلبس بالمبدأ أو تعمّ من انقضى عنه المبدأ و نحوهما فإنّها بحث عن الصغريات لا- عن حججه الظهورات. و عليه فمع انطباق الموضوع المذكور على جميع القواعد الاصولية عدا ما ذكر فلا- وجه لإنكار الموضوع في علم الاصول كما يظهر من بعض الأعظم حيث قال: «و الظاهر أنّ علم الاصول ليس له موضوع أصلا بل هو عبارة عن جملة مسائل و قواعد متشتمته جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذى لأجله دوّن ذلك العلم على اختلاف ما يحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعيّ أو التعييد به أو الوظيفه الشرعيه عند الشكّ في الحكم أو الوظيفه العقليه التى يرجع إليها أخيرا كلّها تحصيل غرضا واحدا و هو تحصيل الوظيفه الفعلية في مقام العمل و هذا المقدار يكفى في معرفه علم الاصول.» (1)

ثمّ إنّ الجامع المذكور أعنى ما يصلح للحججه على الحكم الكليّ الفقهيّ ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر و الشهره و الخبرين المتعارضين و الاستصحاب و البراءه و التخيير و حججه المفاهيم و غير ذلك لأنّ كلّها ممّا يصلح للحججه على الحكم

ص: ١٠٧

الكليّ الفقهيّ و معه فلا- حاجه إلى انطباقه على المحمولات كما ذهب إليه في نهايه الاصول بعد تمهيد مقدمات طويله و لعلّ منشأ ذلك هو تخيّل أنّ الموضوع هو الحجّجّه المعلومه الفعلية فحيث لم يكن موضوعات المسائل كالمذكورات حججاً فعليّه تكلف في أخذ الجامع من المحمولات لأنّ صورته البحث في العلوم ليست إثبات الموضوع للمحمول بل الأمر بالعكس. هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع العامّ ليس بحججه معلومه فعليّه أيضاً لما عرفت من انحلال الحجّجّه المعلومه بتعداد من الحجج المعلومه بل هو ما يصلح للحجّجّه و هو يصدق على موضوعات المسائل.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض المحمولات منفيّ الحجّجّه كالقياس و الشهرة و الاستحسان و نحوها فإنّها ليست بحجّجّه فكيف يؤخذ من هذه المحمولات الحجّجّه الفعلية هذا بخلاف موضوعاتها فإنّ القياس أو الشهرة أو الاستحسان و نحوها ممّا يصلح و يحتمل للحجّجّه على الحكم الكليّ الفقهيّ إذ المراد من الصلاحيّه هو الإمكان و الاحتمال و هما موجودان فيها مع قطع النظر عن الأدلّه الناهيه و المانع كما لا يخفى.

و أيضاً بعد ما عرفت من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّجّه من دون اختصاص بالأدلّه الأربعة لا- يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه على من ذهب إلى أنّ الموضوع هو ذات الأدلّه الأربعة كصاحب الفصول إذ بناء على ما ذكرناه موضوع العلم هو نفس موضوع المباحث الاصولية كالخبر لا السنّه المحكيه بالخبر و عليه فمسأله الخبر الواحد و التعادل و التراجيح عين موضوع العلم و ليس بخارج عنه من دون حاجه إلى إرجاعه إلى السنّه الواقعيّه كما لا يخفى.

الخلاصه:

١- موضوع علم الاصول هو «ما يصلح للحجّجّه على الأحكام الكليّه الفقهيّه» إذ

ص: ١٠٨

مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّده كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى الذى رتب لتحصيل الحجّه على الحكم الكلىّ الفقهيّ كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليه التي يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه و غير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه فالموضوع لعلم الاصول هو ذات الحجّه و ذات الحجّه لا يختص بالأدله الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الاصول لما لا يبحث عن أحوال الأدله الأربعة كالبحت عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد لأنها ممّا يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه مع أنّها ليست من مختصات الأدله الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّيه فكلّ شىء تدعى حجّيته و إن لم تساعده الأدله يشمله موضوع علم الاصول كالقياس و الاستحسان لأنه أيضا ممّا يصلح للحجّيه فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع فى علم الاصول هو ما يكون حجّه فعليّه كان القياس و نحوه خارجا عن موضوع علم الاصول و لكن عرفت أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليه الفقهيّه و لا وجه لتقييد الحجّيه بالفعلّيه كما يظهر من نهايه الاصول.

و عليه فموضوع علم الاصول يشمل جميع القواعد الكليه المبحوث عنها فى علم الاصول كحجّيه المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوهما من صغريات الظهورات فالبحت عنها ليس بحثا اصوليا بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هى حجّيه الظهورات تقع فى الشكل القياسى لاستنتاج الأحكام الكليه.

٢-و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يكون حجّه على الأحكام الفقهيّه الكليه لا مجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّه التي

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

ص: ١١٠

إشاره

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: حقيقه الوضع:

إشاره

و اختلف في حقيقته فذهب في الفصول إلى أنه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر انتهى. و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: حقيقه الوضع على ما يظهر من تعاريفها عبارته عن جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلاله عليه انتهى. (١) و هو الظاهر أيضا من نهايه الاصول (٢) و كيف كان يشهد له ما نراه في وضع الأعلام الشخصيه فإنّ الأب أو الجدّ مثلا يعين لفظا خاصا للوليد على وجه يصحح استعمال اللفظ المعين فيه من دون ملاحظه تعيينه لمعنى آخر فكأنه ليس معناه إلا إياه. و ليس الصادر من الواضع في الأعلام الشخصيه إلا تعيين لفظ لذاك و هكذا يكون الأمر في واضع اللغه من دون فرق. نعم، اللازم في واضع الأعلام الشخصيه و واضع اللغه هو أن يكونا في موضع و محلّ من

ص: ١١١

١-١ تهذيب الاصول ١٤/١.

٢-٢ نهايه الاصول ١٣/١.

الاعتبار حتى يعتنى بوضعهما ويتبع الوضع فمثل الأب و الجد ممن يكون له الرئاسة في الاسره لهما وضع الأعلام و يتبع عند الأهل و الأقرباء بل الناس، كما أن واضع اللغه ممن يكون له مهاره الفن و الأدب يتبع عنه لأن أمر الوضع إليه عند الناس و إلا فلا يعتنى بوضعه كوضع الأطفال بعض الألفاظ لبعض الأشياء فصلاحيه الاتباع من الشرائط لا وجود الاتباع الخارجى كما يظهر من نهايه الاصول حيث قال: إن اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباطه به لا يكفى فى تحققه صرف تعيين الواضع ما لم يتبع فإن صرف التعيين لا يوجب انس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه. (١)

لأن بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعيه عنه يحصل الانس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقق الاتباع الخارجى بعد فالوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى ممن يصلح لأن يتبع و هذا التخصص و التعيين يؤول فى الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعه لفظ خاص و طبيعه معنى خاص فالارتباط و الاختصاص أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه اللفظ بالنسبه إلى معناه فكما أن العلم نصب على رأس الفرسخ ليدل على الفرسخ و ينتقل منه إلى الفرسخ كذلك اللفظ وضع للمعنى ليدل عليه و ينتقل منه إليه غايه الأمر أن الوضع فى العلم المنسوب حقيقى خارجى و فى اللفظ اعتبارى.

و لعله لذا قال المحقق الأصفهائى قدس سره: أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه و لا حاجه فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث فسّر الوضع بنفس الاختصاص و الارتباط مع أنه من لوازمه كما عرفت.

ص: ١١٢

اتّحاد حيثيه الدلاله الشائيه مع الانتقال الشائيه:

ثم إنّ حيثيه الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و معناه هي حيثيه دلالة اللفظ على معناه شأنًا و حيثيه الانتقال منه إليه شأنًا و لا فرق بين حيثيه دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه و بين حيثيه دلالة سائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ فإنّه أيضا للانتقال من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ و عليه فبعد اعتبار الواضع ذلك الارتباط و الاختصاص يتحقّق الانتقال من اللفظ إلى معناه بالفعل للواضع و لمن علم بوضعه من دون حاجه إلى شيء آخر و لذا قال المحقّق الأصفهاني رحمه الله حيث عرفت اتّحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوال تعرف أنّه لا حاجه إلى الالتزام بأنّ حقيقه الوضع تعهّد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى كما عن بعض أجله العصر فإنّك قد عرفت أنّ كيفية الدلالة و الانتقال في اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال فهل ترى تعهّدا من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلّا- وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه غايه الأمر أنّ الوضع هناك حقيقيّ و هنا اعتباريّ.

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

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

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

انتهى.و أنت خير بأنّ طبيعه الألفاظ موضوعه على طبيعه المعانى.فالمعانى هى التى وضعت الألفاظ عليها ليدلّ عليها و هذا أمر لا خفاء له.هذا مضافا إلى أنّ فى التشبيه يكفى مجرّد المشابهه و لا حاجة إلى الاتحاد بين المشبه و المشبه به فى جميع الجهات.

فمجرّد كون المشبه به ذا أركان ثلاثه دون المشبه لا يضرّ فى أصل مشابتهما فى الوضع كما لا يخفى.

و الأعمج من ذلك أنه أورد فى محاضراته أيضا على اعتباريه الارتباط بين اللفظ و المعنى بأنّ المراد إن كان اعتبار ذلك فى الخارج من دون وجود اعتبار الملازمه فى ذهن المخاطبين فهو غير معقول إذ لم يطلع المخاطب عن الملازمه حتّى ينتقل من سماع اللفظ إلى المعنى و مع وجود اعتبار الملازمه فى أذهانهم فهو لغو إذ مع اطلاعهم على الملازمه المذهبيه لا حاجة إلى اعتبار الملازمه فى الخارج و إن كان المراد اعتبار الملازمه فى الذهن فان اختصّ بذهن العالم بالملازمه فهو تحصيل الحاصل و إن كان أعمّ منه فهو لغو إذ الجاهل لم يطلع عنها حتّى ينتقل عن سماع اللفظ إلى المعنى و ذلك لما حقّقناه من أنّ الواضع اعتبر الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى من دون أخذ الوجود فى طرفى الارتباط فالوجود خارجا أو ذهنا أجنبى عن طرفى الارتباط الاعتبارى فى الوضع و الارتباط الاعتبارى فى الوضع كسائر الاعتبارات موجوده فى

ص: ١١٤

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

عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهد:

ثم لا يخفى عليك أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فكما أنّ جعل الملكيه أو الزوجيه مقدور بواسطة صيغه الإيجاب و يجعلها الجاعل بواسطة صيغه الإيجاب من دون حاجه إلى القول بانتزاعيه الملكيه أو الزوجيه من الأحكام التكليفيه كما ذهب إليه جماعه بنوهم عدم مقدوريه جعل الاعتباريات، كذلك في المقام يكون اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أمرا مقدورا بواسطة تعيين اللفظ على المعنى من دون حاجه إلى شيء آخر كالالتزام و التعهد بأنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه كما في الدرر. (١) فارتباط اللفظ و المعنى مجعول اعتباري بواسطة تعيين الواضع الذي له صلاحية الاتباع و لا حاجه في الاعتبار المذكور إلى الالتزام المذكور و جعل الاختصاص و الارتباط أمرا انتزاعيا منه كما هو الواضح. و ربما يوجه الالتزام المذكور بما حكى عن صاحب الدرر في تعليقات الدرر بأن جعل العلقه بين اللفظ و ذات المعنى لا يوجب إلا انتقال السامع متى سمعه و تصوّره إليه و أمّا إسناده التصوّر إلى المتلفظ كما هو الغرض العمده من الوضع -و إلا فصرف انتقاش المعنى التصوري و الخطور بالبال ليس ثمره للوضع فقط بل يحصل بقول: ما وضعت، فإنه يوجب تدكر السامع متى سمع اللفظ - فلا دليل عليه. (٢)

ص: ١١٥

١- (١) الدرر ٣٥/١.

٢- (٢) نفس المصدر ٢٤٣/١.

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

و لكن يمكن أن يقال أولاً: أنّ إسناد المعنى إلى المتلفظ من الامور المتأخره عن الوضع و لا مجال لتفسير الوضع بما يتأخر عنه و ثانياً: أنّه يكفي في الإسناد أصاله عدم اللغويّه في كلام المتكلم التي عبّر عنها بأصاله الاستعمال كما أنّه يحتاج في إسناد تصديق المعنى الحقيقيّ و إرادته دون سائر المعاني إلى أصاله الحقيقه. و ثالثاً: بأنّ غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلّا- أنّه حكمه الوضع و ليس دخيلاً- في قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتفسير الوضع بالالتزام المذكور كما يظهر من محاضرات الاصول حيث قال: و من هنا أى أنّ الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها ظهر أنّ حقيقه الوضع هي التعهّد و التبانى النفسانيّ. (١)

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

ص: ١١٤

ثم لا يخفى عليك أنّ ما اخترناه في حقيقه الوضع يتحصّل في أنّ الواضع يعيّن اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما فالوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى و التعيين هو فعل صادر من الواضع كالإيجاب الصادر من البائع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتباريّ يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكيه الحاصله بفعل الموجب فالوضع أمر تكوينيّ و هو التعيين. و الارتباط و الاختصاص و هو لازم الوضع و التعيين امر اعتباريّ و هو المعبر عنه بالدلاله الشأئيه إذ هذه الرابطه الاعتباريه بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر. ثم إنّ الدلاله الفعلية يتوقّف على العلم بهذا الاعتبار فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصل الدلاله الفعلية فالارتباط الاعتباريّ ليس بوضع بمعناه المصدريّ بل هو حاصل منه كما أنّ الدلاله الفعلية ليست بنفسها وضعا بل متأخره عن الوضع بمراتب متعدده؛ الاولى: هو تعيين الواضع لفظا للمعنى و الثانيه: اعتبار الارتباط و الاختصاص بينهما، و الثالثه: هو علم السامع بتلك الامور، و الرابعه: هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. فالتكوينيّ هو نفس التعيين و أمّا الارتباط فهو ليس إلّا أمرا اعتباريّ و لا يحتاج حصوله إلى التكرّر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: و التحقيق أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكوينيّ للذهن البشريّ و هو أنّه كلّما ارتباط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطا مؤكّدا أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعيا لتصوّر الآخر و هذا الربط بين تصوّرين تاره بصوره عفويّه كالربط بين سماع الزئير و تصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير و رؤيه الأسد و اخرى

يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع إذ يربط بين اللفظ و تصوّر معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى و الاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلاّ طريقه يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورته المعنى فمسلك الاعتبار هو الصحيح و لكن بهذا المعنى و بذلك صحّ أن يقال أنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حاله اثاره أحدهما للآخر في الذهن. (١)

و الظاهر من كلامه أنّ الوضع هو نفس القرن و المقارنه بين تصوّر اللفظ و المعنى بحيث يستتبع تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و هذا القرن ليس أمرا اعتباريا بل هو أمر تكويني و يؤيد ذلك ما قاله بعض مقرّريه من أنّ الواضع بحسب الحقيقه يمارس عمليته الإقران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ و هذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكميّ (كثرة التكرار) سمّي بالوضع التعينيّ و إذا كان على أساس العامل الكيفيّ سمّي بالوضع التعينيّ فالوضع ليس مجعولا من المجعولات الانشائية و الاعتباريّة كالتمليك بعوض المجعول في باب البيع مثلا و إنّما هو أمر تكويني يتمثّل في إشارات مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقّق لصغرى قانون الاستجابة الشرطيّة الذي هو قانون طبيعيّ و قد يستخدم الإنشاء لإيجاد هذا الإشرط كما في الوضع التعينيّ و لكن هذا لا يعنى أنّ الإشرط هو المنشأ بل نفس الإنشاء بما هو عمليته تكوينيّة تصدر خارجا يحقّق الإشرط المطلوب. (٢)

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

ص: ١١٨

١-١) دروس في علم الاصول،الحلقه الثانيه٧٨.

٢-٢) بحوث في علم الاصول ٨٢/١.

اللفظ للمعنى عمّن له حقّ التعيين و هو أمر تكوينيّ يقصد به اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى و ليس الإشراف و الإقران بين اللفظ و المعنى فعل الواضع و إنّما فعله هو التسميه و بعد فعله و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهه العلم بالملازمه الاعتباريه و إن أراد أنّ التعيين فعل تكوينيّ فلا كلام فيه لأنّ تعيين لفظ لمعنى كمنصب علم على رأس الفرسخ أمر تكوينيّ و قد ذكرنا أنّ تعيين اللفظ للمعنى أمر تكوينيّ و إن أراد منه أنّ الارتباط و الاختصاص أمر تكوينيّ ففيه منع جدّا إذ ليس له مطابق في الأعيان فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعّيّ اللفظ و المعنى دون الموجود منهما في الخارج أو في الذهن بل هو من الامور الاعتباريه التي يعتبرها الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتبارات التي يعتبرها العرف أو الشارع فبعد تحقّق هذه الاعتبار بالوضع و هو تعيين اللفظ للمعنى تتحقّق الدلاله الشائيه و الانتقال من أحدهما إلى الآخر لمن علم بهذا الاعتبار هذا مضافا إلى أنّ الاستجابه الشرطيّه تتقوم بالتكرار مع أنّ الواضع لم يتكرّر الوضع حتى تتحقّق الاستجابه المذكوره كما لا يخفى. بل الواضع اعتبر الارتباط بين اللفظ و المعنى و جعل الملازمه بينهما بالتعيين و تخصيص اللفظ به مرّه واحده و لا يتوقّف هذا الاعتبار على رؤيه الناس و مشاهدتهم بل كثيرا ما لم يطلعوا عليه إلاّ بعد الاعتبار بقياس المقام بموارد اقتران الطبيعّيّ بين الشئيين في مشهد الناس كما ترى.

و لعلّ ما ذكره يناسب الوضع التعينيّ فإنّ كثرة التلقّف بلفظ خاصّ و إرادته معنى خاصّ منه و لو مع القرينه توجب الانس و الملازمه بينهما تكوينيا في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر و في الوضع التعينيّ إقران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ يتكرّر بحيث يربط بينهما ربطا تكوينيا في أذهان المخاطبين و معه إذا تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و لكن الوضع التعينيّ ليس بوضع حقيقه لأنّ الوضع بمعناه المصدريّ ليس إلاّ هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل

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

التنزيل و الهوويه :

ثم إنّ الوضع على المختار هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما كما أنّ نصب العلم على رأس الفرسخ لاعتبار الاختصاص بينه و بين الوصول إلى حدّ الفرسخ فكما أنّ في الثاني لا تنزيل بين العلم المنسوب و الفرسخ، كذلك في الوضع، لا تنزيل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيا للمعنى بل التنزيل المذكور يحتاج إلى مئونه زائده و لا دليل و لا شاهد عليه عدا ما استشهد به عليه من سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعمّ، إذ السرايه معقوله أيضا فيما إذا كان اللفظ علامه على المعنى فلا تختصّ بصوره التنزيل و الهوويه .أ لا ترى أنّ العلم المنسوب للعزاء يوجب الحزن. و عدا ما في منتهى الاصول من أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلا فيما إذا كانت بينهما هوويه و اتحاد. (1)

مع أنّ إلقاء المعانى يكون من جهه ارتباطها بالألفاظ ارتباطا أكيدا لا من جهه أنّ الألفاظ تكون وجودا لفظيا للمعانى كما أنّ الانتقال من العلم المنسوب إلى حدّ الفرسخ من جهه الارتباط الذى يكون بينهما ارتباطا مؤكدا لا من جهه تنزيل العلم المنسوب بمنزله حدّ الفرسخ و بالجملة الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين

ص: ١٢٠

العلم المنصوب و حدّ الفرسخ أو بين سائر الدوالّ و مداليلها يكون من الملازمات الاعتباريّة و من المعلوم أنّ حكم الملازمه الاعتباريّة كحكم الملازمه الواقعيّه فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيّين إلى الآخر من جهه الملازمه الواقعيّه لا من جهه التنزيل و الهوهويّه كذلك في الملازمه الاعتباريّة فلا تغفل.

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

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

و كيف كان فلا- يكون اللفظ وجودا لفظيا للمعاني و عليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجودا لفظيا للمعاني محمول على العنايه فلا تغفل.

ثمّ لا- يخفى عليك أيضا أنّ المرآتيه عن المعنى و الحكايه عنه من آثار الارتباط و اختصاص اللفظ بالمعنى المجعول بتعيين الواضع و ليست غير الدلاله الفعلية إذ بعد العلم بالوضع و اعتبار الارتباط يكون اللفظ حاكيا عن المعنى و مرآتا و علامه له.

في صحّه تقسيم الوضع إلى التعينيّ و التعيّنيّ و عدمها:

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

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: و أما على ما ذكرنا من أنّ حقيقه الوضع اعتبار الواضع

فلا- جامع بينهما بل الوضع التعيّنِيّ يشترك مع التعيّنِيّ في نتیجه الأمر إذ كما أنّ اعتبار الواضع يوجب الملازمه بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى كذلك كثره الاستعمال توجب استيناس أذهان اهل المحاوره بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى فلا حازه إلى دعوى اعتبار أهل المحاوره على حدّ اعتبار الواضع فإنّه لغو بعد حصول النتيجة. (١)

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

المقام الثاني: أقسام الوضع:

إشاره

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

أقسام الوضع باعتبار اللفظ:

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

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

٢- طبيعه لفظ معيّن بمادّته و هيئته و يضعها الواضع بإزاء المعنى المقصود بعد

ص: ١٢٢

(١-١) نهاية الدرايه ٢١/١.

ملاحظه خصوص مصاديقها بواسطتها فالوضع حينئذ عامّ و الموضوع خاصّ و لكن هذه الملاحظه لا حاجه إليها و لم تكن شائعه عند أهل الوضع و لذا قال في هدايه المسترشدين: إنّ الاعتبار المذكور تعسّف ركيك لا داعى إلى الالتزام به و لا إلى احتمالاه فى المقام مع ظهور خلافه. (١)

٣-شخص لفظ خاصّ و يضعه بنفسه للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع أيضًا خاصًا و لا ريب فى فساده فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد هذه الطبيعه للمعنى و إنّما تكون مشابهه للموضوع و ليست بموضوعه مع أنّ الألفاظ عند أهل الوضع و المحاوره موضوعه بلا ريب.

٤-شخص لفظ خاصّ و يعتبر وجهًا للطبيعه الكلّيه فيضع طبيعه اللفظ للمعنى فيكون الوضع خاصًا و الموضوع عامًا و لكنّه غير ممكن لأنّ الشخص لا- يكون وجهًا للطبيعه الكلّيه إذ لا- تتحقّق فيه إلاّ- حصّه منها فكيف تكون الحصّه وجهًا للطبيعه بما هى الطبيعه نعم يمكن الانتقال منها إلى الطبيعه و ملاحظتها و وضعها للمعنى فيؤول إلى القسم الأوّل كما لا يخفى.

فينحصر الأقسام فى الأربعه:

١-الوضع العامّ و الموضوع العامّ

٢-الوضع العامّ و الموضوع الخاصّ

٣-الوضع الخاصّ و الموضوع الخاصّ

٤-الوضع الخاصّ و الموضوع العامّ

و قد عرفت أنّ الواقع هو الأوّل دون الثانى لتعسّفه و دون الثالث لعدم الفائده و خلاف الواقع و دون الرابع لعدم إمكانه.

ص: ١٢٣

أقسام الوضع باعتبار المعنى:

ينقسم الوضع باعتبار المعنى إلى أربعة أقسام:

١-الوضع العامّ و الموضوع له العامّ

٢-الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ

٣-الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ

٤-الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ

لا- إشكال فى وقوع الأوّل و الثانى فإنّ الواضع يلاحظ إمّا طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ فى قبالة كأسماء الأجناس و لا ريب فى إمكانه و وقوعه، أو ماهيته شخص خاصّ و يضع اللفظ فى قبالة كأسماء الأعلام و لا ريب فى وقوعه أيضا.

إمكان الثالث:

يمكن للواضع أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ فى قبالة مصاديق ذلك المعنى العامّ و هو كما فى الكفايه ممكن لأنّ العامّ من وجوه تلك المصاديق و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه (بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهها للعامّ و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوّره معرفه للعامّ و لا معرفه لسائر الأفراد و لو بوجه لأنّ الخاصّ حصّه من العامّ و لا غير) و عليه فبعد ملاحظه طبيعه المعنى العامّ و وضع اللفظ فى قبالة مصاديق ذلك المعنى العامّ يصير اللفظ كأنّه موضوعا لكلّ واحد من المصاديق و لذا قال فى منتهى الاصول يصير هذا القسم من قبيل ما هو متحد اللفظ و متكثر المعنى و يكون فى الحقيقه من قبيل المشترك اللفظى لأنّ المشترك اللفظى حقيقه عباره عن كون لفظ واحد موضوعا لمعانى متعدده سواء كان بأوضاع متعدده منفصله بعضها من بعض أو يجمعها فى لحاظ واحد.

ص: ١٢٤

و لكن أورد على إمكان هذا القسم فى تهذيب الاصول بأن كل مفهوم لا يحكى إلا عما هو بحذائه و يمتنع أن يكون حاكيا عن نفسه و غيره و الخصوصيات و إن اتحدت مع العام وجودا إلا- أنها تغايره عنوانا و ماهيته فحينئذ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآه له فالقسم الثالث و القسم الرابع ستيان فى الامتناع إذ العنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثيه الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى و الحكاياه فرع الدخول فى الموضوع له. و إن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان و الظاهر كفايه الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالى آله للوضع لأفراده و لا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلا بل ربما يمتنع لعدم تناهيها. و بذلك يظهر ضعف ما ربما يقال إن الطبيعه كما يمكن أن تلاحظ مهمله جامده يمكن لحاظها ساريه فى أفرادها متحداه فى مصاديقها و عليه تكون عين الخارج و نفس المصاديق ضروره اتّحاد الماهيه و الوجود فى الخارج و الانفصال إنما هو فى الذهن فتصح مرآيتها للأفراد. ووجه الضعف أن الاتحاد الخارجى لا يصح الحكاياه و إلا- لكنت الأ-عراض حاكيه عن جواهرها و من الواضح أن المشخصات غير داخله فى مفهوم العام فكيف يحكى عنها و الحكاياه تدور مدار الوضع و الدخول فى الموضوع له. (1)

يمكن أن يقال إن كل فرد من أفراد العام واجد لحصّه من الطبيعه و بها تتحقّق فرديته للعام من دون دخل لسائر المشخصات و إن كانت ملازمه لها فى الخارج فالجامع الكلى حاك عن حصصه المحقّقه فى الخارج دون سائر المشخصات الملازمه لها و لا ضير فيه لأنّ اللازم فى الوضع للفرد هو ملاحظه الحصص المعروضه للعوارض

ص: ١٢٥

بوجه كوجه العامّ ولا يلزم ملاحظه سائر الخصوصيّات التي تكون متحده مع حصّه العامّ و ليس لها دخاله في فرديّتها للعامّ نعم لو اريد أن يكون العامّ وجها للمركّب من الحصص و الخصوصيّات العارضه عليها لما كان ذلك ممكنا إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلاّ عمّا بحدّاته إلاّ إذا انتزع من الأفراد الخاصّه بما هي خاصّه عنوان ثانويّ يصلح لأن يكون مشيرا إليها كعنوان ما في الذمه الذي اشير به إلى ما اشتغلت الذمه به من أنواع الصلوات فيمكن أن يتصوّر العنوان الانتزاعيّ من المركّبات المذكوره و يضع اللفظ لمناشئ الانتزاع كما لا يخفى.

لا- يقال: تصوّر النوع و وضع اللفظ بإزاء الحصص المحقّقه لأفراد النوع الملحوظ لا يوجب أن يكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لأنّ الموضوع له و إن كان أفراد ذلك النوع إلاّ أنّها حيث كانت غير متصوّره بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآه لملاحظتها يكون الوضع و الموضوع له نوعيّا و عامّا. (١)

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

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

ص: ١٢٦

ملاحظه الجزئيات و الخارجيات بملاحظتها بعنوان أنّ كلّ واحد منها حصّه من الكلّي العامّ لأنّها تكفى في جواز استعمال اسم الإشارة في الجزئيّ الخارجيّ دون الكلّيّ و لا حاجة إلى أزيد من ذلك كملاحظه سائر الخصوصيات العارضه على الحصص الوجوديّة الجزئيّه الخارجيه.

عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص:

ثمّ لا يخفى عليك بعد الإحاطه بما ذكرناه أنّه لا حاجة لنا في الحكايه عن الحصص الخارجيه فيما يكون مهمّا لنا في الوضع إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص بعد ملاحظه العنوان الكلّيّ عنوانا استغراقيا لأفراده و حصصه كما في القضيه المحصوره لأنّ ملاحظه العنوان العامّ بالنحو المذكور تغني عن ضميمة العنوان الانتزاعيّ المذكور كالشخص أو الفرد الذي يكون من المعقولات الثانويه بعد عدم دخاله الخصوصيات العارضه في الوضع.

و ممّا ذكر يظهر الإشكال أيضا فيما ذهب إليه صاحب المحاضرات في الاصول من لزوم ملاحظه العناوين الكلّيّه الانتزاعيّه من الأشخاص و الأفراد كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق و قال لأنّها تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال فإنّها وجه لها و تصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان هذا بخلاف المفاهيم الكلّيّه المتأصّله كمفاهيم الجواهر و الأعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك فإنّها لا تحكى في مقام اللحاظ و التصوّر إلاّ عن أنفسها و هي الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق. (١)

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

ص: ١٢٧

ملاحظه خصوصيات العارضة و لو بنحو الإجمال فلا سبيل إلى ذلك إلا بملاحظه العناوين الثانويه كعنوان الشخص و الفرد و أما إذا كان اللازم هو ملاحظه مصاديق الكلّي بما هو كلّي من حصص العنوان العام الكلّي فلا حازه بعد ملاحظه العنوان العام الكلّي الاستغراقى إلى ملاحظه العناوين الانتزاعيه و لا- إلى عنوان آخر يتحد مع الأفراد و الأشخاص لأنّ العنوان الكلّي أيضا يحكى عن حصصه و مصاديقه الخارجيه.

لا- يقال: إنّ الحصاص أفراد تحليلي يعرفها العقل بعد تجريدها عن العوارض و المشخصات فلا- يصلح ملاحظه العام الكلّي لملاحظه الأفراد الخارجيه التى تكون مركبه من الحصاص و العوارض و المشخصات بل يحتاج إلى العناوين الانتزاعيه التى تحكى عن المركبات كمفهوم الشخص أو مفهوم الفرد.

لأننا نقول: كما أنّ للكلّي الطبيعى حصاص ذهنيه كذلك له حصاص خارجيه فملاحظه الكلّي بما هو كلّي لا تنفك عن حصصه كما فى القضية المحصوره فكيف لا- يكون حاكيا عن حصصها و مجرد كون مدركها العقل و الذهن لا- يوجب اختصاص الحصاص بالذهن و عليه فحيث لا- يلزم عند الوضع ملاحظه الأفراد بما لها من العوارض و الخصوصيات يكتفى بملاحظتها بما يكون وجها لها كالكلّي الطبيعى و هو يحكى عن معروض العوارض فى الخارج و هى الحصاص الإنسانيه مثلا فيما إذا لوحظ الإنسان فلا تغفل.

صحه جعل العلاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العام:

ربما يقال إن استحضر مفهوم الإنسان و وضع اللفظ له ملاحظا إياه على وجه حاك عن الخارج بحيث يكون المقصود قيام العلاقه الوضعيه بالمحكى و المبنى فيه فهذا غير معقول فى المقام لأنّ مفهوم الإنسان لا يكون فانيا فى المفاهيم الجزئيه بل فى الواقع

الخارجي المحكي فيؤدى ذلك إلى إقامه العلاقه الوضعيه بين اللفظ و الخارج ابتداء و هو باطل لأن طرف العلاقه الوضعيه يجب أن يكون مفهوما دائما. نعم لو أمكن أن يلحظ مفهوم الإنسان فانيا فى المفاهيم الجزئيه و يوضع له اللفظ بهذا اللحاظ لحصل مدعى الوضع العام و الموضوع له الخاص على مقصوده و لكنّه غير صحيح لأن المفهوم الكلّي و المفهوم الجزئى متباينان و إن كانا متّحدين صدقا للحاظ محكيها. (١)

انتهى

و فيه أنّ مفهوم الإنسان يكون فانيا فى حصصه الخارجيه لا فى المفاهيم الجزئيه و لكن مع ذلك ليست إقامه العلاقه الوضعيه بين اللفظ و الخارج ابتدائيا حتى تكون باطلا- بل تكون العلاقه بسبب توسط مفهوم كلّي الإنسان الحاكي عن حصصه الخارجيه الموجوده بالعرض بتبع الوجود بناء على أصاله الوجود كما لا يخفى.

و بالجمله بعد ملاحظه مصاديق الكلّي عن طريق وجهها الكلّي صار الوضع فيه كوضع الخاص لكل واحد واحد من المصاديق فكما لا إشكال فى وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجيه بعد ملاحظه كل واحد واحد مستقلا و وضع اللفظ له إن أمكن، كذلك لا اشكال فى صحه وضع اللفظ لكل واحد واحد من الحصص الخارجيه بعد ملاحظه عنوان كلّي يكون وجهها لجميع الآحاد.

إن قلت: إنّ الوضع الخاص للخارجي الجزئى يؤول إلى الوضع لماهيته الخاصه المتّحده مع الوجود الخارجى و لذا لا- يضّر بالوضع التغييرات الحادثه فى الموضوع له.

قلنا: مآل الوضع بتوسط العام أيضا إلى ذلك إذ لا فرق بينهما إلا فى وحده الوضع و تعدده كما لا يخفى.

و لعمري إنّ القسم الثالث ممكن لا إشكال فيه و لا حاجه فيه إلى هذه التطويلات.

ص: ١٢٩

ولا يخفى أنّ ملاحظه الواضع حين الوضع ماهيته الخاصّ و حصّه من الكلّيّ و وضع اللفظ بإزاء المعنى الكلّيّ العامّ غير ممكن لأنّ حصّه من الكلّيّ لا يمكن أن تكون وجهها للكلّيّ بما هو كلّيّ كما لا تكون وجهها لسائر الأفراد و لذا لا تحمل على الكلّيّ و لا على سائر الأفراد فلا يقال: الإنسان الكلّيّ زيد. كما لا يقال: عمرو أو غيره زيد. بخلاف العكس فإنّ الكلّيّ وجه لجميع حصصه و أمكن معرفتها بمعرفته و لذا يحمل عليها و يقال: زيد (و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان) إنسان. و عليه فلا يمكن القسم الرابع من أقسام الوضع كما ذهب إليه في الكفايه.

و لكن في الدرر: يمكن أن يتصوّر هذا القسم أعنى ما يكون الوضع فيه خاصًا و الموضوع له عامًا فيما إذا تصوّر شخصا و جزئيا خارجيا من دون أن يعلم تفصيلا بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالا باشماله على جامع مشترك بينه و بين باقى الأفراد مثله كما إذا رأى جسما من بعيد و لم يعلم بأنّه حيوان أو جماد و على أى حال لم يعلم أنّه داخل فى أى نوع فوضع لفظا بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص فى الواقع فالموضوع له لوحظ إجمالا و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئى المتصوّر لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعلّقا عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص. و الحاصل أنّه كما يمكن أن يكون العامّ وجهها لملاحظه الخاصّ لمكان الاتحاد فى الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهها و مرآه لملاحظه العامّ لعين تلك الجهة. (١)

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

ص: ١٣٠

كلامه تتداعى و توجب الانتقال من الجزئى الخارجى إلى عنوان آخر كلى يكون متحدا مع هذا الشخص و غيره من أمثاله. ثم بلحاظ هذا العنوان الكلى يوضع اللفظ لأفراده من حيوان أو جماد فيصير المفروض من أقسام الوضع العام و الموضوع له الخاص. انتهى

أو يوضع اللفظ بلحاظ هذا العنوان الكلى لنفس هذا الكلى فيصير المفروض من أقسام الوضع العام و الموضوع له العام فالعام يكون وجهها للأفراد من دون حاجه إلى لحاظ آخر بخلاف الخاص فإنه يحتاج إلى توسط عنوان كلى آخر كعنوان ما يكون نوعا لهذا و أمثاله فالفرق بينهما موجود.

لا يقال: إن العام مغاير للأفراد فى ظرف الذهن و التحليل و إن كانا متحدين فى الخارج لأن العام يكون بإزاء الموجود فى الذهن عند تعريته عن الوجود الذهني و الوجود الخارجى و عن العدم هذا بخلاف الأفراد الخارجيه التى كانت موجوده و عليه فلا يمكن لحاظ أحد المتغايرين بلحاظ الآخر إلا بتوسط عنوان آخر كمفهوم ما هو مندرج تحت العام و عليه فلا فرق بين العام و الخاص فى احتياجهما فى كونهما وجهها للآخر إلى توسط عنوان آخر و الفرق بينهما فى أن مفهوم ما هو مندرج تحته فى العام يوجب لحاظ الأفراد إجمالا و مفهوم ما يكون نوعا لهذا فى الخاص يوجب ملاحظه النوع إجمالا. (1)

لأننا نقول: العام الذى يكون وجهها لأفراده هو العام الاستغراقى لا العام الطبيعى و من المعلوم أن الاستغراقى لا يحتاج فى إراءه أفراده إلى عنوان آخر لأن العام الاستغراقى عين كل فرد من أفراده بخلاف الطبيعى فإنه لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين و من المعلوم أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين و

ص: ١٣١

عليه فالعام الاستغراقي يوجب إراءة الأفراد من دون حاجه إلى عنوان آخر بخلاف الخاص فإنه لا يوجب إراءة العام من دون توسط عنوان آخر و هو ما يكون نوعا لهذا و أمثاله فالفرق بين العام و الخاص متحقق كما لا يخفى.

ثم إن الاتحاد و ان أوجب المرآتيه و لكن ذلك تابع لدائره الاتحاد فحيث كان العام الاستغراقي متّحدا مع جميع مصاديقه يكون وجهها لجمعها و أما الخاص المتّحد مع الكلّي الطبيعي الذي معه لا يحكى إلا عن الكلّي الطبيعي المتّحد معه لأنه متّحد معه لا مع غيره فلا- يحكى عن الكلّي الطبيعي الآخر و لا- عن الكلّي الاستغراقي فحكايته عن غير الكلّي الطبيعي الذي معه غير معقوله كما لا يخفى.

هل تكون المعاني الحرفيه من القسم الأول أو الثالث؟

لا- يخفى عليك أنه ذهب في الكفايه إلى أن الآليه و الاستقلاليه من أنحاء الاستعمال فلا فرق عنده بين الاسم و الحرف في المعنى إلا- من جهه اختصاص كلّ منهما بوضع حيث أن الاسم موضوع ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه و الحرف موضوع ليراد منه معناه لا كذلك و هذا هو السرّ في عدم جواز استعمال كلّ واحد في موضع الآخر و إن اتّفقا في الموضوع له. و عليه فالحرف عنده كالاسم في كون الوضع عامّا و الموضوع له عامّا و يدخل في القسم الأول لا القسم الثالث.

و هكذا الأسماء الإشارات و الموصولات و الضمائر فإنّ الإشاره إلى الحاضر أو الغائب لم تؤخذ في المعنى و إنّما هي من أنحاء الاستعمال.

و فيه كما عن استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنه إن اريد بذلك اشتراط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا إلا كذلك ففيه أنه لا- ملزم للعمل بذلك الشرط بعد استعمال اللفظ في معناه الموضوع له. و إن اريد به أن غرض الواضع هو استعمال المستعملين الحرف عند إرادته كذا و استعمال الاسم عند إرادته كذا ففيه أن غرض الواضع من

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

هذا مضافا إلى ما أورد عليه فى نهايه الاصول من أنّ الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى فرق جوهرى ذاتى و أنّ المفهوم الاسمى مفهوم مستقلّ كلىّ و المعنى الأدوى حقيقه ربطيه مندكّه فى الطرفين و أين أحدهما من الآخر و ليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع أو لحاظه و بذلك يعلم أيضا أنّ الخصوصيه فى المقام ليست هى الموجه لكونه جزئيا ذهتيا حتى يرد عليه الإشكالات الثلاثه: من أنّه يلزم وجود لحاظ آخر متعلق به حين الاستعمال بداهه أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه فى الاستعمال و هو كما ترى و أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات إذ اللحاظ أمر ذهنى فامتنع امثال مثل: سر من البصره إلا بالتجريد و من أنّه ليس لحاظ الآليه فى الحروف إلا- كالحاظ الاستقلال فى الأسماء و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فيها فكذلك ذاك اللحاظ فى الحروف.

بل المعنى الحرفى جزئى حقيقى حيث أنّ المراد به حقيقه الربط و مصداقه المتحقّق بتبع الطرفين و لا محاله يكون جزئيا حقيقيا و لا- ينافى ذلك كليه الطرفين و المرتبطين فالنسبه الخبريه الموجوده فى قولنا الإنسان كاتب مثلا، نسبه جزئيه خاصه بها تحقّق الربط بين الموضوع و المحمول مثل النسبه المتحقّقه فى قولنا زيد قائم و ذلك لأنّ النسبه المتحقّقه فى القضيه الملفوظه و المعقوله ليست إلا عباره عن ثبوت المحمول للموضوع و قولنا: الإنسان كاتب قضيه واحده فلها موضوع واحد و محمول واحد و نسبه واحده و كذلك الربط الابتدائى المتحقّق فى قولنا: سر من البصره إلى الكوفه، ربط جزئى بها تحقّق الارتباط بين مفهوم السير و البصره مثل الربط المتحقّق فى قولنا سرت من البصره بلا تفاوت أصلا و بالجملة فحقيقه الربط ليست إلا اتصال الطرفين

و المرتبتين لا مفهوم الاتصال بل ما يكون بالحمل الشائع اتصالاً و هو معنى شخصي متقوم بالطرفين و إن كان الطرفان كليين.

فالحرف مستعمل في معنى جزئي حتى فيما إذا كان طرفاه كليين و لكن ينحلّ بنظر العرف إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديده هذا مضافاً إلى توجيه آخر في ربط الكليات ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه في تهذيب الاصول فراجع. (1) و قال أيضاً في نهاية الاصول إنّ المعنى الحرفي عبارة عن المفهوم الاندكائي الذي به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلّة و يكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم المستقلّة و المعنى الاسمي عبارة عن المفاهيم المستقلّة المتفرقة في حدّ ذاتها و بعبارة اخرى حقيقه الارتباط و التخصيص المتحقّق في الخارج بنحو الفناء و الاندكائك في الطرفين إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنى أدويّاً و إن انتزع عنها مفهوم مستقلّ ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين يصير مفهوماً اسمياً. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائي المنتزعه عن الطرفين و الملحوظه بحيالها في قبال الطرفين بحيث صارت بنفسه طرف يحتاج إلى الربط و لفظه:

«من»، موضوعه لحقيقه الارتباط الابتدائي التي توجد في الذهن بنحو الاندكائك في الطرفين كما في الخارج و بها يحصل الربط بينهما و بهذا البيان ظهر أنّ الفرق بين المعنى الحرفي و المفهوم الاسمي فرق جوهري ذاتي و أنّهما سنخان من المعنى وضع لأحدهما الاسم و للآخر الحرف. و ظهر أيضاً أنّ الموضوع له في الحروف لا يعقل أن يكون عامّاً لما عرفت من أنّ الموضوع له لكلمه «من» مثلاً- ليس هو مفهوم الابتدائي الذي هو معنى كلي بل هو حقيقه الارتباط الابتدائي الخاصّ المندكك في الطرفين و بعبارة اخرى المعنى الحرفي عبارة عن حقيقه الربط و مصداقه الخاصّ المتحقّق بتبع الطرفين

ص: ١٣٤

و هي الموضوع له لكلمه من مثلاً فيكون الموضوع له للحروف خاصاً لا محاله. (١)

و عليه فالوضع في الحروف يكون عامياً و الموضوع له خاصياً إذ ليس للمعنى الحرفي جامع كلي ينطبق على أفراده لأن كل ما فرض جامعاً له لزم أن يكون ربطاً بالحمل الشائع الصناعي و إلا لزم الانقلاب في كون المعنى الحرفي آله للغير و من ذلك فيه فلا يتصور للمعنى الحرفي إلا صورته الاندكاك الخارجى و هو جزئى و ليس بكلي فيتوصل للوضع على المعانى الجزئيه الحرفيه بالمفاهيم الأخر التي ليست جامعاً لها بل تكون بمنزله عنوان مشير إليها كمفهوم الابتداء الآلى فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

و لذا قال في تهذيب الاصول: المعنى الذى هذا شأنه الموصوف بأنه لا يستقل جوهرًا و وجودًا و دلالة و كفيته لا يتصور له جامع كلي ينطبق على أفراده و يحكى عن مصاديقه لأن الجامع على فرضه يجب أن يكون من سنخ المعانى الحرفيه فلا بد و أن يكون ربطاً بالحمل الشائع و إلا انقلب معنا اسميًا و كونه ربطاً بالحمل الشائع يلازم فرديته و هو خلف بل لا بد عند الوضع من التوصل ببعض العناوين الاسميّه التي لا تكون جامعاً ذاتياً لها و لا يمكن إيقاع الربط بها كمفهوم الابتداء الآلى و النسبه مما لا تكون من سنخ المعانى الحرفيه فلا بد حينئذ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافة بعد عموم وضعها. (٢) انتهى

فالوضع في الحروف و أشباهها من باب القسم الثالث.

و إليه ذهب المحقق الأصفهاني حيث قال: إن أنحاء النسب الحقيقيه في حد ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلقته و لا يعقل انسلاخها عن هذا

ص: ١٣٥

١-١) نهاية الاصول ١/١٧-١٩.

٢-٢) تهذيب الاصول ١/٣١.

الشأن و الوجود ذهنيًا كان أو عينيًا مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها لا أن النسبه و التعلّقيّه بأحد الوجودين كي لا يكون فرق بين الاسم و الحرف في حدّ ذات المعنى و حيث أن ذات النسبه تعلّقيّه فلا- جامع ذاتيّ بين أنحائها لأنّ إلغاء التعلّق منها إخراج لها عن النسبيّه فلا بدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنوانيّ يجمع شتاتها بل تلاحظ به و حيث أن النسبه بين عنوان الكذائيه و معنوياتها نسبه الأعمّ و الأخصّ كان الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا. (١) انتهى

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

ينتزع العقل ممّا بين المعاني الجزئيه جامعا بلا مثونه زائده في المقام على سائر المقامات فكما يتصوّر الظرفيه المندكّه في المحلّ الخاصّ كذلك يتصوّر أيضا مطلق الظرفيه المندكّه في محلّ ما و الاحتياج إلى محلّ ما هنا نظير الاحتياج إلى فاعل ما في النسب المستفاده من الأفعال أ لا ترى أن لفظ ضرب في قولك: ضرب زيد قبل مجيء كلمه زيد يدل على النسبه إلى فاعل ما و هذا المعنى العامّ هو المتصوّر حال استعمال الحروف أ لا ترى أن الوجدان يشهد بأنّ كلمه: في، في جميع القضايا يكون بمعنى و ليس من باب المشترك اللفظيّ و هذا المعنى هو المستفاد من كلمه: في المبدوءه بها القضيه بعد التكلم بها و قبل التكلم بالكلمه المتّصله بها و كما يمكن تصوّر هذا المعنى للمستعمل يمكن للواضع أيضا بلا فرق. (٢) انتهى

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

ص: ١٣٦

١-١ (١) نهايه الدرايه ٢٧/١.

٢-٢ (٢) الدرر ٢٥٠/١.

المتصوّر الحرفيّ لزم أن يكون ربطاً و حرفاً بالحمل الشائع الصناعيّ كالحيوان الناطق يكون إنساناً بالحمل الشائع الصناعيّ فصدق عنوان الإنسان على الحيوان الناطق بالحمل الشائع الصناعيّ يشهد على أنّه هو حقيقه الإنسان و في المقام لا يمكن فرض جامع يكون كذلك إذ كلّ ما فرض جامعاً لا يصدق عليه المعنى الحرفيّ و الربطيّ بل هو معنى اسميّ لاستقلاله في التصوّر كسائر المعاني الاسميّه و القول بكونه مع ذلك معنا جامعاً حرفياً يستلزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ حاله للغير و مندكّه فيه كما أنّ تطبيق هذا الجامع على المعاني الحرفيه الخارجيه بنحو الكلّي الطبيعيّ بالنسبه إلى مصاديقه يوجب خروج المعاني الحرفيه عن كونها معاني حرفيه لأنّها تتبع الكلّي الطبيعيّ قابله للتعلّل مستقلاً و معه خرج عن كونها اندكايه و تطفليّه و هو كما ترى.

و أمّا الاستشهاد بلفظ الفعل قبل ذكر الفاعل ففيه منع إذ الفعل لا يدلّ على النسبه إلاّ إذا تمّ أركانه بذكر الفاعل و تماميه الجملة و المفروض أنّ بعد تماميه أركان الفعل و الجملة المبدوءه به يدلّ على النسبه الخاصّه لا العامّه كما لا يخفى.

و هكذا الأمر في كلمه: في قبل ذكر مدخولها فإنّها لا تدلّ على معناها إلاّ بعد ذكر مدخولها و انضمام بواقى الجملة و معه لا تدلّ إلاّ على الربط الجزئيّ و لا- استيحاش من كون في، في الدلاله على الظرفيه من باب المشترك اللفظيّ بعد كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فلا تغفل.

و الظاهر أنّ منشأ توهم تصوّر الجامع للمعاني الحرفيه هو قياس الحروف بالأعراض مع أنّه مع الفارق إذ الأعراض من حيث الوجود متقومه بالموضوع لا- من حيث الحقيقه هذا بخلاف الحروف فإنّها من حيث الحقيقه متقومه بالأطراف و لذا لا يتصوّر المعاني الحرفيه إلاّ- بالأطراف و هذا ليس إلاّ- معنى الاندكاك فالجزئيّه داخله في ذات المعاني الحرفيه و حقيقتها فلا يمكن انفكاكها عنها و ما ذكره الاستاذ تبعاً لصاحب الدرر بل صاحب الكفايه منوط بكون الجزئيّه طارئه لا ذاتيه و حيث ذهبوا

إلى أنّ الجزئيه طارئه من ناحيه اللحاظ الذهنيّ أو من ناحيه خصوصيه الأطراف مالوا إلى ذلك مع أنّك عرفت أنّ الجزئيه داخله في حقيقه المعنى الحرفيّ و الربطيّ و ليس بعارضه من ناحيه من النواحي فلا تغفل.

حقيقه الإشارات و الضمائر:

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

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

هذا و هو، هو المفرد المذكّر كما في الكفايه حيث قال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء

ص: ١٣٨

الإشارة و الضمائر أيضا عامّ و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل هذا و هو و إيّاك إنّما هو المفرد المذكّر و التشخّص إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه غير مجازفه. (١)

و لكن أجاب عنه فى تهذيب الاصول بقوله: و صحّح التركيب و وقوعها مخبرا عنها فى قولنا هذا قائم و هو قائم و أشباههما لا تثبت ما راموه إذ لا نسلم أنّ المخبر عنه فى هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار إليه، فترى الفرق بين قولنا زيد قائم و بين هذا قائم أو هو قائم، فلفظه زيد فى الأوّل تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما فإنّهما يحضران المحكوم عليه فى ذهن السامع كما فى الإشارة بالإصبع من غير أن يكونا موضوعين له و من دون أن يكون دلالتها عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه. (٢)

و هكذا أجاب عنه فى نهاية الاصول حيث قال: و ما قيل من كون كلمة هذا موضوعه للمذكّر المشار إليه فاسد جدّا بداهه عدم وضعها لمفهوم المشار إليه و لم يوضع لذات المشار إليه الخارجى الواقع فى طرف الامتداد الموهوم أيضا إذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة هذا إشارة فى البين حتّى يصير المفرد المذكّر مشار إليه و يستعمل فيه كلمة هذا و بالجمله لفظه هذا مثلا وضعت لنفس الإشارة و يكون عمل اللفظ فيها عملا إيجاديا و لم توضع للمشار إليه كما قيل. و قد أشار إلى ما ذكرنا فى

ص: ١٣٩

١- ١) كفاية الاصول ١/١٦.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١/٣٩-٤٠.

الألفيته حيث قال: بهذا لمفرد مذكر أشر إلى آخر ما قال. نعم لما كان حقيقه الإشارة أمرا اندكاكيا فانيا في المشار إليه فلا محاله ينتقل الذهن من كلمه هذا إلى المشار إليه و يترتب على هذا اللفظ أحكام اللفظ الموضوع للمشار إليه فيجعل مبتدأ مثلا و يحمل عليه أحكام المشار إليه فيقال هذا قائم كما يقال زيد قائم و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقه أو حكما فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و بين نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره، و يشار بالموصول أيضا إلى ما هو معروض الصله. و الحاصل أن جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشارة ليوجد بسببها الإشارة إلى امور متعينه في حد ذاتها إما تعينا خارجيا كما في الأغلِب أو ذكريا كما في ضمير الغائب أو وصفيًا كما في الموصولات حيث أنه يشاربها إلى ما يصدق عليه مضمون الصله. (١)

هذا كله بناء على وضع الإشارات و أخواتها لإيجاد الإشارة إلى الحاضر أو الغائب و لكنّه لا يخلو عن الإشكال فإنّ الإيجاد الإنشائي متفرع على القصد و الالتفات إلى الإيجاد حتّى يقصده اللفظ باستعمال ألفاظ الإشارة و الضمائر مع أنه غير محرز في من استعمل هذه الألفاظ بل كثيرا ما لم يلتفتوا إلى أنّ هذه الألفاظ ممّا يقصد به الإنشاء و استعملوها كما استعملوا الأسماء الأخر. هذا مضافا إلى أنّ مقارنة الإشارة الخارجيه بالإصبع أو العين أو شيء آخر مع ألفاظ الإشارة و الضمائر و الموصولات ممّا تشهد على أنّها خاليه عن الإشارة و إلاّ- لزم اللغويّه فإنّ الإشارة حاصله بألفاظ الإشارة و الضمائر و حمل مقارنة الإشارة الخارجيه أو الذهنيه في جميع الموارد على التأكيد مع عدم الحاجه إليه في أكثر الموارد كما ترى و عليه فألفاظ

ص: ١٤٠

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

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

ثم إن ظاهر تهذيب الاصول هو التفصيل بين ضمائر الخطاب و التكلم و بين ضمائر الغيبه، حيث قال: و أما ضمائر الخطاب و التكلم فليست للإشارة قطعاً متصلها و منفصلها و بل الثانى موضوع لنفس التكلم بهويته المعينه كما أن الأول موضوع للمخاطب بهويته الشخصيه و لجميع هذه مرادفات فى جميع الألسنه تعطى معناها. (١)

انتهى

يمكن أن يقال: لا- يخلو الخطاب و التكلم أيضا عن الإشاره و لذا يقرون بالإشاره الخارجيه إلى المخاطبين أو إلى نفسه، بيده و بالجملة لا فرق بين هذا و أنت و أنا فى إفاده الإشاره و عليه فلا وجه للفرقه فى الضمائر بين ضمائر الغياب و ضمائر الخطاب و التكلم فإن كانت موضوعه للإشاره فكلاً كذلك و إن لم يكن كذلك فكلاً أيضا كذلك.

و لذا أردفها فى نهايه الاصول مع ضمائر الغائب و قال: و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقه أو حكما فيوجد بسببها فى وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره. (٢)

حقيقه الموصولات:

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

ص: ١٤٢

١- (١) تهذيب الاصول ٤١/١.

٢- (٢) نهايه الاصول ٢٢/١.

و إليك نصّ كلامه:الظاهر أنّها لا تفترق عن ألفاظ الإشاره و أخواتها في أنّها موضوعه لنفس الإشاره إلى المبهم المتعقّب بصفه ترفع إبهامه.إلى أن قال:هذا في غير من و ما و أى و أمّا فيها فالظاهر أنّها أسماء وضعت لعناوين مبهمه و الأمر سهل. (١)

يمكن أن يقال لا فرق بين من آمن و بين الذى آمن،فإن كان الأوّل اسما فالثانى كذلك و إن كان الثانى من الحروف فالأوّل مثله فلا وجه للتفرقه بينهما.

هذا كلّ بناء على كونها موضوعه لإيجاد الإشاره و أمّا بناء على كونها موضوعه للمبهم المتعقّب بالصفه فحكمها حكم الإشارات و الضمائر فى كونها أسماء موضوعه للمعاني الجزئيه لأنّ معانيها هى التى تكون مبهمه و تتعقّب بالصفات المزيله للإبهام.

نعم يكون الوضع فيها أيضا عامّا و الموضوع له خاصّا كما لا يخفى و قد عرفت أنّ هذا البناء أقرب إلى الفهم العرفى و أدبيات كلّ عرف لظهور عدم الفرق بين قولنا من آمن فهو من أهل الجنّه و الذى كفر فهو من أهل النار و بين قولنا المؤمنون هم أهل الجنّه و الكافرون هم أهل النار فى كون المسند إليه مذكورا فى الجملة لا أنّ المسند إليه هو طرف الإشاره و هو غير مذكور فى الكلام فلا تغفل.

تكملة:

و لا يخفى عليك أنّ الحروف على قسمين:أحدهما:حاكيات تدلّ على معان واقعيه جزئيه متدلّيه متقوّمه بالأطراف كما عرفت.و ثانيهما:موجدات إذ ليس لها واقعيات موجوده و لو بنحو التدلّى و الربط حتّى تحكى عنها بل توجد بها المعاني المتدلّيه الجزئيه كحروف القسم و التأكيد و التحضيض و الردع فإنّها وضعت آله لإيجاد هذه المعانى من دون حكاية عن الواقع المحفوظ قبلا مع قطع النظر عن ظرف التكلم و لكن

ص:١٤٣

اختلافهما في الحكاياه و الإيجاد لا يوجب اختلافاً في حقيقه الأندكاكيه لأنها على كل تقدير معنى جزئى اندكاكى إذ الكلّى بما هو كلّى قابل للصدق على الكثيرين لا- يوجد في الخارج بل كل موجود بالحروف أمر جزئى شخصى و عليه فلا يوجب في الوضع تفاوتاً بينهما بل الوضع في كل واحد من القسمين عامّ و الموضوع له خاصّ فلا تغفل.

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار:

إشارة

ذهب المحقق الخراسانى قدّس سرّه في الكفايه إلى وحده الجملة الإنشائية مع الجملة الخبرية في طبيعى المعنى الموضوع له و أنّ الاختلاف فيهما إنّما هو في دواعى الاستعمال كما أنّ الاختلاف في المعنى الحرفى و الاسمى عنده في اللحاظ الآلى و الاستقلالى لا- في المعنى الموضوع له فالجملة تكون إنشائية فيما إذا كان داعيه هو قصد إيجاد المعنى و خبرية فيما إذا كان داعيه هو قصد الحكاياه و حيث أنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى كان قوله: بعث، لإنشاء البيع مع قوله: بعث، للإخبار عنه متفقين في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. ثمّ تأمل المحقق الخراسانى في ذلك عند إتمام كلامه.

و لعلّ وجه التأمل هو ما أشار إليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ مقتضى مختار المحقق الخراسانى هو اشتراك الجملة بين الخبرية و الإنشائية بحيث يحتاج تعيين كل واحد منهما إلى قرينه معينه و هو كما ترى لما نراه بالوجدان من أنّ الجملة كقوله بعث إذا لم تكن معها قرينه الإنشاء ظاهره في الإخبار من دون حاجه إلى قرينه معينه و هذه آيه كون الجملة موضوعه للإخبار و قصد الحكاياه لا- للإنشاء أو للأعمّ منهما بل يمكن أن يقال الجملة الخبرية التي استعملت لإفاده الإنشاء لا تخرج عن معناها الحقيقى أيضاً لأنها لا تخلو عن الإخبار أيضاً ادّعاء فمثل قوله: يعيد، إخبار عن إعادته ادّعاء لشده إرادته بالإعاده فيدلّ على مطلوبية الإعادة بالملازمه و هكذا في قوله:

ص: ١٤٤

بعث، إخبار عن انتقاله في الزمن السابق ادعاء لشده إرادته بالبيع و الانتقال فيدل على قصد إنشائه البيع بالملازمه فتأمل. نعم صيغه افعل و نحوه وضعت لإنشاء البعث و إيجاده فمثل صيغه اضرب مفادها بعث المخاطب نحو الضرب لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته بل بما هو نسبه بين المتكلم و المخاطب و الماده فكما أن الشخص إذا حرك شخصا آخر نحو الضرب تحريكاً خارجياً لا يكون الملحوظ في حال تحريكه إلا الماده أعني المخاطب و الضرب و أما نفس تحريكه فهو غير ملحوظ و لا مقصود بالأصالة و الذات حال البعث فكذلك صيغه اضرب و نحوها موضوعه بإزاء البعث الغير الملحوظ استقلالاً.

ثم ينقدح ممياً ذكر ما في كلام المحقق الاصفهاني قدس سره من تصديق المحقق الخراساني فيما أفاده في الجمل الخبرية و الإنشائية المتحدده لفظاً و هيئه نحو بعث الإخباري و الإنشائي حيث قال: أما الجمل المتحدده لفظاً و هيئه نحو بعث الإخباري و الإنشائي فالمستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و هذه النسبه الإيجادية الواقعه بين المضمون أعني الماده و المتكلم قد يقصد الحكايه عنها و قد لا يقصد الحكايه عنها بل يقصد ثبوتها. (1)

و ذلك لما عرفت من أن الجمله الخبرية بدون القرينه ظاهره في الإخبار و إرادته الإنشاء منها محتاجه إلى القرينه و هذه آيه عدم وحدتهما في المعنى ثم إن الجمله الإنشائية و لو باعتبار الملازمه بعد الإخبار الادعائي المذكور آنفاً آله لإيجاد شيء من الاعتباريات كقولهم بعث في مقام إنشاء عقد البيع و التاء فيه تدل على كون الصدور منتسباً إلى المتكلم فيكون معنى هيئه الجمله هو نفس الإيجاد الذي هو صرف التعلق بالفاعل و محض الإضافه بينه و بين الفعل في مقابل الإيجاد التكويني الخارجي هذا

ص: ١٤٥

بخلاف الجملة الخبرية فإنها للحكاية عن نفس الوجود التكويني كهيئه ضربت الحكايه عن الضرب التكويني الخارجى و الفرق بين الجملة الإنشائية و الخبرية فى أنّ الإنشائية آله الإيجاد و الخبرية حكاية عن الوجود ففى ما كانت الجملة إنشائية و آله للإيجاد صحّ أن يقال إنّ المستعمل فيه نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و أمّا إذا كانت الجملة خبرية فالمستعمل فيه ليس نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم بل هو الحكايه عن نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم و عليه فلا- يصحّ قول المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه فى بعث الإخبارى و الإنشائيّ أنّ المستعمل فيه فيهما نفس نسبه إيجاد المضمون إلى المتكلم فلا تغفل.

اختصاص الحكايه بالجمال الخبرية:

اشاره

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الحكايه مختصّه بالجمال الخبرية دون الإنشائية و لذلك اختصت الاولى باعتبار المحكى بالصدق و الكذب لأنّ لها الواقع فيمكن انطباقها عليه و عدمه دون الثانيه لأنها آله للإيجاد و ليس لها واقع خارجى حتّى يمكن الحكايه عنه و تتّصف الجملة الإنشائية باعتبار مطابقتها معه و لا مطابقتها، بالصدق و الكذب بل واقع الجملة الإنشائية هو الذى يحصل بالجملة الإنشائية و ليس أمرا منحازا عنها كواقع الجملة الخبرية و عليه فبالجملة الإنشائية توجد الواقعيّات الجزئية كما أنّ بالحروف أو أسماء الإشاره توجد النسب الجزئية و الإشارات الجزئية. و لذلك لا مجازفه فى أن يقال إنّ الوضع فى هيئه الجملة الإنشائية يكون عامّا و الموضوع له و المستعمل فيه يكون خاصّا كالمعاني الحرفيه إذ حقيقه ما يوجد بالجمال الإنشائية معانى جزئية كالإشارات الجزئية الحاصله بأسمائها أو أدواتها.

لا يقال: إنّ مفاد صيغ الأوامر يكون كلّها كقوله اضرب فإنّه بعث نحو الضرب الكلّى.

لأننا نقول: نعم و لكن الكلي هو طرف الإنشاء إذ المنشأ بقوله اضرب البعث نحو الضرب و البعث الجزئي و إنما الكلي هو المبعوث إليه و هو الضرب فلا تغفل.

كما أنه لا مجازفه في أن يقال إنَّ الوضع في هيئه الجمل الخبريّه أيضا كذلك لأنَّ الحكايه التي تكون داخله في حريم المعاني ليست معنا مستقلاً كالأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفيه و لذا يلتفت المخبر إلى المخبر به لا- إلى إخباره فنفس الحكايه كالإشاره و الإنشاء جزئي و غير ملتفت إليها بخلاف المحكي.

ثم ذهب المحقق العراقي على ما في تقريراته إلى أنَّ الجمل الإنشائي كالجمله الخبريّه حاكيه و إنما الفرق بينهما بالمحكي عنه لا- بالحاكي. حيث قال: و التحقيق أنَّ الفرق بين الإنشاء و الإخبار في مثل تلك الجمل المزبوره (أراد بالإشاره إلى الجمل المزبوره الجمل المشتركه مثل قولهم بعث، ثم ألحق بهذه الجمل المشتركه الجمل المختصّه كافعل و قمت) إنما هو بالمحكي عنه لا بالحاكي و ذلك لأنَّ كلَّ جمله يكون لها محكي عنه بالذات و محكي عنه بالعرض، أما المحكي عنه بالذات فهو نفس المفهوم الذي تصوّره النفس عند تصوّر الجمله الحاكيه و أما المحكي عنه بالعرض فهو نفس الخارج الذي يفنى المتكلم بتلك الجمله مفهومها فيه و إلا كان قاصداً لنفس النطق و التلفظ غير قاصد للكشف به عن معنى ما في الخارج و مثل هذا الكلام لا يوصف بالإنشاء و لا- بالإخبار و إنما يوصف بهما الكلام الذي قصد المتكلم إفاء مفهومه في المحكي عنه بالعرض فالخبر و الإنشاء يشتركان في هذا القدر من الحكايه و المحكي عنه و إنما يفترق الخبر عن الإنشاء بكون المحكي عنه بالعرض في الخبر في مثل بعث و أنت حرّ الطبيعي المنطبق على أمر جزئي خارجي مفروغ الوجود موضوعاً كان أو محمولاً أو نسبه يريد المتكلم بكلامه الكشف عنه و إعلام السامع به و لو بتعدّد الدالّ و المدلول. إلى أن قال: لهذا تجدهم يقولون إنَّ الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه و هذا بخلاف الإنشاء فإنّه يحكي بهيئته و مادّه المسند فيه عن طبيعي النسبه

و طبيعى المسند الحاكيان عن إيقاع المادّه و نسبتها غير المفروغ وقوعهما بل يرى وجودهما معلولين لنفس هذا الإنشاء. (١)

و فيه أنّ النسبه فى مثل قول من أنشأ البيع و قال: بعت، لا- تحكى عن الإيقاع و لا الطبيعى الحاكى عنه و إلاّ لزم أن يكون سابقا عليه بل يكون آله و وسيله لإيجاد البيع فالجمله الإنشائيّه لا تحكى عن شىء بل هو إنشاء و إيجاد اعتبارىّ. و لعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين إخطار المعنى المستعمل فيه و قصده و بين الحكايه عنه فإنّه من قال فى مقام الإنشاء بعت أخطر معنى البيع فى ذهنه و قصده ثمّ أنشأ هذه الحقيقه لا أنّه حكى عن هذه الحقيقه قبل تحقّقها باستعمال الهيئه و المادّه فإنّه مستحيل فمن جعل الجمل الإنشائيّه إيقاعيه فلا وجه لذهابه إلى الحكايه عن المعنى الايقاعىّ فالحكايه و الإنشاء لا يجتمعان فلا تغفل.

نعم من زعم عدم معقوليه جعل الجمل إنشائيّه و إيقاعيه فلا مناص له إلاّ أن يجعل الجمل الإنشائيّه حاكيه عن شىء فى النفس كالإراده أو التمنىّ أو الترجىّ و نحوها كما ذهب إليه صاحب الدرر قدّس سرّه حيث قال: و أمّا الإنشائيات فكون الألفاظ فيها علّه لتحقّق معانيها مما لم أفهم له معنى محصّلا ضروره عدم كون تلك العلّيه من ذاتيات اللفظ و ما ليس علّه ذاتا لا يمكن جعله علّه لما تقرّر فى محلّه من عدم قابليه العلّيه و أمثالها للجعل. و الذى اتعقّل من الإنشائيات أنّها موضوعه لأنّ تحكى عن حقائق الإراده الموجوده فى النفس مثلا هيئه افعال موضوعه لأنّ تحكى عن حقيقه الإراده الموجوده فى النفس فإذا قال المتكلّم اضرب زيدا و كان فى النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئه المذكوره معناها و إذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئه المذكوره ما استعملت فى معناها نعم بملاحظه حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن

ص: ١٤٨

١-١) بدائع الأفكار ١/٦٤١.

متحقّقاً قبل ذلك و هو عنوان يسمّى بالوجوب و ليس هذا العنوان المتأخّر معنى الهيئه إذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه و لا يعقل أن يكون عين معناه. (١)

و لكن لا- يخفى عليك ضعف هذه المزعمه حيث أنّ ما لا معنى له هو جعل شيء عله تكويته لشيء آخر لعدم قابليه العليه التكويتيه و أمثالها للجعل بل هي متوقفه على واجديّه شيء لمراتب المعاليل حتّى يكون عله لها فإن كان شيء واجدا لتلك المراتب كان عله و إلا- فلا يمكن أن يكون عله لأنّ فاقد الشيء لا يكون معطيا له و الواقع لا ينقلب عمّا عليه. و أمّا جعل شيء عله اعتباريه لشيء آخر فهو بمكان من الإمكان فيما إذا اعتبره العقلاء و عليه فلا- إشكال في اعتبار الجمل أو هيئه افعال عله لتحقق شيء اعتباري كإنشاء البعث أو إنشاء التملك و التملك أو إنشاء الترويج و الترويج أو غير ذلك ممّا ينشأ بالعقود و الإيقاعات. لأنّ الامور الاعتباريه لا- تتوقف على الواقعيه الخارجيه بل تتوقف على الاعتبار العقلائي هذا بخلاف التكويتيه أو الامور الانتزاعيه فإنّها تابعه للواقعيّات الخارجيه فما ليس بعله تكويته لشيء ليس بعله له و إن اعتبر عله له و ما ليس بالنسبه إلى شيء آخر فوفه أو تحته أو غيرهما من الامور الانتزاعيه لم يصير كذلك و إن اعتبر كذلك لأنّ الواقعيّات لا تنقلب عمّا هي عليه، كما لا- يخفى. و بالجمله فلا- حكايه في الجمل الإنشائيّ و صيغ الأمر و النهي بل كلّها معتبره عند العقلاء آله للإيجاد الإنشائيّ. نعم تدلّ هذه الجمل و الصيغ بدلاله الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريدا لما أنشأ بها و لكن هذه الدلاله دلالة اقتضائيه عقليه و لا تعدّ إخبارا و حكايه فإنّها من باب الدلاله اللفظيه لا العقليه.

و العجب مما ذهب إليه استاذنا الفريد قدّس سرّه من أنّ قصد التحقّق في الإنشاءات متأخّر عن قصد تفهيم المعنى و ذلك لأنّ الإنشاءات ألفاظ وضعت لإنشاء المعاني فيستعملها

ص: ١٤٩

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

و لعل مراده مما ذكر أن ألفاظ الإنشاء ألفاظ موضوعه لمعانى الألفاظ المهملة و لكن الدلالة حينئذ تكون دلالة تصوّريه لا دلالة تصديقيه حكائيه كما لا يخفى. و كيف كان فلا إشكال فى إمكان اعتبار الجمل الإنشائية إيجاديه و إيقاعيه و آله للإنشاء و أما إثبات ذلك فيكفيه بناء العقلاء على ذلك فى معاملاتهم و عقودهم و إيقاعاتهم الرائجه فإنهم استعملوا الألفاظ بقصد الإيجاد لا بقصد الحكايه كما أن جعل المناصب كمنصب القضاوه أو الوزاره و نحوهما تكون كذلك فإنّ الجاعل إذا قال جعلتك قاضياً أو وزيراً قصد إنشاء هذه المناصب لا مجرد الإخبار عن إرادته لهذه المناصب أو بنائه عليها و لعلّه من هذا الباب قوله عليه السلام (فى مقبوله عمر بن حنظله):...فإنى قد جعلته عليكم حاكماً. فتدبر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان الأوامر مستعمله فى الحكايه عن الأمر النفسائى و هو الإراده لما كان فرق فى المعنى بين: أنا أريد منك الضرب و بين: اضرب مع أن الفرق بينهما واضح جداً، إذ الثانى المعبر عنه بالفارسيه بقولنا: بزن، بعث لا صرف الحكايه عن إرادته الضرب فلا تغفل.

الخلاصه:

١-الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة:

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعه لفظ معين بمادته و هيئته ثم يضعها بإزاء المعنى

ص: ١٥٠

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

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

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

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاصّ ثمّ يجعله وجها للطبيعه الكلّيه من هذا اللفظ ثمّ يضع الطبيعه الكلّيه للمعنى فيكون الوضع خاصّيّا و الموضوع عامّيّا و هو غير ممكن لأنّ الشخص لا- يحكى إلاّ عن حصّه من الكلّيّ و عليه فلا يكون وجها للطبيعه الكلّيه فالوضع الشائع هو القسم الأوّل فمن يسمّى ابنه عليّا يرى طبيعه لفظ عليّ بمادّته و هيئته ثمّ يضعها لابنه.

٢-الوضع باعتبار المعنى يقسّم أيضا إلى أربعة: فإنّ الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيئته شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لا ريب في وقوعهما و شيوعهما.

و إمّا يلاحظ الواضع طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعه و هو أمر ممكن لأنّ العامّ من وجوه المصاديق و معرفه وجه الشئ معرفته بوجه.

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

و إما يلاحظ الخاصّ و يريد أن يضع اللفظ للعامّ و لكنّه غير ممكن فإنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهاً للعامّ و لا سائر الأفراد لأنّ الخاصّ حصّه من العامّ و لا غير.

٣-ربما يشكّل في إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأنّ عنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلاّ عن حيثه الإنسانيّه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى و الحكايه فرع الدخول في الموضوع له و الاتّحاد الخارجيّ بين حيثه الإنسانيّه و المقارنات لا- يصحّ حكاية عنوان العامّ عنها و إلاّ لزم أن تكون الأعراض حاكيه عن جواهرها و هو كما ترى.

فتحصّل أنّ المشخصّات غير داخله في مفهوم العامّ و عليه فكيف يحكى مفهوم العامّ عنها مع أنّ الحكايه فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الفرديّه للعامّ تتحقّق بنفس تحصيل الطبعه من دون حاجه إلى المشخصّات و العوارض و لو كانت غير منفكّه عن الحصص و اللازم في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ هو ملاحظه الحصص المحقّقه في الخارج دون سائر المشخصّات و الجامع الكلّيّ الذي يحكى عن حصصه يكفى للحكاية عن الحصص لأنّه وجهها.

٤-و من مصاديق القسم الثالث الوضع في المعاني الحرفيه و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأنّ المعاني الحرفيه جزئيّات حقيقيّه ربطيه مصداقيه متحقّقه بتبع الطرفين و ليس لها كالمعاني الاسميّه جامع كلّيّ ينطبق على أفرادها و إلاّ لزم الخلف في اندكاكيّتها و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ خلافا لما ذهب إليه في الكفايه حيث جعل الإسم و الحرف متّحداً في المعنى و الآليه و الاستقلال من

أنحاء الاستعمال مع أنّ الآليّة و الاستقلاليّة من ذاتيّات المعانى و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهرىّ و ذاتىّ و ليس من ناحيه الاستعمال لأنّ المعانى الحرفيّة معان مندكّه فى الأطراف دون المعانى الاسميّه و هكذا الأمر بالنسبه إلى أسماء الإشاره فإنّها إمّا موضوعه لنفس الإشاره أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه و إن توقّفت الإشاره على حضور المشار إليه حقيقه أو حكما كتوقّف الإشاره الخارجيه بالأصبع و نحوها على حضور طرف الإشاره و مثلها أسماء الضمائر فإنّها وضعت لنفس الإشاره إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلّم و مجرد توقّفها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلّم لا- يكون دليلا- على دخول الأطراف فى حقيقتها ففى الصوره المذكوره أعنى وضع أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر لنفس الإشاره يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفيّة لأنّ الإشاره الموجدّه بأسماء الإشاره أو أسماء الضمائر جزئيه.

فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ و أمّا إن قلنا بأنّ ألفاظ الإشاره أو الضمائر كسائر الأسماء موضوعه لنفس المعانى عند الإشاره الخارجيه أو الذهنيه فالأمر أيضا كذلك فإنّ المعانى المشار إليها معان جزئيه و يكون الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا.

و مما ذكر يظهر حكم أسماء الموصولات أيضا فإنّها إمّا موضوعه لإيجاد الإشاره إلى المبهم المتعقّب بصفه ترفع الإبهام و من المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّى بل جزئىّ.

و إمّا موضوعه لنفس المبهم المتعقّب بالصفه مع الإشاره فيكون المشار إليه جزئيا و على كلّ تقدير يكون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا.

٥-ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ الجمل الإنشائيّه و الجمل الإخباريه كليهما متّحدتين فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنّما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإنّ الدواعى فى الإنشائيّه هو إيجاد المعنى و فى الخبريه هو الحكايه عن وجود المعنى و

لكنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنّه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معيّنه ولا تكون الجملة ظاهره فى أحدهما بدون القرينه المعيّنه مع أنّا نرى ظهور الجملة فى الخبريّ من دون حاجه إلى القرينه المذكوره وإرادته الإنشاء محتاجه إلى القرينه و ليس ذلك إلاّ لكون الجملة المشتركه كقولنا بعت و أجرت موضوعه للإخبار و قصد الحكايه كما أنّ الجملة المختصّه بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهره فى الإنشاء و قصد الإيجاد.

ثمّ إنّ الجمل الإنشائيّه حيث كانت آله للإيجاد لا للحكايه كما هو المشهود و لذا لا تتّصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلاّ- الجزئيات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئيه و الإشارات الجزئيه و عليه فلا- مجازفه فى إلحاق الجمل الإنشائيّه بأسماء الإشارات و الضمائر و المعانى الحرفيه فى كون الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا إذ حقيقه ما يوجد بها معان جزئيه و لا حكايه للجمل الإنشائيّه عن الموجود الخارجى حتّى يصحّ باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائيّه بدلاله الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريدا لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلاله دلالة الاقتضاء التى حكم بها العقل و لا تكون مستفاده من اللفظ حتّى تكون الجملة حاكيه عنها بل يمكن أن يقال إنّ الجمل الخبريّ و إن كانت حاكيه و لكن وضع هياتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكايه التى تكون داخله فى حريم المعنى ليست معنا مستقلاّ كمعانى الأسماء بل هى أمر كالمعانى الحرفيه و لذا لا- يلتفت المخبر إلى نفس الحكايه بل يلتفت إلى المخبر به فنفس الحكايه كالإشاره من الجزئيات و المفروض أنّ وضع هيئه الجمل الخبريّ لنفس الحكايه فالوضع فيها أيضا عامّ و الموضوع له خاصّ.

يقع البحث في هذا الأمر في أنّ حسن استعمال الألفاظ في المعاني المجازية تابع للوضع أو الطبع. ولا يخفى عليك أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الأظهر هو الثاني لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال في ما يناسب ما وضع له و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه. هذا مضافا إلى ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ الواضع كثيرا ما يغفل عمّا يناسب ما وضع له فلا- معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا للوضع كما لا يخفى و زاد صاحب الكفاية فيما سيأتي دليلا آخر و هو أنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لا بالطبع لزم أن يكون المهملات التي اريد بها النوع أو الصنف أو المثل في نحو هذه الاستعمالات: (ديز مهمل) أو (ديز في قولهم ديز مهمل مبتدأ)، موضوعه مع أنّها ليست بموضوعه و إطلاقها على النوع أو الصنف أو المثل ليس إلا من باب حسن الطبع.

و قال في نهايه الاصول أنّه إن سُمّي رجل ولده زيدا مثلا و اتفق شجاعه هذا الولد بحيث صار معروفا بها صارت من أظهر خواصّه نرى بالوجدان صحّه استعمال لفظ زيد و استعارته لمن اريد إثبات شجاعته و إن لم يطلع على ذلك أب الولد (الذي هو الواضع) بل لو اطّلع و صرّح بالمنع عنه كيف و لو احتاج إلى إجازة الواضع و وضعه

شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك استعمالاً مجازياً بل يكون على نحو الحقيقة لسبب وضع على حده. (١)

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

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

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

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

ثمّ إنّ ذهب في تهذيب الاصول إلى ما أفاده صاحب الوقايه في عامّه المجازات من

ص: ١٥٦

(١-١) نهاية الاصول ٢٤/١.

أنها استعاره كانت أو مجازاً مرسلًا، مفردا كانت أو مركبا، كناية كانت أو غيرها، لم تستعمل إلا فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد استعمالا غير ما هو مراد جدّا و إن شئت قلت إنه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا بادّعاء كونه مصداقا له كما فى الكليات أو كونه عينه كما فى الأعلام ثم قال و الفرق بين ما ذكره صاحب الوقايه و ما ذهب إليه السكاكى و من تبعه مضافا إلى ما عرفت من أنّ المستعمل فيه بالإرادة الاستعماليّه هو نفس الموضوع له على رأى صاحب الوقايه قدّس سرّه و إن كان الجدّ على خلافه دون ما ذهب إليه السكاكى فإنّ المتعلّق للإرادة عنده استعماليه كانت أو جدّيه شيء واحد، أنّ الادّعاء على المذهب الأخير وقع قبل الإطلاق ثمّ اطلق اللفظ على المصداق الادّعائى و لكن على ما رآه صاحب الوقايه وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيقه الطبيعه الموضوع لها على المصداق، إلى أن قال: و تجد تحقيق الحال فى المجاز المركّب ممّا ذكرنا أيضا فإنّك إذا قلت للمتردّد: «أراك تقدّم رجلا- و تؤخّر اخرى» و علمت أنّ مفرداتها لم تستعمل إلا- فى معانيها الحقيقيّه و أنّه ليس للمركّب وضع على حده ليكون أجزائه بمنزله حروف الهجاء فى المفردات ليستعمل فى معنى لم يوضع له تعرف أنّك لم تتفوّه بهذا الكلام إلا بعد ادّعاء ذوقك أنّ هذا الرجل المتردّد المتخيّر شخص متمثّل كذلك و أنّ حاله و أمره يتجلّى فى هذا المثل كأنّه هو، هذا قضاء الوجدان و شهاده الذوق السليم بل ما ذكرنا فى المركّبات من الشواهد على المدّعى و به يحفظ لطائف الكلام و جمال الأقوال فى الخطب و الأشعار. (1) انتهى

و فيه أولا- أنّ ما ذكره لا- يعمّ جميع المجازات لعدم إرادته المعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل، فضرب فى قولنا: (ضرب فعل ماض) استعمال فى النوع لا فى معناه و إلا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ

ص: ١٥٧

مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيّه بلا إشكال و لا خلاف أو لعدم حسن إرادته المعنى الموضوع له و ادّعاء الفرديّه لفرد بالنسبه إليه كما فى مثل: (أسأل القرية)، إذ استعمال القرية فى معناها و ادّعاء كون الأهل عين القرية و إطلاقها عليهم بارد جدّا و تخيّل أنّ القرية قابله للسؤال و موجود ذو شعور و إطلاقها على الأهل مستلزم لتغيّر المعنى الموضوع له كما لا يخفى.

و ثانياً أنّه يرد على جميع الموارد ما فى هدايه المسترشدين من أنّ ذلك أيضاً نحو من التصرف فى اللفظ حيث أنّ المقصود منه حقيقه غير معناه الحقيقى و إن جعل إرادته معناه الحقيقى واسطه فى الانتقال إليه. (١)

اللهمّ إلا أن يقال إنّ هذا التصرف فى ناحيه أصاله الجدّ و الإراده الجديّه دون اللفظ و المعنى اللذين كانا محلّ تصرف الواضع و لذلك يمكن أن يقال إنّ المتجوّز لم يتصرّف فى تأسيس الواضع و جعله أعنى به ربط اللفظ بالمعنى و إنّما تصرف فيما يرجع إلى المستعمل نفسه أعنى به تطبيق ذلك المعنى الذى وضع اللفظ له على ما ليس من مصاديقه فى الواقع لفائده ما و أمر تطبيق المعانى الكليّه على مصاديقها لا- يرجع إلى الواضع كما أنّ تطبيق الموضوعات ذات الأحكام الشرعيّه على مصاديقها لا يرجع أمره إلى الشارع بل إلى نظر المكلف فى الثانى و إلى نظر المستعمل فى الأوّل.

و لكن مقتضى التأميل و التحقيق هو أنّ ذلك نحو تصرف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع للمعنى لو خلى و طبعه لا- نطبق على مصاديقه الحقيقيه لا الادّعائيه فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادّعائيه يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و يحتاج إلى القرينه فكّل دلالة تحتاج إلى القرينه ليست دلالة حقيقيه إذ الحقيقه هى ما دلّ على المعنى بنفسه لا بالقرينه و هو كاف فى المجازيّه و لو كانت مجازاً

ص: ١٥٨

عقليا و ذهتيا و للنزاع فى كون حسن هذه الاستعمالات بالوضع أو بالطبع مجال و إن شئت قل إنَّ الواضع اشترط أن يستعمل هذا اللفظ بما له من المفهوم فانيا فى مصداقه الحقيقى فيرجع ذلك الاشرط إلى تخصيص الوضع بحصّه من ذلك المعنى. (١)

و كيف كان فمما ذكر يظهر أيضا أنّ المركّب الذى اريد به المعنى المجازى مجاز أيضا و إن استعملت مفرداتها فى معانيها الموضوعه لها ابتداء إذ المقصود منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا قال فى هدايه المسترشدين: فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا أيضا و إن استعملت فى معانيها الموضوعه لها ابتداء إذ المقصود منها حينئذ إحضار معناها التركيبى و الانتقال منها إلى المعنى المجازى فلا يكون معانيها الحقيقيه هى المقصوده بالإفاده فدعوى كونها إذن مستعمله فى معانيها الحقيقيه و أنّ التجوّز إنّما هو فى المركّب كما فى شرح التخليص ليست على ما ينبغى إلا أن يبنى على كون المناط فى استعمال اللفظ فى المعنى كونه مرادا من اللفظ ابتداء و إن اريد الانتقال منه إلى غيره و قد عرفت ما فيه. انتهى (٢)

و عليه فالمفردات فى مثل قولهم: (أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى) و إن استعملت فى معانيها الحقيقيه ابتداء و لكن مع ذلك لا يكون الاستعمال المذكور حقيقيا لأنّ المعانى الحقيقيه ليست مقصوده بالإفاده. فلا يصحّ جعل المركّبات كالمركّب المذكور من الشواهد على دعوى كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائى حقيقيا بل هو كالأستعمالات الكنائيه يكون من المجازات و كيف كان فللنزاع فى أنّ حسن الاستعمال المجازى تابع للوضع أو بالطبع مجال سواء قلنا بالتصرّف فى ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بما قال السكاكى فى الاستعاره أو

ص: ١٥٩

١-١) بدائع الأفكار ٨٧/١.

٢-٢) هدايه المسترشدين ٣٦.

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

ثم إن المراد من الطبع الذى يكون مصححاً للاستعمالات المجازيه هو طبع نوع المستعملين فى كل لغه لا بعض الآحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء الاستعمالات و النظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات.

ثم لا يخفى عليك أنه كما لا حازه فى حسن الاستعمال المجازي إلى ترخيص الواضع بحسب الموارد و آحاد المجاز كذلك لا حازه فيه إلى ترخيصه فى نوع العلاقه المصححه للاستعمال بل اللازم هو الرجوع إلى طبع نوع المستعملين فما حسنه يجوز استعماله و ما لم يحسبه لا- يجوز سواء كان من الآحاد أو من أنواع العلاقات المجازيه إذ ربما يكون نوع العلاقه موجودا و مع ذلك لا يكون الاستعمال حسنا عند المستعملين أ لا ترى أن استعمال اليد فى الإنسان حسن كما فى الحديث المشهور «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» دون استعمال الرجل فيه فإنه لم يحسن مع حصول العلاقه أعنى علاقه الكلّ و الجزء فيه أيضا. و أيضا لا دليل على حصر العلاقات فى المذكورات فى علم المعانى و البيان إذ يمكن أن تزيد عليها فى الآتى بحسب الاستعمالات و المحاورات كما لا يخفى و لعل استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو الشخص يكون كذلك لعدم العلاقات المعدوده فيه مع أنه من الاستعمالات المجازيه.

الخلاصه:

١- حسن الاستعمالات المجازيه تابع للطبع لا- للوضع لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له و لو مع منع الواضع عنه و استهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيص الواضع و لغفله الواضع كثيرا ما عمّا يناسب ما وضع له فلا

ص: ١٦٠

معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعا لوضع الواضع ولأنه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي أريد بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «ديز مهمل» موضوعه مع أنها ليست بموضوعه.

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

و اجيب عنه بأنه أولا في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات و ثانيا أنه ليس باستعمال حقيقي إذ الاستعمال الحقيقي هو الذي يكون الدلاله فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينه و على ما ذهب إليه السكاكي ليست الدلاله بنفسه و عليه فللنزاع في كون حسن الاستعمال من جهة الوضع أو الطبع باق على حاله.ربما يقال إن صاحب الوقايه ذهب في عامه المجازات إلى أن الألفاظ لم يستعمل إلا فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد استعمالا غير ما هو مراد جدّا حيث أن ادعاء كون غير ما هو الموضوع له مصداق له كما في الكليات أو ادعاء كونه عين الموضوع له كما في الأعلام قبل إطلاق اللفظ و استعماله لا بعد استعماله حين تطبيقه الطبيعه على الموضوع لها على المصداق و عليه فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور.و فيه أولا أن ما ذكره لا- يعم جميع المجازات لعدم الإيراده الاستعماليه للمعنى الموضوع له في استعمال اللفظ في النوع و الصنف أو المثل فضرب مثلا في قولنا:«ضرب فعل ماض»استعمل في النوع لا في معناه الموضوع له و إلا لما كان مبتدأ إذ الأفعال لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أن استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيه.

و ثانيا أن ذلك نحو تصرف في اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلى و طبعه

لا- نطبق على مصاديقه الحقيقيه لا- الادعائيه فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادعائيه و لو قبل الاستعمال و الإطلاق يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينه و من المعلوم أنّ كلّ دلالة تحتاج إلى القرينه ليست بدلاله حقيقته و بالجمله للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحيه المراد كما ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بالتصرّف في ناحيه المستعمل فيه كما ذهب إليه السكاكي أو قلنا بالمجاز في الكلمه كما ذهب إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

٢- إنّ المراد من الطبع الذى يكون من مصححات الاستعمالات المجازيه هو طبع نوع المستعملين فى كلّ لغه لا بعض الآحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات.

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

٤- إنّ الاستعمالات الكنائيه من المجازات و إن استعمل اللفظ فى موارد ما فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا تحتاج إلى القرينه و من جملتها استعمال المركبات مع إرادته المعانى المجازيه كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلا و تؤخر اخرى» فى من تردّد فى الأمر و لم يعزم على شيء فإنّ معناه الحقيقى هو الإخبار عمّن يكون فى الخارج كذلك و استعماله فى المتردد فى الامور محتاج إلى القرينه و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجه إلى القرينه ليست بدلاله حقيقته. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا

وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكوره على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادعائي حقيقيا.

ص: ١٤٣

و ممّا ذكر يظهر حسن إطلاق اللفظ و إرادته نوعه منه مع أنه لا وضع و لا ترخيص من الواضع في ذلك كما إذا قيل: «ضرب مثلاً فعل ماضٍ». إذ ليس الملقى فعل لأنّه مبتدأ و هو لا يكون فعلاً ماضياً فالمقصود من ضرب ليس جنس ضرب بل هو نوع من ضرب و اللفظ مستعمل فيه و لذا يصحّ حمل الفعل عليه فهذا الاستعمال حسن في طبع المستعملين من دون حاجه إلى وضع الواضع أو ترخيصه. و هكذا الأمر فيما إذا استعمل اللفظ في الصنف كقولهم: «إنّ زيدا-الواقع بعد الفعل الذي اسند إليه نحو: ضرب زيد-فاعل»، و «زيدا-الواقع بعد الفعل الواقع عليه نحو: ضربت زيدا-مفعول» أو فيما إذا استعمل اللفظ في مثل الملفوظ كما يقال: «ضرب في قوله: ضرب زيد كلمه أو ثلاثي» إذا قصد شخص ضرب و لعلّ من هذا القسم القراءه للسور القرآنيه فإنّ القراءه هي حكاية شخص اللفظ المنزل من جانب الله تعالى على رسوله صلى الله عليه و آله بمثل ذلك اللفظ، راجع مسأله ١١ من مبحث القراءه و مسأله ٨ من مستحبات القراءه من كتاب العروه و شروحه.

و أمّا استعمال اللفظ و إرادته شخصه ففيه أنه غير معقول لاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول كما عن صاحب الفصول و ذهب في الكفايه إلى جوازه قائلاً بكفايه التعدّد

الاعتباري حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لفظه كان دالاً و من حيث أنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ التعدّد الاعتباري لا يجدي إذ عنوان الصادريّه و ما قاربها أمر متزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصححاً للاستعمال الواقع قبله. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد ضروره أنّ اللفظ عند الاستعمال لا- يلاحظ إلاّ آلياً و المعنى المراد لا يقصد إلاّ استقلالياً و هو لازم كونه دالاً و مدلولاً. بل التحقيق أنّه من باب إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع لا- من باب كون اللفظ دالاً على نفسه و لا مستعملاً في نفسه و ذلك لأنّ الحروف المتصرّمه إذا صدرت عن المتكلم و تمت الكلمه و خلصت عن مقاطع فمه يحصل منها صورته في ذهن السامع من قرع الهواء و تموجه في ناحيه الصماخ حتى يمرّ عن الحسّ المشترك و الخيال و يصل إلى النفس و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عينا و شخصاً و إلاّ لا نقلب الذهن خارجاً و لذلك نقول لا يحمل في مثل «ضرب كلمه أو ثلاثي» إذا اريد شخص الملفوظ منه على إلقاء الموضوع في ذهن السامع كما ذهب إليه في الكفايه إذ الموضوع للحكم ليس إلاّ- الهويّه الخارجيه و لا- تنال النفس متن الأعيان و لا يمكن إلقائها في ذهن السامع بل بابه هو إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و الحاصل أنّ ذاك الموجود المتصرّم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الآن المتأخر لا كحاكيه اللفظ من معناه إذ صورته الذهنيه للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ. (1)

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

ص: ١٦٥

اللفظ من لفظيته أو ثلاثيته أو بنائه أو معرّيته تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر اللفظ هو تصوّر ماهية اللفظ الذى يكون متعلّقا للإرادة و الشوق و الماهية غير الوجود الخارجى و غير الوجود الذهنى أيضا و بعد تصوّر ماهية اللفظ استعمال اللفظ الخارجى فى الماهية المتصوّره و يقول: «زيد لفظ» و هذا الاستعمال لإحضار معنى اللفظ و هو ماهية اللفظ فى أذهان السامعين حتّى يحكم عليه بأحكامه الخاصّة من الامور المذكوره و هذا أمر ممكن و واقع بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايره بين الوجود الخارجى و الماهية المتصوّره فى الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجى للفظ فى الماهية المتصوّره منه اتّحاد الدالّ و المدلول كما لا يخفى. (١)

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

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

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

ص: ١٦٦

١-١) نهايه الدرايه ٣٢/١.

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

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

و أيضا لصحّ استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراءه للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تلفّظ به و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما أفاده صاحب العروه في مسأله ١١ من مبحث القراءه و مسأله ٨ من مستحبات القراءه و يلحق بقراءه القرآن قراءه الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلاّ إذا أنشدتها ارتجالا.

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

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

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

و هو نفس اللفظ.

فبالإلزام هو أن يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و يمكن أن يقال كما في تعليقه الأصفهانيّ بأنّ المتكلّم في مثل «زيد ثلاثيّ» تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر الموضوع تصوّر ماهيّة اللفظ الموضوع الذي يكون متعلّقاً للإيراده و الشوق و حيث أنّ ماهيّة اللفظ غير الوجود الخارجيّ و الذهنيّ فالتكلّم استعمال اللفظ الخارجيّ الموجود أو اللفظ الذهنيّ الموجود فيه في الماهيّة المتصوّره و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثيّ.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهيّة اللفظ و لا شاهد لتفرقه بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بعد تصوّر المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايره الموجوده بين الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ و بين الماهيّة المتصوّره في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجيّ للفظ في الماهيّة المتصوّره منه اتحاد الدالّ و المدلول و لا ملزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورته الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدّد الدالّ و المدلول فلا تغفل.

ص: ١٤٨

من حيث هي

و لا- يخفى عليك- بعد ما تقدّم من أنّ حقيقة «الوضع» ليست إلا- تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعنى بوضعه و اعتباره - أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى من دون دخاله شىء آخر كالإرادة أو العلم أو غيرهما فمثل لفظ «الماء» مثلا يدلّ على نفس الماء لا الماء المراد و لا الماء المعلوم و هكذا. و عليه فالألفاظ تحكى عن نفس المعانى الواقعيّة لا- غير من دون دخل للمرادية لا- اسما و لا حرفا. و عليه فلا مجال لدعوى تقييد المعانى بنحو من أنحاء الإرادة سواء كان التقييد داخلا و القيد خارجا أم كان كلاهما خارجين بأن يكون الموضوع له هى الحصّة المقترنه بالإرادة سواء كانت الإرادة إرادته استعمالية و هى إرادته استعمال اللفظ للمعنى و إرادته إفنائه فى مطابقه أم إرادته تفهيمية و هى إرادته تفهيم المعنى الذى استعمل اللفظ فيه للمخاطب أم إرادته جدية و هى إرادته المعنى الذى استعمل اللفظ فيه جدّا و حقيقة لأنّ كلّها كما فى بدائع الأفكار خلاف الوجدان و لا- دخل لها بالنسبة إلى المعنى الموضوع له. و عليه فلا يصحّ ما فى الدرر أيضا من أنّ المعقول فى الوضع هو بناء الواضع و التزامه بأنّه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلق

غرضه يفهم الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلا على إرادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء والالتزام وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع فإن أراد القائل بكون الألفاظ موضوعه لمعانيها من حيث أنها مراده هذا الذى ذكرناه فهو حق بل لا يتعقل غيره و إن أراد معانيها مقيده بالإرادة بحيث لوحظت الإرادة بالمعنى الاسمى قيدها لها حتى يكون مفاد قولنا: «زيد هو الشخص المتصف بكونه مرادا و متعقلا فى الذهن» فهو بمعزل عن الصواب. (١)

لما عرفت سابقا من أن غرض الوضع و إن سلمنا هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلا أنه حكمه الوضع و ليس دخيلا فى قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ فكون المعانى مراده بالمعنى الحرفى عند إرادته التفهيم أجنبى عن الوضع و المعنى الموضوع له إذ لم يلحظ عند وضع الألفاظ و تعيينها إلا نفس المعانى فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفى أو الاسمى لا دخل لها فى المعنى الموضوع له كما لا معنى لدخل التصور أو العلم فيه فلا تغفل. هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أن الغرض هو إفادة ذوات المرادات لا بما هى كذلك بل بما هى نفس الحقائق فإن المتكلم إنما يريد إفادة نفس المعانى الواقعيه لا بما هى مراده بل كونها مراده مغفول عنه للمتكلم و السامع. (٢)

ثم إن الوضع سابق على مرتبه الإفهام بأقسامه و توقف الإفهام على الإراده الاستعماليه و التصديقيه لا يستلزم توقف الوضع عليهما و تفصيل الكلام فى الإفهام على ما فى نهايه الاصول هو أن إفهام الغير و تفهيمه على نوعين: تصوورى و تصديقى

ص: ١٧٠

١-١) الدرر ١/٤١ و ٤٢.

٢-٢) تهذيب الاصول ١/٥٠.

و المتوقّف على الإرادة التصديقيّة هو الثّاني دون الأوّل و التّصوّر كدلاله الأسماء على معانيها الاستقلاليّة و كدلاله الحروف على معانيها الرّبطيّة و كدلاله هيئته الإضافة على النسبة الإضافيّة لا يتوقّف إلّا على العلم بالوضع و استعمال المتكلّم إذ من المعلوم أنّ المقصود من الاستعمال في أمثال ذلك هو إلقاء المعنى الاسمّي أو الحرفيّ أو الإضافيّ إلى المخاطب و إفهامه إيّاه ليتصوّر من دون أن يراد تصديقه بالوقوع نعم يتوقّف ذلك على الإرادة الاستعماليّة فاللفظ الموضوع المستعمل هو الذي استعمله المتكلّم بقصد التفهيم و الإفهام التّصوّر و لعلّ ذلك هو الفرق بينه و بين اللفظ المسموع من الساهي أو النائم فإنّ اللفظ في كلا الموردین لفظ موضوع للمعنى المعلوم و لذا انتقل الإنسان من سماعه إلى معناه و لكنّه ليس في الساهي أو النائم مستعملا لإرادته الإفهام و التفهيم و كيف كان فالإفهام التّصوّر لا يتوقّف على الإرادة التصديقيّة و إن توقّف على الإرادة الاستعماليّة هذا بخلاف التصديقيّ من الإفهام فإنّه مضافا إلى ذلك يتوقّف على الإرادة التصديقيّة كدلاله هيئته الجملة الفعلية أو الاسميّة على النسبة التامّة الخبريّة حيث أنّ المقصود من هذا النوع إلقاء المعنى أى النسبة إلى المخاطب ليصدّق بوقوعها كما يدلّ ظاهر الكلام على تصديق المتكلّم بها ما لم يقترن به ما ينافي ظاهر الكلام و لكنّ الإفهام و التفهيم سواء كان تصوّريا أو تصديقيّا أجنبيّ عن مرحله الوضع لتأخّرهما عن الوضع بمرتبتيّن و هما الوضع و العلم به و توقّف الإفهام أو التفهيم على الإرادة الاستعماليّة أو على الإرادة الجدّيّة لا ارتباط له بمقام الوضع كما أنّ توقّفهما على الإرادة لا ارتباط له بالدلالة التّصوّرية فإنّها لا تتوقّف إلّا على العلم بالوضع فإذا سمع اللفظ و لو من الساهي أو النائم يدلّ على معناه بالدلالة التّصوّرية بالمعنى المذكور إذ ليست الدلالة التّصوّرية المذكورة إلّا الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسمع، و الإفهام و التفهيم أمر آخر ربما يقترن مع اللفظ الموضوع و ربما لا يقترن كما لا يخفى و عليه فالوضع و العلم به يوجب الدلالة التّصوّرية

بالمعنى المذكور و لا مدخلية لغيرهما فى هذه الدلالة فلا مانع من أن يقال كما نسب إلى المعروف و المشهور من أن الدلالة تابعة للوضع لا للإرادة و عليه فحصر الدلالة الوضعيه فى الدلالة التصديقيه غير صحيح بعد ما عرفت من تقدم باب الوضع على باب الإفهام و التفهيم بمرتبتين.

نعم ذهب فى المحاضرات إلى حصر الدلالة الوضعيه فى الدلالة التصديقيه بما سلكه فى باب الوضع من أنه عبارته عن التعهد و الالتزام و لكن عرفت ضعف هذا المبنى مرارا فراجع.

فتحصل أن الدلالة الوضعيه التصوريه بمعنى الانتقال من اللفظ الموضوع إلى المعنى الموضوع له لا يتوقف إلا على العلم بالوضع و لو صدر عن الساهى أو النائب لحصول الانتقال بنفس السماع. نعم الإفهام التصوري يتوقف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادته الاستعمال بنيه الإفهام التصوري كما أن الإفهام التصديقي يتوقف مضافا إلى ما ذكر على كون الجملة ذا نسبه كامله قابله للإذعان و التصديق. و لكن الإفهام بأقسامه خارج عن حقيقه الوضع لأن الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء نفس المعنى و الإفهام متأخر عنه بمرتبتين.

و لقد أفاد و أجاد فى بدائع الأفكار حيث قال: أقصى ما يمكن أن يستدل به على التقييد بالإرادة هو أن الوضع من الأعمال العقلانيه الاختياريه و لا شبهه فى أن الداعى للوضع إلى الوضع هو تسهيل طريق الإفاده و الاستفادة فى مقام المحاوره فلا محاله أنه يضع الألفاظ بإزاء المعانى التى تقع فى طريق الإفاده و الاستفادة و هى طبعاً متعلقه بإرادة المتكلم و عليه يكون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت إرادته المتكلم به فى مقام المحاوره و لذا سمي (معنى) من قولهم (عناه يعنيه) أى قصده، فالوضع للأعم

من ذلك أعنى به المفهوم من حيث هو لا يمكن (١) أن يتحقق من العاقل المختار لفرض عدم الداعى إليه. ثم قال: وفيه أنه إن اريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادته المتكلم على نحو دخول التقييد و خروج القيد فمرحله الثبوت فى المقام غير تامه فلا تصل النوبه إلى مرحله الإثبات و ذلك لأن دخول التقييد فى الموضوع له يستلزم محاذير؛ منها: أنه يلزم ذلك أن يتقوم المستعمل فيه بما هو من قوام الاستعمال أعنى به الإراده الاستعماليه و بما أن الاستعمال متأخر بالطبع عن المستعمل فيه و هو متقدم عليه كذلك يستلزم أن يكون الشىء الواحد فى آن واحد متقدما و متأخرا بالطبع بالإضافة إلى شىء واحد و هذا خلف و هكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإراده التى أشرنا إليها لاتحاد الملاك فيها جميعا. و منها: عدم صحه الحمل فى القضايا الحملية إلا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور لعدم صدق القضيّه معه، مع وجدان صحه الحمل بلا عنايه التجريد و ذلك يكشف عن عدم أخذ التقييد فى الموضوع له. إلى أن قال: و إن اريد من كون الموضوع له هو المعنى الذى تعلقت به إرادته المتكلم على نحو خروج القيد و التقييد معا عن الموضوع له و ادعاء أن الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادته المتكلم فيكون الموضوع له هى حصه من طبيعى المعنى فمرحله الثبوت و إن كانت على هذا لا ضير فيها و لا تستلزم شيئا من تلك المحاذير إلا أن الدليل المزبور (٢) غير صحيح فإننا لو سلمنا أن غايه الوضع هى الإفاده و الاستفادة و لم تكن غايته أن يخطر المعنى كلما يخطر اللفظ و لو بسماع من لافظ بلا شعور فتكون الإفاده و الاستفادة من بعض ما يترتب على الوضع لما سلمنا أن غايته وحده

ص: ١٧٣

-
- ١- ١) و فيه منع إذ ترتب الأثر على نوع من المعنى و هو الذى تتعلق به الإراده يكفى فى صحه الوضع للمطلق كما يصح جعل الحكم على طبيعه المكلفين لرتب الأثر و هو الامتثال على بعض أنواعهم و أفرادهم.
- ٢- ٢) و هو الذى أشار إليه فى صدر عبارته بقوله أقصى ما يمكن أن يستدل به إلخ.

ذلك بل هو إحدى مقدمات الإفاده والاستفاده لأن إفاده المتكلم السامع أنه يريد الأمر الفلاني واستفاده السامع ذلك يتوقف على أمرين؛ أحدهما: تصوّر المعنى المقصود إفادته و ثانيهما: الدلالة على أنّ المعنى المتصوّر هو مراد المتكلم. أمّا الأمر الأوّل فيمكن تحصيله بالوضع. و أمّا الأمر الثاني فهو يحصل بالقرائن الحافّة بالمتكلم و أمّا تحصيل الإفاده والاستفاده بالوضع وحده فهو غير ممكن لقصور الوضع بطبعه عن ذلك لأنّه لو قيل بوضع اللفظ للحصّه المقترنه بإرادته المتكلم فإن كان التحصيص على نحو النسبه الناقصه لما كان السامع يستفيد من كلام المتكلم مع قطع النظر عن القرائن أكثر من تصوّر ذلك المعنى أعني به الحصّه فهو يتصوّر المعنى المقترن بإرادته المتكلم لما تقدّم أنّ الدلالة على نحو النسبه الناقصه دلالة تصوّريّه و إن كان على نحو النسبه التامه فالكلام و إن كان يحكى عن وجود شخص الإراده إلا أنّ كون المتكلم يريد هذا المعنى واقعا فالسامع شكّ به و معه يكون شكّا أيضا بكون دلالة الكلام الفعلية المقرونة بالشكّ هي دلالة وضعيه لاحتمال إرادته المتكلم للمعنى المتصوّر أو هو خطور محض استند إلى استيناس النفس بالانتقال من تصوّر هذا اللفظ إلى هذا المعنى في المحاوره و حينئذ يفتقر السامع لأجل إحراز كون الدلالة وضعيه إلى دلالة اخرى على كون المتكلم يريد هذا المعنى المتصوّر و معها لا تبقى حاجه إلى الوضع المزبور نعم على هذا التقدير يمكن أن يكتفى في إحرازها بأصالة الحقيقه فالوضع أيضا يكون أحد مقدماتها و لم تحصل به وحده كى يقتضى كونها غرضا للواضع لوضعه كذلك بل لا بدّ و أن يلتزم بأنّ غرض الواضع من الوضع تهيئه مقدمه من مقدماتها و هذا كما يحصل بوضعه للحصّه كذلك يحصل بوضعه لنفس المعنى و بضمّ القرائن و الاصول يتمّ الغرض من غير ضروره بالتزام الوضع للحصّه و عليه فلا مجال لإثبات الوضع كذلك بالدليل المزبور و ممّا يؤيّد كون الموضوع له هو نفس المعنى لا حصّه منه انسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من ناطق به بلا إرادته لذلك المعنى و إن ادعى

الخصم أنّ الانسباق المزبور مستند إلى الاستيناس المذكور فلنفرض ذلك في اللفظ الموضوع لمعنى ما قبل أن يتكرر استعماله فيه فلا- محاله أنّ ذلك المعنى ينسب إلى ذهن العالم بوضع ذلك اللفظ له و إن نطق به ناطق بلا شعور فتحصل أنّ الألفاظ موضوعه لنفس المعاني بلا- تخصّص ولا تخصّص بالإرادة و تبين أنّ الدلالة الوضعيّة مع قطع النظر عن القرائن منحصره في الدلالة تصوّريّه و إن كان الموضوع له هي الحصّه لما عرفت من عدم الملازمه بين كون الموضوع له هو المعنى المقارن لإرادة المتكلم و بين التصديق بكون المتكلم يريد هذا المعنى في الواقع على خلاف ما ذهب إليه الخصم من انحصارها في الدلالة التصديقيّه. (١)

و الحاصل أنّ ما يمكن تحصيله بنفس الوضع هو الدلالة تصوّريّه و أمّا الإرادة التفهيميّه أو الإرادة الجديّه فلا تحصلان به بل تتوقّفان على جريان أصاله الحقيقه و أصاله التطابق فلا غناء بالوضع عن غيره من الاصول كما عرفت.

و لذا قال في هدايه المسترشدين أنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر(و مقصوده من أمر آخر هو ما ذكره قبلا من أنّ التصدي لا استعمال الألفاظ في مقام البيان مع شعور المكلف (٢) و عدم شعور غفلته و ذهوله شاهد على إرادته معناه و مدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير) فيكون الحكم بكونه مرادا للمتكلّم متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع و إن كان الغايه الملحوظه في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطه. (٣)

ص: ١٧٥

١- (١) بدائع الأفكار ٩٢/١-٩٤.

٢- (٢) المتكلم ظ

٣- (٣) هدايه المسترشدين ٣٩.

ثم إنه يتضح الجواب بعد ما ذكر عن هذا السؤال: «إنَّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مرادا للمتكلّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي هل يكون بالوضع أو بغيره؟» فإنَّ في هدايه المسترشدين قال: هل يكون ذلك الأصل من القواعد الوضعيّة المقرّره من الواضع بتعيينه و وضعه سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ فيكون مستفادا من ملاحظه السيره والطريقه المستمرّه حسب غيره من الأوضاع العامّه والقواعد الكلّيّه المتلقّاه منه أو أنّه لا حاجه فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدّي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المكلف (١) وعدم شعور غفلته و ذهوله شاهدا على إرادته معناه و مدلوله فيكون كدلاله الإشارات على مقصود المشير فيكون الأصل المذكور متفرّعا على الوضع من غير أن يكون متعلّقا لوضع الواضع و إن كان الغايه الملحوظه في الألفاظ هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتبها عليه بلا واسطه و قد يقال إن يكون الألفاظ موضوعه للدلاله على معانيها من حيث كونها مراده للمتكلّم مقصوده فالوضع هو تعين اللفظ أو تعيينه ليدلّ على كون المعنى مرادا للمتكلّم لا- لمجرّد الدلاله على المعنى و إحضاره بالبال كما هو الظاهر و كان ذلك مراد القائل بكون الدلاله تابعه للإرادته لانتفاء الدلاله المذكوره في المجاز بعد قيام القرينه الصارفه. إلى أن قال: و على هذا الوجه أيضا تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصوده للمتكلّم وضعيّة فيكون الأصل المذكور مستندا إلى الوضع أيضا إلا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلّم حاصله بعد ذلك بأمر آخر. (٢)

ص: ١٧٦

١-١) المتكلّم ظ

٢-٢) نفس المصدر ٣٩.

حاصله أنّ الحمل على المعنى الحقيقي المراد للمتكلّم يكون بأحد الأمرين إمّا بسبب وضع قاعده اخرى أو بسبب الاعتماد على القرائن الحافّة. وإمّا بحسب بناء العقلاء. وكيف كان فمنشأ البحث عن كون الألفاظ موضوعه لذات المعانى أو المعانى المراده ذلك كما لا يخفى.

ثمّ ثمره البحث هو ما ذكره فى الفصول حيث قال: إن قلنا بأنّها موضوعه للمعانى من حيث كونها مراده سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً أتجه أنّ لا يكون للألفاظ معانٍ حقيقيه عند عدم إرادتها ضروره أنّ الكلّ عدم عند عدم جزئه و المقيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده و هكذا قال فى تحرير الاصول و حينئذ إذا استعمل اللفظ فى المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله فى غير المعنى الموضوع له. (١)

الخلاصه

١- لا يخفى عليك أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى الواقعيه من دون تقييدها أو تقييدها بشيء آخر كالإراداه لما عرفت من أنّ الوضع هو تعيين اللفظ فى مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعانى من الألفاظ الموضوعه عند سماعها من ناطق بها من دون حاجه إلى احراز إراداه تلك المعانى و عليه فلا دخاله لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإراداه و العلم و نحوهما فى الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدلّ على نفس المائع

ص: ١٧٧

السيال الخاصّ لا- المانع المعلوم أو المانع المراد أو المانع المقصود و إن سلّمنا أنّ غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا خطور المعنى كلّما يخطر اللفظ و لو بسماع من لافظ بلا شعور فالغرض هو تهيئه مقدّمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمه أصاله الحقيقه و غيرها يتمّ من دون حاجه إلى الالتزام بكونه دخيلا في قوام الوضع و حقيقته.

فالإيراده سواء كانت بمعناها الحرفي أو الاسمي لا- دخل لها في المعنى الموضوع له كما لا دخل للتصوّر أو العلم فيه و غرض المتكلم أيضا من التكلم هو إفاده ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفله المتكلم و السامع عن مراديتها في كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مراديه المعاني على ما ذهب إليه صاحب الدرر في حقيقه الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلق غرضه بإفهام الغير ما في ضميره تكلم باللفظ الكذائي مندفع بما في بيان حقيقه الوضع من أنّه لا حاجه إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظا لمعنى معيّن و جريان أصاله الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الجدّيّه مع الإراده الاستعماليّه.

٢- إنّ الدلاله الفعلية على قسمين أحدهما التصوريّه و ثانيهما التصديقيّه و الدلاله التصوريّه لا تتوقّف إلا على العلم بالوضع و لا دخل للإيراده فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من الساهي أو النائم دلّ على معناه بالدلاله التصوريّه إذ الدلاله التصوريّه الفعلية ليست إلا الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجه إلى إرادته المتكلم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

و ممّا ذكر يظهر صحّه ما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلاله الفعلية التصوريّه تابعه للوضع لا للإيراده و أنّ الدلاله التصديقيّه الفعلية تتوقّف على الإراده

التصديقيته كدلاله هيئه الجملة الاسميّه كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبه التامه الخبريه إذ المقصود من الجمل التامه إلقاء المعنى أى النسبه إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينه على الخلاف و لكن الدلاله التصديقيه الفعلية متأخره عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

٣- ثم إنّ الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوّريّ و تصديقيّ. و التصوّريّ متوقّف مضافا إلى العلم بالوضع على إرادته الاستعمال بتيه الإفهام التصوّريّ فإنّ الإفهام لا يتحقّق إلاّ باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال لا يتحقّق بدون قصد المتكلم و التصديقيّ من الإفهام يتوقّف مضافا إلى ذلك على الإراده التصديقيه كما هو ظاهر هيئه الجمل الفعلية و الاسميّه التامه إلا- أنّ الإفهام و التفهيم أيضا متأخران عن الوضع فتوقفهما على إرادته الاستعمال فى التصوّريّه و على الإراده الجدّيه فى التصديقيه لا يستلزم مدخلية الإراده فى الوضع أو الدلاله التصوّريّه الفعلية لأنّ مدخلية شىء فى المتأخر لا يوجب اعتباره فى المتقدم فلا تغفل.

٤- فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلاله التصوّريّه التى توجب إحضار المعانى فى الأذهان و أمّا دلاله اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهى محتاجه إلى أمر آخر كأصالة الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدّيه فحمل اللفظ على كونه مرادا للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتّى يعدّ من القواعد الوضعيه.

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

كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازا لاستعماله في غير المعنى الموضوع له (١).

ص: ١٨٠

١-١) تحرير الاصول ٥١/١.

و لا- يخفى عليك أنّ المركبات و إن لم تكن لها مواد غير مفرداتها و لكن تكون لها هيئه زائده على هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معان تصديقيه و هي غير مداليل المفردات إذ التصديق ممّا يترتب على هيئه القضيه المركبه لا المفردات الدالّه على المعانى التصوريه فلفظه زيد و قائم فى زيد قائم لا تدلّ إلا على المعانى التصوريه و أمّا الهوهويه التصديقيه بأنّ زيدا هو القائم و القائم هو زيد فهو أثر هيئه القضيه الحملية و هكذا الأمر فى سائر القضايا كالشرطيه فإنّها أيضا تدلّ باعتبار اشتمالها على الأدوات الشرطيه مثلا- على النسب التصديقيه نحو ترتب وجود النهار على طلوع الشمس فى قولهم: إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود. فهذا المعنى التصديقيّ أثر هيئه القضيه الشرطيه لا- مفرداتها و هلّم جزاء. بل التقديم و التأخير فى أجزاء القضيه يوجب تفاوتاً فى هيئه المجموع بما هو مجموع مع أنّ هيئه المفردات لا- تتفاوت بالتقديم و التأخير و هذا التفاوت الناشئ من التقديم و التأخير فى المركبات أيضا يكون لإفاده الفوائد الخاصه كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس من المعانى التصديقيه التى لا تدلّ عليه المفردات.

و عليه فدعوى الوضع لهيئه المركبات بما هي زائده على مفرداتها مادّه و هيئه

لإفاده المعانى التصديقيّه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عاده عدم وضع لفظ للمعانى التصديقيّه فى اللغات الرائجه فى أقطار الأرض و لذا يكون النزاع فى ذلك نزاع فى أمر واضح. نعم جعل النزاع فيه كما فى تهذيب الاصول بعد وجود معان تصديقيّه محتاجه إلى دوالّ لفظيّه متسالم عليه بينهم فى أنّ تلك الدوالّ هى الهيئات أو المجموع أولى و أحسن. (١)

ثم إنّ هذه الهيئات قائمه على المركّبات و ليست متّحده مع هيئه المفردات لأنّ هيئه المفردات قائمه بموادّها و الهيئه التركيبيّه قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلافهما فهيه المركّبات لا دخل لها بهيات المفردات و عليه فاختلف الدوالّ يشهد على اختلاف المداليل إذ مداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هى مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيئه المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّه فلكلّ وضع على حده لا يكفى وضع كلّ واحد من الآخر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّه لا وجه لتوهم وضع للمركّبات غير وضع المفردات ضروره عدم الحاجه إليه بعد وضعها بموادّها فى مثل: زيد قائم و ضرب عمرو بكرًا شخصيًا و بهياتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعيًا و منها خصوص هيآت المركّبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصّه من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيًا بداهه أنّ وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزام الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه مفرداتها. انتهى. (٢)

فإنّ جعل هيآت المركّبات من هيآت المفردات ممنوع لما عرفت أوّلا من أنّ هيئه

ص: ١٨٢

١-١ (١) تهذيب الاصول ٥٢/١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٤/١-٢٥.

المفردات قائمه بموادها و هيئه المركبات قائمه بالمجموع. و ثانياً أنّ الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد من وضع المركبات وضعها بمجموعها علاوه على وضع كلّ من المواد و الهيئات لا ما إذا اريد من وضع المركبات وضع خصوص هياتها القائمه على القضيه المركبه دون مواد المفردات و الهيئات المختصه بها لكلّ حينئذ مدلول غير مدلول الآخر فلا يكفي كلّ واحد عن الآخر فالحاجه باقيه ما لم يذكر الآخر فلا يستلزم التكرار في الدلاله تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه مفرداتها كما لا يخفى.

فالمراد من عبارات من ذهب إلى وضع في المركبات غير وضع المفردات كما أشار إليه صاحب الكفايه في آخر عبارته (حيث قال: ولعل المراد من العبارات الموهمه إلخ) هو ما ذكرناه من وضع الهيئات القائمه على المركبات على حده غير وضع المواد لا وضع مجموع هيئه المركبات مع المواد و الهيئات العارضه على المواد علاوه على وضع كلّ واحد من المواد و الهيئات بحيث يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه في ذلك الوضع.

و لذا فصيّل في الدرر بقوله: فإن كان غرض مدعى وضع آخر للمركبات أنّها بموادها الشخصيه لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى أنّ لقضيه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه في ذلك الوضع فهو في غايه الفساد إذ وجدان كلّ أحد يشهد بطلان هذا الكلام مضافاً إلى لغويته و إن كان الغرض أنّ وضع مفردات القضيه لا يفى بصدق القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معان تصوّريه و تعدّد المعانى التصوّريه لا يستلزم القضيه التامه التي يصحّ السكوت عليها فلا بدّ أن يكون القضيه المستفاده من قولنا زيد قائم مسببه من وضع آخر غير وضع المفردات و هو الوضع النوعي لهذه الهيئه، فهو صحيح إلخ. (١)

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ في باب المركبات ثلاثه أوضاع؛ أحدها: وضع المفردات

ص: ١٨٣

بمادّتها وضعا شخصيًّا إن كانت من الجوامد و وضعا نوعيًّا إن كانت من المشتقات. و ثانيهما: وضع هيآت المفردات وضعا نوعيًّا و ثالثها: وضع هيآت المركّبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيآتها المختصّه بالمفردات. و هذه الأوضاع الثلاثة ممّا لا بدّ منه فى المركّبات مطلقا سواء كانت اسميّه أو إنشائيّه.

و أمّا ما ذهب إليه فى الدرر من التفصيل بين القضايا الخبريّه كزيد قائم و بين القضايا الإنشائيّه كاضرب زيدا بالتزام الوضع الثالث فى الأول دون الثانى لاشتمال المفردات فى الثانى على وضع تتمّ به القضيه دون الأول.

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

و هنا تفصيل آخر و هو التفصيل بين الجملة الفعليّه و الاسميه بأنّ الوضع الثالث (أى وضع هيئه مجموع الكلام و الجملة وضعا نوعيًّا) غير محتاج إليه فى الجمل الفعليّه بعد وضع الفعل بمادّته للحدث الكذائى و بهيئته لنسبه ذلك الحدث إلى الفاعل بأحد أنحاء النسب من الوقوعى أو الإيقاعى أو غيرهما و لكن أورد عليه فى منتهى الاصول [تبعاً للمحقّق العراقى فى بدائع الأفكار] بقوله؛ و فيه أوّلا: أنّ هيئه الفعل لا تدلّ على أزيد من انتساب الفعل إلى فاعل ما و أمّا تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس إلّا مفاد نفس هيئه الجملة لا هيئه الفعل، إن قلت: التعيين بواسطه ذكر زيد مثلا بعد ضرب، قلت: إنّ لفظه زيد من الجوامد و ليس له إلّا وضع واحد شخصيًّا للهيكل الفلانى و أمّا أنّه فاعل لضرب أو غيره من الأفعال فلا يدلّ عليه قطعا و الرفع على تقدير دلّالته لا يدلّ إلّا على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعمّ و لا يدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاصّ فانتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاصّ ليس إلّا- مفاد هيئه نفس الجملة. و ثانيا: أنّه ما الفرق بين هيئه ضرب و هيئه ضارب و كما أنّ هيئه ضرب موضوعه لاستناد الفعل إلى فاعل ما، غايه الأمر بالنسبه الصدوريّه الوقوعيّه فى

الزمان الماضى فكذلك الهيئه فى نحو ضارب موضوعه لاستناد الحدث إلى ذات ما بالنسبه القياميه فإذا كانت هيئه ضرب من جهه وضعها مغنيه عن وضع هيئه الجملة فلتكن كذلك هيئه ضارب و أمثالها من الأسماء الجاربه مجرى الأفعال(مع أنّ المفصل اعترف بوضع الهيئه فى الجمل الاسميّه).و ثالثاً: إنّ لهيئه الجملة ربما يكون بعض الإفادات التى لا ربط لها بهيئه الفعل أصلاً و ذلك كتقديم ما حقّه التأخير فإنّه يفيد الحصر مع أنّ هيئه الفعل لا تتغير بالتقديم و التأخير أصلاً. (١)

و الأولى هو أن يجاب عن المفصل بأنّ فى مثل ضرب زيد إن لوحظ ضرب مع زيد فهو جمله و له هيئه تدلّ بهيئته على المعنى التصديقيّ و إن لم يلحظ مع زيد فهو ليس إلاّ- كالمصدر، و من المعلوم أنّ المصدر حاك عن فعل منتسب إلى فاعل ما و هو معيار الفرق بين اسم المصدر و نفس المصدر فإنّ حاصل المصدر من دون ملاحظه الفاعل هو اسم المصدر و مع ملاحظته هو المصدر و كيف كان فالمصدر و ما يلحق به لا يفيد المعنى التصديقيّ و لا يكفى بنفسه للارتباط و لذا يحتاج فى مثل زيد عدل إلى الهيئه للارتباط كما اعترف به المفصّل و عليه فلا- يكفى المفرد و لو كان مصدراً أو ملحقاً به عن وضع الهيئه فلا فرق فى الجمل بين كونها اسميه أو فعليه فى الحاجه إلى الهيئه لإفاده المعانى التصديقيه.

ثمّ إنّ وضع هيئه المركبات وضع نوعيّ كما أنّ المفردات تكون موضوعه بموادّها و هيآتها وضعاً نوعيّا إن كانت مشتقات كالأفعال و الأسماء المشتقه كاسم الفاعل و المفعول و صيغ المبالغه و صفات المشبهه و نحوها من دون فرق فى ذلك بين موادّها و هيآتها لأنّ ملاك الوضع النوعيّ موجود فى كليهما إذ الهيئه كما لا يمكن أن تلاحظ مستقله بدون كونها فى ضمن مادّه كذلك لا يمكن لحاظ المادّه مستقله بدون كونها فى

ص: ١٨٥

ضمن هيئه و كما يمكن أن تلاحظ نفس الماده المتهيه بهيه من دون نظر إلى تلك الهيئه كذلك يمكن أن تلاحظ الهيئه في ضمن ماده من دون نظر إلى تلك الماده. والحاصل:

أنّ الوضع النوعي لا اختصاص له بالهيئه بل يجرى بالنسبه إلى المواد في المشتقات أيضا.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ التحقيق أنّ جوهر الكلمه و مادّتها أعني الحروف الأصليه المترتبه الممتازه عن غيرها ذاتا أو ترتيبا أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعيه و توضع لمعنى بخلاف هيئه الكلمه فإنّ الزنه لمكان اندماجها في الماده لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج في الماده فلا استقلال لها في الوجود للحاظي كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي لا يمكن تجريدتها و لو في الذهن عن المواد فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولهم كلّما كان على زنه فاعل و هو معنى نوعيه الوضع أي الوضع لها بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية أو المراد أنّ الماده حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصي و الهيئه حيث لا يمكن لحاظها فقط بل في ضمن ماده فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب أن يقال هيئه فاعل و ما يشبهها. و هذا معنى نوعيه الوضع أي لا لهيئه شخصيه واحده بوحدته طبيعيه بل لها و لما يشبهها. فتدبر (1).

لما عرفت من أنّ الوضع في الماده و الهيئه كليهما نوعي و لا اختصاص للنوعيه بالهيئه أو الماده و حديث الاندماج لا يختص بالهيئه إذ الماده المستعمله أيضا مندمجه في الهيئه فلا وجود لها بدون هيئه من الهيئات و إلا لم تكن ماده مستعمله و القول بأنّ جوهر الكلمه و مادّتها أعني الحروف الأصليه أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه منظور

ص: ١٨٦

فيه لأنَّ ما كان قابلاً للحاظ الواضع فهو حينئذ ليس مادّة مستعمله فلا معنى له و ما كانت مستعمله فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي حتّى يكون قابله للملاحظه فالتفرقه بين المادّة المستعمله و الهيئه المستعمله لا وجه لها.

ثمّ انقدح بما ذكرناه أنّ الدوالّ على المعانى التصديقيّه هي الهيئات القائمة على المركّبات فقط و لا مدخليه لموادّ المركّبات و الهيئات العارضه على موادّها و عليه فالدالّ على المعنى التصديقيّ هو الهيئه القائمة على المركّبات فقط دون مجموع هذه الهيئه و موادّ المركّب المفرده و هيأتها بحيث يكون زيد في زيد قائم جزء الدالّ، إذ موادّ المركّب و الهيئات العارضه على موادّ المركّب المفرده لا تدلّ إلّا على المعانى التصرّويه لا المعانى التصديقيّه فلا دخل لها في المعانى التصديقيّه فانضمامها كالحجر في جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلى ما نقل عن ابن مالك في شرح المفصل من أنّ المركّبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم نسبق إليه إذ المركّب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد و هذا المؤلّف لم يكن موجوداً عند الواضع فكيف وضعه الواضع انتهى. (١)

قال في تهذيب الاصول هذا الإيراد وارد على الوضع للمجموع من الهيئه القائمة على المركّب و مادّه و هو كلام متين صدر عن أديب بارع. توضيحه أنّ الجمل الاسميّه و إن كانت تشترك في الهيئه و لكنّها مختلفه بحسب المادّه و الوضع النوعيّ إنّما يتصرّف في الهيئات فقط لوحدتها النوعيه لا بالنسبه إلى المجموع منها و من الموادّ لعدم حصر الموادّ و تنوعها جدّاً مثل قيام زيد و قعود عمرو و هلّمّ جزاً و ليس هناك جامع واحد و عنوان نوعيّ تجتمع الموادّ تحته كى يشار به إليها كما يوجد في الهيئات فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالتزام بوضع كلّ جملة جملة وضعاً شخصياً و هو

ص: ١٨٧

مع امتناعه عادة يستلزم القول بأنَّ الجمل التي أحدثها المتكلم من الموادَّ المختلفه غير موضوعه. (١)

و عليه فالمردود هو الوضع الرابع و هو وضع الهيئه القائمه على المركبات مع موادَّ المركب و الهيئات القائمه على موادَّ المركب. و أمَّا الوضع الثالث و هو وضع الهيئه القائمه على المركبات فقط فهو أمر يشهد به وجدان كلِّ ذى لغه فلا تغفل.

الخلاصه

١- إنَّ المركبات لها هيئه اخرى وراء هيآت مفرداتها تدلُّ باعتبارها على معان تصديقيه و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم فى زيد قائم فإنَّ المفردات مع قطع النظر عن هيئه القضيه المركبه التامه لا تدلُّ إلا على المعانى التصوريه و مفاد القضيه المركبه التامه هو الهوهويه التصديقيه كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيه فى مثل القضايا الشرطيه كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس فى مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

أو الفوائد الخاصه كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنَّما زيد قائم أو إنَّما قائم زيد أو غير ذلك من المعانى التصديقيه التى لا تدلُّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهيئه التركيبيه و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الامور مستفاده من هيئه المركبات التامه و عليه فدعوى الوضع الآخر لهيئه المركبات بما هي زائده على مفرداتها مادّه و هيئه لإفاده المعانى التصديقيه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ لتلك المعانى التصديقيه فى اللغات الرائجه فى

ص: ١٨٨

أقطار الأرض مع كثره الابتلاء بها.

٢- إن الهيئات المفيدة للمعاني التصديقيته قائمه على المركبات و ليست متّحده مع هيئه المفردات لأنّ هيئه المفردات قائمه بموادّها و هيئه المركبات قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلاف الهيئتين.

فهيه المركبات غير هيئه المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيئه المركبات فإنّها مداليل تصديقيه فلكلّ وضع على حده فلا يكفى وضع كلّ واحد منهما عن الآخر.

٣- ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيئه المركبات هيأتها القائمه على القضيّه المركبه دون موادّ المفردات و الهيئات المختصّه بها و عليه فلا وجه لتفسير هيئه المركبات بهيئه مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيئات القائمه على القضيّه المركبه بمعنى أنّ لقضيّه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه فى ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويّه و التكرار.

فهيه المركبات العارضه على القضيّه المركبه أمر وراء وضع المفرد و هيئته و لا يستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لا يفي بصدق القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معان تصوّريّه و تعدّد المعانى التصوّريّه لا يستلزم القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ فى المركبات أوضاعاً متعدّده أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصياً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعياً إن كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعياً و ثالثها وضع هيآت المركبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصّه بالمفردات و هى التى تفيد المعانى التصديقيه.

٤- لا يخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثه المذكوره فى القضايا لا تختصّ بالقضايا الخبريه كزيد قائم بل هى محقّقه فى القضايا الإنشائيّه كقولنا اضرب زيدا إذ لا وجه

له بعد كون اضرب مركبا من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوه أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضييه مركبه تامه لصحه السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسمييه لأن قولنا ضرب زيد إن لوحظ كل جزء منه منحازا عن جزء آخر فهو ليس بجمله تامه و لا يصح السكوت عليه و إن لوحظ كل جزء منه مرتبطا مع الآخر فهو جمله تامه كالجمله التامه الاسمييه و لا فرق بينهما في إفاده المعانى التصديقيه التي توجب صحه السكوت عليها.

ص: ١٩٠

و لا- يخفى عليك أنّ الاصوليين لما فرغوا من بيان حقيقه الوضع و أقسامه و أنواعه و فروعها و توابعه و حقيقه المجاز شرعوا فى بيان أمارات الحقيقه و المجاز عند عدم العلم بالحال و ذكر المتقدمون منهم أمارات كثيره و لكن اكتفى المتأخرون على تعداد منها كالتبادر و عدمه و صحه السلب و عدمها و الاطراد و عدمه و تركوا جمله اخرى من الأمارات و الطرق مع أنّ بعضها كان مورد اعتناء بعض الفحول فينبغى أن نذكر ما ذهب إليه بعض الفحول من الأصحاب حتى يتأمل حول كلامهم حق التأمل و لعله يوجب ازدياد بصيره بالنسبه إلى الطرق و العلامات للحقيقه و المجاز.

و إليك هذه الطرق و الأمارات:

الأول:تنصيب الواضع

و هو أن ينصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه و بنفيه أو نفي لوازمه،ذهب إليه صاحب هدايه المسترشدين و لعله لا كلام فيه مع التنصيب المذكور.

لا- يقال:إنّ هذا نادر.لأننا نمنع ذلك فى أسماء الأشخاص إذ كثيرا ما تعرف بتنصيب الواضعين كالأباء بالنسبه إلى أبنائهم و بناتهم و مسئولى المدينه بالنسبه إلى أسامى

الشوارع و الأنزقه و المخترعين بالنسبه إلى ما اخترعوه و المكتشفين بالنسبه إلى ما اكتشفوه بل نمنع ذلك أيضا في أسماء الأجناس لأنّ المخترعين و المكتشفين و المولّدين كثيرا ما يسمّون ما يسمّون بعنوان اسم الجنس لا- بعنوان الشخص لعدم اختصاصه بشخص دون شخص و لكن هذه العلامه تفيد في المحاورات العرفيه و أمّا بالنسبه إلى ألفاظ الكتاب و السنّه فلا مورد لها.

قال في منتهى الاصول: و أما ما ذكره من أنّ إحدى العلامات للحقيقه و المجاز هو تنصيب الواضع فإن كان فيما إذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو و إلا ليس لنا دليل على حجّيه قوله مضافا إلى أنّ هذا صرف فرض في زماننا بالنسبه إلى الألفاظ التي هي محلّ ابتلائنا في استنباط الأحكام. (١)

و فيه أنّ الوضع فعل الواضع و هو أعرف به عن غيره فإذا أخبر عنه كان إخباره حجّجه عليه عند العقلاء و لو لم يفد العلم و ربما اكتفى في الشرع بإخبار من لم يعلم بأمره إلا- من طريقه كإخبار المرأه بكونه حائضا أو غير حائض. و أمّا أنّه صرف فرض فهو صحيح بالنسبه إلى نفس الأحكام و أمّا بالنسبه إلى بعض موضوعات الأحكام كباب الأقرارير و المعاملات و الوصايا لم يكن كذلك فإذا أقرّ شخص مثلا- بأمر شكّ في معناه و نصّ الواضع الموجود بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الكذائى ثبت ذلك المعنى بإخباره و تنصيبه فلا تغفل.

الثاني: النقل المتواتر

الوضع ربما نقل بنحو التواتر او ما يكون بمنزلته و هو كلّ شيء يوجب العلم بمعناه الحقيقى كالمحفوف بالقرائن القطعيّه و الشياخ المفيد للعلم و لا إشكال في اعتباره و إنّما

ص: ١٩٢

المناقشه فى وجوده و لكنّه لا- وقع لها بعد ملاحظه أنّ كثيرا من الألفاظ تكون كذلك، كلفظه الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غير ذلك و لعلّه لذلك قال فى هدايه المسترشدين و حجّيه ذلك ظاهره إلاّ أنّه قد يناقش فى وجوده و يدفعه بملاحظه الوجدان. انتهى (١)

يمكن أن يقال حيث أنّ الاكتفاء بالنقل المتواتر ليس من باب نقل التبادر عند المستعملين و إلاّ يرجع إلى علامه التبادر بل من جهه نقلهم عن كيفيه وضعه بحيث صارت حدود المعانى واضحه كان ذلك نادرا إذ الكثير هو المعنى الإجمالى لا التفصيلى و لذا يكون لها موارد مشكوكه من جهه الشكّ فى حدود المفاهيم نعم فى مثل الأعلام و أسامى الأشخاص يتمّ هذه الدعوى و ليس بنادر كما لا يخفى.

الثالث: تنصيص أهل اللغه

اشاره

و هو أن ينصّص اللغوىّ فى لفظ على أنّ معناه الحقيقىّ كذا أو كذا إذا كان خبره لذلك مع سلامته عن المعارض.

قال العلامة الحلّى قدّس سرّه: و يعلم كون اللفظ حقيقه أو مجازا بالنصّ من أهل اللغه.

انتهى (٢)

و قال الشيخ الطوسىّ: و الفصل بين الحقيقه و المجاز يقع من وجوه: منها: أن يوجد نصّ من أهل اللغه أو دلالة على أنّه مجاز (٣). قال فى الفصول: و هذا ممّا لا يعرف فيه خلاف (٤) و لعلّ الدليل عليه هو كونه من أهل الفنّ على الفرض و الرجوع إليه ممّا

ص: ١٩٣

١-١) هدايه المسترشدين ٤١/.

٢-٢) مبادئ الاصول: ٧٤.

٣-٣) عدّه الاصول: ١٦٥.

٤-٤) الفصول، فصل يعرف كل من الحقيقه و المجاز بعلامات ٢٥/ ط ١٢٨٦.

عليه بناء العقلاء و عليه فلا حاجه إلى الاستدلال بالانسداد.

قال في هدايه المسترشدين: و يدلّ على حجّيته عموم البلوى باستعلام اللغات و عدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا- مناص من الأخذ بالظنّ فيها و جريان طريقه من الأوائل و الأواخر على الاعتماد على نقل اللغه و الرجوع إلى الكتب المعتمده المعده لذلك من غير نكير فكان إجماعا من الكلّ و القول بعدم إفاده كلامهم للظنّ لاحتمال ابتناؤه على بعض الاصول الفاسده كالقياس في اللغه أو لعدم التخريج عن الكذب لبعض الأغراض الباطله مع انتفاء العداله عنهم في الغالب و فساد مذهب أكثرهم فاسد بشهاده الوجدان. و الدواعى على التخريج عن الكذب قائمه غالبا سيّما في الكتب المتداوله لو لا قيام الدواعى الإلهيه نعم لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا يعول عليه و ربما يناقش في حجّيه الظنّ في المقام لأصالة عدمها و عدم وضوح شمول أدلّه الخبر الواحد لمثله و ضعفه ظاهر ممّا عرفت مضافا إلى أنّ حجّيه الأخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال و شدّه الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجّيتها في الأوضاع بطريق أولى. (1)

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الرجوع إلى اللغوى من باب كون اللغوى من أهل الخبره لا- من باب الانسداد و إلا فمع وجود التبادر و غيره من سائر العلائم و الطرق لا انسداد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ اللغوى ليس من مهرة فنّ تشخيص الحقيقه عن المجاز بل هو خبره موارد الاستعمال. (2) لأننا نقول: فرض الكلام فيما إذا كان اللغوى خبيرا بموارد الحقيقه

ص: ١٩٤

١- ١) هدايه المسترشدين: ٤١.

٢- ٢) منتهى الاصول ٨٥/٢.

والمجاز و أخبر عنه و لا ينافى ذلك كونه خبره موارد الاستعمال أيضا. و الذى ينبغى أن يحمل كلام الشيخ و العلامة عليه هو ذلك. اللهم إلا أن يقال إن خبرويه اللغوي بموارد الحقيقة و المجاز نادره.

و منها: أن الرجوع إلى اللغوي من باب الأخبار الآحاد.

يرد عليه أولا: أن حججه الأخبار الآحاد فى الموضوعات مقيده بالتعدد و العدالة بمثل موثقه مسعده بن صدقه: الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينه، فيشترط فى قبوله التعدد و العدالة (1) و بقوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» الآية و غير ذلك. اللهم إلا- أن يقال لا وجه لتقييد حججه الأخبار الآحاد فى الموضوعات بمثل الموثقه لاحتمال أن يكون المقصود من البينه هو معناها اللغوي لا معناها الاصطلاحى. فمقتضى إطلاق الأخبار هو حججه خبر الواحد فى الموضوعات إلا ما خرج بالدليل كمورد الشهاده فتأمل كما أنه لا- وجه لتقييدها بالعدالة لما قرر فى محله من أن دليل اعتبار الأخبار هو بناء العقلاء و هو يثبت حججه خبر الثقات.

و ثانيا: أن إخبار العدل الواحد عن مورد الحقيقة لا يخلو إما أنه إخبار عن تبادره عند نفسه أو عند غيره و كلاهما محل نظر لأن الأول لا- يكون حجه لغيره و الثانى و إن كان حجه لغيره و لكن لا حجه إليه بعد كون المعنى عند السامع متبادرا. نعم لو كان الغير مستعلما و لم يطلع عن تبادره عند المستعملين فأخبر العادل بذلك كان نافعا فى حقه لإثبات التبادر به و لكن العلامة حينئذ ليست هو الإخبار بل هو المخبر عنه و هو التبادر كما لا- يخفى. نعم لو كان الإخبار عن وضع الواضع كما إذا كان حاضرا فى مجلس الوضع و أخبر فهو مفيد و لكنّه نادر جدا فحججه قول اللغوي من باب خبر العادل فى معنى اللفظ تؤول إلى إثبات التبادر تعبدا بإخباره أو إثبات الاستعمال المجرد عن

ص: ١٩٥

القرينه لإثبات الحقيقة كما سيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنه، فأخباره يرجع إلى إثبات التبادر عند المستعملين أو إثبات الاستعمال المجرد و ليس وجها آخر. هذا بخلاف ما إذا كانت حجته قول اللغوي من باب كونه من أهل الخبره فإنه بقوله يثبت معناه الحقيقي لحجته قوله عند العقلاء فيما رآه. و كيف كان فقول اللغوي الماهر فيما إذا أخبر عن الحقيقة حجته في الجملة كما ذهب إليه الشيخ و العلامة. نعم يمكن المناقشه في وجوده.

تعارض الأقوال

ثم لا يخفى عليك بناء على تماميه حجته قول اللغوي و تنصيبه إنما هي فيما إذا لم يعارض قوله مع غيره و إلا ففي الفصول أنه إن أمكن الجمع تعين و إلا فإن كان التعارض بين النفي و الإثبات تعين القول بالإثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجح به عليه لأن مرجع الإثبات إلى الأطلاع و مرجع النفي إلى عدم الأطلاع غالباً و إلا فالتعويل على ما كان الظن معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية اطلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

و أما إن تعارض أقوال اللغويين من دون ترجيح فالحكم هو التسايط كما هو مقتضى القاعده في تعارض الأمارات و الطرق مع قطع النظر عن التعييد الخاص اللهم إلا أن يقال: إن التسايط فيما إذا كان المقصود من الأمارات هو إدراك الواقع و أما إذا كان المقصود هو الأخذ بالحجه فالحكم هو التخيير و لذا قلنا في محلّه إن مفاد أدله اعتبار الفتاوى غير مفاد أدله اعتبار الأخبار فإن المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف المقصود في الأول إذ الأخذ بجميع الفتاوى ليس واجباً بل الواجب هو الأخذ بفتوى واحد بالنسبه إلى الأحكام لتحصيل الحجه و هو حاصل بأخذ البعض فنفس أدله اعتبار الفتاوى يدلّ من أول الأمر على الحجته التخييرية

و هكذا نقول في أدلّه حجّيه أهل الخبره في اللغات فإنّ المقصود منها هو الأخذ بواحد منهم لا الأخذ بجمعهم فمفاد أدلّه حجّيه أهل الخبره في اللغات هو الحجّيه التخيريّه فإذا لم يكن ترجيح بين الأقوال المتعارضه فالحكم هو التخير في الأخذ بأيّ طرف منها فتدبر جيّدا.

هذا كلّه إذا كان الرجوع إلى اللغويّ من باب كونه من أهل الخبره و أمّا إذا كان الرجوع إليه من باب الأخبار الآحاد فمقتضى القاعده فيه بعد عدم شمول أدلّه المرجّحات لاختصاصها بالأخبار الوارده عنهم في الأحكام هو التساقط في الموارد المتعارضه لما مرّ من أنّ المقصود من أدلّه حجّيه الأخبار و اعتبارها هو الأخذ بجمعها فلا تغفل.

كلام صاحب الفصول

ثمّ لا يخفى عليك أنّه قيّد في الفصول حجّيه قول اللغويّ بقيد آخر و هو أنّه حجّه إذا لم يكن طريق إلى معرفه حقائق الألفاظ و مجازها بخلاف الموارد التي يمكن معرفه حقيقتها و مجازها بالرجوع إلى العرف و تتبع موارد استعماله حيث يعلم أو يظنّ عدم النقل (أي النقل عن معناه الأصليّ إلى المعنى المجازيّ) فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل (أي نقل اللغويّ) و من هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّره في هذا الفنّ كمباحث الأمر و النهي و العامّ و الخاصّ و لهذا ترونهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل (أي نقل اللغويّ) و السرّ في ذلك أنّ التعويل على النقل (أي نقل اللغويّ) من قبيل التقليد و هو محظور عند التمكن من الاجتهاد و لأنّ الظنّ الحاصل منه أضعف من الظنّ الحاصل من غيره كالتبادر و عدم صحّحه السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما و هو باطل. انتهى

و فيه أنّ ما ذكر يتمّ فيما إذا فحص و تحقّقت الأماره الأقوى و أمّا مع عدم الفحص

و عدم تحقّقها بوجهه من الجهات فلا مانع من الرجوع إلى خبره في تشخيص الحقيقه عن المجاز و لذا نقول بجواز التقليد لمن تمكّن من الاجتهاد و لكن لم يجتهد بداع من الدواعى بخلاف من اجتهد فإنّه لا يجوز له التقليد كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أنّ التقليد فيما إذا كان قول اللغويّ حجّه من باب كونه خبره تشخيص موارد الحقيقه عن المجاز و أمّا إذا كان حجّيه ذلك من باب الأخبار الآحاد فلا يكون تقليدا بل قوله حجّه على وجود التبادر أو غيره من العلام كنقل الإجماع المحصّل و لا فرق بين التبادر الذي علمه و التبادر الذي قام الحجّه عليه فلا تغفل و بالجملة لا نسلم التقييد بذلك بل يجوز الرجوع إليه مطلقا سواء كان حجّيته من باب كونه من مهره الفنّ أو من باب الأخبار الآحاد نعم لو تفحص و أحرز المعنى بالتبادر و نحوه من العلام فلا مجال للرجوع إلى اللغويّ لعدم الحاجه إليه حينئذ كما لا يخفى.

الرابع: الاستعمال

إشاره

و المراد من الاستعمال المذكور هو الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز، فإذا رأينا لفظا استعمل في المحاورات العرفيه في معنى من دون ضمّ قرينه إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك فإن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال ذلك فنحكم به بضميه أصاله عدم النقل الذي هو قد يعبر عنه بالاستصحاب القهقرائي.

و لا- فرق فيما ذكر بين كون موارد استعماله متّحدا أو متعدّدا فلو كان التجرد المذكور بالنسبه إلى معنيين أو المعاني كما إذا رأينا لفظا استعمل في معنيين أو المعاني من دون قرائن المجاز كالمشابهه كان ذلك علامه كون المعنيين أو المعاني هي معانيه الحقيقيه بنحو الاشتراك و لا ضير في احتياج اللفظ حينئذ إلى القرينه المعينه لتشخيص المشتركات فإنّها ليست قرينه المجاز كما لا يخفى و العجب من صاحب منتهى الاصول حيث نسب ذلك إلى قول القيل حيث قال: و أمّا صحّحه استعمال اللفظ في معنى بلا

عنايه و تكلف مراعاة العلاقة و نصب القرينه فقد قيل بأنها أيضا من أمارات الحقيقه. (١) مع أنه ممّا ذهب إليه بعض الفحول و ادعى عليه الإجماع فى الجملة و هو الظاهر من هدايه المسترشدين بعد التفصيل بين اتحاد المعنى و تعدده و اختيار ذلك فى الصورة الاولى حيث قال فيه: و لا كلام ظاهرا فى تحقّق الدلاله المذكوره فى الجملة و قد حكى الإجماع عليه جماعه من الأجله منهم العلامة فى النهايه و قد استفاد من كلام السيد فى الذريعه أيضا و يدلّ عليه بعد ذلك جريان طريقه أئمه اللغه و نقله المعانى اللغويه على ذلك فعن ابن عباس الاستناد فى معنى «الفاطر» إلى مجرد الاستعمال و كذا عن الأصمعى فى معنى «الدهاق» و كذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الوارده فى الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعانى اللغويه بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم و أنّ ظاهر الاستعمال قاض بإرادته الموضوع له بعد تعيينه و الشكّ فى إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشاره إليه و ذلك قاض بجريان الظهور المذكور فى المقام إذ لا فرق فى ذلك بين العلم بالموضوع له و الجهل بما وضع لاتّحاد المناط فى المقامين و هو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدى فى اللفظ عن مقتضى وضعه إلاّ أن يقوم دليل عليه. مضافا إلى ما فى المجاز من كثره المؤن لتوقفه على الوضع و العلاقة و القرينه الصارفه و المعينه بل و يتوقف على الحقيقه على ما هو الغالب و إن لا يستلزمه على التحقيق. فإن قلت: إنّ مجرد وجدان اللفظ مستعملا فى معنى كيف يدلّ على كونه حقيقه فيه مع احتمال كونه مستعملا فى معان عديده غير المعنى المفروض و مجرد أصاله العدم لا يفيد ظنا به و ليس الأمر فى المقام مبيّنا على التبعّد ليؤاخذ فيه بمجرد الأصل. قلت: فيه بعد ما عرفت من الوجه فى

ص: ١٩٩

ظهور الاستعمال فى الحقيقه القاضى بكون المستعمل فيه معنى حقيقياً حتى يتبين أنّ هناك معنى آخر استعمال اللفظ فيه أنّه ليس المراد هو الحكم بالحقيقه بمجرد ما يرى فى بادئ الرأى من استعمال اللفظ فى معنى مخصوص من دون خبره بسائر استعماله بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظه استعمالته المعروفه و انحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله فى غيره أيضاً فى المعنى المفروض لبعده وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعاً بإزائه ممّا لا يوجد فى الاستعمالات المعروفه و لا يكون له عين و لا أثر فى الإطلاقات المتداوله. انتهى (١).

هذا كله بالنسبه إلى ما إذا كان المستعمل فيه واحداً.

تفصيل هدايه المسترشدين

و أمّا إذا كان المستعمل فيه متعدداً فقد عرفت أنّ الاستعمال المجرد فيه أيضاً علامه الحقيقه لوحده الملاك فيهما و لا وجه للتفصيل بينهما و لكنّ الظاهر من كلام صاحب هدايه المسترشدين هو التفصيل حيث قال بالنسبه إلى ما إذا كان المعنى متعدداً: الثانى فى بيان الأصل ممّا يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقه فى الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد و المشهور حينئذ كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقه فيها و هو الأظهر، إذ القدر الثابت حينئذ هو تحقّق الوضع لواحد منها فقضيّه الأصل حينئذ عدم تحقّق الوضع بالنسبه إلى ما عداه مضافاً إلى أغلبيّه المجاز بالنسبه إلى الاشتراك و كونه أقلّ مؤونه منه و ذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب فى الظنّ البناء عليه. فإن قلت: أى فرق بين متعدّد المعنى و متحدّه فى استظهار الحمل على الحقيقه مع أنّ عدّه الوجوه المذكوره لرجحان الحمل على الحقيقه فى متحد المعنى جار

ص: ٢٠٠

فى متعدده أيضا. إلى أن قال المستشكل فى وجه تقديم الاشتراك على المجاز: لعدم احتياج المشترك إلا إلى وضع و قرينه بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع و علاقته و ملاحظه علاقته المجوزه للاستعمال و قرينه صارفه و قرينه معينه. قلت: جريان الوجوه المذكوره فى متعدّد المعنى محال ممنوع إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمله (١) اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقه و إنّما يسلم ذلك مع اتّحاد المستعمله (٢) فيه و ظهور الاستعمال فى إرادته الموضوع له مع العلم بالموضوع له و الجهل بالمراد واحدا كان الموضوع له أو متعدّدا لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه أو متعدّدا إذ لا مانع من مرجوحيه الاشتراك بالنسبه إلى المجاز فى نفسه و رجحان إرادته أحد المعانى المشتركه بالنسبه إلى المعنى المجازى بعد تحقّق الاشتراك فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحا فى نفسه لا ينافى رجحان إرادته الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد و لذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحه الأوّل و لا يجرى ذلك فى متحد المعنى ضروره لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى فى الجملة نظرا إلى توقّف كلّ من الحقيقه و المجاز عليه فيستظهر إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع (٣) فتعيّن الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالا- غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدّد الوضع لا إجمالا و لا تفصيلا كما هو المفروض فى المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقّق حصول الوضع و أين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل و عدمه (٤) إلى أن قال: نعم لو علمنا

ص: ٢٠١

١-١) استعمل ظ.

٢-٢) المستعمل فيه ظ.

٣-٣) الموضوع له ظ.

٤-٤) عدمه (بدون الواو قبله) ظ.

تعدّد الموضوع له إجمالاً- في خصوص بعض الألفاظ و وجد أنه مستعمل في معنيين لا- غير أمكن إثبات تعلق الوضع بهما و اشتراكه بينهما. إلى أن قال: ثم إنّ دعوى قله المؤن في الاشتراك ممنوع بل الظاهر العكس لافتقاره إلى وضع ثان و ملاحظه له حال الاستعمال و قرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين بخلاف المجاز إذ لا يفتقر إلاّ إلى ملاحظه العلاقه المسوّغه للاستعمال و قرينه مفهمه له إذ الغالب اتّحاد القرينه الصارفه و المعينه. إلى أن قال: و ما ذكر من استناد أهل اللغه في إثبات تعدّد الأوضاع إلى مجرّد الاستعمالات الوارده عن العرب غير ظاهر و ما يترأى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرّد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقه. كيف و البناء على أصاله الحقيقه مطلقا ليس معروفا بين أهل اللغه و لا منقولاً عنهم في الكتب الاصوليه. (1)

انتهى

حاصله هو التفصيل بين وحده ما يحتمل أن يكون اللفظ حقيقه فيه و تعدّده لكون الوضع معلوما في صورته الوحده دون المتعدّد إذ لا علم بوضعه لأزيد من واحد نعم لو علم بتعدّد الوضع إجمالاً و وجد أنه مستعمل في المعنيين دون الزائد أمكن أيضا إثبات الوضع بالاستعمال فيهما ثمّ إنّ الظاهر من كلامه أيضا هو اشتراط علاميه الاستعمال بالتفحص و التتبع و لعلّ إليه ينظر ما في الفصول من أنّ بعض أهل العصر اشترط فيه التفحص و التتبع إلحاقا له بالخطاب الشرعيّ حيث أنّه لا يكون دليلا للفقيه إلاّ بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض، و فيه نظر لأنّه إن ادّعى عدم حصول الظنّ بالموضوع له بمجرّد الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر و إن ادّعى عدم حجّيه الظنّ الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو أقوى منه بالتتبع و التفحص فمدفوع

ص: ٢٠٢

بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بأن ما دلّ على حجّيه مثل هذا الظنّ في مباحث الألفاظ من إجماع أو غيره إن اقتضى حجّيه مطلقا فلا- وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط و إلا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام و لعلّه يعمّم الاشتراط و إن تعرّض لذكره في خصوص المقام و هو قويّ و يمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه. انتهى

تحقيق التفصيل المذكور

و التحقيق أنّ التفحص و التتبع المذكور يكون في الفقه عن المعارض و المخصّص و المقيد و الشرط و غيره و من المعلوم أنّ حجّيه الدليل متوقّفه على الفحص و التتبع عن هذه الامور و أمّا في الاستعمال فالفحص يكون عن وجود القرينه في موارد الاستعمالات و هو غير لازم بعد وجداننا استعمال اللفظ الصادر من المتكلّم مجردا عن القرائن في المعنى المفروض و لو في مورد واحد فإنّ المعنى المفروض لو لم يكن معناه لاحتاج إلى القرينه و المفروض عدمها فالتجرّد عن القرينه شاهد كون هذا المعنى معناه و لا حاجه إلى تتبع سائر الموارد و إن أوجب ازدياد القطع و اليقين. و عليه فلا وجه لما اعتبره في الفصول أيضا من اشتراط حجّيه الظهور بالتتبع عن سائر موارد استعماله. و قياسه بموارد التخصيص و التقييد في غير محلّه. كما أنّه لا وجه لحصر الاستعمال المذكور في ما إذا كان المعنى الذي يحتمل أن يكون اللفظ فيه حقيقه واحدا أو كان الوضع معلوما إجمالا كما ذهب إليه في هدايه المسترشدين. فإنّ نفس تجرّد اللفظ عن القرائن المجازيّه كاف في الحكم بكون المعنى المستعمل فيه هو معناه سواء كان واحدا أو متعدّدا و سواء كان الوضع معلوما إجمالا أم لم يكن فيحكم بالاشتراك في صورته التعدّد كما نسب إلى السيّد و غيره من المتقدّمين و لعلّ لذلك قال في الفصول:

و منها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقه التجوّز فيحتمل الاشتراك

بينهما و أن يكون موضوعا لمعنى ثالث أو لمعنيين آخرين فيستعمل فيهما مجازا و المعتمد الأول لأنّ ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه و ينفيه عن غيره فيلزم تعدّده فيها دفعا للزوم الغلط. (١) انتهى

و أما الوجوه المذكوره فى هدايه المسترشدين لترجيح احتمال المجازيه كأغلبيه المجاز أو أخفّيه المئونه فهى وجوه استحسانيه لا- اعتبار لها ما لم يوجب ظهور اللفظ هذا مضافا إلى إمكان منع الأخفّيه بعد احتياج المجاز إلى ملاحظه الوضع بالنسبه إلى المعنى الحقيقى و ملاحظه العلاقه بين العلاقات و إقامه القرينه الصارفه فى قبال الاشتراك المحتاج إلى الوضع و إقامه قرينه معينه و لا ترجيح بينهما على أنّ الأخفّيه لو كانت ملاكا للتقدّم فليكن كذلك فى صوره العلم بالوضع إجمالا. هذا كلّ بناء على تسليم دوران الأمر بين الاشتراك و المجاز و أمّا إذا قلنا أنّ الأمر يدور بين الاشتراك و الغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقه المجازيه على المفروض فلا مورد لهذه الامور الاعتباريه كما لا يخفى. و أما احتمال كون القرائن المعينه هى بنفسها قرائن صارفه ففيه أنّ الصّرف فيما إذا كان حقيقه و مجاز و علاقه، و حيث أنّ المفروض هو خلوّ المقام عن العلاقه المجازيه فلا وجه لاحتمال كونها صارفه عن معانيها الحقيقه إلى المعانى المجازيه.

و أمّا ذهاب المشهور فلا- يضرّ بعد كون ذهابهم اجتهاديه و معلّل بالوجوه الاستحسانيه و أمّا الأصل فلا مجال له بعد ظهور الاستعمال المجرد فى كون المعانى هى معانيه الحقيقيه و حملها على الغلط لخلوّها عن العلاقه كما ترى.

تفصيل فى أصاله الحقيقه

و بالجملة فلا إشكال فى كون الأصل فى الاستعمال المجرد عن العلاقات المجازيه فى

ص: ٢٠٤

معنى يقتضى الحقيقة لكونه ظاهراً فى كون المعنى المستعمل فيه هو معناه الحقيقى و اللفظ هو الموضوع لهذا المعنى و لا فرق فيه بين العلم بالوضع إجمالاً أم لا كما لا فرق بين وحده المعنى أو تعدده لوجود الظهور المذكور فى جميع الصور و التفرقة لا دليل له و الأمر فى هذه الموارد يدور بين الصحيح و الغلط لخلوها عن العلاقات المجازية و لا مورد فى هذه الموارد لاحتمال المجازية فالأصل فى الاستعمال فى أمثال هذه الموارد هو الحقيقة دون الغلط. «و ما يقال من أن أصله الحقيقة معتبره فى تعيين المراد لا- فى كون اللفظ حقيقة فى ما يعلم أنه مراد فكلام خال عن التحصيل و طريقه أهل اللغة فى كل لسان على الاستشهاد بكلام البلغاء و أشعارهم فى إثبات معانى الألفاظ» (١) و هذا أحد معانى أصله الحقيقة كما أنه قد يقال أصله الحقيقة و يراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى فيما إذا علم المعنى الحقيقى تفصيلاً و جهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقى عند التجرد عن القرائن و العلاقات المجازية لظهوره و رجحانه و لأن مبنى المحاورات عليه و لذا قال فى الفصول: و هذا ممّا لا نزاع لأحد فيه و قد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم و لا فرق فى ذلك بين أن يكون السامع مخاطباً باللفظ أولاً. انتهى (٢)

و لكن المعنى الثانى أجنبى عن المقام لأنّ الكلام فى المقام فى علانم إثبات الحقيقة فى مقابل المجاز لا فى أن المتكلم أراد المعنى الحقيقى أو المجازى بعد معلوميتهما و كلام صاحب هداية المسترشدين لا يرجع إليه لأنّ فرض العلم فى كلامه بنحو الإجمالى لا التفصيلى فلا تغفل.

ثم إنّ بعد صحه أصله الحقيقة بالمعنى الذى ذكرناه فيحمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز على موارد اخرى حتى لا يكون بين القاعدتين (أى

ص: ٢٠٥

١- ١) مجمع البيان: ١٧٢/٧ ذيل الصفحة.

٢- ٢) الفصول: ٣١.

قاعده أصله الحقيقه و قاعده أنّ الأصل في الاستعمال هو كونه أعمّ من الحقيقه (تدافع).

و لذلك قال في الفصول: و مورد القاعده الثانيه أن يتعدّد المستعمل فيه و يجهل الموضوع له أو يعلم الوضع في البعض و يجهل في الباقي و يكون بحيث يحتمل الاشتراك أو المجازيّه لوجود العلاقه المعتره. إلى أن قال: فالسيد يبنى في ذلك على الاشتراك و يجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعدّده كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق و الأ-كثر على أنّ المجاز أولى من الاشتراك و أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و المجاز بمعنى أنّ الاستعمال في مثل المقام بمجرد لا يقتضى شيئاً منهما و هذا هو الحقّ. انتهى (1)

فمورد أعمّيه الاستعمال عن الحقيقه هو ما إذا لم يكن الاستعمال مجرداً عن العلاقه المجازيّه ففي هذه الصوره يكون الاستعمال أعمّ من الحقيقه فلا يحكم بالحقيقه فتحصيل أنّ مجرى أصله الحقيقه غير مجرى قاعده أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه لتقيد مجرى أصله الحقيقه بالتجرّد عن القرينه فلا تغفل.

المراد من الاستعمال

ثمّ إنّ المراد من الاستعمال هو استعمال العرف في المحاورات لا استعمال المستعلم فلا يتأتى هنا إشكال الدور لأنّ حصول العلم بالوضع للمستعلم يتوقّف على استعمال العرف في محاوراتهم من دون علاقه المجازيّه في معنى و من المعلوم أنّ الاستعمال المذكور لا يتوقّف على علم المستعلم بالوضع حتّى يدور بل يتوقّف على وضع اللفظ لهذا المعنى.

و ممّا ذكر يظهر التسامح في عبارته منتهى الاصول حيث قال: في صحّحه استعمال اللفظ في معنى بلا عنايه و تكلف مراعاة العلاقه و نصب القرينه فقد قيل بأنّها أيضاً

ص: ٢٠٦

من أمارات الحقيقه و الإشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه فى التبادر و حاصله أنّ المعرفه الارتكازيّه لما وضع له كافيه فى صحّه الاستعمال كذلك و يحصل منها العلم التفصيليّ بأنّه الموضوع له. (١) لأنّ دفع الإشكال بالإجمال و التفصيل فيما إذا كان توقّف فى البين و أمّا إذا لم يكن توقّف كما عرفت فلا دور حتّى يحتاج إلى دفعه بذلك فتدبرّ جيداً.

الخامس: التبادر:

اشاره

حقيقه التبادر

يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل فى حقيقه التبادر:

اشاره

و هو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه حالتيه أو مقاليته و هو دليل الوضع إذ لا سبب لهذا الانسباق إلاّ الوضع بعد فقد القرينه و الدلاله الذاتيه كما قال فى هدايه المسترشدين: و التبادر هو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ و الوجه فى كون التبادر على الوجه المذكور أماره على الحقيقه أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا يكون بتوسيط الوضع أو القرينه لانحصار وجه الدلاله فيهما لوضوح بطلان القول بالدلاله الذاتيه فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينه إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلاله اللزوم المساوى على وجود ملزومه. (٢) انتهى.

ص: ٢٠٧

١- (١) منتهى الاصول: ٤٣/١-٤٤.

٢- (٢) هدايه المسترشدين: ٤٤.

وقال الشيخ في عدّه الاصول:و يجب حمل الحقيقه على ظاهرها و لا يتوقّع في ذلك دليل يدلّ على ذلك و المجاز لا يجوز حمله عليه إلاّ أن يدلّ دليل على كونه مجازا.

و قال في الفصول:و المراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينه في المعنى و انسباقه منه إلى الفهم.انتهى

و عليه فتبادر شيء من اللفظ بمعونه مقدّمات الحكمه ليس علامه الحقيقه فإنّه مع قطع النظر عن المقدمات لم يتبادر شيء من اللفظ و لذا قال في منتهى الاصول:فتبادر الوجوب النفسى العينى التعيينى من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه الحقيقه فإنّه ليس مفاد نفس اللفظ بل الوجوب المقيّد بهذه القيود مفاد مقدّمات الحكمه. (١)

الفرق بين المنقول و المجاز المشهور

و لا يخفى عليك أنّ تبادر شيء من اللفظ بمعونه قرينه من القرائن ليس علامه للحقيقه و لذا قال في الفصول فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينه حيث يتبادر منه المعنى المجازى لأنّه إذا تجرّد عنها لم يسبق معناه المجازى إلى الفهم و لا فرق في القرينه بين أن تكون شهره أو غيرها.إلى أن قال:لقائل أن يقول لا فرق حينئذ بين الشهره فى المنقول بالنسبه إلى من حصل النقل عنده بالشهره و بين الشهره فى المجاز المشهور فإنّ كلّاً من الشهرتين سبب للتبادر و قطع النظر عن كلّ منهما يقتضى عدم حصول التبادر و يمكن دفعه بأنّ الشهره فى المنقول لا يلزم ملاحظتها و إنّما يلزم ملاحظه الاختصاص الناشئ منها كما فى سائر الحقائق فإنّ الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى و هو يعرف غالبا بمراجعه الوجدان عند ملاحظه اللفظ و العلم به كاف فى الانتقال و لا حاجه إلى العلم بسببه من التعيين أو الغلبه.بخلاف الشهره فى المجاز

ص:٢٠٨

المشهور فإنها قرينه على التجوز فلا بدّ من ملاحظتها و لو إجمالاً ليتحقّق الصرف إليه نعم يبقى الإشكال فيما إذا استند العلم بالنقل إلى ملاحظه الشهره و الغلبه و هذا لا مدفع له فالتحقيق أن يقال: التبادر الذي نعتبره علامه للحقيقه هو التبادر الابتدائي و لا ريب أن المعنى المنقول إليه يتبادر من المنقول أوّلاً بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فإنه يتبادر منه من حيث كونه متفرّعا على معنى آخر و لهذا نجد الآثار المقصوده من المجاز كالمبالغه و البلاغه و غيرها ممّا يبتنى على ملاحظه المعنى الحقيقي و لو إجمالاً- مترتبه عليه بخلاف المنقول فإنه بعد النقل يتجرّد عن تلك الآثار كسائر الحقائق و بهذا يتّضح الفرق بين المنقول و المجاز المشهور و يسقط وهم من أنكر الفرق بينهما و ممّا حقّقنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتأخّرين في الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من أن التبادر في المجاز المشهور بواسطه الشهره و في المنقول من نفس اللفظ. وجه الضعف أن التبادر في المنقول أيضا قد يستند إلى ملاحظه الشهره كما عرفت فلا يتمّ الفرق. انتهى. (١)

يمكن أن يقال: إنّ الفرق بين المنقول و المجاز المشهور من جهتين: الأولى: أنّ ملاحظه الشهره في المجاز المشهور لازمه دون المنقول و كفى به الفرق بينهما. الثانيه: أنّ التبادر في المنقول حاصل بالفعل من نفس اللفظ بخلاف المجاز المشهور فإنه حاصل بملاحظه الشهره فدعوى استناد التبادر في المنقول إلى ملاحظه الشهره في بعض الأحيان لا تخلو عن الإشكال لأنّ التبادر من نفس اللفظ أيضا لا- من غيره و إن لوحظ غير اللفظ، نعم ملاحظه الشهره في المنقول في بعض الأحيان ترجع إلى ملاحظه علّه صيروره تبادر المعنى المنقول إليه من نفس اللفظ المنقول كما إذا لوحظ الوضع الذي كان علّه لتبادر المعاني من الألفاظ فإنّ ملاحظه الوضع ملاحظه العلّه

ص: ٢٠٩

فالمعنى المنقول إليه متبادر فعلا- من نفس اللفظ من دون دخل شيء آخر و إن كان ذلك في الأصل بواسطة الشهره و هذا بعكس المجاز المشهور فإنّ التبادر الفعلى منه بواسطة الشهره و لذا يكون ملاحظتها لازمه. و أمّا الفرق بالتبادر الابتدائى، فإن رجوع إلى ما ذكر فهو و إلا فهو غير موجود فى التبادر المستند إلى ملاحظه الشهره فى بعض الأحيان و ممّا ذكر يظهر صحّه الفرق بين المنقول و المجاز المشهور بلزوم ملاحظه الشهره فى الثّانى دون الأوّل و صحّه ما زعمه الفاضل المعاصر المذكور من أنّ التبادر فى المجاز المشهور بواسطة الشهره و فى المنقول من نفس اللفظ إذ مقصوده هو التبادر الفعلى كما عرفت و كيف كان فالفرق بينهما واضح.

تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل علامه الوضع

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التبادر فى المنقول كما فى تهذيب الاصول ليس علامه الوضع بل علامه الحقيقه لما عرفت من أنّ الوضع التعيّن ليس بوضع اصطلاحى إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى و لا- تعيين فى المنقول و توهم قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى.

إن قلت: إنّ الوضع بمعناه المصدرى و إن كان مفقودا هنا و لكن بمعناه الاسم المصدرى و نتيجته موجود. قلت: كما فى تهذيب الاصول، المصدر و اسمه واحداً بالحقيقه و مختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل و عدمه كما فى الإيجاد و الوجود فلا يعقل واحد منهما فى نفس الأمر مع فقدان الآخر. انتهى

و لا- يخفى عليك أنّ تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلا على أنّ المعنى المتبادر منه هو معناه فى اللغه و فى أصل الوضع و عليه فالوضع بمعناه المصدرى

أيضا يثبت بذلك كما ذهب إليه في نهايه النهايه. (1) والأصل المذكور هو أصل عقلائيّ و إن اطلق عليه مسامحه عنوان الاستصحاب القهقرائي فإنه ليس باستصحاب لأن الاستصحاب هو اليقين السابق و الشكّ اللاحق و الأصل المذكور هو بالعكس فإن مفاده أنّ الحقيقه المعلومه المستفاده بالتبادر هل يكون كذلك في القبل أم لا؟ فالأصل المذكور يدلّ على أنّه كان كذلك بل السيره قائمه عليه في معاني الألفاظ الصادره عن الشارع فإنّ مع الشكّ في أنّ هذه المعاني كانت ثابتة عند الشارع تجرى أصاله عدم النقل فلا تغفل.

اشراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ

ثمّ إنّ ظاهر الكلمات أنّ هذا التبادر يكون علامه للحقيقه فيما إذا علم استناده إلى مجرد اللفظ و أمّا إذا احتمل استناده إلى القرينه الموجوده فلا يكون علامه الحقيقه إذ لا أصل في البين حتّى يبيّن أنّه لمجرد اللفظ أو القرينه الموجوده و هكذا لو احتمل استناده إلى وجود القرينه و عدمه، لا- يكون التبادر علامه للحقيقه لعدم اعتبار أصل لإحراز كون الاستناد إلى نفس اللفظ دون القرينه.

اكتفاء هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه

و لكنّ الظاهر من هدايه المسترشدين هو التفصيل بين صورته الاحتمال و صورته الظنّ من دون فرق بين ما إذا كان الشكّ في قرينته الموجود أو في أصل وجود القرينه حيث قال: لو احتمل وجود القرينه في المقام و استناد الفهم إليها احتمالا- مساويا و احتمل عدمها، لم يحكم بالحقيقه على نحو ما لو وجدت القرينه و لم يعلم استناد الفهم

ص: ٢١١

إليها أو إلى اللفظ و مجرد دفع احتمال وجود القرينه بالأصل غير مفيد فى المقام إذ المدار إثبات الأوضاع على الظنون. نعم إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينه فالظاهر البناء عليه كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرد اللفظ و إن انضم إليه بعض القرائن. (١) انتهى

حاصله هو وجود البناء على الظنّ بانتفاء القرينه كما كان البناء على العمل بالظنّ المستند إلى اللفظ مع احتمال دخل بعض القرائن الموجوده.

جريان أصاله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه

و فيه أنّ البناء لا يكون إلا إذا كانت الظنون حاصله من حاقّ الألفاظ و لم يكن بوسيله شىء آخر و أما إذا توسط شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه فالبناء غير محرز و لذا قَيِّدنا التبادر بما يكون من حاقّ اللفظ و لا دخل لغيره من القرائن و من المعلوم أنّ الظنّ بمدلول اللفظ عند احتمال وجود القرينه أو قريته الموجود ناش من واسطه و هى أصاله عدم القرينه الموجه للظنّ بانتفاء القرينه و ليس مستندا إلى حاقّ اللفظ حتّى يكون عليه البناء. هذا مضافا إلى أنّ اللازم فى البناء هو العلم باستناد الظنّ إلى اللفظ فلا يكفى الظنّ بالاستناد إلى مجرد اللفظ مع احتمال من جهة بعض القرائن المنضمّه اللهم إلا أن يقال إنّ الثابت هو بناء آخر من العقلاء فيما إذا احتمل وجود القرينه على عدمها و الأخذ بظهور اللفظ و إن احتمل أنّه من ناحيه القرينه و لذلك قال الفاضل الإيروانى لا يبعد جريان أصاله عدم القرينه فيما إذا احتمل استناده إلى القرينه و أنّ بناء العرف على حمل لفظ كلّ لغه على المعنى الذى يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغه و لو دفعه واحده أو فهمهم ذلك عند اطلاقه و لا- يعبثون باحتمال أنّ ذلك

ص: ٢١٢

من جهة القرينه و هذا معنى اعتبار أصاله عدم القرينه. (١)

و إليه ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و استدلل بأن عرف العقلاء لم يعطلوا فى تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينه نعم فيما إذا كانوا أنفسهم مستعملين فلا مورد لأصاله عدم القرينه لأنهم بعد الرجوع ليسوا شاكين حتى تجرى أصاله عدم القرينه إذ بعد الرجوع يصيرون عالمين بوضع اللفظ فلا مورد للأصل و لكن البناء المذكور مختص بما إذا كان الشك فى أصل وجود القرينه لا- إذا شك فى قرينته الموجود كما نص عليه فى هدايه المسترشدين فإن البناء المذكور فى الصوره الأخيره غير محرز فالمحصّل هو أنّ العقلاء بنوا على معامله اليقين باستناد الظهور إلى حاق اللفظ مع الظن بالاستناد و جريان أصاله عدم القرينه فيما إذا كان الشك فى وجود القرينه فتدبر جيداً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى إطلاق الفصول أيضا حيث ذهب إلى أنّ الأصل فى التبادر أن يكون وضعياً فيبنى عليه إلى أن يتبين كونه إطلاقياً أو بمعونه قرينه اخرى و تمسك بندره احتمال استناده إلى القرينه مضافاً إلى أصاله عدم القرينه لأنها لم تكن قبل الاستعمال فالأصل بقاؤه على العدم. انتهى (٢)

لما عرفت من عدم وجود البناء فيما إذا شك فى قرينته الموجود فلا- وجه للإطلاق المذكور. هذا مضافاً إلى أنّ أصاله عدم القرينه من الاصول اللفظيه و ليست باستصحاب تعبدى إلاّ فلا تجدى شيئاً لعدم ثبوت الأصل المثبت فاستصحاب عدم القرينه لا يثبت استناد التبادر إلى حاق اللفظ كما لا يخفى.

كما يظهر ممّا ذكر ما فى الكفايه من إطلاق منع أصاله عدم القرينه حيث قال: ثم إن

ص: ٢١٣

١-١) نهايه النهايه: ٢٥/١.

٢-٢) الفصول: ٢٦.

هذا فيما إذا علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ و أمّا فيما احتل استناده إلى قرينه فلا يجدى أصله عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه لا- إليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد (1) لا الاستناد. (2) انتهى- وهكذا قال في تهذيب الاصول-

لما عرفت من قوّه وجود بناء العقلاء فيما إذا احتل وجود القرينه على عدمها بشهاده عدم توقّفهم في أخذ معانى اللغات بمجرد احتمال وجود القرينه فكما أنّ العقلاء حكموا بكون ما يظهر اللفظ فيه مراداً بأصله عدم القرينه على إرادته غيره من المعانى كذلك حكموا بكونه حقيقه و مستندا إلى اللفظ بنفسه إذا رأوا أنّ المستعملين من أهل اللسان استعملوا اللفظ فيه من دون قرينه ظاهره و نفوا احتمال وجود القرينه بأصله عدم القرينه و أحقوه بما إذا كان الاستناد إلى اللفظ معلوماً فلا تغفل و تؤيد ما ذكر ندره العلم بالاستناد في استعمال أهل اللسان إذا احتمال الاستناد إلى القرينه موجود في كثير من الموارد و لو لم يكن بناء على أصله عدم القرينه لأشكال الأمر في تعيين المعانى الحقيقه من طريق التبادر.

المقام الثاني: في الإشكالات الواردة على التبادر

منها: إشكال الدور: و هو أنّ التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع بداهه كون العلم بالوضع شرطاً في فهم المعنى و انسباقه من اللفظ إذ لا- يتبادر شيء عند الجاهل به فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر و سبق المعنى إلى الذهن من اللفظ لزم الدور.

ص: ٢١٤

(١-١) أى بعد معلوميه الحقيقه و المجاز.

(٢-٢) أى استناد الانسباق إلى اللفظ أو إلى القرينه.

و يمكن الجواب عنه، بوجوه:

أحدها: ما فى هدايه المسترشدين من أنّ المقصود تبادل المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و توضيحه أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفه أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاع و انتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه فى لسانهم و جرى ذلك مجرى نصيهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساويه له و الظاهر أنّ ذلك كان طريقه جاريه لأرباب اللغه فى معرفه الأوضاع اللغويّه كما تشهد به ملاحظه طريقتهم و حينئذ فنقول: إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و سبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادل فلا دور.

ثانيها: ما فى هدايه المسترشدين أيضا من أنّ تبادل المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم. فقد يحصل الغفله عنه لظرو بعض الشبه للنفس و ارتكازه فى الخاطر إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشىء من العلم بالعلم به فهو حينئذ جاهل بذلك الشىء فى معتقده غير عالم به و إن كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع إلى تبادل المعنى عنده حال الإطلاع الذى هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور و يكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول إذن إن علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادل المعنى من اللفظ و تبادلته منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع و إن كان غافلا. من علمه جاهلا. به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور و هذا هو المعروف فى الرجوع إلى التبادل فى المسائل المتداوله إذ لا حاجه فيها غالبا إلى الرجوع إلى غير المستدل كما هو

ص: ٢١٥

الظاهر من ملاحظه موارد الاحتجاج به. انتهى. (١)

و أشار إلى الجوابين المذكورين في الكفايه بقوله: إنَّ الموقف عليه غير الموقف عليه. فأنَّ العلم التفصيليَّ بكونه موضوعا له موقف على التبادر و هو موقف على العلم الإجماليَّ الارتكازيَّ به لا- التفصيليَّ فلا- دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم و أمَّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثالثها: ما في بدائع الأفكار من أنه لا- وجه للإشكال بالدور في المقام فإنَّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقَّف عليه التبادر حتَّى لو قلنا بتوقُّفه على العلم التفصيليَّ لأنَّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقف و الموقف عليه بالشخص لا بالنوع و لا بالصنف و لا شبهه في مغايره العلم الشخصيَّ الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصيَّ الذي يتوقَّف عليه التبادر. نعم يمكن الإشكال على التبادر و نحوه بكون جعله طريقا للعلم بالوضع لغوا لأنَّ العلم بالوضع من مقدّمات التبادر فالتوصُّل به إلى العلم بالوضع ثانيا لغو محض و حينئذ يمكن الجواب بما ذكر. (٢)

و لا- يخفى عليك أنَّ ظاهر تعبيره باللغويّه هو إمكان وقوع العلم بعد العلم و لكن المحذور هو اللغويّه مع أنَّ الإمكان كما في تهذيب الاصول ممنوع لأنَّه لا يتصوّر الانكشاف بعد الانكشاف إلاّ بتعدّد متعلّق العلم خارجا أو بتخلُّل الذهول و النسيان عند وحدته و كلاهما مفقودان في محلّ الكلام و الحاصل أنّه لا يعقل الكشف التفصيليَّ في حال واحد عن شيء مرّتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا، لا يعقل كون التبادر موجبا لحصول مصداق آخر له مع توحيّد الحال. نعم لا مانع من تكرر الصوره الذهنيّه بما هو معلوم بالذات و لكن لا يعقل الكشف عن المعلوم

ص: ٢١٤

١-١) هدايه المسترشدين: ٤٥.

٢-٢) بدائع الافكار: ٩٧/١.

بالعرض مكرراً، هذا و لكن الحق في دفع الإشكال ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من أن العلم التفصيلي بأن معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر و هو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مبادئه و علله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ و مفاد اللغات. (١)

و منها: ما في نهاية الاصول من أنه يمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامه للوضع هنا بأن المراد بالوضع هنا خصوص التعيني منه أو الأعم منه و من التعيني فإن اريد خصوص التعيني لم يكن التبادر علامه له إذ لا يحرز به خصوصه و إن اريد الأعم قلنا أنه عين التبادر إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلا كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى و هو بعينه التبادر و الدلاله الشائيه (٢). انتهى

و فيه: أن الوضع التعيني هو اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى و جعله كما أن الوضع التعيني هو حصول الارتباط بينهما عند المستعملين من جهة كثره الاستعمال فالارتباط جامع لهما و العلم به سبب لانسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن الذي عبر عنه بالتبادر و عليه فلا اتحاد بين الوضع و التبادر. إذ التبادر من آثار العلم بذلك الارتباط في نظر السامع و بعباره اخرى التبادر الذي من آثار العلم بذلك الارتباط هو فعلية الانسباق و الارتباط الذي يكون العلم به سببا هو شائيه الانسباق التي عبر عنها بكون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى و المغايره بين الانسباق الشائيه و الانسباق الفعلية واضحه فلا يلزم العييه و الاتحاد بين العلامه و ذيه كما لا يخفى.

و منها: ما في نهاية النهايه من أن التبادر معلول للمعاني الارتكازيه الحاصله في

ص: ٢١٧

١-١ تهذيب الاصول: ٥٧/١.

٢-٢ نهاية الاصول: ٣٣/١.

النفس من مداليل الألفاظ وهذا الارتكاز إمّا أن يكون ناشئاً من الأطلاع على موارد استعمال أهل اللغة كالارتكاز الحاصل لنا من معانى الألفاظ التى تداولها أهل العرف وإمّا أن يكون ناشئاً من ممارسه كلمات الناقلين للغه.و من المعلوم أنّ الكاشف عن الوضع هو التبادر الأوّل و أمّا التبادر الأخير فلا يزيد عن منشئه الذى هو قول اهل اللغة و المفروض عدم اعتباره فكيف يعتبر الكاشف عنه.و ممّا ذكر ظهر أنّه ليس كلّ تبادر معلولا للعلم بالوضع ليكشف عنه كسفا إتيّا إذ كثيرا ما يرتكز فى الذهن معانى متلقّاه على جهه التقليد و السماع من النقله.فلا بدّ فى الاتّكال على التبادر من إحراز منشئه و لولاه لم يعتدّ به و الظاهر أنّ منشأه فى كثير من الموارد هو الاستعمالات العرفيه فيكشف التبادر عن المعنى العرفي و لا بدّ فى إثبات اللغه بذلك من ضميمة أصاله عدم النقل. (١)

و فيه أنّ الناقلين للغه إن كانوا خبره لتشخيص المعانى الحقيقيه كان قولهم حجّه أيضا كما مرّ و لا إشكال فى كونه سببا و منشأ للتبادر عند المستعلم نعم لو لم يكونوا مهرة فى ذلك فلا يكون قولهم حجّه و لا يرتكز قولهم فى نفس المستعلم حتّى يصير سببا للتبادر فالمرتكز سواء كان من استعمال أهل اللغة أو من ممارسه مهرة فنّ الحقيقه يكون سببا للتبادر فالتبادر المسبوق بالارتكاز من علائم الحقيقه.

و منها: أنّه يمكن أن يقال إنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو مسبوق بالاستعمال و قد مرّ أنّ الاستعمال العرفي المجرد عن القرائن الداخليه و الخارجيه شاهد بنفسه على أنّ معنى اللفظ هو الذى استعمل فيه اللفظ مجردا عن القرائن و علائق المجازيه فالاستعمال المذكور يكون علامه الحقيقه قبل التبادر فلا- تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه الحقيقه، نعم يكون التبادر المذكور من لوازم الحقيقه بمعنى أنّ المعنى إذا علم بالاستعمال

ص: ٢١٨

المجرّد أنّه حقيقه و ارتكز في النفس يتبادر هو من إطلاق اللفظ و يصحّ حمله عليه و لا يصحّ سلبه منه و هكذا فانحصر العلاميه في الاستعمال المجرّد المذكور. اللهم إلا- أن يقال إنّ اللوازم الخاصّه للشئ علامه وجوده أيضا فإذن يكون التبادر و صحّه الحمل و عدم صحّه السلب من علامه وجود الحقيقه و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامه على مثل هذه الامور أيضا. و إن كان رتبته علاميه الاستعمال المجرّد متقدّمه عليها. لا يقال يمكن تصوّر تبادر الحقيقه بدون أن يكون مسبقا بالاستعمال أصلا كما إذا شككنا في لفظ الماء مجرّدا عن الاستعمال هل يكون موضوعا للجسم السيّال المعهود فيكون التبادر طريقا إلى إثباته و لو لم يستعمل في جمله. لأننا نقول: إنّ تبادر هذا المعنى منه حين ملاحظته و لو لم يستعمل في جمله في تلك الحال مسبقا بالاستعمالات العرفيه السابقه أيضا و بهذا الاعتبار يتبادر المعنى منه إذ المفروض هو عدم وجود عامل آخر للعلم بمعناه. فالتبادر معلول الاستعمال المجرّد و هو كاشف عن الحقيقه اذ المجاز هو ما يستعمل بالقرينه فالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ مجردا عن القرائن يدور أمره بين كونه هو المعنى الحقيقى للفظ أو بين كون استعمال اللفظ فيه غلطا فحكمه المتكلم لا يقتضى حمله على الغلط كما لا يخفى.

ثمّ إنّ عدم التبادر في الاستعمال المجرّد ليس علامه للمجاز لأنّ المفروض خلّوه عن قرائن المجاز بل هو علامه الغلط. نعم فيما إذا علم الحقيقه و المجاز و شكّ في المراد منهما فالتبادر علامه الحقيقه و عدمه علامه المجاز.

و ممّا ذكر ينقدح ما في كلام بعض الأعاظم الاصول حيث ذهب إلى أنّ الوضع عمليه قرن بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ثمّ يتفرّع عليه الملازمه و التداعى ثمّ ادّعى أنّ ذلك هو أمر واقعى و ليس من مقوله العلم و التصديق و انتج منه أنّ التبادر لا يكون موقوفا على العلم بالوضع ثمّ قال: و دعوى أنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى بسبب الملازمه لا يكون

إلا بعد العلم بها لأنّ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر فرع العلم بالملازمه مدفوعه بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت الملازمه بين ذات المدركين كالملازمه بين النار و الإحراق فإنّ الانتقال التصديقيّ من أحدهما إلى الآخر فرع العلم بالملازمه بين النار و الإحراق و أمّا إذا كانت الملازمه بين نفس الإدراكين فيكون ترتّب أحدهما عقيب الآخر ناتجا عن نفس الملازمه و لو لم يكن المدرك عالما بها و مقامنا من هذا القبيل لأنّ القرن الأكيد يوجد كما سبق في بحث الوضع ملازمه بين الإدراك التصوّريّ للفظ و الإدراك التصوّريّ للمعنى و هذه الملازمه بنفسها سبب للانسباق و التبادر و لهذا يحصل هذا الانسباق لدى الطفل أيضا نتيجة لذلك مع عدم وجود أى علم تصديقيّ لديه بالملازمه. (١) انتهى

و فيه منع واضح فإنّ الملازمه بوجودها الواقعيّ بدون العلم التصديقيّ لا توجب شيئا. نعم لا يلزم أن يكون العلم التصديقيّ علما تفصيليا بل يكفي العلم الارتكازيّ البسيط كما مرّ عن الشيخ الرئيس من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضيّه الحملية موقوف على التبادر و هو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول بل يحصل بالعلم الارتكازيّ من مبادئه و علله كعلم الأطفال بمعانى الألفاظ و مفاد اللغات. (٢) انتهى

و عليه ففي الإدراكين أيضا لا ينتقل من أحدهما إلى الآخر إلا من جهة العلم بملازمتهما و لو ارتكازا فتداعى أحدهما بالنسبه إلى الآخر لا يكون إلا من جهة العلم بالارتباط و الملازمه بينهما، هذا مضافا إلى أنّ تصوّر الإدراكين يوجب أن يكونا مدركين فكلّ إدراك مدرك بهذا الاعتبار و الانتقال من المدرك إلى مدرك آخر فرع

ص: ٢٢٠

١-١) بحوث في علم الاصول: ١٦٦/١.

٢-٢) تهذيب الأصول: ٥٧/١.

العلم بالملازمه على ما اعترف، هذا مضافا إلى أنّ القرن المذكور بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى ليس بالوضع بل متأخر عنه إذ الوضع هو تعيين الواضع لفظا لمعنى ليحصل الترابط الاعتباري بينهما فاستعماله مكررا يوجب القرن المذكور فهو متأخر عن وضع الواضع و ليس بوضع و حمل فعل الواضع على مجرد القرن بدون قصد إيجاد الارتباط كما ترى. على أنّ الأطفال أيضا يتعلمون الملازمه بين اللفظ و المعنى فى بدو الأمر ثمّ ينتقلون من أحدهما إلى الآخر أ لا ترى أنّ الامّ مثلا إذا قالت لطفلها الماء و أشارت فى ذاك الوقت إلى المائع السيال الرافع للعطش، فالطفل يتعلم الملازمه و الارتباط بين لفظه الماء و المائع السيال. فإذا سمع لفظه الماء انتقل منها إلى المائع السيال لأجل تعلم الملازمه فليس الانسباق عند الأطفال بدون العلم بالملازمه أيضا.

السادس: عدم صحّ سلب اللفظ أو صحّ حمله:

إشارة

يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى حقيقه عدم صحّ سلب اللفظ:

و المقصود منه هو عدم صحّ سلب اللفظ عن المعنى الذى حمل عليه فى نظير «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ عدم صحّ سلبه عنه حين الحمل عليه يفيد حصول معناه الحقيقى المفهوم منه عند إطلاقه إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضروره صحّ السلب فيما إذا لم يحصل معناه الذى اريد سلبه.

و إليه يؤول ما فى هدايه المسترشدين (1) و هكذا ما فى تعليقه الاصفهانيّ حيث قال: و هو أن يتصوّر المعنى المقصود ككشف حاله و يحمل اللفظ بما له من المعنى

ص: ٢٢١

الارتكازي عليه و صحّحه الحمل كاشفه عن أنّ المعنى المتصوّر هو معنى اللفظ و إلاّ لم يصحّ الحمل. (١)

ثمّ إنّ الحمل إن كان حملا- أوليا كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، كان علامه كون الموضوع نفس المحمول للزوم اتّحاد المفهومين في الحمل الأولى الذاتيّ. و إن كان حملا شائعا صناعيا كقولهم: «زيد إنسان»، كان علامه كون الموضوع من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ في الحمل الشائع الصناعيّ فالعلاميّه منحصره فيما إذا اتّحد المفهومان أو اتّحد المعنى الموجود بوجود الموضوع مع ما لمحموله من المعنى.

ثمّ إنّ عدم صحّحه سلب اللفظ أو صحّحه حملة ليس بنفسه إلاّ دليلا لاتّحاد المعنيين فإذا انضمّ إليه تجرّد اللفظ عن قرائن المجاز يدلّ على الحقيقيه أيضا إذ صحّحه الحمل بدون قرينه من قرائن المجاز لا تكون إلاّ من جهه كونه معناه الحقيقيّ.

و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه في التعليقه: فاعلم أنّه لا بدّ من فرض اللفظ مجردا عن القرينه و إلاّ لما كان الحمل فقط أو عدم صحّحه سلب المعنى عنه علامه للحقيقه إذ لا يزيد الحمل على اتّحاد المعنيين و لا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال و شيء منهما لا يثبت الوضع. (٢)

ثمّ إنّ المعروف هو جعل صحّحه الحمل و عدمها علامه للحقيقه و المجاز و مقتضاه هو كونها بنفسها علامه من دون رجوعها إلى علامه اخرى و عليه فلتكن صحّحه الحمل و عدمها عند نفسه لا عند العرف و الغير و إلاّ لكان راجعا إلى علامه اخرى لأنّ العلم بأنّ اللفظ بماله من المعنى بحيث يصحّ أن يحمل عليه عرفا لا بدّ له من سبب آخر من

ص: ٢٢٢

١-١) نهاية الدرايه: ٤٠/١.

٢-٢) نفس المصدر.

تنصيص أهل اللسان أو التبادر فافهم.

و لعله لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول: و الظاهر أنّ المراد بهما صحّتهما عند نفسه لا عند غيره إذ الثانی يرجع إلى تنصيص أهل اللغة و اللسان لأنّ العلم حينئذ بصحّ الحمل و كونه حملاً أوّلياً أو شائعاً بالذات لا يحصل إلّا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم. (١)

المقام الثاني: في الإشكالات الواردة

منها: ما حكاه في هدايه المسترشدين و حاصله أنّ المحكوم عليه بعدم صحّ سلبه إنّما هو معنى اللفظ ضروره صحّ سلب اللفظ بما هو لفظ عن المعاني بأسرها. و حينئذ فإن كان الموضوع في القضيه المفروضه نفس معنى المحمول لم يتصوّر هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصوّر فيه الإيجاب و السلب ففي هذه الصوره لا حمل إذ الشئ متّحد مع نفسه و لا اثنيّته بينهما حتّى يتصوّر المحمول و المحمول عليه و مع عدم الحمل لا- معنى للإيجاب أو السلب. و إن كان الموضوع في القضيه المفروضه هو غير معنى المحمول فالحمل موجود و لكن لا- يفيد عدم صحّ السلب كون معنى المحمول معنا حقيقيّاً للموضوع بعد كون المفروض هو المغايره بينهما و مجرّد الاتّحاد في المصداق و الوجود الخارجيّ لا يستلزم الحكم بكون لفظ المحمول حقيقه في الموضوع. أ لا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا يصح سلبه عنه و كذا لا يصحّ سلب شئ من المفاهيم المتّحده في المصداق عن بعض الآخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا يكون حقيقه فيه إذ لا اريد عند الإطلاق

ص: ٢٢٣

(١-١) تهذيب الاصول: ٥٨/١.

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بكفايه مغايره ما فى صحه الحمل مع الأتحاد من جهه اخرى سواء كان الحمل حملاً أولياً أو شائعاً صناعياً، فالمغايره قد تكون بالمفهوم كما فى الحمل الشائع وقد تكون بالإجمال و التفصيل كما فى الحمل الذاتى كحمل الحدّ على المحدود نحو قولهم: «الإنسان حيوان ناطق». وهذه المغايره و لو كانت مغايره اعتباريّه و لكنّها موافقه للواقع فإنّ ذات الإنسان و الحيوان الناطق مثلا و إن كانت واحده إلا أنّ هذه الحقيقه الواحده المركّبه من «ما به الاشتراك» و «ما به الامتياز» يمكن اعتبارها بجهه الوحده و الجمع كما يمكن اعتبارها بجهه الكثره و الفرق فإذا اعتبرها بالاولى عبّر عنها «بالإنسان» و إذا اعتبرها بالثانيه عبّر عنها «بالحيوان الناطق». و من المعلوم أنّ جهه الوحده كجهه الكثره اعتبار موافق للواقع و هذه المغايره الواقعيّه تكفى فى صحه حمل المفصل على المجمل البسيط لاراءه أنّ البسيط منحلّ إلى هذا المفصل و هذا المفصل هو تفصيل هذا البسيط و هذه المغايره ليست مجرّد فرض المغايره و إلاّ لجاز حمل الشئ على نفسه بمجرّد فرض أنّه غير نفسه.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهانيّ بعد الإشاره إلى ما ذكر أفاد نكته اخرى و هى أنّ الغرض فى الحمل الذاتى شرح الماهيّه لا شرح الحقيقه و إنّما يستفاد المعنى الحقيقى بسبب تجرّد اللفظ بضميمه الأتحاد. إلى أن قال: الغرض هنا مجرّد إثبات اتّحاد المعنيين ذاتا لا- بما لهما من الحثيات الاعتباريّه فإنّها مصحّحه للموضوعيّه و المحموليّه لا مأخوذه فى المحمول و الموضوع. (٢) و قد تكون المغايره فى الألفاظ كالمترادفات و هذا التغاير التكوينيّ أيضا يوجب صحه حمل إحداها على الاخرى كقولهم: «الإنسان بشر» و بالعكس.

ص: ٢٢٤

١- (١) هدايه المسترشدين: ٤٨.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٤١.

و هذا الحمل ليس كحمل الشيء على نفسه بلا- فائده إذ ربما يشك في وحده المعنى في المترادفات فيرتفع الشك بصحة الحمل و عدم صحه السلب. هذا بخلاف حمل الشيء على النفس فإنه ليس فيه هذه الفائدة كما لا يخفى. و عليه فما ذهب إليه المستشكل من نفي الحمل الذاتى في غير محله.

و ثانيا: أن قوله: «مع مغايره موضوع القضييه مع محمولها أن عدم صحه السلب لا يفيد» ممنوع، فإن صحه حمل الكلّى على الفرد كاشفه عن كون اللفظ حقيقه فى المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد و يحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا و ارتكازا فمع وجدان صحه الحمل و عدم صحه السلب يكشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى و إلا فلا. و ليس الغرض فى مثل «زيد إنسان» أن معنى زيد بما هو هو عين معنى الإنسان بل الغرض كما عرفت هو اشتمال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للإنسان من المعنى لتقرر حصته من ماهية الإنسان فى مرتبه ذات زيد ففى هذه المرحله لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر فى مرتبه ذات زيد لا تمام معناه.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني بعد تبين ما ذكر: و أما ملاك صحه الحمل فى مثل زيد إنسان فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيدا بل زيد بما هو زيد إنسان بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد و هذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات أما إلى زيد فواضح و أما إلى الإنسان فلما سمعت من تقرر حصته فى مرتبه ذات زيد و ليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر فى الحمل إلى الاتحاد فى الوجود. (1)

ففى الفائده فى عدم صحه السلب ممنوع فإنه كما عرفت يفيد فى حمل الكلّى على الفرد استعمال حال الفرد بل ربما يفيد أيضا استعمال حال الكلّى فيما إذا كان معناه

ص: ٢٢٥

معلوماً بالإجمال كما في الصِّعِيد. فإذا قلنا بأنَّ ما عدا التراب صعيد و لم يصحَّ سلب الصِّعِيد عن ما عدا التراب يعلم حال ما عدا التراب أنَّه صعيد أيضاً كما يعلم معنى الصِّعِيد أنَّه عامٌّ شاملٌ لغير التراب أيضاً.

و لذلك قال في هدايه المسترشدين: ربما يراد من عدم صحِّه السلب استعمال حال المصداق و كذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه للمعنى الشامل له فيما إذا كان معناه مع قطع النظر عن الحمل المذكور مجملاً. (١)

و ثالثاً: أنَّ الاستشهاد بقوله: «أ لا ترى أن استعمال الكلِّي في خصوص الفرد مجاز مع أنَّه لا يصحَّ سلبه عنه»، كما ترى. فإنَّ عدم صحِّه سلب الكلِّي عن خصوص الفرد ممنوع إذا لكلِّي لا- يكون متَّحداً مع الخصوصيات الفرديَّة هذا بخلاف ما إذا استعمل الكلِّي في الفرد من جهة اشتماله على معنى هو متَّحد مع الكلِّي فإنَّه حينئذ لا يصحَّ سلب الكلِّي عنه.

و رابعاً: أنَّ وجه كون الحمل علامه كما في تعليقه الأصفهانيّ ليس هو مجرد الحمل بل لأنَّ الحمل تاره بحسب نفس المفهوم و الذات فاتَّحادهما دليل قطعيّ على الحقيقة كما أنَّ عدمه دليل قطعيّ على المجازيَّة إذ الشيء لا يسلب عن نفسه و اخرى بحسب اتِّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما لمحموله من المعنى و مثل هذين الأمرين لا يجري في الكلَّيين المتساويين و الأعمّ و الأخصّ، ففي قولنا «الناطق ضاحك» و «الناطق حيوان» لا اتِّحاد مفهوميّ كى يكون الحمل ذاتياً كما أنَّه ليس وجود الناطق بما هو وجود الناطق وجوداً للضحك كزيد و إنسان بل متصادقان في وجود واحد و الفرق أنَّ زيدا لا- وجود له إلاَّ وجود الإنسان متشخصاً بالمشخصات فيعلم منه أنَّ المعنى الموجود بوجود زيد معنى الإنسان بخلاف الذاتيات كالناطق و الحيوان مثلاً فإنَّ مبدأ الفصل

ص: ٢٢٦

غير مبدإ الجنس. نعم يكون حمل الجنس على نوعه كالكَلِّي على فردة إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع.
(١) انتهى

و عليه فلا- يصحّ نقض المستشكل حيث قال: «و كذا لا يصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر» لفقدان ملاك العلاميّة و هو الاتّحاد المفهوميّ أو اتّحاد المصداق مع الكَلِّي فلا- تغفل. نعم لو رجع الأعمّ و الأخصّ إلى حمل الكَلِّي على فردة حصل الملاك المذكور و هو اتّحاد الكَلِّي مع فردة فيكون عدم صحّحه السلب فيه مفيداً من دون فرق بين الذاتيّ كحمل الجنس على نوعه أو العرضيّ كحمل الأبيض على الجسم باعتبار صفة البياض القائمة بالجسم فتدبّر جيّداً.

منها: ما ذكره في محاضرات الاصول من أنّ الحمل الذاتيّ لا يكشف إلّا عن اتّحاد الموضوع و المحمول ذاتاً و مغايرتهما اعتباراً و لا- نظر في ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقيّ أو مجازيّ مثلاً- حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يدلّ إلّا على اتّحاد معنيهما حقيقه و لا- نظر فيه إلى أنّ استعمال لفظ الإنسان فيما اريد به حقيقيّ أو مجازيّ و من الظاهر أنّ مجرّد الاستعمال لا يكون دليلاً- على الحقيقه و على الجملة فصحّحه الحمل الذاتيّ بما هو لا- يكشف إلّا- عن اتّحاد المعنيين ذاتاً و أمّا أنّ استعمال اللفظ في القضيه استعمال حقيقيّ فهو أمر آخر أجنبيّ عن صحّحه الحمل و عدمها نعم بناء على أنّ الأصل في كلّ استعمال أن يكون حقيقيّاً كما نسب إلى السيد المرتضى قدس سرّه يمكن إثبات الحقيقه إلّا أنّه لم يثبت في نفسه كما ذكرناه غير مرّه على أنّه لو ثبت فهو أجنبيّ عن صحّحه الحمل و عدمها و بكلمه اخرى أنّ صحّحه الحمل و عدم صحّحه يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول فمع اتّحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل و إلّا فلا و أمّا الحقيقه و المجاز فهما

ص: ٢٢٧

يرجعان إلى عالم اللفظ و الدالّ و بين الأمرين مسافه بعيده.نعم لو فرض في القضيّه الحملّيّه أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينه كان ذلك علامه الحقيقه إلاّ أنّه مستند إلى التبادر لا إلى صحّه الحمل.إلى أن قال:و أمّا الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه أنّ ملاك صحّته بجميع أنواعه اتّحاد المعنيين أى الموضوع و المحمول وجودا و مغايرتهما مفهوما فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون وجودا لهما بالذات أو يكون لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض أو لكليهما بالعرض فهذه أقسام ثلاثه:أمّا القسم الأوّل:فهو فى حمل الطبيعى على أفراد و مصاديقه و حمل الجنس على النوع و حمل الفصل عليه(إذا كان النّظر إلى المعنى المميّز لهذا النوع من غيره).إلى أن قال:و أمّا القسم الثانى:فهو فى حمل العناوين العرضيه على معروضاتها كحمل الضاحك أو الكاتب أو العالم أو الأبيض أو الأسود على زيد مثلا فإنّ هذه العناوين جميعها عرضيه انتزاعيه منتزعه من قيام الأعراض بموضوعاتها و ليس لها وجود فى الخارج و الموجود فيه نفس الأعراض و المقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين و منشأ انتزاعها و عليه ففسبه ما به الاتّحاد و هو وجود زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض و المجاز و بمقتضى القاعده السائره فى الكائنات بأجمعها و هى أنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات فينتهى هذا الحمل أى(العناوين على معروضاتها)إلى حمل ثان و يدلّ الكلام عليه بالدلاله الالتزاميه لا محاله فذلك الحمل من قبيل حمل الطبيعى على أفراد فإنّ فى قولنا زيد ضاحك مثلا بما أنّ الضاحك عنوان عرضي انتزاعيّ فلا محاله ينتهى الأمر إلى حمل الضّحك على الصفه القائمه بزيد و هو من حمل الكلّي على فرده فبالنتيجه يرجع هذا القسم إلى القسم الأوّل و إن كان مغايرا له بحسب الصّوره.و أمّا القسم الثالث:فهو فى حمل بعض العناوين العرضيه على بعضها الآخر كقولهم الكاتب متحرّك الأصابع أو المتعجب ضاحك.و قد اتّضح لك أنّه ليس لعناوين العرضيه وجود فى عالم الخارج بالذات بل يضاف إليها وجود ما

يُتَّصَفُ بِهَا إِضَافَةً بِالْعَرَضِ وَ بِقَانُونِ أَنَّ مَا بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ فَلَا مَحَالَهُ يَنْتَهِي الْأَمْرُ إِلَى حَمَلَيْنِ آخَرَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: حَمَلُ صِفَةِ الْكِتَابَةِ أَوْ التَّعَجُّبِ عَلَى شَيْءٍ.

و ثَانِيَهُمَا: حَمَلُ الْحَرَكَةِ أَوْ الضَّحْكَ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ. فَيَدْخُلُ هَذَا الْقِسْمُ أَيْضًا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَ الْإِخْتِلَافُ بَيْنَهُمَا فِي الصُّورَةِ لَا فِي الْحَقِيقَةِ. فَتَلَخَّصُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَرَجِعَ جَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ إِلَى قِسْمٍ وَاحِدٍ وَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَ عَلَى ضَوْءِ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ فِي صِحِّهِ الْحَمَلِ الشَّائِعِ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ ظَهَرَ أَنَّ صِحَّتَهُ لَا يَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ ضَرُورَةَ أَنَّهَا لَا تَكُونُ أَمَارَهُ إِلَّا عَلَى اتِّحَادِ الْمَحْمُولِ مَعَ الْمَوْضُوعِ خَارِجًا وَ أَمَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي الْمَحْمُولِ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ فَهِيَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ. إِلَى أَنْ قَالَ: فَقَدْ أَصْبَحَتِ النَّتِيجَةُ لِحَدِّ الْآنِ كَمَا أَنَّ صِحِّهِ الْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاتِيِّ لَا تَكْشِفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ كَذَلِكَ صِحِّهِ الْحَمَلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ وَ مِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ حَالُ عَدَمِ صِحِّهِ الْحَمَلِ أَيْضًا حَرْفًا بِحَرْفٍ. (١) وَ تَبِعَهُ بَعْضُ الْأَعْظَمِ (٢) أَيْضًا.

وَ فِيهِ: أَوَّلًا: أَنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ عَنِ الْقَرَائِنِ كَمَا مَرَّ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ وَ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ غَيْرِ الْمَجْرَدِ اسْتِعْمَالٌ وَ الَّذِي لَا يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ هُوَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ وَ لَعَلَّ صِحِّهِ الْحَمَلِ مِنْ لَوَازِمِ اسْتِعْمَالِ الْمَجْرَدِ وَ مَتَفَرِّعَاتِهِ إِذِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَصِحَّ حَمَلُهُ وَ لَا يَصِحُّ سَلْبُهُ عَنْهُ فَالاسْتِعْمَالُ الْمَجْرَدُ الْكَاشِفُ عَنِ كَوْنِ اسْتِعْمَالِ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ يَكُونُ مَنشَأً لَصِحِّهِ الْحَمَلِ وَ عَدَمِ صِحِّهِ السَّلْبِ كَمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ مَنشَأُ التَّبَادُرِ وَ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَ انْسِبَاقِهِ إِلَى الذَّهْنِ فَلَا وَجْهَ لِانْكَارِ دَلِيلِهِ اسْتِعْمَالَ الْمَجْرَدِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَلَا تَغْفَلُ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ فِي الْحَمَلِ الذَّاتِيِّ وَ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ

ص: ٢٢٩

١-١) المحاضرات: ١١٧/١-١١٩.

٢-٢) بحوث في علم الاصول: ١٦٨/١-١٦٩.

كما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول مع تجرد اللفظ عن القرينه فإذا رأى المستعمل صحه الحمل مع تجرد اللفظ عن القرينه يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز و المفروض عدمه فأتحد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرده عن قرينه المجاز شاهد على أن حمله عليه أيضا حقيقه كما أن اتحاد المعنى المتقرر في مرتبه ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان شاهد على أن حمل الإنسان على زيد حقيقه أيضا و عليه فحمل الكلّي على الفرد من دون إقامه قرينه المجاز كاشفه أيضا عن كون اللفظ حقيقه في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلا- معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد و يحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفا أو ارتكازا فإن وجد صحه الحمل كشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى و إلا فلا.

(١)

و بالجمله فملا-ك دليله الحمل في الذاتى و الشائع على الحقيقه هو الاتحاد مع تجرد اللفظ عن القرينه و هما حاصلان في الموارد المذكوره فكيف لا- يصح الحكم بالحقيقه مع وجودهما و لا ضير في كون الاتحاد من مقوله المفاهيم و الحقيقه من مقوله الاستعمال لأن ذلك لا يمنع من دليله مجموع الحمل و التجرد على الحقيقه.

لا يقال: إن اللفظ في قوله «الإنسان حيوان ناطق» لم يجعل وجودا تنزيليا لذلك المعنى التفصيلي بل العلامه و الارتباط جعل بينه و بين الصوره البسيطة من ذلك المعنى لا الصوره التحليليه العقلية المسماه بالحد التام مثلا و عليه فجعل الحمل الذاتى الذى هو عباره عن اتحاد الموضوع و المحمول مفهوما علامه للوضع محلّ نظر إذ لم يجعل اللفظ فيه وجودا تنزيليا لذلك المعنى التفصيلي كما أن دلالة الحمل الشائع على أن

ص: ٢٣٠

المحمول تمام حقيقه الموضوع و ماهيته فيما إذا كان الموضوع فردا و مصداقا ذاتيا للمحمول كقولنا: «زيد إنسان» شيء يعلم من الخارج لا من ناحيه صرف الحمل. (١)

لأننا نقول: تعريف الوضع بجعل اللفظ وجودا تنزيهيا لذلك المعنى التفصيلي منظور فيه كما مرّ في محلّه إذ لا دليل له بل المحقق في الوضع هو جعل الارتباط بفعل الواضع أو حصوله بكثرة الاستعمال، هذا مضافا إلى أنّ مفاد الحمل ليس أنّ معنى الإنسان هو المفصل بل مفاده أنّ معنى الإنسان (و هو بسيط) متحد مع هذا المفصل أو أنّ هذا المفصل مفاد ذاك البسيط.

ثمّ إنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الحمل المذكور مجرّدا عن مطلق القرائن سواء كانت داخلية أو خارجية.

و ثالثا: أنّ علامية الحمل لتشخيص الحقيقه فيما إذا لم يكن الموضوع متبادرا و إن ارتكز أصل المعنى. و إلا فلا مجال للحمل كما لا يخفى، هذا مضافا إلى أنّ مع الاستعمال المجرد علم أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى و بعد هذا العلم كان التبادر و صحّه الحمل مترتبين في عرض واحد فكما أنّ التبادر علامه الحقيقه كذلك يكون صحّه الحمل فتدبر جيّدا.

منها: ما في تهذيب الاصول من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه. توضيح ذلك: أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولا- بماله من المعنى الارتكازي حتّى يجده متّحدا مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه. ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملا- أوليا و لو لا- ذلك لما كان لحكمه وزن و لاقيمه و عندئذ إذا وجدته في عالم التصوّر متّحدا معه

ص: ٢٣١

قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال. و أمّا الحمل الشائع فلا يكون علامه إلا إذا كان شائعا ذاتيا لكونه كاشفا عن المصداق الحقيقى كما فى قولنا «البياض أبيض» لا عرضيا و حينئذ إن كان المستعلم مردّدا فى كون الحمل ذاتيا أو عرضيا لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل و إن كان عالما بكونه حملا ذاتيا و أنّه من قبيل حمل الكلّى على بعض مصاديقه الحقيقية فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقا حقيقيا ذاتيا مستلزم للعلم بكونه موضوعا للطبيعه المطلقه. و القول بأنّ التبادر مغفول عنه غير مسموع كالقول بأنّ صحّحه الحمل و السلب الارتكازيين موجب للحملة التفصيلي كما مرّ نظيره فى التبادر و ذلك لأنّ الباحث المستعلم للوضع لا يتصوّر له الغفله عن ضالته المنشوده أبدا و لو قبل الوصول إلى الحمل و سلبه. و ممّا ذكرنا يعلم حال صحّحه السلب فى جعله دليلا على المجازيه لأنّ العلم بصحّته يتوقّف على العلم بتغاير الطرفين مفهوما أو مصداقا فى عالم التصوّر و معه لا حاجه إلى سلب الحمل. (١)

يمكن أن يقال إنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالا يكفى فى صحّحه الحمل و لا يلزم أن يكون التصوّر تفصيليا بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا فى أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلا بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حملة على الموضوع حدث العلم التفصيلي بحدود المعنى، مثلا إذا شككنا فى حدود معنى الصعيد، فإذا رأينا صحّحه حملة على ما عدا التراب علمنا بتفصيل معناه و ارتفع الشك. هذا مضافا إلى أنّ وجدان الاتّحاد فى عالم التصوّر لا يمكن إلا بالحمل أيضا كالحمل فى القضية الملفوظه إذا القضية الذهنيه قبل التلفظ بها كالقضية الملفوظه تفيد حمل

ص: ٢٣٢

المحمول على الموضوع و عليه فلا مورد لقوله: «و عندئذ إذا وجدته في عالم التصور متحدا معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحه الحمل في رفع الستر مجال.» فتدبر جيدا.

منها: ما في بدائع الأفكار و مال إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد و هو على ما في بدائع الأفكار: أنه لا يخفى أن هذا التقريب إنما يتم في الحمل المتداول على ألسنة اللغويين أعنى به حمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم:

«الغيث هو المطر» و أما الحمل الأولي المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق» فلا يمكن أن يستكشف بصحته وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل لأن مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركب مفضل و بما أنه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم «الإنسان» لأن مفهوم كل لفظ مفرد بسيط مجمل. (1)

و قال استاذنا قدس سره أيضا: و لا- يخفى مغايره مفهوم «حيوان ناطق» مع المفهوم الاندماجي للإنسان الذي قد يعبر عنه بلفظه: «آدم»، بداهه الفرق بين المفهوم المركب المفضل و المفهوم البسيط و يشهد لذلك عدم تبادر المعنى المركب من لفظ الإنسان إذا اطلق.

و عليه فليس مفهوم «حيوان ناطق» نفس معنى «الإنسان» حتى يكون صحه حمله دليلا للحقيقه و وضع لفظ الإنسان للمعنى المركب.

و أجاب عنه في تهذيب الاصول بأنا نقول بأن الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفضل بل لماهية بسيطه يكون هذا المفضل حدًا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه و بالجمله هذا الميّن حاك عن الذات البسيط المجمل و الشك في وضع اللفظ

ص: ٢٣٣

(١-١) بدائع الأفكار: ٩٩/١.

و يمكن أن يقال إنَّ وضع لفظ الإنسان للمجمل البسيط الذى قد يعبر عنه بلفظه:

«آدم»، لا- شكَّ فيه و إنما الشكُّ فى أنه موضوع للمعنى المركَّب أى «الحيوان الناطق» أم لا و الحمل الأوَّلى فى المقام مع مغايره المحمول و الموضوع فى البساطه و التركيب لا- يفيد الاتِّحاد بينهما حتَّى يكون مع التجرُّد عن القرينه دليلا- لوضعه للمعنى المركَّب. اللهم إلا- أن يقال: أنَّ المراد من حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» ليس هو أنَّ معنى «الإنسان» الموضوع له هو «الحيوان الناطق» بل المراد هو وحده ذات الإنسان مع ذات الحيوان الناطق فهذا الاتِّحاد يفيد تفصيل البسيط الذى يكون موضوعا له فلا تغفل.

ثمَّ لو سلّمنا هذا الإشكال فهو مختصَّ بالحمل الأوَّلى و لا يشمل الحمل الشائع الصناعى.

ثمَّ إنَّ صحَّه السلب علامه عدم كون المعنى الموضوع له عين نفس معنى المحمول إن كان الحمل حملا ذاتيا و علامه عدم كونه من مصاديق المحمول و أفراده الحقيقىة إن كان الحمل حملا شائعا و لذا قال فى الكفايه: كما أنَّ صحَّه سلبه كذلك علامه أنه ليس منهما و إن لم نقل بأنَّ إطلاقه عليه من باب المجاز فى الكلمه بل من باب الحقيقه و أنَّ التصرّف فيه فى أمر عقلى كما صار إليه السكاكى.

أورد عليه فى نهايه الاصول بأنَّ تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح و لكنَّ السلب ليس على قسمين فإنَّ الملاك لصحَّه الحمل هو الاتِّحاد فإن كان الاتِّحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوليا ذاتيا و إن كان بحسب الوجود الخارجى كان شائعا صناعيا و أمَّا السلب فملاكه عدم الاتِّحاد و عدم الطبيعه بعدم جميع أفرادها فما دام يوجد نحو من الاتِّحاد بين الموضوع و المحمول لا يصحَّ سلبه عنه و بالجمله فملاك السلب عدم الاتِّحاد

بين الموضوع و المحمول و لا يتحقّق ذلك إلا بعد عدمه مفهوما و وجودا فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد. (١)

يمكن أن يقال: هو كذلك إن اريد بعدم الاتّحاد عدم طبيعه الاتّحاد و أمّا إن اريد به عدم الاتّحاد الخاصّ فله قسمان أيضا، فإنّه إمّا في مقام عدم اتّحاد المحمول مع الموضوع ذاتا و إمّا في مقام عدم اتّحاده مصداقا.

و هنا تفصيل مذکور في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه و هو أنّ السلب إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى مجرّد اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود بحيث يصحّ حمل الإنسان على البشر أيضا بهذا الحمل نظرا إلى أنّ المتغيّرين بالاعتبار كما أنّهما متّحدا ذاتا متّحدا وجودا فلا محاله يكون السلب دليلا على أنّ المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه و لا متقرّر في مرتبه ذاته. و إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول و مندرجا تحته فلا محاله لا يكون السلب علامه المجازيه لصحّه سلب الإنسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتّحادهما ذاتا و بهذا الاعتبار يقال الجزئيّ ليس بجزئيّ بل كلّيّ مع أنّ مفهوم الموضوع و المحمول واحد فتدبّر جيّدا. (٢)

السابع: الأطراد و عدمه

إشاره

و لا يخفى أنّ الأوّل علامه الحقيقه و الثاني علامه المجاز و هو المشهور على المحكيّ و مختار الشيخ الطوسيّ قدّس سرّه في العده.

يقع البحث في مقامات:

الأوّل: في تعريف الأطراد: ربما يقال أنّ المقصود منه هو شيوع الاستعمال من دون

ص: ٢٣٥

١-١) نهاية الاصول: ٣٤/١.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٤٣/١.

اختصاصه بمقام دون مقام و حال دون حال كشيوع استعمال لفظ باعتبار معناه الكليّ على أفراده و مصاديقه أو شيوع استعمال الأعلام كزيد في معناه فإنّه لا يختصّ بمقام دون مقام و حال دون حال. هذا بخلاف المجازات لاختصاصها ببعض المقامات و لذا خصّص في الدرر محاسن الكلام و رعايه الفصاحه و البلاغه بالخطب و الأشعار ممّا يطلب فيها إعمال المحاسن الأدبيّه. (١)

و قال المحقّق الإيروانيّ: إنّ المجاز غير مطّرد مع حفظ جميع الخصوصيّات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في «الرجل الشجاع» فإنّه يصحّ في مثل «جاءني أسد» و لا يصحّ في مثل «نام أسد» و «قام أسد» و «تزوّج أسد» إلى غير ذلك من التراكيب المستبشع فيها إطلاق لفظ «الأسد». (٢)

و الحاصل أنّ معنى الأطراد هو الشيوخ و هو مختصّ بالاستعمال الحقيقيّ.

أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا يمكن أن يكون المراد من الأطراد هو تكرار الاستعمال و شيوعه ضروره أنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّه واحده يصحّ فيه مرّات عديده من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقيّ و المجازيّ و عليه فالتكرّر و الشيوخ لا يختصّ بالاستعمال الحقيقيّ حتّى يكون علامه للحقيقه. (٣)

و فيه. أنّه إن كانت العلاقه في المجاز شخص العلاقه كشخص مشابهه «زيد الشجاع» بالأسد أو صنفتها كمشابهه «الرجل الشجاع» بالأسد، فلا اختصاص للأطراد بالحقيقه لصحّه استعمال الأسد بالمعنيين من زيد الشجاع أو الرجل الشجاع في جميع المقامات المربوطه و لا اختصاص له بمقام دون مقام و صحّ ما أفاده في المحاضرات.

و لذا نمنع ما في نهاية النهايه من اختصاص حسن استعمال «الأسد» بقولنا «جاءني

ص: ٢٣٦

١-١) الدرر: ١/٤٤.

٢-٢) نهاية النهايه: ١/٢٧.

٣-٣) المحاضرات: ١/١٢١.

كما أنّ مجرد اختصاص المحسّنات الأدبيّة ببعض المقامات كالخطب و الأشعار لا- ينافي الاطراد لكفايه كونها مطرده في مقاماتها كاختصاص حسن توصيف الممدوح ببعض الأوصاف الحقيقيّة بمقام المدح و من المعلوم أنّ مجرد اختصاص التوصيف المذكور بمقام المدح لا يوجب أن تكون الألفاظ المستعمله فيه مجازا كما لا يخفى.

و عليه فلا- وجه لمنع الاطراد بلحاظ الصنف من العلاقه باعتبار اختصاصه بمقام إظهار الشجاعه و نحوها كما في نهايه الاصول حيث قال: و الحاصل أنّ الإخبار في قولنا «رأيت رجلا يرمى» يحتاج إلى محسن واحد و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل و أمّا الإخبار في قولنا «رأيت أسدا يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاث: الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤيه به. الثاني: حسن ادعاء كونه أسدا بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه أو الجبن. الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أو جنبه. إذا عرفت ما ذكرناه فنقول إنّ جعل عدم الاطراد علامه للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقه بل بلحاظ الصنف منها أعنى الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدّي كمال المناسبه بحيث تكون العلاقه من أظهر خواص الموضوع له و قولكم فالمجاز أيضا على هذا مطرد واضح الفساد بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادعاء. و الحاصل: أنّه بعد ما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسنا بنحو الإطلاق و أمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف مضافا إلى تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادعاء على كون المقام مقام إظهار شجاعته و ذلك يختلف بحسب الموارد فجعل عدم اطراد الاستعمال

و ذلك لعدم كون الاستعمال الحقيقي حسنا في بعض المقامات أيضا كتوصيف الأشخاص بالصفات الحقيقيه الفاضله لاختصاص حسننها بمقام المدح و كتأكيد الكلام بالقسم و غيره لاختصاصه بمورد الترديد و إلا- فلا- بلاغه كما لا يخفى. فاختصاص الإخبار الحقيقي بالمحسن الواحد كما ترى. بل اللازم هو ملاحظه كون المقام مقام إظهار أوصافه الفاضله أم لا أو مقام التأكيد أم لا و هكذا. فمن هذه الجبهه لا فرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي فكما أن الثاني يحتاج مضافا إلى مقام الإخبار إلى كون المقام مقام إظهار الشجاعه فكذلك في الاستعمال الحقيقي فإنه يحتاج إلى كون المقام مقام إظهار الفضائل مثلا مضافا إلى مقام الإخبار و إلا فلا يكون له حسن كما لا يخفى.

فدعوى الأطراد بملاحظه شخص العلاقه أو صنفها غير مجازفه فمن هذه الجبهه لا فرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي و عليه صح ما أفاده في المحاضرات من عدم الفرق بين الاستعمال الحقيقي و المجازي.

و أمّا إن اريد بالعلاقه نوعها كنوع المشابهه في الشجاعه فلا- كلام في اختصاص الأطراد بالحقيقه لعدم الأطراد بحسب نوع العلاقه أ لا ترى أنه لا يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاعه كالبقه الشجاعه أو النملة الشجاعه فلا يصح حينئذ منع علاميه الأطراد للحقيقه.

و عليه فيختص علاميه الأطراد بما إذا اريد بالعلاقه نوعها و لذا قال في الكفايه:

و لعله بملاحظه نوع العلائق المذكوره في المجازات حيث لا يطرد صحه استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه. انتهى

فالمراد بالأطراد حينئذ هو استعمال الكلّي و تطبيقه على مصاديقه و أفراده فكلما

كان المعنى الكلّي كذلك فهو أماره الحقيقه و إلا فهو مجاز.

و عليه فالأولى هو تعريف الأطراد بما افاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّه هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعانى الحقيقه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا فإذا وجد صحّه الإطلاق مطردا باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعانى الحقيقه لأنّ صحّه الاستعمال فيه و إطلاقه على أفراد مطردا لا بدّ من أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع و إمّا العلاقه و حيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع بنفس الأطراد دليل على الحقيقه و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه. كما أنّ عدم الأطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له و إلا لزم تخلف المعلول عن العله لأنّ الوضع عله صحّه الاستعمال مطردا و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جمله من الموارد. انتهى (١)

و هذا هو الذى جعله فى تهذيب الاصول أحسن تقرير حيث قال: وقد قرّر بوجوه: أمتنها أنّه إذا اطرد استعمال لفظ فى أفراد كلّي بحيشه خاصه كرجل باعتبار الرجوليّه فى زيد و عمرو مع القطع بكونه غير موضوع لكلّ واحد على حده استكشف منه وجود علاقه الوضع بينها و بين ذلك الكلّي و علم أنّه موضوع للطبيعيّ من المعنى و احتمال كونها مجازا بالعلاقه مدفوع بعدم الأطراد فى علائق المجاز كما أنّ عدم الأطراد يدلّ على عدم الوضع إذ معه يطرد الاستعمال. (٢)

لا- يقال: إنّ الأطراد بمعنى انطباق المعنى على مصاديقه و أفراده غير صحيح و أجنبيّ عن الاستعمال بالكليه لأنّه أمر قهرى و لا يعقل أن يكون المعنى كليّا و مع ذلك لا ينطبق

ص: ٢٣٩

١- ١) نهايه الدرايه: ٤٣/١.

٢- ٢) تهذيب الاصول: ٦٠/١.

على تمام أفراده و مصاديقه.

لأننا نقول: ليس مفروض الأطراد فيما إذا علم بكون المعنى الكلّي حقيقه للفظ ثم يبحث عن تطبيقه على مصاديقه بأنّه هل يكون بواسطة شيء أو يكون بنفسه من دون حاجه إلى الواسطه. بل محلّ الكلام فيما إذا لوحظ لفظ و معنى كلّي و يشكّ في كونه معنا حقيقيا له أو استعمل فيه بعلاقه من العلائق فيمكن استكشاف كونه حقيقه من أطراد الاستعمال و الاستعمال أمر قصديّ فإذا رأينا أهل لغه أنّهم يطلقون اللفظ المذكور و يريدون به هذا المعنى الكلّي في جميع الموارد حصل لنا العلم بأنّه معنى حقيقّي له لأنّ جواز الاستعمال المطرد لا يكون إلّا بالوضع إذ المفروض أنّه لا أطراد في نوع العلاقه بما عرفت.

الثاني: في علاميّة الأطراد و عدمه: ذهب بعض إلى أنّ الأطراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقه غالبا في مقابل من ذهب إلى نفى العلاميّة عن الأطراد مطلقا و الحقّ هو منع إطلاق الإثبات و إطلاق النفي و القول بكونه علامه بنحو الموجهه الجزئيّه.

و استدلال للقول الأوّل بأنّ معرفه الحقيقه إمّا بتصريح الواضع و هو نادر جدّا و إمّا بالتبادر و هو لا يحصل إلّا بالأطراد. فالسبب الوحيد لمعرفة الحقيقه هو الأطراد غالبا. (١)

و فيه: منع الانحصار إذ كثيرا ما يحصل التبادر من ناحيه الاستعمال المجردّ أو صحّحه الحمل كما مرّ البحث عنهما فلا يحتاج في حصوله إلى أطراد الاستعمال.

و استدلال للقول الثاني بأنّ تطبيق المعنى الارتكازيّ على الأفراد مطردا بلا إرادته الخصوصيّة الفرديّه يوجب التخلف في العلامه إذ العلامه حينئذ هي صحّحه الحمل و قد عرفت إرجاعها إلى التبادر أيضا لما عرفت من أنّ التطبيق فرع العلم بكون المعنى

ص: ٢٤٠

و فيه: أنه إن اريد بالأطراد أطراد الحمل فهو صحيح و لكنّه ليس كذلك بل المراد منه هو الأطراد في الاستعمال و من المعلوم أنّ استعمال لفظ في ضمن المحاورات العرفيه ليس من باب الحمل لا حملا ذاتيا و لا حملا شائعا صناعيا إذ استعمال لفظ الماء في قولهم: شربت الماء ليس حملا اصطلاحيا على الماء الخارجى و لذا كان لفظ الماء مفردا و معربا و تحليل استعمال الماء في الماء الخارجى بالقضيه تحليل شأنى و لا تحصل منه القضيه الحملية الفعلية.

و قد ذكرنا سابقا أنّ إرجاع صحّه الحمل أيضا إلى التبادر لا وجه له لكفايه العلم الارتكازى فى التطبيق و الحمل و هو حاصل فلا تغفل.

فإذا عرفت عدم استقامه الإثبات المطلق و النفى المطلق فانحصر الأمر فى الإثبات فى الجمله إذ الأطراد علامه فى بعض الموارد التى لم يحصل العلم بالمعنى الحقيقى من طريق تنصيص الواضع أو صحّه الحمل أو الاستعمال المجرد. فالقول الثالث هو الظاهر كما اختاره استاذنا (الفريد قدس سرّه).

الثالث: فى مشخّصات هذه العلامه و هى من جهات:

منها: أنّ علاميه الأطراد تختصّ بالكليات لما عرفت من اختصاص عدم الأطراد بنوع علاقته المجاز و عليه فإذا أردنا أن نعلم أنّ اللفظ حقيقه فى هذا الكلىّ أو ذاك الكلىّ كان أطراد اللفظ فى كلّ واحد منهما دليلا على كونه حقيقه فيه و عدم أطراده دليلا على كونه مجازا فيه. فلفظ «الأسد» فى الحيوان المفترس» حقيقه لا أطراد استعماله فى مصاديقه و مجاز فى «الشجاع» لعدم إطلاقه على «النمله الشجاعه» أو «البقمه الشجاعه» و غيرهما من مصاديق الشجاع فهذه العلامه لا- ينتفع بها فى تشخيص الحقائق عن المجازات فى غير

ص: ٢٤١

الكليات لأن المجازات في شخص العلاقات أو صنفها مطّرده دون نوعها أو جنسها كما لا يخفى.

و منها: ما أفاده في نهاية النهايه من أنّ الظاهر أنّ المراد من الاطراد هو الاطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنّه إن صحّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّ الحمل و لا يحتاج إلى تكرّره و إن لم يصحّ أو لم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديه شيئاً. (١)

يمكن أن يقال: إنّ الإذعان ربما لا يحصل بالحمل الأوّل فيحتاج إلى تكرّر الحمل و الاستعمال و عليه فالتكرّر يجديه في بعض الأحيان كما لا يخفى.

و منها: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه في عدّه الاصول من تقييد علاميته عدم الاطراد للمجاز بما إذا لم يكن مانع عن الاطراد. حيث قال: و منها أن يعلم أنّها تطرد في موضع و لا تطرد في آخر و لا مانع فيعلم أنّها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه و إنّما شرطنا المانع لأينّ الحقيقه قد لا- تطرد لمانع عرفي أو شرعيّ ألا ترى أنّ لفظه الدابّه وضعت في الأصل لكلّ ما دبّ ثمّ اختصّت في العرف بشيء بعينها فكذلك لفظه الصلاه في الأصل للدعاء ثمّ اختصّت في الشرع بأفعال بعينها و كذلك لفظه النكاح و ما جرى مجرى ذلك فيعلم أنّه حقيقه و إن لم يطرد لما بيّناه من العرف و الشرع. (٢)

يمكن أن يقال إنّ المانع إن أوجب النقل عن المعنى الأصليّ إلى المعنى الشرعيّ أو العرفيّ كان المعنى الأصليّ مهجوراً و ليس استعمال اللفظ فيه حقيقه بالفعل و إن كان كذلك قبل. و عليه فلا مورد لتعليل الاشتراط المذكور بقوله: لأنّ الحقيقه قد لا تطرد لمانع عرفيّ أو شرعيّ. و إن لم يوجب المانع النقل، فالحقيقه مطّرده و مجرد استعمال اللفظ

ص: ٢٤٢

١-١) نهاية النهايه: ٢٧/١.

٢-٢) عدّه الاصول: ١٦٧-١٦٨.

فى غير المعنى الحقيقى بقرينه الحال أو المقال لا ينافى أطراد اللفظ فى معناه الحقيقى من دون حاجه إلى القرينه و إنما المحتاج إلى القرينه هو استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى و لو صار مجازا مشهورا كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد. (١) انتهى

ظاهره هو عدم الجزم لعلاميه عدم أطراد علائق المجاز بنوعها أو جنسها بل هو مبتن على المعروف و هو لا يكفى للجزم، و المشاهده ليست إلا فى جملة من الموارد و هو لا يكفى لبقية الموارد إلا إذا اعتمد على المعروف و هو كذلك و لكنّها علامه قطعيه فى الموارد التى ثبت عدم أطراد علائقها كما لا يخفى.

و منها: ما فى الفصول من قوله: و الحق أنّ المجاز أيضا يطرد حيثما توجد علاقه معتبره و هى المناسبه المصححه لإعاره لفظ أحدهما للآخر فى مصطلح التخاطب فإنّ هذا هو المعيار فى سبب المجاز و عليه المدار فى الاستعمال و أمّا العلائق التى ذكرها فهى على إطلاقها لا تعتبر قطعاً على ما مرّ تحقيق القول فيه فعدم الأطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامه المذكوره رأساً.

و قال فى فصل علائق المجاز: ثمّ اعلم إنّ الأكثر لم يبالغوا فى حصر أنواع العلاقه و ضبطها كما يشهد به تصفّح كتبهم و كان ذلك تنبيهاً منهم على أنّ المعبر فى العلاقه إنّما هو تحقّق المناسبه التى يقبل الطبع إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر و أنّ الوجوه المذكوره من مظانّها و هذا هو التحقيق الذى ينبغى تنزيل كلماتهم عليه. إلى أن قال: و ان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع إطلاق لفظ أحدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصيه الموارد فيلغو اعتبارها و إن اعتبروها

ص: ٢٤٣

فى الجملة لزم القول بتوقفه على النقل و قد أشرنا إلى فسادہ. فظهر ممّا حَقَّقنا أنّ المعتبر فى العلاقة المصحَّحه للتجوّز هى المناسبه التى يقبلها الطبع سواء وجدت فى ضمن إحدى العلاقات المذكوره أو فى غيرها و العلاقات المذكوره إنّما تعتبر إذا تضمّنت هذه المناسبه. (١) انتهى

و فيه: أنّ الأطراد مع ذلك لا- يخلو عن العلاميه إذ أطراد الحقيقه يختلف مع أطراد المجاز لأنّ الأوّل لا يحتاج إلى مؤونه بخلاف الثانى فإنّه يتوقّف على ملاحظه الحقيقه و المناسبه المصحَّحه للمجاز فالأطراد بلا مؤونه علامه الحقيقه و الأطراد بشرط المؤونه علامه المجاز.

و منها: ما فى (مقالات الاصول) من أنّ التبادر علامه لوجود الوضع و صحّحه السلب علامه عدمه و الأطراد علامه لاستناد التبادر أو صحّحه السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينه حاقّ بالكلام و لو بمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أنّ الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهه من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء مواردہ. (٢)

و بهذا البيان يعلم أنّ الاطراد يحتاج إليه لتشخيص العلامه و هو التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ.

و فيه: أنّ الأطراد لا- ينحصر فى ذلك بل يمكن أن لا- يكون للفظ تبادر و كان ذا احتمالين أو احتمالات فإذا رأينا مطّردا فى أحدها علمنا كونه حقيقه فيه كما لا يخفى فالأطراد ليس علامه العلامه فقط بل ربما يكون بنفسه علامه للحقيقه كما لا يخفى.

ص: ٢٤٤

١-١) الفصول: ١٩.

٢-٢) مقالات الاصول ٣٠ / ط ١٣٥٨.

ذهب في مقالات الاصول على ما أوضحه في منتهى الاصول إلى أنه على فرض تمامية هذه العلامات لا ثمره لها إلا بناء على حجته أصاله الحقيقيه تعيدا بيان ذلك أنه لو استكشفنا أن لفظا بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه في المعنى الفلاني و لكن ليس له ظهور فيه بواسطه احتفاه بما يصلح للقريبته على خلاف ذلك المعنى فلا فائده في هذا الاستكشاف إلا بناء على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقي عند الشك تعيدا و لو لم يكن ظاهرا فيه. و أما بناء على ما هو التحقيق من أن الأخذ دائر مدار وجود الظهور و هو موضوع الحجته سواء كان مستندا إلى حاق اللفظ أو إلى القرينه فكونه حقيقه فيه لا فائده فيه. و بعبارة اخرى المدار على ظهور اللفظ في المعنى سواء كان المعنى الظاهر حقيقيا أو مجازيا فإذا أحرزنا الظهور أخذنا به و لا ننظر إلى أنه معنى حقيقى أو مجازى كما أنه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به و لو كان معنى حقيقيا. (١) انتهى

ثم أجاب عنه في منتهى الاصول بأن نفس كون اللفظ حقيقه في معنى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشك في المراد و عدم نصب قرينه على خلاف المعنى الحقيقي. و بعبارة أخرى أصاله الحقيقيه عبارة عن أن العقلاء لو شكوا في أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازى حكموا بإرادته المعنى الحقيقي ما لم تنصب قرينه على الخلاف فيرون أن اللفظ ظاهر فيه و هذا الظهور لا يسلب عنه إلا بمجىء القرينه على الخلاف و منشأ هذا الظهور بهذه الكيفيه هو بناء العقلاء و أهل العرف على ذلك في محاوراتهم. (٢)

ص: ٢٤٥

١- (١) منتهى الاصول: ١/٤٣.

٢- (٢) نفس المصدر.

و بالجمله هذه العلامات موجبه للظهور فيما لا قرينه فى الكلام فالظهور ناش منها فكيف يستغنى منها.

لا يقال: إنَّ الظهور ناش من أصاله الحقيقه لا من العلامات.

لأننا نقول: إنَّ التبادر أو صحه الحمل أو الاطراد أو الاستعمال المجرد يوجب ظهور اللفظ فى المتبادر و المستعمل فيه بدون القرينه أو ما يكون قابلا- لأن ينطبق على الموضوع و لكن مع ذلك لاحتمال كونها من غير ناحيه اللفظ مجال إذ المفروض هو حصول الظنّ لا- العلم و عرف العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال و يجرون أصاله الحقيقه أى أصاله عدم القرينه و مدخلتيه شىء آخر. فبعد تحقّق علامه و جريان الأصل يحكم بكون المراد هو الموضوع له و يكون حقيقه. و عليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور فلا يكون ذلك بلا فائده كما لا يخفى.

الخلاصه:

١- علائم الحقيقه و المجاز متعدّده؛ منها: تنصيب الواضع كالآباء بالنسبه إلى أسامى أولادهم أو الحكومه بالنسبه إلى أسامى الشوارع أو الأزقه أو المخترعين بالنسبه إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون و يكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

و منها: النقل المتواتر لكيفيته الوضع فإنّ التواتر يفيد العلم و هو حجّه بل يلحق به الشيع المفيد للعالم. ربما يقال: إنّه لا مناقشه فيه إلا- فى وجوده و لكنّه لا- وقع لها بعد ملاحظه كثره الألفاظ التى تكون كذلك كلفظه الماء و التراب و البرد و الحرّ و الجنّ و الإنس و غيره.

و منها: تنصيب مهره الفنّ كقول اللغوىّ إذا كان خبره تشخيص الحقيقه و المجاز

ص: ٢٤٦

و الدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّيه قول أهل الخبره لا- الانسداد إذ لا- انسداد مع وجود الطرق الأخر ولا- الخبر الواحد لتقييده بالعداله و التعدّد اللّهم إلّا- أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء و البناء ثابت على حجّيه أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العداله كما أنّ أخبار الآحاد عند العقلاء حجّه و لو في الموضوعات و لا- دليل على اعتبار التعدّد إلّا في بعض الأبواب كباب الشهاده و التمسّك بموثّقه مسعده بن صدقه «الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنه... الحديث» لاعتبار التعدّد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنه هو معناها اللغويّ لا معناها الاصطلاحيّ فحينئذ لصحّ الاعتماد على أخبار الثقات و لكن الإشكال فيه أنه ليس بنفسه علامه للحقيقه و المجاز بل يرجع إلى سائر العلام كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما و عليه فلا- يكون أخبار الثقات في عداد سائر العلام هذا بخلاف ما إذا كان حجّيته من باب كون من أهل الخبره فإنّه حينئذ يكون في عداد سائر الطرق و لا حاجه إلى العداله و لا إلى التعدّد في الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثمّ إنّ تنصيب أهل الخبره حجّه تعيّن ما دام لم يعارضه قول مثله و إلّا فإنّ أمكن الجمع تعين و إلّا- فإن كان التعارض بين النفي و الإثبات تعين القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الأطلاق و مرجع النفي إلى عدم الأطلاق غالبا و إلّا- فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية أطلاق نقلته أو حداقتهم أو نحو ذلك.

أمّا و لو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التسايط كما هو القاعده في تعارض الأمارات و الطرق مع قطع النظر عن التعيّد الخاصّ بالأخذ بأحدهما كما في اخبار الثقات و العدول. اللّهم إلّا أن يقال إنّ التسايط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجع إلى الأمارات و الطرق هو إدراك الواقع لا الأخذ بالحجّه و إلّا فالحكم هو التخيير كما نقول به في

تعارض أقوال أصحاب الفتاوى و ذلك للفرق بين أخبار العدول و الثقات و بين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود فى الأوّل هو الأخذ بجمعها لإدراك الواقع بخلاف الثانى فإنّ الاخذ بجمع الفتاوى ليس بواجب و إنّما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّه.

و هكذا نقول فى المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبره هو الأخذ بالحجّه و هى حاصله بالأخذ بقول واحد منهم و ليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل الخبره كما لا يخفى و عليه فمفاد أدلّه حجّيه أقوال أهل الخبره فى اللغات هو الحجّيه التخيريّه عند التعارض و عدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبره بما إذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفه حقايق الألفاظ و مجازاتها و إلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه فى حكم التقليد مع التمكن من الاجتهاد.

و فيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص و التتبع و المئونه و إلّا فيجوز الرجوع فى المقام على قول أهل الخبره كما يجوز لمن تمكّن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداع من الدواعى.

و منها الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقه و إلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطا و هو لا يناسب حكمه المستعمل (بكسر الميم).

و عليه فإذا رابنا لفظا استعمال فى المحاورات العرفيه فى معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهدا على أنّ معناه هو ذلك و حينئذ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعا له و أمّا مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمه أصاله عدم النقل.

و لا- فرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحدا أو متعدّدا و نحكم فى صورته التعدّد بالاشتراك اللفظى بين المعانى المتعدّده.

ولا- ضير في ذلك احتياج كل واحد إلى القرينه المعينه فإنها ليست قرينه المجاز و لعل طريقه أئمه اللغه و نقله المعاني هي ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر إلى مجرّد الاستعمال و كذا عن الاصمعيّ في معنى «الدهاق» فكذا الحال فيمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار و كلمات العرب و يثبتون المعاني اللغويّه بذلك و لا زالوا ذلك ديدنا لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم.

و لذلك لا مانع من أن يقال إنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقه فيما إذا لم يكن مصحوبا بقرينه من القرائن و علائق المجازيّه و إليه مال العلامة الشعرانيّ قدس سرّه في حاشيه مجمع البيان.

و قد عرفت أنّ مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقه من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متّحده أو متعدّده إذ ملاك الحمل على الحقيقه هو صون الكلام عن الغلطيه و هو موجود في كلتا صورتين فلا- وجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده كما في هدايه المسترشدين.

و الاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأنّ المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوبا بقرينه من قرائن المجاز و دار الامر بين الاشتراك و الغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقات المجازيّه فالاستعمال في المتعدّد مع خلوّه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه و الغلطيه.

ثمّ إنّ ذلك الأصل لا يكون مشروطا بالفحص و التتبع عن موارد الاستعمال إلحاقا له بالخطاب الشرعيّ حيث إنّّه لا يكون دليلا للفيّه إلاّ بعد بذل الجهد و الفحص عن المعارض.

و ذلك لأنّ الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّه لا يحتاج في شهادته على كون

المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع و التفحص عن سائر موارد استعماله و قياسه بالخطاب الشرعي في غير محله لأن حجته الدليل الاجتهادي متوقفه على الفحص و التتبع عن المخصيص و المقيد و الشرط و غيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادي إلا بعد الفحص المذكور و لكن شهاده الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقف على أى شىء آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتتبع عن سائر موارد استعماله و مما ذكر يظهر أيضا لزوم حمل ما اشتهر من أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز على موارد اخرى التي لا تكون اللفظ مجردا عن العلائق المجازيه لما عرفت من أن المقام لا- احتمال فيها للمجازيه بعد فرض كونه خاليا عن أى علاقه من العلائق المجازيه فلا مورد لكون الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز بعد عدم احتمال المجازيه كما لا يخفى.

و على ما حققناه في المقام يظهر أن الأصل في الاستعمال المجرد عن العلائق المجازيه هو الحقيقة و لا ضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقة أيضا لأنه أحد معانى أصالة الحقيقة كما ربما يقال و يراد بها أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي فيما إذا علم المعنى الحقيقي تفصيلا و جهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن و العلائق المجازيه لظهوره فيه و رجحانه و لأن مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

و منها التبادر و هو انسباق المعنى من حاق اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه اخرى حاله كان أو مقالته و من المعلوم أنه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا- سبب لهذا الانسباق إلا- الوضع بعد فرض عدم دخل قرينه اخرى على هذا الانسباق.

و لا- يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقي الحاصل بمعونه مقدمات الحكمة فإنه ليس من حاق اللفظ و لذلك قالوا إن تبادر الوجوب النفسى و العينى و التعينى من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه لكون الصيغه حقيقه فيها فإنه

تبادر الامور المذكوره ليس من حاقّ اللفظ بل استفاده من مقدّمات الحكمه فالتبادر المذكور ليس علامه للحقيقه كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا- يكون دليلًا- على الحقيقه وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقى و المجاز المشهور فإنّ فى الثانى لا بدّ من ملاحظه الشهده و هى قرينه على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقى فإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينه و ممّا ذكر يظهر الفرق أيضا بين المنقول و المجاز المشهور فإنّ فى المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجه إلى ملاحظه قرينه اخرى بخلاف المجاز المشهور فإنّه يحتاج إلى ملاحظه الشهره كما عرفت.

لا- يقال إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعيّنّى الذى يدلّ على كون المستعمل فيه هو الموضوع له و الوضع التعيّنّى الذى لا يكون وضعا فى الحقيقه إذا الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى و لا تعيين فى التعيّنّى لأننا نقول إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلًا على أنّ المعنى المتبادر منه هو الموضوع له فى أصل الوضع و هذا الأصل من الاصول العقلاييه التى تثبت بها المعنى الأصلي كما أنّ السيره قائمه على إجراء أصاله عدم النقل فيما إذا شكّ فى أنّ المعنى شرعى أم لا.

هذا كلّه فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ و أمّا مع احتمال وجود القرينه أو قرينيه الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامه للحقيقه لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ و عدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى فى هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه كالظنّ بالاستناد و إن انضمّ إليه بعضى القرائن مستدلًا بوجود البناء عليه.

و فيه أنّ مورد البناء هو الظنون الحاصله من حاقّ الألفاظ و أمّا إذا توسّط شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه أو عدم قرينيه الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه و هو أوّل الكلام.

و لكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينه عند الشكّ في وجودها و الأخذ بظهور اللفظ ثابت و إن احتمل استناد الظهور إلى القرينه.

و لذلك لم يعطل عرف العقلاء في تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرد احتمال وجود القرينه و ليس ذلك إلا لجريان أصله عدم القرينه عند الشكّ فيه كما نصّ عليه في نهاية النهايه و الفصول و استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه و يشهد له ندره العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينه موجود في كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصله عدم القرينه لاختل الأمر في تشخيص المعانى الحقيقيه من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر يقع محلّ شبهه و إشكال من جهات مختلفه أجابوا عنها و لكن يمكن الإيراد عليه بأنّ التبادر مسبوق بالارتكاز و هو حاصل بالاستعمال المجرد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقه و من المعلوم أنّ هذه الامور علائم الحقيقه قبل التبادر فلا تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه للحقيقه مع أنّه لا يحصل إلا بتلك الامور.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ التبادر من اللوازم الخاصه لوجود الحقيقه فإذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازما لوجود الحقيقه و عليه فلا مانع من جعل التبادر علامه للحقيقه و إن كان رتبه علاميه الاستعمال المجرد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهرة فنّ الحقيقه متقدّمه عليه و لا بأس بتعدّد العلامه في عرض واحد أو مع اختلاف الرتبه إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه و لم يلتفت إلى غيره من العلائم و إن كان موقوفا عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

و منها صحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب و المراد من صحّحه الحمل هو أن يتصوّر المعنى الذى اريد كشف حاله و يحمل اللفظ بماله من المعنى الارتكازى عليه فلو كان حمله عليه صحيحا كشف عن كون المعنى المذكور هو معنى اللفظ و إلاّ لم يصحّ الحمل.

و المقصود من عدم صحّحه السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذى اريد كشف حاله صحيحا لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلا بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد فى قولهم زيد إنسان صحيحا لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيدا من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ فى الحمل الشائع الصناعى فصحّحه الحمل أو عدم صحّحه السلب من دون قرينه من قرائن المجاز علامه الحقيقيه إذ لا تكون هذه إلا من جهه كون الموضوع من المصاديق الحقيقيه للمحمول أو متّحدا مع مفهوم المحمول كما فى الحمل الأوّل كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّحه الحمل و صحّحه السلب علامه المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره و إلا يرجع هذه العلامه إلى علائم آخر كتخصيص أهل اللغه و اللسان إذا لعلم بهما لا يحصل حينئذ إلا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ ملاك العلاميه هو اتّحاد المصداق مع الكلّي فى الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينه من قرائن المجاز.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما اورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر كالإنسان و الضاحك مع أنّ شيئا منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر و لا- يكون حقيقه فيه و ذلك لأنّ الكلّيّين المساويين كالإنسان و الضاحك لا اتّحاد مفهوميّ بينهما كى يكون الحمل ذاتيا و لا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه حتّى يكون عدم صحّحه السلب دليل الحقيقه إذ ليس وجود الإنسان بما هو وجود وجودا للضحك كزيد و إنسان بل يتصادقان فى وجود واحد و الفرق أنّ زيدا لا وجود له إلا وجود الإنسان متشخصا بالمتشخصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضاحك فإنّه

ليس معنى الإنسان و لا يكون وجود الضاحك بما هو وجودا للإنسان و وجودا للضحك و إن تصادقا على وجود واحد.

عليه فعدم كون صحه السلب فى مثل الكلّين المساويين دليلا- على كون معنى الإنسان هو الضاحك و بالعكس لعدم وجود الملاك و هو اتّحاد وجوديّ كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه فلا تغفل و أيضا ينقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما قيل من أنّ الحمل الذاتيّ لا- يكشف إلّا- عن اتّحاد الموضوع و المحمول ذاتا و مغايرتهما اعتبارا و لا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و أنّه حقيقىّ أو مجازىّ مثلا حمل الحيوان الناطق على الإنسان فيما اريد به حقيقىّ أو مجازىّ و كذلك صحه الحمل الشائع الصناعىّ لا تكشف إلّا- عن اتّحاد المحمول مع الموضوع خارجا لأنّ الملا-ك فى صحه الحمل الشائع هو الاتّحاد فى الوجود الخارجىّ و أمّا أنّ استعمال اللفظ فى المحمول على نحو الحقيقه أو المجاز فهى لا تدلّ عليه.

و ذلك لما عرفت من أنّ الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مع تجرّد اللفظ عن قرينه يكون علامه و دليلا على أنّ استعمال لفظ المحمول فى الموضوع حقيقه لا مجرّد الاتّحاد الذاتيّ أو الوجوديّ و لا مجرّد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحه الحمل مع تجرّد اللفظ عن قرينه يكفى ذلك فى حكمه بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز و المفروض هو عدمه.

فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوما مع تجرّده عن قرينه المجاز فى مثلا «الإنسان حيوان ناطق» أو اتّحاد المعنى المتقرر فى مرتبه ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان فى «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينه المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقه فلا تغفل.

و أيضا يظهر ممّا ذكر أنّه لا وجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه

فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً- أوّلياً و لو لا ذلك لما كان لحكمه وزن و لا قيمه و عندئذ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل في رفع الستر مجال.

و أمّا الحمل الشائع فلا يكون علامه إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصادق الحقيقيّ كما في قولنا البياض أبيض لا عرضياً و حينئذ إن كان المستعلم مرّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضياً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل و إن كان عالماً بكونه حملاً- ذاتياً و أنّه من قبيل حمل الكلّيّ على بعض مصاديقه الحقيقيّه فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعه المطلقه. انتهى

و ذلك لأنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالاً- يكفي في صحّحه الحمل و لا- يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه و بين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلّا- بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّحه حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا في حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّحه حمله على الحجر و غيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه و ارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل في القضيه الملفوظه إذ القضيه الذهنيه قبل التلفظ بها كالقضيه الملفوظه تفيد حمل المحمول على الموضوع و عليه فلا مورد لقوله «و عندئذ إذا وجده في عالم التصوّر

متّحدا معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى و لم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال.»

ثمّ لا- يخفى عليك مغايره صحّحه الحمل و عدم صحّحه السلب مع علامه سابقه و هى الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل فى المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاوره نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشىء على شىء بصوره القضيّه من دون قرينه المجاز و فى هذه الصوره يتّخذ صحّحه الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

ربما يفصّل بين الحمل المتداول على ألسنه اللغويين كحمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» و بين الحمل الأوّل المستعمل فى الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ فى الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثانى فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل و بما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

اجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيته بسيطه يكون هذا المفصّل حدّا لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

و منها الاطراد و عدمه و الامتن فى تعريفه هو أن يقال إنّه إذا اطرّد استعمال لفظ فى أفراد كلىّ بحيثه خاصه كالإنسان باعتبار الإنسانيه فى بكر و خالد و غيرهما من أفراد الكلىّ البدلىّ من القطع بكون الكلىّ فى كليهما غير موضوع لكلّ فرد على حده كان ذلك دليلا على وجود علاقه الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلىّ و علم أنّ الكلىّ موضوع للطبيعى من المعنى أو للبدلىّ منه و استعماله فى الأفراد استعمال حقيقى لا- مجازى إذ علائق المجاز ليست مطّرده و الاطراد دليل علاقه الوضع و هى كليه مطّرده دون علاقه المجاز ألا ترى أنّ علاقه المجاز فى اطلاق الأسد على الرجل الشجاع هو

الشجاعه و تلك العلاقه ليست بمطرده و إلا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنمله الشجاعه و البقه الشجاعه مع أنه ليس كذلك فنوع العلاقه فى المجاز ليس مطردا بخلاف علاقه الوضع كما عرفت.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني قدس سره فى تعريف الأطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعانى الحقيقيه لكنه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا فإذا وجد صحّه الإطلاق مطردا باعتبار ذلك الكلى كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه لأنّ صحّه الاستعمال فيه و إطلاقه على أفراد مطردا لا بدّ أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع و إمّا العلاقه و حيث لا أطراد لأنواع العلائق المصححه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الأطراد دليل على الحقيقيه و إن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقيه كما أنّ عدم الأطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له و إلا لزم تخلف المعلول عن العله لأن الوضع عله صحّه الاستعمال مطردا.

و هذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف و المشاهد فى جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامه لوجود الوضع و صحّه السلب علامه عدمه و الاطراد علامه لاستناد التبادر أو صحّه السلب إلى حاقّ اللفظ و رافع استنادهما إلى قرينه حافه بالكلام و لو بمثل الانصراف للإطلاق حيث أن الاستقراء فى موارد الاستعمال سلبا أم إيجابا ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلبا أم إيجابا مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنه قد يستفاد هذه الجهه من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

و فيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزا و شكّ فى استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره و أمّا إن لم يكن اللفظ متبادرا فى المعنى و كان اللفظ ذا احتمالين أو

احتمالات فالأطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقه فيه فحينئذ لا وجه لجعل الأَطْراد علامه للعلامه بل هو بنفسه يكون علامه الحقيقه فلا تغفل.

ثم إن هذه العلامه تختص بالكليات دون غيرها فإن الأَطْراد في غير الكليات جار في غير الحقيقه أيضا فاطراد الأعلام منقوض باطراد شخص مشابه زيد الشجاع بالأسد أو صنفا كمشابهه الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطردا كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضا مطردا فالأطراد لا يختص بالأعلام حتى يكون علامه للحقيقه هذا بخلاف الكليات وأنواع العلاقات فإن الأَطْراد مختص بالكليات مطلقا سواء كانت كليات شموليه أو كليات بدليه و أما نوع العلاقه فقد عرفت أنه لا يطرد إذ لا يصح إطلاق الأسد على النمله الشجاعه أو البقه الشجاعه فاطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقه في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإن لفظ الأسد لا يطرد إطلاقه في جميع أفراده و عليه فإطلاقه على بعض أفراده دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازا فلا تغفل.

ثم إن الظاهر أن المراد من الأَطْراد هو الأَطْراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنه إن صحّ عنده الحمل و أذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحه الحمل و لا يحتاج إلى تكرره و أطراده و إن لم يصحّ أو لم يدرك صحته فتكرره لا يجديه شيئا.

اللهم إلا أن يقال أن الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مره بل يحتاج إلى تكرّر الحمل و عليه فالتكرير قد يجديه في بعض الأحيان و لا يختص الأَطْراد عند أهل اللسان فافهم.

ثمره العلامات

ربما يقال إن العلامات المذكوره على فرض تماميتها لا ثمره بها إلا بناء على أصاله

الحقيقه تعبدا فحينئذ لو استكشفنا أنّ لفظا بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه فى معنى يمكن الأخذ به إن لم يكن له ظهور فيه بواسطه احتفائه بما يصلح للقرينيه على خلافه.

و لكنّ التحقيق هو أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور و هو موضوع الحجّيه سواء كان مستندا إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه و عليه فلا- حاجه إلى إثبات كونه حقيقه فيه أو مجازا كما أنّه لو لم يكن ظاهرا فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامه على الحقيقه أو لم تقم انتهى.

و فيه أنّ العلامات المذكوره موجه للظهور فيما لم تكن قرينه فى الكلام فالظهور ناش منها و معه كيف يستغنى منها و عليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور و مقوماته و أصاله الحقيقه و أصاله عدم القرينه من الاصول العقلانيه اللفظيه التى تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلانيه و لا بناء لهم فيما لا تفيد الظهور و عليه ففرض قيام الاصول اللفظيه مع عدم حصول الظهور النوعى كما ترى.

ص: ٢٥٩

و لا يخفى عليك أنّ الأحوال العارضة على الألفاظ فى مقام الاستعمال مختلفه:

فإنّها باعتبار تعدّد وضعها لمعانيها و عدمه تنقسم إلى مشترك و غير مشترك.

و باعتبار بقائها على الوضع الأوّل و عدمه تنقسم إلى منقول و غير منقول.

و باعتبار استعمالها فيما وضع له و غيره تنقسم إلى حقيقه و مجاز.

و باعتبار احتياج صحّح الكلام إلى تقدير و عدمه تنقسم إلى إضمار و غير إضمار.

و باعتبار اتّحاد ما يراد باللفظ مع ما يراد بالضمير و عدمه تنقسم إلى استخدام و غيره.

و باعتبار اقتران معناها بخصوصيّته زائده و عدمه تنقسم إلى مطلق و مقيد و عموم و خصوص.

و لا- إشكال فى جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال من الاشتراك أو النقل أو غيرها و ترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها مطلقا سواء كانت قطعا أو ظنا.

و أمّا إذا لم تقم الأماره المعتبره على ذلك فالبناء على عدم هذه الأحوال. إذ مقتضى

أصله عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول هو الحكم بعدم الاشتراك عند الشك في أصل تحققه وقد يعبر عن هذا الأصل بأصله عدم الاشتراك.

و مقتضى أصله عدم النقل هو الحكم بعدم الوضع الجديد و بقاء اللفظ على الوضع الأول. و هاتان أعنى أصله عدم الاشتراك و أصله عدم النقل ترجعان إلى مقام الوضع و لذا عدّهما الفاضل الإيرواني من الاصول الوضعيه لأنّ بهما يتعيّن حال الوضع من التعدّد و عدمه و من النقل و عدمه. (١)

ثمّ إنّهم بنوا بعد الفحص عند الشكّ في الحقيقه و المجاز أو الشكّ في الإضمار و عدمه أو الشكّ في الاستخدام و عدمه على عدم المجاز بأصله الحقيقه و على عدم الإضمار بأصله عدم التقدير و على عدم الاستخدام بأصله عدم التبويض في المراد الاستعماليّ.

و هذه الاصول ترجع إلى تعيين المراد الاستعماليّ و لذا عدّت اصولاً مراديه.

ثمّ إنّهم عند الشكّ في الإطلاق و التقييد أو العموم و الخصوص بنوا بعد الفحص و التتبع على الإطلاق و العموم بأصله عدم التقييد و أصله عدم التخصيص.

و هاتان ترجعان إلى تعيين المراد الجدّيّ و يمكن عدّهما من الاصول المراديه أيضاً.

ثمّ إنّ كلّ هذه الاصول من الاصول العقلانيه التي تكون من الأمارات العقلانيه تجرى فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ و بين إحدى أو الأزيد من هذه الأحوال و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقيّ باحتمال إحدى هذه الأحوال السبعه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث خصّ الأحوال بالخمسه منها مع أنّك عرفت أنّها سبعه حيث قال: الثامن أنّه للفظ أحوال خمسه و هي التجوّز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقيّ إلّا بقريته صارفه عنه إليه.

ص: ٢٤١

ثم إنَّ الظاهر أنَّ تلك الاصول العقلانيه دائره مدار بناء العقلاء و المتيقن منها هو ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقريته و إلا فلا مجال لواحد منها.

و لذا قال في مقالات الاصول: و أما دورانه بين الإطلاق و التقييد أو الحقيقه و المجاز فمع عدم اقتران الكلام بما يصلح للقريته فلا إشكال في تقديم الإطلاق أو الحقيقه على التقييد و المجاز و مع الاقتران فلا مجال للرجوع إليهما إلا بناء على التعبد بأصالة الحقيقه و أصالة الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز ظهور في اللفظ و لو بمعونه مقدمات الحكمه و إتمام هذه الجهه في باب الألفاظ في غايه الإشكال و لو للشك في بنائهم على مثل هذه الأحوال من باب التعبد المحض حتى مع الشك في الظهور فيه. (١)

تبصره: اشترط جمع من الاصوليين في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل و أما إذا علم بالنقل و شك في تقدمه على الاستعمال و تأخره فلا مجرى لها.

قال في تهذيب الاصول: و الحق أن اعتمادهم عليها إنما هو فيما إذا شك في أصل النقل لامع العلم به و الشك في تقدمه على الاستعمال و تأخره عنه. (٢)

و في قبالمهم جمع آخر ذهبوا إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال و عدمه فتجرى في الأول دون الثاني.

قال في الدرر: و لو شك في تأخر الاستعمال و تقدمه إما لجهل التاريخ في أحدهما أو كليهما فالتمسك بأصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تأخر الاستعمال مشكل فإنه مبنى على القول بالاصول المثبتة إما مطلقاً أو في خصوص المقام مضافاً إلى معارضتها بالمثل في القسم الثاني (أى في الجهل بتاريخ كليهما تعارضت

ص: ٢٤٢

١-١) مقالات الاصول: ٣٣/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦١/١.

أصله عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد مع أصله عدم الوضع الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال). نعم يمكن إجراء أصله عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه و علم تاريخ الاستعمال بناء على أن خصوص هذا الأصل من الاصول العقلية فيثبت به تأخر النقل عن الاستعمال و لا معارض له أما على عدم القول بالأصل المثبت في الطرف الآخر فواضح و أما على القول به فلأن تاريخه معلوم بالفرض و احتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لا فيما علم إجمالاً و شك في تاريخه بعيد لظهور أن بنائهم على هذا من جهة أن الوضع السابق عندهم حججه فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالثاني. (١)

أورد عليه في تهذيب الاصول بأن المتبع لديهم و الحججه هو الظهور لا الوضع بنفسه و العلم بتعاقب الوضعين مع الشك في تقدم الثاني منهما على الاستعمال و تأخره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر. أضف إلى ذلك أنه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأول هو المتبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني الوضع الأول حال الاستعمال. (٢)

يمكن أن يقال: إن وضع الواضع معتبر و متبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حججه على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عنها إلا بقيام الحججه على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور و من المعلوم أن البحث فيما إذا حصل العلم بالوضع الأول فكما لا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع عنه اليد بعد العلم الاجمالي بالنقل و الشك في تقدمه و تأخره بالنسبة إلى الاستعمال لعدم كون العلم الاجمالي المذكور حججه على النقل

ص: ٢٤٣

١- (١) الدرر: ٤٦/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول: ٦٢/١.

و الوضع الجديد حال الاستعمال فرغ اليد عن الوضع الأول الذى عرفت أنه معتبر و حجّه بالعلم الإجمالى المذكور مع أنه ليس بحجّه على النقل و الوضع الجديد حال الاستعمال هو رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه و هو خلاف بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجّه إلا بقيام الحجّه على خلافها.

و ممّا ذكر(من أنّ الحجّه هى تعيين الواضع و وضعه و هى باقيه ما لم تثبت الحجّه على خلافها) يظهر ما فى تهذيب الاصول من نفي الحجّه عن الوضع و حصرها فى الظهور. مع أنّ الظهور متأخر عن الوضع و تعيين الواضع و مترتب عليه فما دام علم بقاء الوضع الأول بقيام أماره على البقاء كالبناء المذكور يبقى هذا الظهور أيضا و منع انعقاد الظهور بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الوضع الثانى على الاستعمال و تأخره عنه فى غير محله فإنه بدوىّ و بعد التأمل حوله و قيام الأماره على بقاء الوضع الأول يظهر أنه باق على ظهوره و لا وجه لرفعه بمجرد تعاقب الوضعين.

و بما ذكر يظهر أيضا ما فى بحوث فى علم الاصول (1) حيث ذهب إلى انثلام تطابق الظهور الفعلى و الظهور النوعى بمجرد العلم بالنقل و لم يلتفت إلى أنّ مبنى العقلاء فى إجراء أصاله عدم النقل هو عدم رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه و وضع الواضع و اعتباره الأول حجّه فلا يرفع اليد عنه إلا بالحجّه و لم يستندوا فى أصاله عدم النقل إلى الظهور حتّى يقال: لا ينعقد الظهور بسبب تعاقب الحالتين أو ينثلم تطابق الظهور الفعلى و النوعى بمجرد العلم بالنقل.

هذا مضافا إلى أنّ عدم الانعقاد أو الانثلام بدوىّ و بعد التأمل و بقاء الحجّه انعقد الظهور و لا ينثلم فلا تغفل.

و عليه فلا يرد على صاحب الدرر إشكال فيما ذكر من أنّ بناء العقلاء على عدم رفع

ص: ٢٤٤

اليد عن الحجّه من دون قيام الحجّه على خلافها.

نعم يرد عليه أنّ مقتضى ما ذكر هو عدم الفرق بين الأقسام فتجرى أصاله عدم النقل سواء كان تاريخ الاستعمال معلوما أو مجهولا لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل فى جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه.

و توهم معارضه أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد غير جار لكونه مثبتا.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو معارض مع الأصل لامع الأماره و المفروض أنّ أصاله عدم النقل من الإمارات.

نعم لو أثبتنا بقاء الوضع الأوّل باستصحاب عدم حدوث النقل الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال لكان للمعارضه مجال. و أمّا مع جريان أصاله عدم النقل التى قد عرفت أنّها من البناءات العقلائيه فلا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل. إن قلت:

استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد من البناءات. و عليه يتعارض الأصلان.

قلت: لا دليل و لا قرينه عليه و قياس استصحاب عدم الاستعمال بأصاله عدم النقل كما ترى. و إن ذهب إليه فى تهذيب الاصول.

فتحصّل: أنّ أصاله عدم النقل تجرى فى موارد العلم بالنقل أيضا كما تجرى فى موارد الشكّ فى أصل النقل لوجود ملاك البناء فيها و لعلّه لذا ذهب سيدنا الاستاذ (المحقّق الداماد قدّس سرّه) إلى جريانه مطلقا و هو القول الثالث. فكما أنّ أصاله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان الاستعمال معلوما تثبت أنّ الاستعمال وقع فى المعنى الأوّل و المنقول عنه كذلك أصاله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان وقته مجهولا تثبت أنّ الاستعمال المعلوم إجمالا و مجهولا وقته تحقّق فى حال بقاء الوضع

الأول و عدم نقله و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه. كل ذلك لكون أصله عدم النقل من الأمارات فهي حجّه حتى في مثبتاتها.

و قياس تلك الأصالة بالأصول التعديديه و الحكم بأنّها لا تثبت موضوع الأثر كما «لا يمكن إثبات الملاقاه باستصحاب عدم الكزيه أو بالعكس في مورد توارد الملاقاه و الكزيه على الاخرى بأن نعلم الملاقاه مع النجاسه و حدوث الكزيه و لكن لا نعلم تقدّم الملاقاه على الكزيه أو الكزيه على الملاقاه مع النجاسه فلا يترتب الأثر المترتب على الموضوع المركب من عدم الكزيه مع ملاقاه النجاسه للانفعال أو عدم الملاقاه مع الكزيه لعدم الانفعال لأنّ أحد أجزائه غير ثابت و لا يثبت بالاستصحاب الجارى في الجزء الآخر» في غير محلّه لأنّ الأصول التعديديه غير مثبتة بخلاف أصله عدم النقل فإنّه من الأمارات و عليه كما عرفت أصله عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال سواء كان معلوماً أو مجهولاً. تثبت أنّ الاستعمال وقع قبل وقوع النقل و كان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأول و المنقول عنه.

و ممّا ذكر يظهر ما في تقريرات المحقق العراقي قدس سرّه حيث فرّق بين صورته العلم بوقت الاستعمال فقال بجريان أصله عدم النقل مدّعياً بأنّ الموضوع المركب حينئذ ثابت بالأصل و الوجدان لأنّ الاستعمال معلوم بالوجدان و عدم النقل محرز بالأصل. و بين صورته الجهل بوقت الاستعمال و الجهل بوقت النقل فقال بعدم جريان أصله عدم النقل مدّعياً بأنّه لا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل لأنّ الأصل العدمي مطلقاً سواء كان أصلاً عقلاً أم أصلاً تعديدياً مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر و عليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل و إن كان الأصل عقلاً لا لعدم إمكان إحراز التقييد و المقارنه بالأصل كى يجاب عنه بأنّ الأصل العقلائي و إن كان مثبتاً يصحّ التمسك به بل لأنّ نفس القيد أعنى به الاستعمال مشكوك فيه حين إجراء الأصل كالوضع فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل و لذا بنينا على صحّحه التمسك بالأصل المزبور في صورته كون الاستعمال معلوم

التاريخ إذ بالأصل و الوجدان يتحقق موضوع الأثر. (١)

و ذلك لما عرفت من كون أصله عدم النقل من الأمارات و دعوى عدم إثبات الاستعمال حال بقاء الوضع الأول بأصله عدم النقل لا- وجه لها بعد كونه من اللوازم العقلية حيث أنّ لازم بقاء الوضع الأول إلى ما بعد الاستعمال هو كون الاستعمال واقعا حال بقاء الوضع الأول و القول بأنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم فقط لا جرّ العدم إلى شىء آخر فيه منع بعد كون الشائع من البناء هو ذلك من دون إنكار من العقلاء.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان كذلك لم ينتج جريان أصله عدم النقل فيما إذا كان الاستعمال معلوما و قته أيضا لأنّها مجرد جرّ عدم النقل لا جرّ عدم النقل إلى زمان الاستعمال المعلوم و قته حتّى يستلزم وقوع الاستعمال حال عدم النقل.

و لذا قال فى تهذيب الاصول: و لو قيل إنّ استصحاب العدم هو جرّه فقط لا إلى كذا و كذا فهو مع فساده يستلزم عدم الإنتاج فى الصورة الأولى أيضا فإذا أمكن جرّه إلى الزمان المعلوم أمكن جرّه إلى الزمان المعين واقعا المجهول عندنا. (٢)

و ممّا قدّمنا يتّجه القول الثالث و هو جريان أصله عدم النقل مطلقا سواء شكّ فى النقل أو علم بالنقل و شكّ فى التقدّم و التأخّر من دون تفصيل بين العلم بالاستعمال و الجهل به. فيجرى أصله عدم النقل فى جميع تلك الموارد.

لا يقال: مع العلم بالنقل كيف يجرى أصله عدم النقل.

لأنّنا نقول: إنّ العلم بالنقل إجمالى لا- تفصيلى و معه تحقّق الشكّ فى ارتفاع الوضع الأول فلا يرفع اليد عن الوضع الأول و هو الحجّة بلا حجّة على خلافه إذ مع العلم الإجمالى بأصل النقل لا يزول الشكّ فى بقاء الوضع الأول فكما أنّ العلم بالنقل فى

ص: ٢٤٧

١- ١) بدائع الأفكار: ١/١٠٣-١٠٤.

٢- ٢) تهذيب الاصول: ١/٦٣.

الآتي لا- يضرب جريان أصله عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّه و الشكّ في ارتفاعها كذلك العلم الإجماليّ بأصل النقل و الاستعمال و الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر لا يمنع عن جريان أصله عدم النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّه و الشكّ في ارتفاعها إلى زمان الاستعمال.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو أزيد من الأحوال المذكوره.

دوران الأمر بين نفس الأحوال: بعد العلم بعدم الاستعمال في الحقيقة

إذا دار الأمر بين نفس الأحوال ففي الكفايه أنّ الاصوليين و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلاّ أنّها استحسائيّه لا اعتبار بها إلاّ إذا كانت موجه لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك. انتهى

أشار إلى بعض هذه الوجوه الاستحسائيّه في مبادئ الاصول حيث قال: النقل أولى من الاشتراك لآتّحاد المعنى في النقل دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك. و المجاز أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقة و إلاّ فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك.

و التخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز و المجاز أولى من النقل لافتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغه و الإضمار أولى منه لما تقدّم و التخصيص أولى من النقل لأنّه خير من المجاز و المجاز أولى من الإضمار لكثرتّه و التخصيص أولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض مواردّه و من الإضمار لأنّه أدون من المجاز. (1)

و من المعلوم أنّ هذه الوجوه لا- اعتبار لها إلاّ إذا أوجبت ظهورا للفظ في المعنى بسبب الأقربيه أو كثره الاستعمال حتّى صار اللفظ مع القرينه الصارفه عن المعنى

ص: ٢٤٨

الحقيقيّ ظاهراً فيه فحينئذ لا- إشكال في حجّيه الظهور و مع عدم إيجابها للظهور يصير اللفظ عند تعارض الأحوال مجملاً إذ المعنى الحقيقيّ غير مراد على المفروض و لا ترجيح لإحدى هذه الأحوال.

نعم يمكن دعوى وجود البناء في بعض موارد تعارض الأحوال:

منها: ما إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز.

قال في مقالات الاصول: إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقة فأصله عدم النقل تحرز البقيّه. (١)

و فيه: أنّ أصله عدم النقل معارضة بأصله عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل و الإضمار فتساقطان فيحصل الإجمال لأنّ كلّ أصل من الاصول اللفظية من الأمارات و لا يكون بعضها أصلاً تعديدياً حتّى يحكم بارتفاع موضوعها بجريان الأماره في طرف آخر.

بل تعارض أصله عدم النقل بأصله الحقيقة في ما إذا دار الأمر بين النقل و المجاز إذ مقتضى أصله عدم النقل هو المجاز و مقتضى أصله الحقيقة في الاستعمالات هو النقل.

اللهم إلا أن يقال: إنّ أصله الحقيقة لا تجرى إلا في الحقيقة الأوّليه السابقة و المفروض في المقام هو عدم إرادته الحقيقة السابقة فافهم.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً وجه التعارض فيما إذا دار الأمر بين النقل و التخصيص أو التقييد لأنّ المراد من التخصيص و التقييد هو المجاز أيضاً لأنّ التخصيص أو التقييد على مبنى قدماء الاصوليين استعمال الكلمه في بعض مصاديقه و من المعلوم أنّه مجاز.

ص: ٢٦٩

نعم لو اريد بهما تخصيص الإراده الجدّيّه أو تقييدها كما هو مذهب سلطان العلماء و المتأخرين، لا تستعمل الكلمه حينئذ في غير معناها و أمكن أن يقال حينئذ بتقدّم أصاله عدم النقل لأنّ الأمر يدور حينئذ بين النقل و الحقيقه الأوّليه و من المعلوم أنّه كلّما دار الأمر بين الحقيقه و النقل تجرى فيه أصاله عدم النقل.

قال سيّدنا الاستاذ (المحقّق الداماد قدّس سرّه) إذا شكّ في الصلاه أنّها منقوله عن الدعاء إلى الأركان المخصوصه أو مستعمله في معناها الأصليّ و هو الدعاء و اريد بها الأركان المخصوصه بتعدّد الدالّ و المدلول فالبناء على التخصيص أو التقييد ما دام لم يصل إلى تخصيص الأكثر أو تقييده لجريان أصاله عدم النقل هذا.

و لكنّه يرجع حينئذ إلى المقام الأوّل من دوران الأمر بين الحقيقه و النقل إذ المفروض في المقام الثاني هو دوران الأمر بين نفس الأحوال لا الحقيقه و الأحوال الأخر.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى المعارضه أيضا بأصاله عدم قرينه التخصيص أو التقييد.

اللهم إلا أن يكون في الكلام ما يصلح للقرينيه فلا بناء حينئذ على أصاله عدم القرينه في مثله فلا معارض لأصاله عدم النقل كما لا يخفى.

و منها: ما إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال التي لا تساعد إرادته الحقيقه.

قال المحقّق العراقيّ قدّس سرّه: إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال المعارضه على خلاف الحقيقه فمقتضى أصاله عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال. (1)

و فيه: أوّلا: أنّ الاستعمال ان لم يكن مع قرينه سائر الأحوال فهو علامه الحقيقه لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرّد عن القرائن و علائق المجاز علامه الحقيقه في المتّحد و المتعدّد

ص: ٢٧٠

وإلا لزم أن يكون غلطا لأن المفروض عدم وجود علاقته وقرينه للمجاز و عليه فلا مجال لأصالة عدم الاشتراك مع وجود علامه الحقيقه التي مع إثباتها كان اللفظ مشتركا فيها و في معناه الحقيقي الذي لم يكن طرفا للدوران.

و إن كان الاستعمال مع القرينه و علاقته للمجاز فهو مجاز و لا مجال لاحتمال الاشتراك و الدوران بينه و بين المجاز.

نعم: لو كان الاستعمال مع ما يصلح للقرينيه بحيث شك في كونه حقيقه أو مجازا لم يكن اللفظ مجردا حتى يحمل على الحقيقه و لم تعلم القرينيه حتى يحمل على المجاز فيمكن إثبات المجاز بأصالة عدم تعدد الوضع.

و ثانيا: أن أصالة عدم تعدد الوضع تكون معارضة مع أصالة الحقيقه عند دوران الأمر بين الحقيقه و المجاز فإن مقتضى أصالة عدم تعدد الوضع أن الاستعمال استعمال مجازي و مقتضى أصالة الحقيقه الجاربه في الاستعمالات هو أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فتعارضان فتساقطان فيحصل الإجمال.

و من هذا الباب إذا دار الأمر بين الاشتراك و التخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء فإن الكلمه حينئذ على تقدير التخصيص أو التقييد مستعمله في بعض مصاديقها و من المعلوم أنها مجاز.

بل من هذا الباب أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك و الإضمار بناء على أنه من المجازات حيث اسند فيه الفعل إلى غير ما هو له كقوله تعالى: « وَ شِئْلُ الْقَرِيْبَةِ » . إذ السؤال لا يسند إلى غير ذوى العقول إلا من باب المجاز في الإسناد لإفاده نكته كوضوح أمر و غيره. فإذا شك في الاشتراك و الإضمار في مثله يدور الأمر فيه بين كون لفظ القرية موضوعا لأهل القرية و مشتركا فيه و في القرية أو مستعملا في الأهل مجازا فتعارض أصالة عدم تعدد الوضع مع أصالة الحقيقه و عدم إرادته المجاز فيحصل الإجمال.

و أمّا بناء على عدم كون الإضمار من المجازات لتقدير المسند إليه كتقدير الأهل في قوله تعالى: «وَ شَيْئَلُ الْقَرْيَةِ» فتعارض أصاله عدم تعدد الوضع مع أصاله عدم التقدير و استعمال القرية في الأهل من باب الاشتراك فتساقطان فيحصل الإجمال. و منها: ما إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص.

قال في منتهى الاصول: نذكر وجه تقديم الأول على الثاني مفصلاً في مبحث التعادل و التراجع. (١)

و قال في مبحث التعادل و التراجع: إذا كان أحد الدليلين عامّاً اصولياً و الآخر إطلاقاً شمولياً كقوله: «أكرم العلماء» حيث أنه عام اصولي مقدّم على قوله: «لا- تكرم الفاسق» في مادّة الاجتماع أي العالم الفاسق. و السرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الاصولي لمورد الاجتماع بالوضع و شمول الإطلاق الشمولي له بالإطلاق و مقدّمات الحكمه. و من تماميه مقدّمات الحكمه عدم القرينه على التقييد و يكفي في القرينه شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء. إلى أن قال: و على هذا القياس حال الإطلاق البدليّ مع العامّ الاصولي فلو قال: «أكرم عالماً» و قال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» فشمول الإطلاق البدليّ لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق و شمول العامّ الاصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

و زاد عليه دوران الأمر بين تقييد الإطلاق البدليّ و تقييد الإطلاق الشمولي. و قال:

إذا كان أحد المتعارضين من قبيل الإطلاق الشموليّ و الآخر من قبيل الإطلاق البدليّ كما إذا قال: «أكرم عالماً» فإنه إطلاق بدليّ كما تقدّم. و قال أيضاً: «لا- تكرم الفاسق» فإنه إطلاق شموليّ لما تقدّم من انحلال النهي إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّق متعلّقه كقوله: «لا تشرب الخمر» و المثال المذكور أي «لا تكرم الفاسق». فتقييد

ص: ٢٧٢

(١- ١) منتهى الاصول: ١/٤٤.

الإطلاق البدليّ مقدّم على تقييد الإطلاق الشموليّ و إن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه و ذلك من جهه أنّ جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق الشموليّ يمنع عن جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ بخلاف العكس لأنّ الإطلاق البدليّ عباره عن تعلق التكليف بصرف الوجود و حيث أنّ جميع وجودات الطبيعه فى ضمن وجودات جميع الأفراد متساوى الأقدام فى انطباق صرف الوجود عليها فالعقل يحكم بالتخير فى مقام التطبيق بواسطة إجراء مقدّمات الحكمه. و لكن الإطلاق الشموليّ فى طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذى هو مورد الاجتماع عن كونه متساوى الأقدام مع سائر الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافى مع هذا الحكم فجريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ مشروط بشرط و هو تساوى أقدام الأفراد بخلاف الجريان فى الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطاً بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عباره عن تعلق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ. (١)

و فيه أوّلاً: كما أشار إليه فى الدرر: (٢) أنّ عدم البيان الذى اعتبر فى تحقّق الإطلاق هو عدم البيان المتّصل لا الأعمّ منه و من المنفصل.

إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه. هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ دليل فى مفاهيمه ينعقد فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم أقواهما على الآخر إن كان و إلاّ فيتعارضان.

نعم تتوقّف الإراده الجدّيّه على الفحص و ملاحظه التقييد أو التخصيص و لكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعماليّ من دون توقّف على المقيد أو المخصّص

ص: ٢٧٣

١- (١) نفس المصدر: ٥٦/٢-٥٦٩.

٢- (٢) الدرر: ٦٨٠/٢.

المنفصل كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ التفرقه بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ مع تقييد كلّ واحد منهما على جريان مقدّمات الحكمه كما ترى، لمساواتهما في ملاحظه الشرط و عدمه فإنّ المنافى إن لوظ و قيد المتعلّق بعدم المنافى فهو جار بعينه في متعلّق الإطلاق الشموليّ.

و إن لم يتّقيّد المتعلّق بعدم المنافى في طرف الإطلاق الشموليّ فالأمر أيضا كذلك في الإطلاق البدليّ و لا يزيد أمر الإطلاق الشموليّ عن العامّ الاصوليّ و قد عرفت أنّ الظهور الإطلاقيّ مع العامّ الاصوليّ المنفصل منعقد فكيف لا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع الإطلاق الشموليّ المنفصل.

و مجرد كون الإطلاق الشموليّ عبارته عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار الذي هو مشترك بين العام الاستغراقيّ و الإطلاق الشموليّ لا يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقيّ كما لا يمنع عنه العامّ الاصوليّ.

و ثالثا: أنّ التقييد أو التخصيص بمعناهما عند المتأخّرين ليسا من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز إذ التصرّف في ناحيه المراد لا- في ناحيه المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه. و على فرض التسامح لا- يختصّ الدوران بالمذكورات لإمكان الدوران أيضا بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرّف في كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر كما إذا كان أحدهما واردا في مورد الاجتماع فلا بدّ و أن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد قبيح فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق و قال في الجواب «أكرم العلماء» و صدر منه أيضا قبلا أو بعدا «لا تكرم الفساق» فلا بدّ و أن يقدّم عموم «أكرم العلماء» و يخصّص عموم «لا تكرم الفساق» و إن كان بينهما عموم من وجه.

و إلا إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحا فاللازم حينئذ هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

و إلا إذا كان أحد العامّين في مقام التّحديد فيقدّم على الآخر و يكون قرينه على التصرّف فيه و إن لم يكن أخصّ منه و ذلك من جهة صيرورته كالتخصّص بواسطة كونه في مقام التّحديد و إلى غير ذلك من الأحوال المذكوره في باب التّعادل و التراجيح.

بل الأمر كذلك في ما إذا دار الأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شموليا أو بدليا بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال المقيّد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ بأمثال ما عرفت في التخصيص.

و رابعا: أنّ التخصيص و التقييد بمعناهما عند المتقدّمين مجاز فإنّ التصرّف حينئذ في ناحيه المستعمل فيه لا في ناحيه المراد و عليه يكون التخصيص و التقييد أو التخصيصين أو التقييدين من الأحوال و لكن لا- ترجيح لأحدهما على الآخر إذا دار الأمر بينهما بعد انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما في معناه و أصاله عدم التخصيص تكون معارضة بأصاله عدم التقييد في طرف آخر فيما إذا دار الأمر بين التخصيص و التقييد أو بأصاله عدم التخصيص فيما إذا دار الأمر بين التخصيصين كما أنّ أصاله عدم التقييد تكون معارضة بالأصل الجارى في طرف آخر لنفى التخصيص أو التقييد فبعد التعارض و التساقط يحصل الإجمال إلاّ في الموارد التي يترجح التخصيص أو التقييد في طرف بمثل ما مرّ فلا تغفل.

الخلاصه:

١-الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعه في مقام الاستعمال مختلفه: و تنقسم إلى مشترك و غير مشترك و منقول و غير منقول و حقيقه و مجاز و إضمار و غير إضمار

ص: ٢٧٥

و استخدام و غير استخدام و مطلق و مقيد و عام و خاص.

أما الأول فباعتبار تعدد الوضع و عدمه و أما الثاني فباعتبار بقائها على الوضع الأول و عدمه و أما الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له و عدمه و أما الرابع فباعتبار التقدير و عدمه و أما الخامس فباعتبار اتحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير و عدمه و أما السادس و السابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصيته زائده و عدمه.

٢- لا إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال و ترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها و أما إذا لم تقم قرينه على إحداها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك و النقل و المجاز و الإضمار و الاستخدام و التقييد و التخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة و إحدى أو الأزيد من الأحوال المذكوره و ذلك لأن الأصل هو عدم الاشتراك و عدم النقل و قد يعبر عن الأصل بالأصل الوضعي لأن به يتعين حال الوضع من التعدد و عدمه و من النقل و عدمه. و هكذا مقتضى الأصل عند الشك في إرادته الحقيقة و المجاز هو عدم إرادته المجاز و قد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقة.

و مقتضى الأصل عند الشك في الإضمار و عدمه أو الاستخدام و عدمه هو عدم الإضمار و عدم الاستخدام.

و مقتضى الأصل عند الشك في التقييد و التخصيص بعد الفحص هو الإطلاق و العموم.

فكل هذه الأحوال منفيّه بالاصول المذكوره و لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣- تلك الاصول من الاصول العقلانيه التي تدور مدار بناء العقلاء فيها على ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقريته و إلا فلا مجال لإحداها.

٤- هل يشترط في جريان أصاله عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل و شك في تقدمه على الاستعمال و تأخره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقا و ذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقا و ثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى و الأوسط هو المختار و ذلك لأن بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجّة إلا بقيام الحجّة على خلافها و من المعلوم أنّ وضع الواضع معتبر و متّبع في تعيين اللفظ للمعنى و حصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما و لا يرفع اليد عن تلك الحجّة إلا بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجمالي بالنقل و الشك في التقدّم و التأخر بالنسبة إلى الاستعمال و عليه فتحقق الشك في ارتفاع الوضع الأوّل حال الاستعمال و بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة و مقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأوّل حال الاستعمال فكما أنّ العلم بالنقل في الآتي لا يضرّ بجريان أصاله عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشك في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجمالي بأصل النقل و الاستعمال و الشك في التقدّم و التأخر لا يمنع عن جريانها لتحقق أركانها من العلم بالحجّة و الشك في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصاله عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقي و لا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجمالي بوقوع النقل و الشك في التقدّم و التأخر بعد حفظ أركان أصاله عدم النقل من العلم بالحجّة و الشك في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصاله عدم النقل كما لا يخفى.

و توهم المعارضه بين أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع

الجديد حيث لا أثر شرعي له فهو مثبت هذا مضافا إلى أنه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأماره و المفروض أنّ أصاله عدم النقل من الأمارات العقلانيه و لا يقاس أصاله عدم النقل بالاصول التعديديه فتحصل أنه لا فرق في جريان أصاله عدم النقل بين الأقسام فتجربى سواء كان الاستعمال معلوما أو مجهولا لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه فلا وجه للقول بعدم الجريان مطلقا كما لا وجه للتفصيل و لا تغفل.

٥- إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل و الاشتراك و بين المجاز و الاشتراك و بين الإضمار و الاشتراك و بين التخصيص و الاشتراك بناء على أنّ التخصيص مجاز و بين المجاز و النقل و بين المجاز و الإضمار و بين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات و غير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها من أنّ النقل أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقه و إلّا فعلى المجاز و الإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك و التخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز و الإضمار أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتفاق عليه بين أهل اللغه إلى غير ذلك.

إلا أنّها وجوه استحسانيه لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجهه لصيروره اللفظ ظاهرا فيه فمع عدم إيجابها للظهور تعارضت الأحوال و يصير اللفظ مجملا إذ المعنى الحقيقى لم يرد على المفروض و لا ترجيح لاحدى الأحوال المتعارضه على الاخرى اللهم إلا أن يدعى وجود البناء فى بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال فى مقالات الاصول إذا دار الأمر بين النقل و غير الحقيقه السابقه فأصاله عدم النقل يحرز البقيه.

و فيه أنّ أصاله عدم النقل معارضه مع أصاله عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل و الإضمار لأنّ كلّ واحد منهما من الاصول اللفظيه فالإجمال باق على حاله و كما

قال أيضا إذا دار الأمر بين الاشتراك و بقیه الأحوال المعارضه على خلاف الحقیقه مقتضى أصاله عدم تعدد الوضع یثبت سائر الأحوال.

و فيه أيضا أنه إن كان الاستعمال غیر مقرون بقرینه سائر الأحوال فالمتعین هو الاشتراك لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرد علامه الحقیقه مطلقا سواء كان المستعمل فيه متّحدا أو متعدّدا و إلّا لزم أن يكون الاستعمال غلطا و هو لا یصدر عن المتكلم الحكيم و إن كان الاستعمال مقرونا بقرینه سائر الأحوال فهو مجاز و لا مجال لاحتمال الاشتراك و الدوران بینه و بین المجاز نعم لو كان مع ما یصلح للقربیه بحيث شكّ فی كونه حقیقه أو مجازا لم یكن الاستعمال مجردا حينئذ حتّى یحمل على الحقیقه و لم یعلم قریته الموجود حتّى یحمل على المجاز فیمكن حينئذ إثبات المجاز بأصاله عدم تعدد الوضع إن كانت أصلا عقلائیّا فافهم.

ثمّ إنّه إذا دار الأمر بین التقييد و التخصیص فقد یقال إن كان أحد الدلیلین عامّا اصولیّا و الآخر إطلاقا شمولیّا كقوله أكرم العلماء حیث إنّه عامّ اصولیّ مقدّم على قوله لا تكرم الفاسق فی مادّه الاجتماع أى العالم الفاسق و السرّ فی ذلك أنّ شمول العامّ الاصولیّ لمورد الاجتماع بالوضع و شمول الإطلاق الشمولیّ بالإطلاق و مقدّمات الحكمه و من تمامیه مقدّمات الحكمه عدم قرینه على التقييد و یكفی فی القریته شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشیء.

و هكذا الأمر إن كان أحدهما عامّا اصولیّا و الآخر إطلاقا بدلیّا فلو قال أكرم عالما و قال أيضا لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدلیّ لمورد الاجتماع أى العالم الفاسق بالإطلاق و شمول العامّ الاصولیّ له بالوضع فیكون مانعا عن تحقّق الإطلاق.

و الحق بذلك أيضا الإطلاق الشمولیّ و الإطلاق البدلیّ كما إذا قال أكرم عالما فإنّه إطلاق بدلیّ كما تقدّم و قال أيضا لا تكرم الفاسق فإنّه إطلاق شمولیّ لما تقدّم من انحلال النهی إلى قضايا متعدّده حسب تعدد أفراد موضوعه أى متعلّق متعلّقه كقوله

لا تشرب الخمر و المثال المذكور أى لا تكرم الفاسق و عليه فتقييد الإطلاق البدليّ مقدم على تقييد الشمولّي و إن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه. لأنّ جريان مقدّمات الحكمه فى الإطلاق البدليّ مشروط بشرط و هو تساوى أقدام الأفراد بخلاف الجريان فى الإطلاق الشمولّي فإنّه ليس مشروطا بشرط لأنّ الإطلاق الشمولّي عبارته عن تعلق الحكم بوجود الطبيعه الساريه و هذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ و الإطلاق الشمولّي.

فالعامّ الاصوليّ مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شموليّا أو بدليّا كما أنّ الإطلاق الشمولّي مقدّم على الإطلاق البدليّ إذا دار الأمر بينهما.

يمكن أن يقال أوّلا إنّ المعترى فى تحقّق الإطلاق و الظهور الاستعماليّ هو عدم البيان المتّصل لا الاعم منه و من المنفصل إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعه فيدور الأمر بين الظهورين و يتقدّم الأقوى منهما إن كان و إلا فيتعارضان و لعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإراده الجديّه على الفحص و التتبع و ملاحظه القيود و لكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعماليّ قبل الفحص و التتبع كما لا يخفى.

و ثانيا إنّ التفرقه بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشمولّي مع تقيّد كلّ واحد منهما بعدم جريان مقدّمات الحكمه كما ترى لمساواتهما فى ملاحظه الشرط المذكور و عدمه.

و ثالثا أنّ التقييد و التخصيص ليسا عند المتأخّرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز فى الكلمه لأنّ التصرف فى ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء قدّس سرّه و عليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه.

و على فرض التسامح لا يختصّ الدوران بهما لإمكان الدوران أيضا بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامّيّن من وجهه فالتصرف فى كلّ طرف تخصيص فحينئذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر

كما إذا كان أحدهما واردا في مورد الاجتماع فلا بدّ و أن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق و قال في الجواب: «أكرم العلماء» و صدر منه أيضا قبلا أو بعدا: لا تكرم الفساق» فلا بدّ و أن يقدم عموم «أكرم العلماء» و يخصّص به عموم «لا تكرم الفساق» و إن كان بينهما عموم من وجه.

و إلّا- إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحا فاللازم هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

و إلّا إذا كان أحد العامّين في مقام التحديد فيقدم على الآخر و يكون قرينه على التصرّف فيه و إن لم يكن أخصّ منه و ذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد.

و هكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقيدين سواء كان الإطلاق شموليا أو بدليا بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح بينهما إلّا بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تعقل.

ص: ٢٨١

إشارة

و يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول:

إشارة

أنّ الوضع التعيّنّى على قسمين:

أحدهما: أن يصرّح الوضع بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى. و ثانيهما: أن يستعمل الوضع لفظا فى معنى بداعى إنشاء الارتباط و العلقه بينهما من دون أخذ قرينه و علاقته المجاز و إن لم يخل عن قرينه كونه فى مقام الوضع.

و كلاهما واقعان من الوضعين، أ لا ترى أنّ الوالد الوضع ربما يصرّح بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلا و ولده و يقول: «اسم هذا إبراهيم». كما قد يستعمل لفظ إبراهيم فيه بقصد إنشاء العلقه و الارتباط بينهما و يقول مثلا: «جننى يا إبراهيم».

و لا إشكال فى إمكان الأوّل من الشارع و لكن لم يقع منه لعدم النقل مع أنّه لو كان لبان.

تحقق الوضع التعيّنّى الاستعمالى:

و لا مجال للتأمّل فى صحّه الثانى من الشارع و إمكان وقوعه منه لأنّ الوضع

التعيينى فى لسان الشارح كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له بقصد الحكاياه عنه من دون أخذ قرينه من قرائن المجاز و علاقته.

و ليس هذا الاستعمال استعمال حقيقى لغوى لأنه لم يستعمل فى الموضوع له لغه كما ليس باستعمال مجازى لخلوه عن ملاحظه القرائن و المناسبات بل هو استعمال حقيقى شرعى عند استعمال الشارح إياه فى معنى شرعى من دون أخذ علاقته و قرينه المجاز.

لا يقال: إنَّ الاستعمال فى الثانى علّه لصيروره اللفظ حقيقه شرعيه فى المعنى الشرعى فكيف يكون نفس هذا الاستعمال استعمالا حقيقيا مع أنّ الحقيقه تحصل بالاستعمال و بعباره اخرى الحقيقه متأخره عن الوضع و الوضع متأخر عن الاستعمال المذكور لأنه حصل بسببه. فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه لتأخر المعلول عن العلّه رتبه.

لأننا نقول: إنَّ الوضع و الحقيقه و إن كانا متأخرين عن الاستعمال رتبه و لكنهما مقارنان زمانا و عليه فالاستعمال مقارن مع زمان وجود الارتباط و علاقته بين اللفظ و المعنى و التقارن يكفى فى كون الاستعمال حقيقه و لا يلزم أن يكون الارتباط و علاقته بينهما متقدما على الاستعمال إذ الاستعمال الحقيقى هو أن يستعمل اللفظ فى معناه و هو حاصل فى الفرض الثانى أيضا كما لا يخفى.

إن قلت: إنَّ استعمال اللفظ فى معنى شرعى لا يكون بدون القرينه و لو كانت قرينه المقام.

قلت: نعم، و لكن هذه القرينه ليست قرينه المجاز و علاقته بل هو قرينه كونه فى مقام الوضع و لا إشكال فيه لأن المفروض هو ما إذا علم أنّ الشارح فى صدد الوضع الجديد و يستعمل اللفظ فى المعنى الشرعى كاستعماله فى معناه الأصلى من دون ملاحظه قرينه المجاز و علاقته بين المعنى الجديد و المعنى الأصلى.

لا يقال: إنَّ الحكاياه و الدلاله مقصوده فى الاستعمال على الوجه الآلى و المعنى الحرفى إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسمى نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلالاته و حكايته. هذا

بخلاف الوضع فإنّ الحكاياه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال و هو متوقّف على ملاحظه اللفظ و المعنى و جعل الارتباط و العلقه بينهما و من الّيين أنّ الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللّحاطين.

لأنّ نقول: اجيب عنه بوجه:

منها: ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه معقول فالحكايه و إن كانت مقصوده و ملحوظه آليا فى الاستعمال إلاّ- أنّها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبّب إليها بإنشاء لازمها و جعله، فتدبر. انتهى (١)

و لقد أفاد و أجاد فإنّ استعمال اللفظ فى المعنى الشرعىّ بعنوان أنّه معناه على سبيل المعانى الحقيقيه من دون ملاحظه علقه من العلائق و المناسبات المجازيه يستلزم بدلاله الاقتضاء على أنّ اللفظ موضوع لذلك إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما لا يخفى.

فإنشاء اللازم يستلزم إنشاء الملزوم و هو وضع اللفظ لهذا المعنى كما أنّ إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار يستلزم بدلاله الاقتضاء الفسخ إذ بدونه لا يمكن البيع مجددا لما باعه قبلا فإنّه بالبيع الأوّل انتقل المبيع عنه إلى المشتريّ فكيف يمكن أن يبيعه ثانيا من شخص آخر بدون إنشاء الفسخ قبلا. و عليه فالإنشاء الواحد يكون بيعا و فسخا أمّا الفسخ فلإنشاء لازمه و لا يمكن إنشاء اللازم من دون إنشاء ملزومه و هو الفسخ فهذا الإنشاء بهذا الاعتبار فسخ و أمّا البيع فهو واضح فإنّ نفس اللازم هو البيع.

و فى المقام يكون الاستعمال فى مرحله حكايته عن المعانى ملحوظا باللحاظ الآلى

ص: ٢٨٤

و فى مرحله التسبب به الى الوضع ملحوظا باللحاظ الاستقلالى و لا مانع من اجتماعهما لتعدد الجهات كما لا يخفى.

و لكن اورد عليه فى منتهى الاصول اولا: بان هذا خروج عن الفرض لادن الكلام فى تحقق الوضع بنفس الاستعمال لا بشىء آخر.

و ثانيا: بان الوضع عبارته عن العلاقة المذكوره و لا يمكن حصول تلك العلاقة جعلاً إلا بتصور طرفيها مستقلا و بالمعنى الاسمى ففى هذا المقام إن لم يكن له تصور و إنشاء فى البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور أعنى اجتماع اللحاظين. و إن كان تصور و إنشاء و جعل فى البين غير هذا الاستعمال فيحتاج إلى سبب عرفى أو شرعى للإنشاء كما فى سائر الإنشاءات و المفروض أن غير هذا الاستعمال ليس شىء فى البين.

و إن أراد المدعى أن تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون إنشاء آخر و جعل ذلك الملزوم فهذا واضح البطلان لأنه لو فرضنا أنه جعل اللفظ حاكيا عن المعنى فى نفسه بدون قرينه فى هذا الاستعمال فصرف هذا لا يوجب وجود علاقته و ارتباط بين اللفظ و المعنى فى عالم الاعتبار من دون أن يتعلق جعل بنفس تلك العلاقة و الارتباط. و هذا واضح جداً و الإنصاف أنه لو ساعد البناء العرفى و علمنا أنهم فى مقام تسميه اولادهم مثلا يبنون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات فلا بد و أن يحمل على أن البناء القلبي عندهم سبب لحصول تلك العلاقة إذا كان متعقبا بمثل ذلك الاستعمال. (1)

و يمكن الجواب عنه اولا: بان الوضع حاصل بنفس الاستعمال لا بشىء آخر حتى يلزم الخروج عن الفرض كما أن إنشاء الفسخ حاصل بنفس إنشاء البيع المجدد من ذى الخيار لا بشىء آخر.

ص: ٢٨٥

ألا ترى أنّ من قال عند تسميه ولده جئني بإبراهيم استعمل لفظ إبراهيم في ولده على نحو الاستعمال الحقيقي بمعنى أنّه لم يلاحظ علاقه من علائق المجاز و أنشأ بنفس الاستعمال الارتباط و العلاقه بين تلك اللفظه و ولده و لا مدخلية لشيء آخر غير الاستعمال فحديث خلف الفرض لا أصل له.

و ثانيا: بأنّ اجتماع اللحاظين في شيء واحد مع تعدّد الملحوظين لا أساس له و ذلك لأنّ الملحوظ باللحاظ الآليّ هو استعمال اللفظ في معناه بما هو حاك عنه و إنشاء الحكايه به و الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو مرحله التّسبب به إلى ملزومه و هو إنشاء الوضع و العلاقه بين اللفظ و هذا المعنى و هذان أمران مختلفان فلا مانع من اجتماع اللحاظين فيهما، فالآليه و الاستقلاليه ليسا في شيء واحد و معه لا مناقضه.

و ثالثا: بأنّ الوجه في كون إنشاء الحكايه باستعمال اللفظ في معناه إنشاء الوضع و إيجاد العلقه بين اللفظ و هذا المعنى الجديد هو ما عرفت من أنّ هذا الاستعمال الكذائيّ من دون ملاحظه علقه من علائق المجاز لا يمكن إلاّ أن يسبقه رتبه إنشاء الوضع و العلقه بين اللفظ و المعنى كما أنّه لا يمكن إنشاء البيع المجدّد من ذى الخيار إلاّ أن يسبقه رتبه إنشاء فسخ البيع الأوّل و بما ذكر يظهر كيفيه دلالة إنشاء اللازم على إنشاء الملزوم بدلاله الاقتضاء فلا وجه لقوله: «فصرف الاستعمال لا يوجب وجود علاقه و ارتباط بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار» كما لا يخفى.

و رابعا: بأنّ الغفله عن اللفظ حين الاستعمال ليست إلاّ من جهه عدم الداعى إلى الالتفات إليه و إلاّ فيمكن الالتفات إلى اللفظ مع كونه مستعملا في معناه كما هو واقع في ألفاظ الفصحاء و البلغاء فاللفظ الواحد من جهه حكايته عن المعنى لم يلحظ إلاّ لحاظا آليا و من جهه نفسه يكون ملحوظا باللحاظ الاستقلاليّ و لعلّ إليه أشار سيّدنا المجاهد الإمام الخمينيّ قدّس سرّه في تهذيب الاصول، حيث منع لزوم الغفله عن اللفظ حين

و منها: ما فى المحاضرات من أنّ الوضع سواء كان بمعنى التعهّد و الالتزام النفسانيّ أو بمعنى اعتبار نفسيّ على تمام أنحاءه فى مرتبه متقدّمه على الاستعمال. أمّا على الأوّل فواضح ضروره أنّ التعهّد و التبانّي بذكر لفظ خاصّ عند إرادته تفهيم معنى ما يكون مقدّمًا على الاستعمال لا- محاله من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهّد بمثل كلمه وضعت أو نحوها الداله على التعهّد بالمطابقه أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدالّ على ذلك بالالتزام بمعونه القرينه. و أمّا على الثانى فلايّ اعتبار الملازمه أو نحوها بين لفظ خاصّ و معنى ما مقدّم على الاستعمال بالضروره و إن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينه على ذلك و كيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محاله و نظير ذلك الهبه فإنّه تاره يبرزها بجمله: وهبتك، الداله عليها بالمطابقه و اخرى يبرزها بجمله: خذ هذا الثوب، مثلا، الداله عليها بالالتزام. إلى أن قال: و عليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال فى الموضوع له. ثمّ لو تنزلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ الوضع ليس عباره عن مجرّد أمر نفسيّ من تعهّد و اعتبار ملازمه و نحو ذلك بل للإبراز دخل فى حقيقه الوضع جزءا أو قييدا و بدونه لا يتحقّق الوضع. إلى أن قال: فلا يكون هذا الاستعمال استعمالا فى غير ما وضع له... (٢)

و فيه: أنّ مجرّد الأمر النفسانيّ من دون دخاله الألفاظ أو ما يقوم مقامها لا اعتبار به فى الإنشاءات و الاعتباريات. و من المعلوم أنّ الوضع الذى هو إيجاد العلاقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى من الامور الاعتباريّة كالبيع و الإجاره التّى و نظائرها من الامور لا تتحقّق بدون الألفاظ و ما يقوم مقامها و عليه فالوضع ليس نفس التعهّد

والتباني أو نفس اعتبار نفساني حتى يكون متقدماً زماناً على الاستعمال بل للاستعمال في هذا المقام دخل في تحقّقه فحينئذ لا محيص عن إشكال اجتماع اللحاظين إلا بما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ فلا تغفل.

و منها: ما حكى عن المحقّق العراقيّ قدّس سرّه من أنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو طبيعه اللفظ و هو الملتفت إليه و ما هو ملحوظ بالنظر الآليّ و غير ملتفت إليه هو شخص اللفظ فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد.

و أورد عليه في منتهى الاصول بأنّه أجنبيّ عن محلّ بحثنا لأنّ كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى و إلقائه و إرادته ذلك المعنى كقوله «أعطني ولدي محمّداً» مثلاً، إذا أراد التسميه بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال و معلوم أنّ في هذا الاستعمال لا نظر له استقلاليّاً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه و لا إلى نوعه و لا إلى طبيعته كما هو المفروض. انتهى (١)

يمكن أن يقال: بناء على ما مرّ من المحقّق الأصفهانيّ إنّ الملزوم هو ايجاد العلقه و الارتباط بين طبيعه اللفظ و المعنى. و المستعمل أراد باستعمال شخص اللفظ في معناه حصول ذلك الارتباط بين طبيعه اللفظ و المعنى و عليه فالقول بأنّه لا نظر له استقلاليّاً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه و لا إلى نوعه و لا إلى طبيعته صحيح في مرتبه استعمال شخص اللفظ في معناه لا في مرتبه جعل الملزوم فلا تغفل.

المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعيّ و إثباته:

استدلّ بتبادر المعاني الشرعيّه من المحاورات الصادره عن الشارع و أيّده في

ص: ٢٨٨

١-١) منتهى الاصول: ٤٧/١.

الكفايه بأنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه.أ لا ترى أنه ليس بين الصلاه شرعا و الصلاه بمعنى الدعاء علاقه. و مجرد اشتمال الصلاه شرعا على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما.انتهى

وجه تأييد التبادر بذلك هو اشتراط استعمال الجزء فى الكلّ بأمرين أحدهما: كون المركّب مركّبا حقيقيا. و ثانيهما: كون الجزء بالنسبه إلى الكلّ جزءا رئيسيا كالرقبه بالنسبه إلى البدن. و هما ليسا بموجودين فى استعمال الصلاه فى المعنى الشرعى لأنّ جزء المعنى الشرعى هو الدعاء و هو ليس من الأركان بالنسبه إلى أفعالها و أذكارها.

هذا مضافا إلى أنّ المركّب مركّب اعتباري لا حقيقي.

و لعلّ وجه التعبير بالتأييد دون الدليل هو امكان الاكتفاء باستحسان الطبع فى صحّه الاستعمالات المجازيه فلا حاجه إلى وجود العلاقه كما مرّ أو احتمال أن يكون استعمال الصلاه فى المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلّي على الفرد لأنّ الصيلاه تجيء بمعنى العطف و الميل أيضا. فإنّ كلّ صلاه محقّق لطبيعيّ العطف و الميل إذ العبد بتخصّصه لله للرب عطف إلى ربّه و مال إليه كما أنّ الرب برحمته و مغفرته للعبد عطف على مربوبه و مال إليه.

و عليه كما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه فلا تجوّز حتّى يجب ملاحظه العلاقه بل تستعمل فى معناها اللغوى و يراد محقّقه الخاصّ بقرينه حال أو مقال. (١)

و كيف كان فالاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعى محلّ منع.

أولا: بما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ مجرد التبادر لا يدلّ على ذلك بل يحتاج إلى انضمام عدم كون التبادر من جهه كثره الاستعمال و إلّا يكون التبادر المذكور مفيدا للوضع التعينيّ لا الوضع التعينيّ الاستعماليّ.

ص: ٢٨٩

و ثانيا: بما أفاده في الكفايه من أنّ احتمال كون التبادر المذكور مسبقا بالتبادر في العرف السابق مانع عن الوثوق بثبوت الحقيقه الشرعيه بمعنى الوضع التعيني بل الوضع التعيني أيضا.

كما صرح به في نهايه الاصول حيث قال: وبالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولاً في أعصار الجاهليه أيضا و كان يستعمل فيها هذه الألفاظ المخصوصه و على طبقها أيضا جرى استعمال الشارع غايه الأمر أنّه تصرّف في كفيّتها و أجزاءها و شرائطها كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصه. (١)

و أكدّه في تهذيب الاصول حيث قال بعد ذكر الآيات النازله في أوائل البعثه كقوله تعالى: **وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ** . و قوله تعالى: **قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** و غيرها.

كلّها شواهد بيّنه على أنّ ألفاظ العبادات كلّها معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفار. و كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه. فإثبات الوضع (الشرعي) موقوف على ثبوت كون العبادات من مخترعات شرعنا و أنّها لم تكن عند العرب المتشرّعه في تلك الأزمنه بمعهوده و أنّي لنا بإثباته. (٢)

نعم يمكن أن يقال أنّ استعمال ألفاظ العبادات في معانيها الشرعيه في العرف السابق لا يمنع عن صيرورتها حقيقه شرعيه في الأركان المخصوصه المعبره في شرع الإسلام بعد استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها بداعي وضعها لخصوص هذه الأفراد من الأركان دون الأركان العامه في العرف السابق و من المعلوم أنّ الأركان المخصوصه المعبره في شرعنا تغاير الأركان المخصوصه في العرف السابق و إن كانتا مشتركين في أصل اشتمالهما على الأركان.

ص: ٢٩٠

١-١) نهايه الاصول: ٣٨/١.

٢-٢) تهذيب الاصول: ٦٤/١-٦٥.

اللهم إلا أن يقال: إن تبادر المعانى الشرعيه المعتره عند شارعنا لا يثبت الوضع التعيني الاستعمالي بعد احتمال أن يكون منشأ التبادر هو كثره الاستعمال مع تعدد الدال والمدلول إلى أن يحصل الانس مع المراد فصارت ألفاظ العبادات متعينه فيها و منصرفه إليها. بل جزم بذلك في نهايه الدرايه حيث قال: لا-ريب في أن كثيرا ما إفاده الخاص بدالين في مقام الطلب و بيان الخواص و الآثار و الحكايه و المحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل و منع بلوغ الكثره في لسان الشارع و متابعيه إلى حد يوجب الاختصاص مكابره واضحه. (1)

و عليه فالقول بالوضع الشرعي سديد و إن لم يعلم أنه بالوضع الاستعمالي أو بالوضع التعيني المظنون وقوعه. و لكن الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيني الاستعمالي في الجملة كاستعمال النبي صلى الله عليه و آله و سلم كلمه أهل البيت عليهم السلام في خصوص أهل بيت النبوه و هم الخمسه الطيبه و الأئمه الأطهار من ولدهم عليه السلام.

المقام الثالث: في ثمره البحث:

إشاره

قال في الكفايه: و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال. انتهى

فحيث إن علمنا تأخر الاستعمال عن الوضع التعيني أو التعيني حملت الألفاظ على المعاني الشرعيه بلا كلام. و إنما الكلام فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال؛ ذهب في الكفايه

ص: ٢٩١

فى هذه الصورة إلى أن أصله عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعى تكون معارضة مع أصله عدم الوضع الشرعى ليكون متأخراً عن الاستعمال. هذا مضافاً إلى أنه لا- دليل على اعتبارها تعديداً إلا على القول بالأصل المثلث و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ و أصله عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ فى أصل النقل لا فى تأخره فتأمل. انتهى

و لعلّ وجه التأمل هو ما مرّ فى الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّج ما لم يعلم الحجّج الناقضة لها و عليه فمع جريانها حملت ألفاظ العبادات فى صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويّة دون المعانى الشرعيّة.

و لكن الثمره المذكوره فيما إذا شكّ فى إرادته المعانى الشرعيّة من ألفاظ العبادات أو إرادته المعانى اللغويّة و أمّا إذا كان المراد منها واضحاً فلا- ثمره عمليّة فى البحث كما لا يخفى و لذا قال فى تهذيب الاصول على كلّ حال الثمره المعروفه أو الفرضيّة النادره الفائده ممّا لا طائل تحتها عند التأمل حيث أنّا نقطع بأنّ الاستعمالات الوارده فى مدارك فقهاءنا إنّما يراد منها هذه المعانى الّتى عندنا. (١)

و قال فى المحاضرات: لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنّه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا نشكّ فى المراد الاستعماليّ منهما و لا يتوقّف فى حملهما على المعانى الشرعيّة. (٢)

ص: ٢٩٢

١-١) تهذيب الاصول: ١/٦٥.

٢-٢) المحاضرات: ١/١٣٤.

١- إنَّ الوضع التعييني يكون على قسمين أحدهما أن يصرح الواضع بإنشاء العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى و ثانيهما أن يستعمل الواضع لفظا فى معنى بداعى إنشاء الارتباط و العلقه بينهما من دون أخذ قرينه و علاقه من القرائن و العلائق المجازيه و هما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنَّ الوالد الواضع قد يصرح بجعل العلقه و الارتباط بين لفظ إبراهيم مثلا و ولده و يقول سمّيته إبراهيم و قد لا- يصرح بذلك و إنّما يستعمل لفظ إبراهيم فى ولده بقصد إنشاء العلقه و الارتباط بينهما و يقول مثلا لخادمه جئنى بإبراهيم.

و لا وقع بعد وقوعهما للإشكال فى إمكان الثانى باستلزامه الجمع بين اللحاظين فى شىء واحد فإنَّ الحكايه و الدلاله مقصوده فى الاستعمال على الوجه الآلى و المعنى الحرفى إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسمى نحو نفس المعنى دون اللفظ و دلالتة و حكايتة هذا بخلاف الوضع فإنَّ الحكايه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنَّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال و هو متوقّف على ملاحظه اللفظ و المعنى و جعل الارتباط و العلقه بينهما و من اليبين أنَّ الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

و ذلك لأنَّ استعمال اللفظ فى المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع فى معناه من دون إقامه قرينه و علاقه من علائق المجاز يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء العلقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاص كما أنّه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدّدا لما باعه قبلا.

و عليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط و العلقه

و من جهه يدلّ على المعنى و يحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى شىء واحد.

و إليه يؤول ما أفاده المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه لمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه و هو جعله حاكيا فعلا- بنفسه معقول فالحكاية و إن كانت مقصوده و ملحوظه آليا فى الاستعمال إلا أنّها مقصوده بالاستقلال فى مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها و جعله.

٢- هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاه و السلام أن يصرّح بجعل العلقه و الارتباط بين لفظ و معنى و عليه فالوضع التصريحيّ غير ثابت و أمّا الوضع الاستعماليّ فلا يبعد دعواه فى مثل استعمال ألفاظ العبادات فى معانيها الشرعيّه من الأركان المخصوصه و الأجزاء المعينه المعتبره فى شرع الإسلام فإنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامة قرينه و علاقه من العلائق المجازيه لا- يكون إلا لإرادته وضعها لخصوصها و لا ينافى ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه و معاصريه من الكفار و الأقوام فإنّهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه لأنّ إرادته الأركان المخصوصه و الأجزاء المعينه المعتبره فى شرع الإسلام لا- تساعد المعانى المعهوده لها فى السابق لأنّها إمّا أركان مخصصه بالشرع السابق و المعلوم عدم إرادتها و إمّا المعانى الكليه القابله لانطباقها على غير الأركان و الأجزاء المعتبره فى شرعنا و هى أيضا غير مراده باستعمالها.

اللهم إلا- أن يقال المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكليه المعهوده و لكن تدلّ على الأركان و الأجزاء المعتبره فى شرعنا من جهه تعدّد الدالّ و المدلول فلا- يثبت بنفس استعمال الوضع التعينيّ الاستعماليّ نعم لا- بأس بأن يقال إنّ كثيرا ما إفاده الخاصّ بدالين فى مقام الطلب و بيان الخواصّ و الآثار و الحكايات و المحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ فى أيام قلائل و منع بلوغ الكثره فى لسان

الشارع و متابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابره واضحه.

بل الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعييني الاستعمالي من الشارع المقدس كما تشهد له الروايات المتظاهره و المتواتره الداله على استعمال النبي صلى الله عليه و آله و سلم كلمه أهل البيت في أهل بيت النبوه و هم الخمسه الطيبه و الأئمه الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣- إن ثمره البحث المذكور تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويّه لو لم نقل بالحقيقه الشرعيّه التعيينيّة أو التعيينيّة كما تظهر في لزوم حملها على معانيها الشرعيّه إن قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه سواء كان التعيينيّة أو التعيينيّة إن علم تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعي كما لا يخفى و لذا نقول بأنّ المراد من كلمه أهل البيت في لسان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه الأطهار عليه السّلام هو أهل بيت النبوه بعد علمنا بأنّه صلى الله عليه و آله و سلم خصصها بهم وضعا استعماليا كما هو الظاهر أو صارت منصرفه إليهم بكثره الاستعمال فيهم في تعدّد الدالّ و المدلول في عهده صلى الله عليه و آله و سلم و هذا لا كلام فيه و إنّما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخر الاستعمال ذهب في الكفايه في هذه الصوره إلى أنّ أصله عدم الاستعمال ليكون متأخرا عن الوضع الشرعي تكون معارضة مع أصله عدم الوضع الشرعي ليكون متأخرا عن الاستعمال هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعبدا إلاّ على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ و أصله عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخره فتأمل.

و لعلّ وجه التأمّل هو ما مرّ في الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقا سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه و هو بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّه ما لم يعلم بالحجّه الناقضه لها.

و عليه فمع جريان أصله عدم النقل حملت ألفاظ العبادات و غيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقه الشرعيّه في صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويّه دون المعاني

الشرعيه و الذي يسهل الخطب أن تلك الألفاظ ظاهره في المعاني الشرعيه في أكثر الموارد و لذلك صرح غير واحد بعدم الثمره للبحث عن هذه المسأله أصلا فإن ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد فلا شك في المراد الاستعمالى منهما و لا يتوقف في حملهما على المعاني الشرعيه.

ص: ٢٩٤

إشاره

يقع الكلام في المقامين:

المقام الأول: في أسامي العبادات

إشاره

ولا يخفى عليك أنه وقع الخلاف هنا في أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص العبادات الصّحيحه أو الأعمّ منها و قبل أن ندرس أدلّه القولين نذكر جهات:

الجهه الاولى في تحرير محلّ النزاع:

إشاره

ولا يخفى أنّه لا شبهه في تأتّى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه فإنّه يمكن أن يختلف القائلون بهما في أنّ ألفاظ العبادات الواقعه في لسان الشّارع أو المتشرّعه هل هي أسام لخصوص الصّحاح من العبادات أو الأعمّ منها.

و أمّا على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه فربما يناقش في تأتّى الخلاف و إمكانه بعد وضوح استعمالها في لسان الشّارع أو المتشرّعه في كلّ من الصحيحه و الفاسده كصلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين و نحوها إذ

صحة استعمال ألفاظ العبادات أو وقوعه في كل من المعنيين مجازا على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرعة ليست ميا يقبل التشكيك ليكون محل الكلام والخلاف والرد والإيراد لإذعان الطرفين بوقوع الاستعمال في الصحيحه و الفاسده مجازا بلا كلام.

ولذا صرح بعض بأن القابل للنزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين أو التعيين مع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها إذ موضوع استعمالها في كل من الأمرين بمكان لا يحتاج إلى البيان. (١)

هذا مضافا إلى أن التعبير بالأسامى في تعريف عنوان البحث يدلّ تلويحا أو تصرّحا بأن محلّ البحث هو ما إذا كان هناك وضع لأنّ الأسامى لا يكون الأسامى بدون الوضع و على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بمعنيها فلا وضع بل هو مجرد الاستعمال المجازي ولا كلام فيه.

و يؤكد ذلك استدلال الطرفين بالتبادر و عدم صحه السلب و غيرهما من خواص الحقيقة التي لا تنفك عن الوضع.

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز

ولكن اجيب عن هذه المناقشات:

أما عن الأول:فبأن مجرد وضوح الاستعمال في كل واحد من الصحيحه و الفاسده لا ينافي جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لجواز اختلاف مراتب المجازات فيصح أن ينازع في أن المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على

ص: ٢٩٨

(١-١) راجع هدايه المسترشدين ٩٩/.

وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي أو الأعم. (١)

و عليه أمكن على تقدير عدم القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أن يدعى بعض أن غلبه الاستعمال و كثرتها في الأعم و بعض آخر أن تلك الغلبه في الصحيح. و ثالث أن غلبه الاستعمال و كثرتها في كليهما بحيث توجب التوقف. فالنزاع بهذا النحو متصور.

بل يصح تصوير النزاع أيضا على تقدير العدم بأن يدعى القائل بالصحيح أن الاستعمال في الفاسد ليس مجازا في الكلمه زائدا على المجاز اللازم من استعمال اللفظ في الصحيحه بل إنما الاستعمال في الفاسده من وجوه الاستعمال في الصحيحه تنزيلا لها منزلتها بوجه من وجوه صحه التنزيل من تنزيل ما هو المعدوم من الأجزاء و الشرائط متنزله الموجود كالمجاز السكّاتي و يدعى القائل بالأعم مساواتهما في المجازيه بحيث يكون اللفظ على التقديرين مجازا في الكلمه. و جعل الشيخ قدس سره هذا التصوير أولى من التصوير السابق (٢).

و لعل وجه الأولويه هو بعده عن بعض الإشكالات. و الله العالم.

و لكنّه لا يخلو هذا التصوير الأخير عن إشكال و هو كما في تعليقه الأصفهاني قدس سره أن لازم المساواه على القول بالأعم هو التوقف و هو ينافي غرض الأعمى فالصحيح في تقريب مقاله الأعمى أن اللفظ دائما مستعمل في الأعم و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدال آخر. (٣)

اللهم إلا- أن يقال: إن المراد من المساواه ليس هو دعوى الغلبه في كليهما حتى توجب التوقف بل لعل المراد أن المجاز في الصحيح و الأعم كليهما مجاز في الكلمه على القول الأعمى و القول الصحيحى، لا أن المجاز في الصحيح مجاز في الكلمه و المجاز في

ص: ٢٩٩

١- ١) راجع تقارير الشيخ قدس سره ١/.

٢- ٢) نفس المصدر

٣- ٣) نهايه الدرايه ٤٩/.

الأعمّ مجاز عقليّ سكاكيّ و عليه فالأعمّي يدعى الغلبه في الأعمّ و الصحيحيّ يدعى الغلبه في الصحيح. فدعوى الغلبتين ليست من طرف واحد حتّى توجب التوقّف بل كلّ طرف يدعى غلبه الاستعمال فيما اختاره و لا إشكال في أنّه لا يوجب التوقّف كما لا يخفى.

إشكال صاحب الكفایه

و استشكل في الكفایه على ما ذهب إليه الشيخ من «جواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل اللفظ عليه عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أو الأعمّ» بما حاصله أنّ ذلك لا يصحّ إلا إذا علم أنّ العلاقة اعتبرت أوّلا بين الصحيح و المعاني اللغويّه حتّى يجعله أصلا في مقابل الأعمّ أو علم أنّ العلاقة اعتبرت أوّلا بين الأعمّ و المعاني اللغويّه حتّى يجعله أصلا في مقابل الصحيح و هو غير ثابت. و أيضا لا يصحّ جعل طرف أصلا بحيث ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويّه و عدم قرينه اخرى معيّنه للآخر إلاّ إذا استقرّ بناء الشارع في محاوراته عند عدم نصب قرينه أخرى على إرادته بحيث كان هذا البناء قرينه على إرادته هذا الطرف من غير حاجه إلى قرينه معيّنه اخرى و أنّي لهم بإثبات ذلك. (١)

ملاحظات في كلام صاحب الكفایه

و فيه: أوّلا: أنّ البحث في مقام الثبوت و إمكان وقوع النزاع لا في مقام إثبات طرف من أطراف النزاع و عليه فيمكن دعوى كلّ طرف بأنّ الشارع اعتبر علاقته المجاز

ص: ٣٠٠

أولاً فيما اختاره من الصحيح أو الأعم.

و ثانياً: أنّ بناء الشارع على إرادته هذا الطرف لا حاجة إليه، كما صرّح به استاذنا المحقّق الداماد لإمكان أن يكون النزاع في أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا أحرزنا أن الأشيع هو استعمالها في الصحيح أو الأعمّ فلا حاجة إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع و هو كاف في التعيين.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الألفاظ بعد قيام القرينه على عدم إرادته المعانى اللغويّه صارت مجمله لتردّها بين المجازات منها الصحيح و الأعمّ فيحتاج انحصارها فيهما إلى نصب قرينه اخرى على عدم إرادته غيرهما من المجازات أو إلى إثبات بناء شرعيّ على عدم إرادته غيرهما من المجازات حتّى انحصر أمر الألفاظ فيهما و بدون نصب القرينه أو إثبات بناء شرعيّ صارت الألفاظ مردّده بين المجازات و لا ترجيح.

و ذلك لأنّ الأشيعيه و الأقربيه كافيّه في تعيين الصّحيح أو الأعمّ فإذا أحرز مثلاً أنّ الصحيح هو الأشيع فبناء العقلاء على تقديم ذلك بملاك الأشيعيه و لا حاجة إلى نصب قرينه أو بناء شرعيّ فلا يحصل الإجمال بعد البناء المذكور كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأنّه لا حاجة مثلاً إلى إثبات أنّ عدم نصب القرينه على إرادته ما عدى الصحيحه دليل على إرادته الصحيحه بعد وجود الظهور اللفظي و الإطلاقيّ و ذلك كما في تعليقه الأصفهانيّ لأنّ المفروض على الصحيحه استعمال اللفظ في الصحيحه بحسب المفهوم و المعنى دائماً و الظهور اللفظيّ حجه على المراد الجدّيّ ما لم تقم حجّه اخرى على خلافها و كذا بناء على استعماله في الأعمّ أنّ اللفظ دائماً مستعمل في الأعمّ و إفاده خصوصيه الصحيحه و الفاسده بدالّ آخر فمع عدم الدالّ الآخر يحمل اللفظ على

استظهار عدم جريان النزاع من جهه قصور العناوين و الأدله

و أمّا استظهار عدم جريان النزاع بناء على العدم من جهه قصور العناوين و الأدله ففيه كما فى تقريرات الشيخ قدس سرّه أنّ الوجه فى اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الإسم على الوضع أنّ عنوان النزاع إنّما هو من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيّه و إنّما تبعهم فى العنوان من لا يقول بها جريا على ما هو المعنون فى كلامهم محافظه لما قد يتطرق إليه من الاختلال. و منه يظهر الوجه فى اختصاص الأدله فإنّها تابعه لما هو الواقع فى العنوان و لم يظهر من النافى للحقيقه الشرعيّه مع ذهابه فى المقام إلى أحد الوجهين التمسك بما ينافى ما اختاره من العدم. (٢)

هذا مضافا إلى ما فى تعليقه الأصفهانيّ من أنّه لا شبهه فى قصور عنوان البحث و أدله الطرفين عن الشمول إلا أنّ تسريه النزاع لا تدور مدار العنوان و الأدله بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمره لغيره كما فى ما نحن فيه فإنّه لو ثبت أصاله الاستعمال فى الصحيحه أو الأعمّ لترتب عليه ثمره النزاع من التمسك بالإطلاق على الأعمّ و عدمه على الصحيحه. (٣)

و الحاصل: أنّ النزاع يجرى على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيّه أو المتسرّعه مع العنوان الموجود فى كلماتهم و لا- حاجه لجريان النزاع إلى تعويض العنوان بما فى تهذيب الاصول من أنّ الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات

ص: ٣٠٢

١-١) نهاية الدرايه ٤٩/١.

٢-٢) تقريرات الشيخ ١/١.

٣-٣) نهاية الدرايه ٤٨/١.

ما ذا؟ حتى يدخل فيه جميع الأقوال حتى على القول بالمجاز. (١)

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلائي

ثم إن النزاع هل يجرى على ما ذهب إليه الباقلائي من أن ألفاظ العبادات مستعمله دائما في المعاني الحقيقيه اللغويه و إنما اعتبر الشارع خصوصيه الأجزاء و الشرائط بتعدد الدال و المدلول أم لا يجرى؟

ذهب في الكفايه إلى إمكان جريانه بأن النزاع يكون حينئذ في أن قضيه القرينه المضبوطه التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى الدالّه على أجزاء الأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما في الجملة؟ (٢)

أورد عليه في بدائع الأفكار و منتهى الاصول بما حاصله: أن هذه الثمره لا تترتب في هذا المقام على كل واحد من القولين لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى الحقيقي اللغوي و الخصوصيات تستفاد من دال آخر فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد لأن المفروض هو إتيان القرائن الدالّه على الخصوصيات و أمّا ذلك البيان العام فإن كان بيانا لجميع ما له دخل في غرضه فلا شيء بالإطلاق نتمسك و إن كان بيانا في الجملة فبأي إطلاق نتمسك؟ (٣)

و أجاب عنه في تهذيب الاصول حيث قال: يمكن أن يقال بناء على هذا القول (مذهب الباقلائي) هل الأصل في القرينه الدالّه على الأجزاء و الشرائط هو إقامه القرينه المجمله على ما ينطبق على الصحيحه لكي لا يجوز التمسك بالإطلاق أو على ما

ص: ٣٠٣

١-١ (١) تهذيب الاصول ٦٦/١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٣٥/١.

٣-٣ (٣) بدائع الأفكار ١١٠/١، منتهى الاصول ٥٢/١.

ينطبق على الأعمّ حتّى يجوز. (١)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البحث في الصحيح والأعمّ هو البحث في المراد الاستعماليّ بمعنى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون مستعمله في العبادات الصّحيحة أو في الأعمّ كما يشهد له عنوان الحقيقه و المجاز اللذين من أوصاف الألفاظ بالنسبه إلى المرادات الاستعماليّه و لا بحث عن المراد الجدّيّ و الذي يفيد مذهب الباقلانيّ هو المراد الجدّيّ لأنّ المراد الاستعماليّ الذي دلّت عليه ألفاظ العبادات هو المعنى اللغويّ الواسع و تقيده بالمركب الشرعيّ بضميمه الدوالّ الأخر و القرائن في دائره الإراده الجدّيّه كما لا يخفى.

نعم لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بكفايه المراد الجدّيّ مكان المراد الاستعماليّ و كفايه أصاله الإطلاق و التقييد في الإراده الجدّيّه مكان أصاله الإطلاق و التقييد في الإراده الاستعماليّه فلا مانع من جريان النزاع على مذهبه أيضا لعموم الملاك.

الجهه الثانيه في إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمّ:

و لا يذهب عليك أنّ عنوان البحث (أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها) يشتمل على لفظي الصحيح و مقابله و هو الأعمّ من الفساد و يقع بهذه الملاحظه البحث في معنى الصّحّه و الفساد.

ذهب في تهذيب الاصول إلى أنّه من الممكن أن يطرح العنوان بنحو لا يشمل عنوان الصحيح و الفساد، حتّى يحتاج إلى البحث عن معنى الصّحّه و الفساد هنا. و قال:

الأولى هو إسقاط لفظي الصّحّ و الأعمّ من عنوان البحث إذ لا ملزم لإبقاء العنوان على حاله و التزام تكلفات بارده لتسديده، فيقال في عنوانه: بحث «في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداوله في الشريعه أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»

ص: ٣٠٤

و فيه: أنه لا يوجب المفرد عن البحث المذكور في معنى الصحيح و الأعمّ لأنه حينئذ يقع الكلام في أنّ المراد من الموضوع له أو المسمّى له أو مقتضى الأصل ما هو؟ فإن قيل في الجواب: هو الصحيح أو الأعمّ فعاد الكلام و إن قيل في الجواب: هو الجامع للأجزاء و الشرائط فيمكن السؤال حينئذ بما يطرح في فرض الصحيح أو الأعمّ كما سيأتى بأنّ المراد من الجامع هل هو مفهوم الجامع أو الجامع الخارجيّ و في الفرض الثانی إن كان الموضوع له بنحو الوجود السعّي يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحده الحقيقيّه و هو مستحيل.

و إن كان الموضوع له بنحو الفرديّه و المصداقيّه يستلزم أن تكون وضع ألفاظ العبادات لمعانيها من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و قد مرّ عن صاحب تهذيب الاصول أنه محال كالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ لعدم إمكان مرآتيه شيء عن غيره و كيف كان فتغيير العنوان بالمذكورات لا يرفع الإشكال.

و الأضعف من هذه المذكورات هو جعل العنوان هكذا: هل الموضوع له هو الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أو الأعمّ؟ (٢)

فإنّ التعريف المذكور لا يخلو عن عنوان الصحيح و الأعمّ و يحتاج إلى تفسيرهما كما لا يخفى.

و الأعجب من ذلك هو منع إمكان جعل عنوان الصحيح في التعريف، حيث قال:

و الحاصل أنّ أخذ الصحيح في عنوان البحث و القول بأنّه الموضوع له لا يصحّ بأيّ معنى فرض.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

لأننا نقول: إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان: أحدهما: بالنسبه إلى المركبات التكوينيّه. و ثانيهما: بالنسبه إلى المركبات الاعتباريّه كالمعاملات و العبادات. فإذا اطلقا على المركبات التكوينيّه كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين كما ذكر. و أمّا إذا اطلقا على المركبات الاعتباريّه كان معناهما كمعنى التام و الناقص. ألا ترى أنهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أن المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيها الأجزاء أو الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا الإطلاق في العبادات فإن إطلاق الفاسد عليها نوعا من جهه فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد كما لا يخفى. و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنه لا يحتاج استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظه العلاقه أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركه.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا في أخير كلامه. حيث قال: و الطريق الوحيد للتخلّص عمّا تقدّم من الإشكال لمن انتهى إبقاء البحث على حاله ليس إلا بالقول باستعمال الصّحّه و الفساد في التمام و النقص أعني استعمال ذلك المفهوم في هذا المفهوم و لكنّه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقه بينهما و اتّحادهما بحسب المصداق لا يصحّح العلاقه. (1)

لما عرفت من عدم الحاجه إلى وجود العلاقه بعد صيروره لفظي الصحيح و الفاسد من المشتركات اللفظيّه. هذا مضافا إلى أنّ استعمال المفهوم في المفهوم لا معنى له بل الاستعمال هو استعمال اللفظ في المفهوم بنحو الحقيقه أو الاستعاره.

إذا عرفت ذلك فالصّحّه في المركبات الاعتباريّه عرفا و لغه بمعنى التماميّه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميّه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه فالمراد من الصّحّه في

ص: ٣٠٨

عنوان البحث هو هذا المعنى العرفي.

و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أنّ الصّحّه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى عدمها و أمّا تفسير الصّحّه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقه الشريعة الموجه لصدق الطاعة و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبيه أو المعراجيه كما عن علماء الأخلاق لا يوجب تعدّد المعنى لأنّ هذه الامور إمّا من المحقّقات لمعنى التماميه أو من لوازم التماميه كما أنّ اختلاف مصاديق التماميه بحسب اختلاف الحالات كالسفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار لا يوجب تعدّد المعنى أيضا لأنّ الاختلاف في المصاديق لا في معنى التمام و لذلك يصدق التمام على كلّ واحد منها بلا عنايه.

الجهه الثالثه في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحى:

اشاره

و اعلم أنّه لا- بدّ على كلا- القولين من قدر جامع لوضوح فساد القول بالاشتراك اللفظي و احتياج كلّ من القول بالاشتراك المعنويّ أو القول بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ إلى تصوير الجامع. في أحدهما يكون الجامع بنفسه هو الموضوع له و في الآخر يكون آله للحاظ الموضوع له.

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجود الجامع المركّب بين الأفراد الصحيحه على تقدير قول الصحيحى و هو على ما استفيد من تقريرات (شيخنا الأعظم قدّس سرّه) «الماهيته الجامعه للأجزاء و الشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها.» (1)

ص: ٣٠٩

إلا أن الشيخ قدس سره خصّص الأجزاء و الشرائط بالأجزاء و الشرائط الشخصيّة المعتمده فى صلاه المختارين و ذهب إلى أن استعمال لفظ الصلاه فى غير صلاه المختارين مجاز و محتاج إلى التوسّع.

مع أنه من الممكن أن نجعل الأجزاء و الشرائط غير مختصّه بالأجزاء و الشرائط المعتمده فى صلاه المختارين بأن نقول أنّ الملحوظ فى هذا التعريف هو عنوان الأجزاء و الشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشرائط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركّبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط كما يشهد له عدم الحاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته فى إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فماهيّه الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيحه لأنّ كلّ صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها و يصدق عليها عنوان الجامع المذكور.

و يشهد له عموم قوله عليه السلام: «الصلاه لا تترك بحال» الوارد فى مورد الصلاه الناقصه العذرّيّه. و توهم كون الإطلاق من باب التوسّع لا وجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق فى سائر المقامات.

عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركّب يوجب الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

لأنّ ذلك فيما إذا فرض الجامع المذكور مركّبا من الأجزاء و الشرائط الشخصيّة كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر فى أغلب الأمكنه قصر و تكون أربعه ركعات بالنسبه إلى المسافر فاسده أو كالمؤلف من ركعتين إذ تكون تلك الصلاه عن الحاضرين فاسده و هكذا.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشرائط فلا يشمل الفاسده حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلاّ الأفراد الصحيحه لأنّها هى التى تكون جامعاً للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده لأنّها ليست جامعاً للأجزاء و الشرائط الدخيله المذكوره.

و من المعلوم أنّ هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات و هو كاف فى تصوير الجامع على القول الصحيحيّ.

تعريف المحقّق الأصفهانيّ عن الجامع المركّب

و يقرب إلى ما ذكرناه ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم فى غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحقّقه له بمراتب الصحيحه فقط. (١)

و هكذا ما فى نهايه النهايه من أنّه إذا فرض الجامع مركباً نوعياً صادقاً على جميع المركّبات كأن يقال: الصلاه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهى عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شىء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثّره فى هذا الأثر. (٢)

تحليل التعريف المذكور

نعم لا يحتاج إلى القيود المذكوره من معرفيه النهى عن الفحشاء أو الأثر الخاصّ

ص: ٣١١

١- ١) نهايه الدرايه ٥٨/١.

٢- ٢) نهايه النهايه ٣٤/٢.

كالنهي عن الفحشاء بعد تقييد الأجزاء و الشرائط بما له الدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعه بل هي ماهية جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

و الحاصل أنّ الجامع بالمعنى الذى ذكرناه هو المتبادر من لفظ الصلاة الصحيحه لا شىء آخر كالمؤثّر و المطلوب و نحوهما.

كيفية حكاية الجامع المركّب عن مصاديقه

ثمّ إنّ هذه الماهية الجامعه الجعليه كالماهيات التكوينيّه كلّى تحكى عن مصاديقها و متّحده معها و إن لم تكن جامعا مقوليا ذاتيا لأنّ الصلاة بعد كونها مؤلّفه من مقولات متباينه كمقوله الكيف و الوضع و نحوهما لا تندرج تحت مقوله واحده لأنّ المقولات أجناس عاليه فلا جنس لها حتّى يمكن اندراجها تحته.

كفايه الجامع الاعتبارى فى الحكايه

إلاّ أنّ هذه الحكايه كافيه فى مقام وضع ألفاظ العبادات و المعاملات لأنّ المقصود هو شمول المصاديق بما اعتبر فيها و هو حاصل بالجامع المذكور كما لا يخفى.

و لا حاجه إلى تفسير المركّبات الاعتباريه بالجامع المقولّى الذاتى حتّى يرد عليه ما ذكر.

كفايه الجامع الوجودى فى الحكايه

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عمّا ذكر بما فى مقالات الاصول من أنّ المقولات

و إن كانت بحسب الذات متباينه بحيث لا يكون فوق كل مقوله جنس جامع بين هذه و مقوله اخرى و لكن من البديهي أن كل مقوله بعد ما كان واجدا لمرتبه من الوجود غير المرتبه الاخرى الحاوى لها غيره فلا- جرم كان جميعها مشتركه فى الحيثيه الوجوديه الموجبه لانتزاع عنوان الموجود به و الوجود منها و بعد ذلك نقول إن التيام الصلاه من المقولات إن كان بلحاظ دخل كل مقوله بخصوصيته الذاتيه فى حقيقه الصلاه فالأمر كما تقول من عدم تصوّر معنى واحد جامع بين المقولات المتباينه و أمّا إن قلنا بأن دخلها فى الصلاه بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوى للمراتب المحفوظه فى لمقولات المختلفه بلا دخل خصوصيته المقوليه فى حقيقه الصلاه فلا ضير حينئذ فى جعل الصلاه عباره عن مفهوم منتزع عن مرتبه من الوجود الجامع بين الوجودات المحدوده المحفوظه فى كل مقوله مع أخذه من حيث الزيادة و النقصان من سنخ التشكيكات القابله للانطباق على القليل تاره و على الكثير اخرى و لا يتوهم حينئذ بأن الجامع بين الوجودات المزبوره ليس إلا مفهوم الوجود و لازمه صدق الصلاه على كل موجود. لأنه يقال: بإمكان تحديد الجامع بكونها فى الدائره المخصوصه إذ حينئذ بمثل هذا التحديد يخرج عن سعه دائره مفهوم الوجود. إلى أن قال: فلا قصور أيضا فى تشبيه الصلاه بالكلمه و الكلام من حيث الجامع الوجودى لا الذاتى الماهوى. (1)

فالجامع الاعتبارى أو مفهوم الجامع الوجودى يكفى فى الحكايه عن المصاديق.

عدم دخاله الشرائط المتأثيه من ناحيه الأمر

ثم انقده مّمّا ذكر فى تعريف الجامع عدم دخاله الشرائط المتأثيه من ناحيه الأمر فإنّ المعتبر فى الجامع هو الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتّب ما هو الباعث على

ص: ٣١٣

الأمر و الشرائط المذكوره ليست دخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بل متأتيه من ناحيه الأمر كما لا يخفى.

و عليه فالقول الصحيح فى تعريف الجامع هو القول باعتبار تمام الأجزاء و قسم من الشرائط و هى التى تكون دخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر دون غيرها ممّا يتأتى من ناحيه الأمر.

و ممّا ذكر يظهر أيضا سخافه القول بأنّ الجامع هو الماهية الجامعه لنفس الأجزاء دون الشرائط كلّها مع أنّه إهمال بلا وجه مع دخاله الشرائط المذكوره فى صحه الصلاه فى نفسها كما لا يخفى.

الجهه الرابعه فى تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى:

اشاره

ثمّ إنّ هنا وجوها لتصوير الجامع البسيط منها ما ذهب اليه صاحب الكفايه حيث قال فى تصوير الجامع البسيط و لا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلا- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

و لعلّ الوجه فى استكشاف المذكور هو القاعده الفلسفيّه من أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد.

الإشكالات الثبوتيه و دفعها حول الوجه المذكور:

يرد عليه أولاّ أنّ القاعده المذكوره فى الواحد الشخصىّ دون الواحد النوعىّ إذ يمتنع صدور فعل واحد شخصىّ عن فواعل متعدده تامه الفاعليه لأنّ مقتضى تماميه كلّ فاعل و استقلالها فى التأثير هو وجوب صدور الفعل عنه و مقتضى تعدّد الفاعل

تعدّد الفعل و عليه ففرض وحده الفعل مع تعدّد الفاعل يستلزم الخلف فإنّه لا يستقيم إلاّ على فرض كون كلّ واحد منها ناقصه التأثير بحيث يكون المجموع علّه تامّه أو على فرض كون بعضها فاقد التأثير و كلاهما خلف.

هذا بخلاف ما إذا كان الواحد واحد نوعيًا فإنّه يجوز استناده إلى المتعدّد. كما عن المطارحات: و أمّا الأمر الكلّي كالحراره المطلقه فيجوز أن يقال بوجه ما أنّ لها عللا كثيره، إلى أن قال: فإنّها يجوز أن تقع جزئيات منها بسبب الحرکه و اخرى بحسب الشّعاع و اخرى بحسب ملاقاته النار.

و عن الأسفار: و أمّا الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحرکه و اخرى بالشّعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار.

اللّهّم إلاّ- أن يقال كما في تعليقه نهايه الحكمه بأنّ الذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثّره نوعا أداء لحقّ التسانخ فإنّه إن كان الفاعل ذا كمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبه نازله من كماله فلا يمكن أن يصدر عمّا هو فاقد لهذا الكمال. و إن كان الفاعل ذات (ذا) كمالات كثيره متميزه في الوجود كان الفعل صادرا عنه بما أنّه واجد لكمال المسانخ له فإذا كان الفاعل متعدّدًا كانت العلّه للمعاليل المتكثّره بالشخص و الواحده بالنوع نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع. (١)

و ثانيا: كما في تعليقه الأصفهاني أنّ جهه النهي عن الفحشاء و المنكر واحد بالعنوان لا- واحد بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لا- يكشف إلاّ- عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كان ذات المنكر في كلّ مرتبه (مباينه ظ)

ص: ٣١٥

(١-١) تعليقه نهايه الحكمه ٢٤٥/.

للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلا- يكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كَمَا و كيفا فى الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف فى مسأله الوضع و لا حاجه إلى كشف الوحده الحقيقته الذاتيه بين مراتب الصلاه مثلا.

هذا مضافا إلى أنَّ النهى و الانتهاء فى جميع المنكرات حقيقه واحده و إن كانت المنكرات التى انتهى عنها مختلفه الحقائق و المتباينات. و هذه الحقيقه هى حقيقه الوجود لأنَّ المنكرات و إن كانت من مقولات مختلفه و لكنَّها كلَّها موجوده و هو كاف فى وحدتها حقيقه.

و ثالثا: كما فى تهذيب الاصول أنَّ أثر الصلاه بناء على ما ذكر كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا. فلو كان الكل صادرا عنها لزم أن يكون فيها حيثيات متكثره حسب تكثر تلك الآثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حاله.

بل يمكن أن يقال: إنَّه لا معنى لنهيهها عن الفحشاء إلا كونها مانعه و دافعه عنها و من المعلوم أنَّ الفحشاء له أقسام و أنواع فإذن لا بد أن تكون فيها حيثيات تكون بكلَّ حيثيه ناهيه عن بعضها و دعوى أن ذكر هذه الآثار فى كلام الشارع من قبيل التفنن فى العبارة و إلا فالجميع يرجع إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تخرّص على الغيب. (٢)

وفيه: أنه لا مانع من أن تكون الصلاه مجمع العناوين و متحيثه بالحيثيات المختلفه فيؤثر الصلاه بكلَّ واحد من الحيثيات فى أثر خاص.

لا يقال: إنَّ لفظ الصلاه حينئذ يكون موضوعا للجامع المركب لا للجامع البسيط.

ص: ٣١٦

١- (١) نهايه الدرايه ٥٢/١-٥٣.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٧٢/١.

لأننا نقول: انطباق العناوين المختلفه على الشئ البسيط لا يوجب تركيبه بل هو على بساطته ينطبق عليه العناوين المختلفه أ لا ترى إطلاق المعلوم و المعلوم على الوجود الذهني مع أنه بسيط و ليس ذلك إلا لكون الوجود الذهني متحيثا بالحيثيات المختلفه و أما استبعاد تصوير الجامع المذكور فليس في محلّه.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ أثر الانتهاء عن الفحشاء و المنكر في طول أثر عمود الدين و من لوازمه إذ مع إقامه عمود الدين يقوم الدين و مع إقامته ترفع الفحشاء و المنكرات بحذفها.

رابعا: كما في المحاضرات أننا نعلم بالضروره أنّ الأثر في المقام غير مترتب على الجامع بين الأفراد و إنّما هو مترتب على أفراد الصلاه بخصوصياتها من الأجزاء و الشرائط المعتمره فيها فإنّ ترتب النهي عن الفحشاء و المنكر على الصلاه ليس كترتب الإحراق على النار أو كترتب سائر الآثار الخارجيه على أسبابها فإنّ الأثر في جميع هذه الموارد تترتب على الجامع من دون دخل لأية خصوصيه من الخصوصيات الفرديه و هذا بخلاف المقام فإنّ النهي عن الفحشاء و المنكر ممّا يترتب على أفراد الصلاه و حصصها بخصوصياتها الخاصه المعتمره في صحتها خارجا و لا ريب في أنّ صحه صلاه الصبح منوطه بخصوصيته وقوع التسليمه في الركعه الثانيه و هكذا بقيه الخصوصيات فالمؤثر في جهه النهي عن الفحشاء حقيقه تلك الخصوصيات و مع هذا كيف يمكن القول بأنّ المؤثر فيه الجامع بين الأفراد فإنّ الالتزام بذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات في ترتب الأثر و هذا لا يعقل في المقام إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشئ و المشروط بعدمه. (1)

و لا يخفى أنّ نفى الأثر عن الجامع غير سديد بعد كون كلّ فرد بما هو فرد للجامع له

ص: ٣١٧

التأثير و الخصوصيات الفردية توجب ازدياد الأثر أو تشديده باعتبار كونه فردا من الجامع فالأثر للفرد بما هو فرد للجامع و للجامع أثر باعتبار فرده و وجوده في الخارج. كما أنّ النار له التأثير في الإحراق باعتبار فرده و وجوده الخارجى.

و لا فرق بين الجامع في الصلاة و الجامع في غيرها إلا في دخاله الخصوصيات في الازدياد و التشديد فتأمل.

و ممّا ذكرناه انقدح أنّ استكشاف الجامع البسيط من آثاره ممكن ثبوتا و لا يمتنع.

و لكنّه يرد عليه من ناحيه الإثبات امور:

الإشكالات الإبتاتيه حول الوجه المذكور:

أحدها: ما ذكره استاذنا (المحقق الداماد قدس سرّه) أنّ الأثر لو لم يكن منحصرًا في الصلاة لزم أن يكون الجامع المكشوف به جامعا بين الصلاة و غيرها الذى يكون متّحدا مع الصلاة في الأثر. و عليه فلا يختصّ الجامع بأفراد الصلوات و الجامع المذكور ليس هو حقيقه الصلاة قطعا لتطابقه على غير الصلاة.

و إليه يؤول ما في (نهايه النهايه) من أنّ ذلك إن صحّ فإنّما يتمّ إذا اختصّ هذا الأثر بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّ سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فهو إنّما يصحّ الإشاره به إلى الجامع بين الجميع و ليس ذلك صلاها بالقطع. (١)

و ثانيها: ما ذكره استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه أيضا من أنّ الآثار المذكوره لصحّه الصلاة ليست آثارا لصحّه الصلاة حتّى تكون كاشفه عنها بل هي آثار لكمال الصلاة الذى قلّمّا يتفق في الخارج إذ النهى عن جميع أنواع الفحشاء و المنكرات كما هو مقتضى اللام في الجمع لا يكون أثرا لكلّ صلاها من كلّ أحد كما يشهد به الوجدان و عليه فلو

ص: ٣١٨

اتخذ المكشوف بهذه الآثار مسمى للفظ الصلاة صار معنى الصلاة محصورا في بعض الأفراد النادرة و هو كما ترى.

و فيه: أنه يمكن أن يراد أن الصلاة مقتضيه للانتهاء عن جميع الفواحش و المنكرات و هذا الاقتضاء ثابت لطبيعته الصلاه. نعم لو كان المراد من الأثر هو الأثر الفعلى صح ما ذكر.

و ثالثها: أن الأثر الذى يشار به إلى الجامع مبین فى الشرع لا طريق إلى العلم به إن كان الواضع هو غير الشارع حتى يجعله كاشفا عن الجامع البسيط و أما إن كان الواضع هو الشارع فلا حجه له إلى استكشافه بالأثر إذ الشارع عالم بالمسمى.

و فيه: أن الإشارة بالأثر إلى الجامع ليس للواضع حتى يرد عليه ما ذكر بل هى طريق استكشاف للمتشرعه بعد عدم تصريح الواضع بمسمى الصلاة كما هو المفروض.

و رابعها: أن المؤثر فى القرب و الانتهاء هو الصلاة مع قصد القربه. فإن قيل بدخول قصد القربه فى المسمى فكيف يتعلّق به الأمر مع أن قصد القربه ناش عن الأمر و متأخر عن الأمر و ما ذكر من التفصيلى عن تعلّق الأمر بقصد القربه لا يصحح ذلك لأنه جعل قصد القربه خارجا عن متعلّق الأمر لا داخلا فيه و عليه فالصلاه بدون قصد القربه لا تكون مؤثره حتى تكشف بالآثار. غاية أنها قابله للتأثير و اللفظ موضوع لذات المؤثر أو ما قام به الأثر و اشير بالأثر إليهما و إن كان هو خلاف الظاهر لانسباق الأجزاء و الشرائط من لفظ الصلاة مثلا.

و فيه: أن هذا الإشكال وارد على صاحب الكفايه على مختاره و إلفسأتى إن شاء الله تعالى تصوير إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأوامر. (1)

ص: ٣١٩

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١٤٨/١.

و خامسها: أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه عن الفحشاء و المنكر هو كون القضيه المعروفه: «الصلاه ناهيه عن الفحشاء و المنكر» حملا أوليا و هو كما ترى لأن ارتكاز السامعين خلاف ذلك و هو شاهد على أنّ معنى ليس ذلك و لا عنوان المؤثر و لا عنوان «المطلوب» كما لا يخفى و هكذا الأمر فى مثل قوله عليه السلام: «الصلاه قربان كل تقى».

و سادسها: ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ لازم ذلك هو عدم صحّه استعمال الصلاه مثلا فى نفس المعنون إلاّ بعنايه لأنّ العنوان غير المعنون و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتّحد مع جميع المراتب مع أنّ استعمال الصلاه فى نفس الماهيه التركيبيه بلا عنايه صحيح مضافا إلى سخافه القول بوضع الصلاه لعنوان الناهيه عن الفحشاء ما لا يخفى (١).

و سابعها: ما ذكره استاذنا الفريد قدس سرّه من أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامعه لا على أنّها مسّى لفظ الصلاه و بينهما بون بعيد.

الجهه الخامسه فى تصوير الجامع العرضى على قول الصحيحى

اشاره

و هو على وجوه:

منها: ما ذهب إليه فى نهايه الاصول من تصوير الجامع العرضى بعد منعه تصوير الجامع المقولّى. حيث قال: إنّ جميع مراتب الصلاه مثلا بما لها من الاختلاف فى الأجزاء و الشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاصّ و تخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه يوجد هذا التوجه الخاصّ بإيجاد أول جزء منها و يبقى إلى أن تتمّ فيكون هذا التوجه بمنزله الصوره لتلك الأجزاء المتباينه بحسب الذات و تختلف كما لا

ص: ٣٢٠

و نقصا باختلاف المراتب. (١)

و فيه: أولاً: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه في معنى الصلاة ليس هو التوجّه المذكور بل هي عبارته عن ماهيته جامعاً للأجزاء و الشرائط الباعثه على الأمر بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم أو هيئه اتّصاليه جامعاً للأجزاء و الشرائط المذكوره.

و ثانياً: أنّ التوجّه المذكور لا يختصّ بالصلاه بل هو موجود في الحجّ و الصوم و غيرهما من العبادات فهو ليس جامعاً لأفراد الصلاه اللهمّ إلا أن يقيدته بما لم يشمل غيرها.

و ثالثاً: بأنّ التوجّه المذكور موجود في الصلوات الباطله أيضا اللهمّ إلا أن يقيدته بما لم يشمل غير أفراد الصحيحه.

تصوير الجامع السنخى على قول الصحيحى

و منها: ما ذهب إليه في منتهى الاصول من أنّ لفظ الصلاه موضوع للسنخيه التي بين أفراد الصلاه و هكذا لفظ الصوم و الحجّ و غير ذلك و لا شكّ في أنّ السنخيه التي تكون بين أفراد الصلاه هي غير السنخيه التي بين أفراد الصوم و هكذا في غيرهما من سائر العبادات و الشاهد على وقوع هذا المعنى بعد فرض إمكانه هو فهم المتشرّعه بل العرف من لفظ كلّ واحد من العبادات ذلك السنخ الخاصّ الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع. (٢)

و فيه: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه في معنى الصلاة ليس هو السنخيه المذكوره بل هي عبارته عن هيئه أو ماهيته جامعاً للأجزاء و الشرائط المعهوده الباعثه على الأمر

ص: ٣٢١

١-١) نهاية الاصول ١/٤٠.

٢-٢) منتهى الاصول ١/٥٩.

بها التي أولها التكبير و آخرها التسليم. و تفسير الصلاه بالسنيّه بعيد عن فهم عرف المتشرّعه. هذا مضافا إلى أنّ المراد من السنيّه إن كانت ماهيّة جامعها للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتّب ما هو الباعث على الأمر فليس غير ما قدّمناه و إن كان المراد منها وجودا سعيًا خارجيًا فلا مجال له في الخارج إذ الكلّي بما هو كلّي ليس موجودا في الخارج.

الجهه السادسة في مقتضى الأصل في المقام:

ثمّ بعد ما أتضح أمر تصوير الجامع المركّب أو الجامع البسيط بين أفراد الصحيحه يقع الكلام في جريان البراءه و عدمه فيما إذا شكّ في جزئيه شيء أو شرطيه شيء.

و لا- إشكال في جريانها على تقدير تصوير الجامع المركّب لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء و الشرائط الموجوده في الخارج أعنى المركّب الخارجيّ انطباق الكلّي على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلا- باعتبار وجوده الخارجيّ اللافراغيّ و عليه فالمركّب الخارجيّ من حيث اتّحاده مع الكلّي و انطباق الكلّي الجامع عليه يكون متعلّقا للإراداه حقيقه فإذا انحلّ المركّب الخارجيّ إلى متيقّن المراديه و مشكوك المراديه فتجرى البراءه في المشكوك فيه لأنّه بالنسبه إليه شكّ في ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر القائلين بالجامع بين أفراد الصحيحه إلى البراءه على المحكيّ.

و أمّا إذا لم نقل بالجامع المركّب و قلنا بالجامع البسيط بين أفراد الصحيحه فهل تجرى البراءه في المشكوك جزئيه أو شرطيه؟ فربما يقال أنّه لا- مجال لجريان البراءه لعدم الإجمال حينئذ في الأمور به و إنّما الإجمال في محصّياتها و في مثله لا مجال للبراءه لأنّ الاشتغال بالعنوان المبيّن المعلوم يقينيّ و الشكّ في الفراغ و مقتضاه هو الاحتياط.

أجاب عنه في الكفايه بأنّ العنوان البسيط حيث كان منتزعا عن المركّبات

الخارجية و متّحدا معها نحو اتّحاد في مثله يجرى البراءة و إنّما لا يجرى فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن المركّب المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر كالطهاره المسيبه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ متعلّق التكاليف يتصوّر على أنحاء أربعة:

الأول: أن يكون متعلّق الأمر نفس الأجزاء كالركوع و السجود و التكبير و غيرها كأن يقال: اركع و اسجد و كبر إلى غير ذلك فحينئذ إن شكّ في أنّ الشارع بعد هذه الامور أضاف شيئا آخر أم لا فلا إشكال في جريان البراءة عن الزائد إذ دار الأمر بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

و الثاني: أن يكون متعلّق الأمر نفس المفهوم المبيّن فلا يجوز حينئذ أن يكتفى بالمشكوك. مثلا إذا قيل: جنّى بماء و شكّ في مائيّه شيء فلا- يجوز الاّتيان به بل يجب الامتثال بالمصاديق المعلومه لاقتضاء الاشتغال اليقينيّ للفراغ اليقينيّ و لذا اختلف بين الأعلام في وجوب صوم ثلاثين إذا نذر صوم شهر و شكّ في أنّه تسعه و عشرون يوما أو ثلاثون يوما فقد ذهب بعض إلى وجوبه لتعلّق التكليف بالشهر و هو مفهوم مبيّن و الشكّ في تحقّقه بصوم تسعه و عشرين يوما، خلافا لبعض آخر فإنّه ذهب إلى أنّ التكليف تعلّق بالخارج لا بالعنوان و أمر الخارج يدور بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك و يكتفى بصوم تسعه و عشرين يوما.

و الثالث: أن يكون متعلّق الأمر شيئا مسببا عن الخارج و غير متّحد معه كالطهاره بالنسبه إلى الوضوء ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه لأنّ الاشتغال اليقينيّ بالمسبّب يقتضى الفراغ اليقينيّ فلا يجوز الاكتفاء بشيء شكّ في تحقّق المسبّب مع إتيانه.

و الرابع: أن يكون متعلّق الأمر مفهوما مجملا- كعنوان الغروب المرّدّد بين كونه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه فلا تجرى فيه أصاله عدم وضعه للاستتار

لأنه معارض مع أصله عدم وضعه لذهاب الحمرة المشرقيه. هذا مضافا إلى أن تلك الأصالة ليست أصلا شرعيا.

ثم قال: إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أن المؤثر المكشوف بالآثار حيث كان أمرا بسيطا غير قابل للتجزية و لا إبهام فيه يكون داخلا- في القسم الثانى لوضوحه و بساطته و عليه فيجب الاحتياط فيما إذا أمر المولى به و لا يجوز الاكتفاء بما لم يكن الامتثال مع إتيانه معلوما لأنّ المكلف به معلوم و الشكّ فى ناحيه الامتثال انتهى.

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصحّ إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم و إن كانت معلوميته مستنده إلى أنه مبدأ لأثر خاصّ أو كان ذلك الأثر عنوانا مشيرا إليه لا قيّدا لأنّ الكلّ مشترك فى تعلّق الأمر بشيء بسيط معلوم بوجه فلا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ منه و الشكّ فى جزء منه يكون راجعا إلى الشكّ فى تحقّق ذلك المعلوم بوجه فلا بدّ من الاتيان به لاحتمال أن لا يكون المأتمّى به بدونه عين ما قامت عليه الحجّج و تعلّق العلم به تفصيلا.

(1)

و إليه يقرب أيضا ما فى تعليقه الأصفهانيّ من قوله: و بالجملة كون النسبه اتّحاديّه أو بنحو السببيّه أو المسببيّه لا دخل له بلزوم الاحتياط و عدمه بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم و مشكوك فهو محلّ الخلاف من حيث البراءة و الاحتياط و إذا كان مبيّنا كان الاحتياط معيّنا كان الإجمال فى سببه و محقّقه أو فى مطابقه و مصداقه حيث أنّ المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتنجز و مشكوك تجرى فيه البراءة. و عليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاه عنوان الناهى عن الفحشاء كما هو الظاهر ممّن يأخذ الجامع عنوانا بسيطا منتزعا عن الأفعال الصلاتيه فلا مناص

ص: ٣٢٤

عن الاحتياط لأَنَّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيّز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و لا ينحلّ إلى معلوم و مجهول و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف. (١)

و هو مختار(الدرر)أيضا حيث قال:و أمّا إن قلنا بأنّ ما وقع في حيّز التكليف ليس هذا المركّب بهذا العنوان بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركّب في بعض الحالات فلا يتصوّر معلوم و مشكوك حتّى يقال إنّ المعلوم قد اتى به و المشكوك يدفع بالأصل بل فيما نحن فيه معلوم شكّ في وقوعه و لا شبهه في أنّه مورد للاشتغال. (٢)

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بامور:

أحدها: أنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقا للأمر و مطلوبا إذ ماهيته بنفسها ليست إلا هي و لا- يتعلّق الطلب بها بل ماهيته بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغيّ تكون مطلوبه و مأمورا بها و عليه فالخارج المفروض و لو بنحو الوجود اللافراغيّ مأمور به و الجامع متّحد معه و المفروض أنّ الخارج المذكور يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

لا يقال: إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فالتكليف متعلّق بالعنوان البسيط.

لأنّا نقول: نعم لا يكون الخارج المأتمّي به ظرف الثبوت كما لا يكون نفس العنوان البسيط مطلوبا و متعلّقا للأمر بل يكون العنوان بما هو مفروض الوجود بنحو الوجود

ص: ٣٢٥

١- ١) نهاية الدرايه ٦٢/١.

٢- ٢) الدرر ٤٩/١-٥٠.

اللافرغى مطلوباً و متعلقاً للأمر و من المعلوم أنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الأجزاء المفروضة الوجود و ينحلّ إلى معلوم و مشكوك باعتبار المنطبق عليه الذى يكون متّحداً معه و بعد ما عرفت أنّ العنوان باعتبار وجوده يكون مطلوباً لا مجال لدعوى أنّ انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلق التكليف كما فى تعليقه الأصفهانيّ.

ثمّ إنّ العنوان البسيط منطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومه لأنّ الناهى عن الفحشاء و المنكر لا يخلو منها و إنّما الكلام فى الزائد عليه و هو الأكثر المشكوك و الأقلّ مطلوب على كلّ تقدير لأنّ أجزاء الصلاه إمّا خصوص الأقلّ أو الأكثر المشتمل على الأقلّ، فالأقلّ فى كلتا صورتين يكون مطلوباً و عليه فانطبق العنوان على الأجزاء المفروضة الوجود لا يختصّ ببعض الأحوال حتّى يقال إنّ المكلف به فى المقام معلوم شكّ فى وقوعه لا أنّه معلوم و مشكوك كما يظهر من صاحب الدرر و كلام استاذنا الداماد و الإمام الراحل حشرهم الله مع أوليائهم.

و لا مجال لقياس المقام بالشبهات الموضوعية التى لا مجال لامثال التكليف بها فإنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع المكلف به و ذلك لأنّ فى الشبهات الموضوعية تطبيق الواجب على المأتى به غير معلوم أصلاً، هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب على الأقلّ معلوم قطعاً لمدخلية فى الناهى سواء كان الناهى خصوصه أو الأكثر منه و إنّما المشكوك هو الزائد و عليه فلا مورد لتشبيه المقام بمثل قوله جئى بماء و امثل بشيء شكّ فى كونه ماء كما كان فى كلام الاستاذ أعلى الله مقامه.

ثانيها: ما فى منتهى الاصول من أنّ الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعية بل هو المحكى عنه بهذه العناوين المتّحده مع جميع الأفراد اتّحاد الكلّى الطبيعيّ مع مصاديقه و ذلك الكلّى الجامع حيث أنّه متّحد مع هذه الأفراد المركّبه فى الخارج فيرجع الشكّ فى جزئية شيء أو شرطية أو مانعيته لذلك المركّب إلى الشكّ فى نفس

ذلك الكلّي باعتبار سعته أو ضيقه و أنه منطبق على الواجد لهذا المشكوك أو هو خارج عن دائره انطباقه و بعبارة اخرى يرجع الشكّ في أحد هذه الامور إلى الشكّ في الثبوت الذي هو مجرى البراءة لا الشكّ في السقوط الذي هو مجرى الاشتغال. (١)

و الظاهر أنه تبع صاحب المقالات في ذلك حيث قال: إنّ مجرد كشف العنوان المزبور عن وحده الحقيقة لا- يقتضى خروج الأفعال الخارجيه عن الحقيقة كى يستلزم كون الشكّ في دخل شيء فيه إلى الشكّ في المحقّق بل الحقيقة الواحده متّحده خارجا مع المتكثّرات بنحو اتّحاد الطبيعى مع أفرادها و لازمه عند الشكّ في دخل شيء زائد رجوع الأمر إلى الشكّ في أنّ الواحد المتّحد مع المتكثّرات هل لوجوده سعه يشمل المشكوك أم لا فينتهى الأمر في هذا الواحد أيضا إلى الأقلّ و الأكثر. (٢)

حاصلهما أنّ الشكّ في دخل الزائد يرجع إلى الشكّ في أنّ المفهوم المتّحد مع الخارج هل يكون له السعه حتّى يشمل المشكوك أو الضيق حتّى لا يشمل فحيث أنّ السعه هي الأكثر تنتفى بالأصل كما أنّ احتمال دخل الزائد ينتفى به.

لا يقال: إنّ المفاهيم البسيطة لا تجتمع مع السعه و الضيق لأنّ المفروض بساطتها.

لأننا نقول: بساطة المفاهيم لا تجتمع مع تركيبها و أمّا سعه المفهوم غير مناف للبساطه أ لا ترى أنّ مفهوم الوجود بسيط و له وسعه ليس لسائر البسائط.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ السعه و الضيق بمعنى الكثره و القلّه لا معنى لهما في المفاهيم من دون اعتبار الصدق إذ الكثره و القلّه وصف أفراد المفهوم كما أنّ التشكيك لا- مجال له في المفاهيم و الماهيات من حيث هي من دون ملا-حظه أفرادها في الخارج فإنّ الوجود ذو مراتب مشكّكه. نعم السعه و الضيق بمعنى الإطلاق و التقييد يتصوّران في

ص: ٣٢٧

١-١) منتهى الاصول ٥٥/١.

٢-٢) مقالات الاصول ٣٩/١.

المفاهيم فإنها إن لوحظ معها قيد تضيقت و إلا فمع ورودها في مقام البيان اتسعت و شملت جميع مواردنا و لكن الأصل في المفاهيم من هذه الجهة هو عدم التقييد و التضييق لا عدم السعه و هو ينتج عكس المقصود كما لا يخفى. هذا مضافا إلى أن سعه وجود الكلّي في الخارج لا معنى له إذ الوجود الخارجيّ متشخص و لا معنى لسعته إلا على قول الرجل الهمداني كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه الضعف فيما أفاده في المقالات على تقدير كون المتكثرات الخارجيّة من محققات الأمر البسيط حيث قال: مع أنّه على فرض المتكثرات الخارجيّة من محققات الأمر البسيط نقول: من الممكن ازدياد الأمر البسيط بزياده محققه و قلته بقلته و لازمه أيضا عند الشكّ في دخل الزائد لزوم الشكّ في سعه الأمر البسيط أم ضيقه و لا قصور في جريان البراءة في مثله و ما قرع سمعك من جريان الاشتغال عند الشكّ في محقق الأمر البسيط إنّما هو في صورته تعيين حدود الأمر البسيط بلا إبهام في مثله بنحو تردّد أمره بين الزائد و الناقص أصلا و أين مقامنا من هذا. (1)

لما عرفت من أنّ التوسعه و الضيق بمعنى الكثرة و القله لا مجال لهما في المفاهيم و بمعنى الإطلاق و التقييد لا يفيد الأصل إلا الإطلاق و هو ينتج عكس المقصود فافهم و اغتنم.

ثالثها: ما ذكره الفقيه الهمداني في مصباح الفقيه حاصله على ما بيالى أنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في محصل الأمر البسيط فليس الاحتياط واجبا إلا فيما إذا كان المحصل غير شرعيّ و أمّا إذا كان المحصل شرعيّا كالغسل و الوضوء و الصلاة فللبراءة مجال لأنّ أمر بيانه بيد الشارع فحيث لم يصل البيان إلينا و شككنا في جزئيه شيء أو شرطيته فمقتضى القاعدة هو البراءة إذ لو كان المشكوك جزءا أو شرطا لوصل إلينا من ناحيه

ص: ٣٢٨

الشارع بيان و حيث لم يصل ذلك فالأصل هو العدم. انتهى

و عليه فإذا كان المحصل الشرعي موردا للبراء فجزيان البراءه فى ما يتحد معه من المركب الشرعي أولى كما لا يخفى.

رابعها: ما فى تهذيب الاصول من أن الصلاه و أضرابها موضوعه لنفس الهيئه اللابشرطيه الموجوده فى الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها... إلى أن قال: و الحاصل أنها وضعت لهيئه خاصه مأخوذه على النحو اللابشرط فانیه فيها موادها الخاصه من ذكر و قرآن و ركوع و سجود تصدق على الميسور من كل واحد منها و هيأتها صوره اتصاليه خاصه حافظه لمادتها أخذت لا بشرط فى بعض الجهات... إلى أن قال: و هى متحده مع المواد اتحاد الصوره مع الماده و ليس هنا من المحصل و المحصل عين و لا أثر فعند ذلك إذا تعلق الأمر بتلك الهيئه التى اتخذت لنفسها حقيقه وحدانيه يكون ذلك بعثا إلى الأجزاء و المواد التى تنحل الماهيه إليها إذ الأمر بإيجاد صوره البيت أو بناء المسجد عند التحليل أمر و بعث إلى تهيه أجزائها بهيئه معلومه من دون تعلق الأمر مستقلا بتلك المواد و لا الأمر الضمني و المقدمى على القول بهما. فالأمر الواحد أمر بالكثيرات عند التحليل فإذا شك فى نظر الانحلال إلى جزئيه شىء أو شرطيه للمأمور به يرجع ذلك إلى أصل تعلق الأمر به فى لحاظ الكثره بعد العلم بتعلقه بسائرهما. (١)

و فيه أن المراد من نفس الهيئه المذكوره هل هو هيئه خارجيه أو هيئه ذهنيه؟ فإن ارید الأول فلا ريب أن الخارج متشخص و لا يصلح لصدقها على أنواع الصلوات و أقسامها و إن ارید الثانى فإن اخذ بنحو جزئى فهو أيضا لا يصلح للصدق على أقسام الصلوات و إن اخذ بنحو جامع بسيط فليس هو شىء وراء ما أفاده صاحب الكفايه

ص: ٣٢٩

من الجامع البسيط المتّحد مع الخارج فالأمر متوجّه إلى الجامع و منه يسرى إلى الحصص و الأفراد و إن كان عند التحليل أمر الواحد أمراً بالكثيرات مع أنّه استشكل على جريان البراءة على مختار صاحب الكفايه و قال حديث الانحلال إلى معلوم و مشكوك إنّما يصلح إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم، إلاّ- أن يقال إنّ الهيئه مأخوذه بنحو الصورة مع المادّه لا الجامع و لكن لا يخفى أنّ الصورة ليست صورته جزئيه بل هي صورته كليّه فلا محيص عن الجامع البسيط. و يرد عليه ما أورده على صاحب الكفايه فالفرق بين مختاره و مختار صاحب الكفايه غير واضح.

اللّهّم إلاّ أن يقال إنّ الفرق أنّ الجامع المذكور في التهذيب هو الجامع المبهم على تقدير القول بالأعمّ بخلاف الجامع في كلام صاحب الكفايه فإنّه جامع معيّن بسيط على تقدير القول بالصحيح و يشهد له قوله سابقاً: و على هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمّى لما علمت من أنّ الماهيه التي وضعت لها لفظه الصلاه إذا وجدت في الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا محاله بالفساد و لا يمكن اتّصافها بالصّحه في هذا الحال فلا تكون الماهيه الموضوع لها الصلاه متّصفه في الخارج بالصّحه دائماً و هذا بعينه مقاله الأعمّى. (1) فيصحّ جريان البراءة في المبهم دون المعين.

و فيه أنّ الإبهام و التعيّن مع اتّحاد العنوان في الخارج لا- يوجب الفرق فإنّ مع الاتّحاد يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك كما مرّ مفصّلاً. و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الاتّحاد الكليّ الطبيعيّ مع أفراده أو اتّحاد الصورة مع المادّه فإنّ عند التحليل يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم و الأكثر المشكوك في كليهما فإن كان ذلك يكفي في اتّحاد الصورة فليكن كذلك في اتّحاد الكليّ مع أفراده.

ص: ٣٣٠

مع أنك عرفت أنّ المراد من الجامع على قول الصحيحى هو الصحيح بحمل الشائع الصناعى أعنى ماهيته جامعاً لأجزاء الصلاة و شرائطها التى لها دخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر من دون دخل لما يترتب عليه بعروض الأوامر و غيرها و هذا المعنى كما مرّ قابل للتصوّر و لذا قلنا بأنّ إطلاق الصحيح الإضافى على ما يكون واجداً للأجزاء و الشرائط من حيث نفس المركب الشرعى قبل تعلق الأمر به شائع فى العرف و اللغه و لا ينحصر إطلاقه على ما يحتوى جميع الأجزاء و الشرائط حتّى التى يتأتى من ناحيه الأمر.

فلا اضطرار فى الذهاب إلى مقاله الأعمى بحسب مقام الثبوت.

فتحصّل من المباحث الماضيه إمكان تصوير الجامع على قول الصحيحى و مقتضى الأصل هو جريان البراءة فى المشكوك من دون فرق بين أن يكون الجامع مركباً أو بسيطاً فلا تغفل.

الجهه السابعه فى تصوير الجامع على القول الأعمى:

إشاره

ثمّ إنّ تصوير الجامع على قول الأعمى فبوجه:

الوجه الأول: معظم الأجزاء

و هو أن يقال إنّ لفظ الصلاة موضوع لماهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ المسمى للصلاه هى ماهية مركبه من موادّ خاصه من تكبيره إلى تسليمه من دون ملاحظه لهيئته خاصه من الهيئات الصلاتيه بل تؤخذ الهيئته الصلاتيه من معظم الأجزاء المذكوره بعرض عريض لها بنحو اللابشرط بالنسبه إلى زياده على معظم الأجزاء كما لا تكون متقيده بالصحه أو الجامعيه.

و عليه فالماهية الصلاتيه التى تكون جامعاً لأفرادها الصحيحه و الفاسده هى هيئته

مشملة على معظم أجزائها بعرض عريضها من دون تقييد بعدم الزيادة على معظم الأجزاء و من دون تقييد بالصحة أو الجامعية و من المعلوم أن المسمى المذكور يشمل الصحيح و الفاسد و لا يكون صدقه على الأفراد الصحيحه مجازا لأن المفروض أن الهيئه المأخوذه فيه مأخوذه بنحو اللابشرط لا بشرط لا فمهيئه العبادات المخترعه كماهيئه الصنائع المخترعه فكما أن مخترع الطائره بعد أن أحكمها على ما هي عليها من المواد وضع اسما خاصا لها على ما هي عليها من معظم الأجزاء بنحو اللابشرط و لذا يصدق عليها اسم الطائره و لو غيرت مادتها و هيأتها أو نقص بعض أجزائها فكذلك شارع الصلاه بعد أن ركب الصلاه من أجزاء و شرائط خاصه وضع اسم الصلاه بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه لمعظم الأجزاء المذكوره بنحو اللابشرط كما عرفت.

قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره إن الأجزاء في مفهوم الصلاه مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت و الدار أو السيّاره و الطائره فكما يصدق عنوان الدار على ما يبنى من أي مواد و بأي هيئه كانت فكذلك يصدق عنوان الصلاه على مصاديق معظم الأجزاء في دائره التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام و لو اختلفت الهيئات التركيبيه بالنقص أو الزيادة لكون لفظ الصلاه و لفظ الدار و لفظ السيّاره موضوعا لهيئه ما و أجزاء ما في دائره الأجزاء المذكوره مع كونها لا بشرط عن الزيادة و عليه يصدق على كلّ معظم كما يصدق على جامع الأجزاء أيضا لكونه لا بشرط عن الزيادة.

و لعلّ إلى ما ذكر يؤول ما في الدرر من أن الذي وضع له اللفظ هو مقدار من تلك الأشياء الملحوظه على سبيل الإهمال أو تعيين ما، مثل أن لاحظ عدم كونه أقلّ من ثلاثه أجزاء أو أربعه أجزاء و هكذا على اختلاف نظر الواضع فإذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له فلا إشكال في صدق معنى اللفظ عليه و إذا وجد زائدا على ذلك المقدار فلكون الزائد جزء و متّحدا مع ما يقوم به المعنى يصدق عليه

المعنى أيضا فالزائد فى الفرض الثانى جزء للفرد لا جزء لمقوم المعنى و لا خارج عنه فافهم و تدبّر. (١)

إشكال الشيخ الأعظم قدس سره

نعم هنا إشكال و هو أنّ الشيخ قدس سره على المحكى عنه أورد عليه بأنّه إن اريد أنّ اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذى لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بداهه أنّ لفظ الصلاه لا ترادف لفظ معظم الأجزاء و إن اريد أنّه موضوع لمصادقه فلا ريب فى اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجودا و عدما و حينئذ فإمّا أن يقال بأنّ اللفظ موضوع لمصداق واحد من تلك المصاديق المختلفه بالتبادل و إمّا أن يقال بوضعه للقدر المشترك بين تلك المصاديق و إمّا أن يقال بأنّه موضوع لكل واحد منها على وجه الاشتراك اللفظى أو على الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و الأوّل بعد الإغماض عن سؤال تعينه يوجب أن لا يكون حقيقه فى غيره صحيحه كانت أو فاسده و الثانى غير معقول ضروره بطلان تبادل أجزاء ماهيته واحده بذهاب جزء و قيام آخر مقامه و الثالث و الرابع ممّا لا يلتزم به القائل بالأعمّ مضافا إلى استلزامه أن يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الأجزاء مجازا صحيحه كانت أو فاسده و القول بكونه حقيقه فيما زاد يلازم الاشتراك اللفظى و هو ممّا لا يلتزم به و الاشتراك المعنوى بين المعظم و التمام قد عرفت حاله. (٢)

و حاصله أنّ مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم ليس موضوعا له و إلّا- لزم ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاه و هو بديهى الفساد.

و أيضا مصداق مفهوم معظم الأجزاء ليس موضوعا له لأنّ المصداق إن كان

ص: ٣٣٣

١-١) الدرر ١/٥١.

٢-٢) التقريرات ٦/.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

لما عرفت من أنّ المفهوم بما هو مرآه عن المصاديق يكون معنى الصلاه و عليه فلا- تكون العلاقه الوضعيه بين اللفظ و نفس المصاديق كما لا تكون بين اللفظ و نفس المفهوم بل بين اللفظ و المفهوم الذى يكون مرآه إلى المصاديق.

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي فى المعين

و ممّا ذكر ينقدح ما فى المحكّي عن بعض الأعلام قدّس سرّه من أنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّي فى المعين. مثلاً الصلاه مرّكبه من عشره أجزاء فالستّه أو السبعه أو الثمانيه من هذه الأجزاء العشره بنحو الكلّي فى المعين بمعنى أنّه ينطبق على أىّ ستّه مثلاً- من هذه العشره مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان و له اختيار التطبيق على أىّ صاع أراد من هذه الصيعان الموجود فى الخارج انتهى (١).

نقد التصوير المذكور

و ذلك لأنّ الموضوع له هو المفهوم الكلّي الطبيعى الذى يكون مرآه إلى جميع المصاديق لا مصداق من مصاديق هذا المفهوم بنحو الكلّي فى المعين كما فى باب البيع و الشراء إذ المبيع فى الكلّي فى المعين ليس كلّ الصيعان بل صاع من الصيعان، هذا بخلاف الموضوع له فى الصلاه فإنّ كلّ مصداق ينطبق عليه عنوان الموضوع له للفظ الصلاه و يكون لفظ الصلاه حقيقه فيه و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين المأمور به و بين المسمّى إذ المأمور به ليس إلّا واحداً من الأفراد بخلاف المسمّى فإنّه طبيعه كليّه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث تصوّر أنّ اللفظ وضع بإزاء المعظم على نحو البدل بمعنى أنّ المقوم للمركّب أحد الأمور من أربعه أجزاء أو خمسه أو ستّه

ص: ٣٣٦

مع أنّ المسمّى كلّى يشمل جميع المصاديق و يصدق عليها و لا- يخرج مصداق من مصاديقها عن حقيقه المسمّى و البدليه مستلزمه لعدم شمولها إلاّ واحدا منها على سبيل البدليه و منشأ ذلك التوهم هو الخلط بين الماهيه و المصداق حيث توهم أنّ المسمّى هو المصداق مع أنّ الماهيه بما هي مرآه عن المصاديق يكون هو المسمّى.

إشكال المحقق الأصفهاني

استشكل المحقق الأصفهاني على هذا الجامع أعني معظم الأجزاء بأنّ الصلاه الصحيحه صادقه على فاقد المعظم فضلا عن صدق مطلقها انتهى (٢).

توضيحه أنّ الصلاه لو كانت موضوعه لمعظم الأجزاء لزم أن لا- تصدق الصلاه على فاقد المعظم مع أنّا نرى صدق الصلاه الصحيحه عليه كما في صلاه الغرقى و صلاه المنسىّ أجزائه غير الأركان فضلا عن صدق صلاه بدون قيد الصحيحه و حيث أنّ الصدق ليس بعنايه و مجاز يستكشف أنّ الموضوع له ليس هو معظم الأجزاء.

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ معظم أجزاء كلّ صلاه بحسبها و عليه فصلاه الغرقى أيضا مركّبه من أجزاء كالتيه و التكبيره و القراءه و الركوع و السجود الإيمائين و غير ذلك فعند وجود معظم أجزائها يصدق عليه الصلاه حقيقه و هكذا صلاه المنسىّ أجزائه غير الأركان لأنّها أيضا مركّبه من التيه و التكبيره و القيام حال التكبيره و القيام المتّصل مع الركوع و القيام اللاحق و السجود و رفع الرأس و الجلوس بين السجدين و غير ذلك و لا يخفى أنّ تلك الصلاه لا تخلو عن معظم الأجزاء فعند وجود المعظم تصدق الصلاه

ص: ٣٣٧

١-١) المحاضرات ١/١٦٧.

٢-٢) نهايه الدرايه ١/٦٥.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

الأجزاء و عنوان لا- يحكى إلا- عن حقيقتها فالزائد عليها يكون من مشخّصات الحقيقه لا من نفس الحقيقه كما أنّ الإنسان لا يحكى إلا- عن حصصه و أمّا خصوصيات الزيديّه و البكريّه فهى من مشخّصات الفرديّه و لوازمها و لا- دخل لها بالنسبه إلى حقيقه الانسانيه.

و اعتبار اللابشرط مع معظم الأجزاء لا يستلزم كون الزائد من حقيقه الصلاه بل غايته أنّ مع هذا الاعتبار لا مانع من صدق الصلاه على مصداقها من المعظم و لو انضمّ إلى سائر الأجزاء بخلاف ما إذا اعتبر بشرط لا فإنّ وجود الزائد حينئذ يمنع عن صدقها كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال إنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء فصاعدا لا مجرد معظم الأجزاء و من المعلوم أنّه مفهوم و سيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته و من هنا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد نظير لفظ «الكلام» فإنّه موضوع فى لغه العرب لما تركّب من حرفين فصاعدا فالحرفان مقومان لصدق عنوان «الكلام» فى لغه العرب و أمّا الزائد عليهما من حرف أو حرفين أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمّى و عند عدمه خارج عنه. و عليه فالزائد على المعظم من أجزاء الصلاه فعند وجوده يدخل فى المسمّى و عند عدمه يخرج عنه و لا إشكال فيه فلا ترديد عند اجتماع جميع أجزاء الصلاه فلا تغفل.

الوجه الثانى الاركان الاربعه

و هو على ما حكى عن المحقّق القمى أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة فى الصلاه من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاه أعنى الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها من حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

التسليمه فى الصلاه نسيانا لم تجب عليه الاعاده فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه. (١)

إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره

يرد على ما ذهب إليه المحقق القمى ما أفاده الشيخ قدس سره بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء و الصدق مع وجودها و إن لم يشتمل على شىء من الأجزاء و الشرائط و هو ممّا ينبغي القطع بفساده لأنّه منقوض طردا و عكسا. إلى أن قال ما حاصله: مضافا إلى أنّه يلزم أن يكون استعمال اللفظ فى المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عند الأعمى لأنه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ و هو مجاز قطعاً مع أنّ الظاهر من كلامه أن يكون هذا الاستعمال حقيقه (٢).

جواب الإشكالات المذكوره

اجيب عن الأول بأنّ انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان مقتضى صحيحه الحلبيّ الدالّه على أنّ ثلاثه أثلاث... الخ. إذ مع فقدان أحد الأركان لا مجال لبقاء الصلاه.

وفيه: أنّ الصحيحه فى مقام بيان المأمور به و الصلاه الصحيحه و هو لا ينافى صدق الصلاه بناء على الأعمّ فيما إذا فقد أحد الأركان مع وجود بقيه الأجزاء و المفروض هو صدق الصلاه عرفاً على تلك الصلاه كما ذهب إليه الشيخ قدس سره و تبعه صاحب الكفايه و مع هذا الصدق يكشف عن أنّ الجامع ليس هو الأركان الخاصّه المذكوره و إلاّ فمع فقدان أحدها لا مجال للصدق كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث ذهب إلى عدم صدق الصلاه على الفاقد

ص: ٣٤١

١- (١) المحاضرات ١/١٦٣-١٦٥.

٢- (٢) راجع تقريرات الشيخ ٥/.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

استعمالات الكليات الطبيعية. نعم لو استعمل الجامع المشترك في خصوص بعض أفراده كان مجازاً لأن الخصوصيات التي غير حصص الجامع ليست داخله في المسمى.

و مما ذكر يظهر الجواب عما حكى عن المحقق النائيني قدس سره ردّاً على الشيخ الأعظم قدس سره من أنه إن أراد بعدم دخول بقيته الأجزاء و الشرائط في المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيردّه أنه ينافي الوضع للأعمّ فإنّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلاّ- بنحو من العناية و المجاز و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ و إن أراد به دخولها فيه عند وجودها و خروجها عند عدمها فهو غير معقول ضروره أنّ دخول شيء واحد في ماهيته عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل لاستحاله كون شيء جزء لماهية مرّه و خارجاً عنها مرّه اخرى فإنّ كلّ ماهية متقومه بجنس و فصل أو ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شيء واحد مقوماً لماهية عند وجوده و لا يكون كذلك عند عدمه. انتهى (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمال الجامع في الفرد الصحيح بعنوان أنّه فرد من أفراد و حصّه من حصصه حقيقه و ليس بمجاز و الملا-ك في الصدق هو الأركان و هي داخل في المسمى و ليست بخارجه عنه و بقيته الأجزاء و الشرائط غير داخله فيه بل هي من المشخصات و العوارض الخارجيه لأفراد الجامع و لا ضير في وجودها أو عدمها لأنّ المفروض أنّ الجامع المشترك مأخوذ بنحو اللابشرط. نعم لو استعمل الصلاة في الفرد الصحيح بعنوان أنّ جميع أجزائه و شرائطه داخل في حقيقه الصلاة كان ذلك مجازاً.

اللهمّ إلاّ- أن يقال إنّ الجامع المشترك هو الأركان فصاعداً كالكلمتين فصاعداً في معنى «الكلام» فكما أنّ الجملة المركبه من ثلاث أو أربع كلمات أو أزيد منها كلام حقيقه كالكلمتين، فكذلك جميع أجزاء الصلاة مصداق للصلاه حقيقه كالأركان فقط و هذا

ص: ٣٤٣

الجامع ليس جامعاً فلسفياً حتى يقال: لا- يعقل التبادل في أجزاء الماهية بل هذا الجامع و نظائره من الجوامع الاعتبارية التي لا إشكال في تبادله بالنحو المذكور بل هو واقع كما عرفت في الكلام و عنوان الدار و نحوهما و ليس صدق هذا الجامع بالنسبة إلى موارد كصدق الكلّي في المعين أو على سبيل البديل كما يظهر من المحاضرات و غيرها بل صدقه كصدق الكلّي الطبيعي فإنه يشمل جميع مصاديق المسمّى في عرض واحد فلا معنى للبديته في صدقه مع كونه صادقاً على جميع الموارد عرضاً كما لا معنى لها في مقام الوضع. نعم في مقام الطلب يمكن تصوير البديته بإرادته أحد المصاديق و لكنّه أجنبيّ عن مقام المسمّى كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق القميّ قابل للقبول بالنحو المذكور مع إضافته قيد:

«فصاعداً» و لا يرد عليه شيء من الإشكالات عدا الإشكال الأوّل الذي أورده عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ لازمه هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء.

الوجه الثالث: الوضع لمعنى لكن لا من حيث انه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعاً لملاك التسمية

و هو أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للمركّب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجمله أجزاء هي ملاك التسمية و مناطها فإذا فقد بعض الأجزاء و صدق الاسم عرفاً يعلم منه أنّ مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصية التي توضع للأشخاص فإنّ زياداً إذا سمى بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصّة لكن لا من حيث أنّها تلك الهيئة الخاصّة و لذلك لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديده و هيئه غير متناهيه بين الرضاع و الشيخوخه و ليس ذلك بأوضاع جديده بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل كما هو المحكّي في تقريرات الشيخ الأعظم قدّس سرّه و نسب في هدايه

المسترشدين القول بأن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء ما يحصل معه التسميه في عرف المتشرّعه إلى جماعه من علمائنا كالعلامة
و فخر المحققين و الشهيد الثاني و الشيخ البهائي و إلى جماعه من علماء العامه كالقاضي أبي بكر و أبي عبد الله البصري و قال:

ينبغي حينئذ أن يقال بكونها أسامى لما يقوم به هيأتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقّق بعض
الأجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات أو لا كما هو الحال في الصلاة و هو ثالث الوجوه في المقام. (١)

إشكال الشيخ الأعظم قدس سرّه

و كيف كان فقد أورد عليه في التقريرات بأنّ القول بالوضع لمعنى لكن لا من حيث أنّه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا
لملاك التسميه راجع في الحقيقه إلى القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد و الناقص إذ لا يعقل أن يكون شيء
مورد الوضع و لا- يكون هو الموضوع له بالخصوص على وجه لا- يكون له شريك في ذلك من حيث تعلق الوضع الخاصّ به
اللهمّ بالقول بأنّه من باب الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ على عكس ما هو المعروف من الوضع في المبهمات إلّا أنّ ذلك
أيضا غير خارج عن الاشتراك المعنويّ إذا كان الموضوع له هو نفس العامّ و عن الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ إذا كان
الموضوع له مصاديق ذلك العامّ. و الأول كما مرّ غير مرّه غير معقول و الثاني ممّا لا يلتزم به القائل بالأعمّ و لا يساعده شيء من
كلماتهم في الأدلّه و الأجوبه كما لا يخفى (٢).

جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سرّه

و فيه أنّ القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد و الناقص و هو جمله من

ص: ٣٤٥

١- ١) هدايه المسترشدين ١٠١/.

٢- ٢) التقريرات ٦/.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

و لعلّ إليه يؤول ما فى نهايه الدرايه من أنّ ظنّى أنّ وضع الأعلام على حدّ ما ذكرناه سابقا من الوضع لهذه الهويّه الممتازه عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص و التشخيص إنّما يكون بالوجود الخاصّ و يكون الشخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيّرت عوارضه من زياده و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضرّ اختلافها فى الشخص (الشخص) لا يضرّ اختلافها فى التسميه و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعه للمركّبات و المقيدات. و لا يكاد يكون موضوعا له إلاّ ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت فى الصحيح منها. (٢)

و فيه أنّه إن أراد أنّ الوجود الخارجيّ المتعيّن الخاصّ موضوع له للأعلام ففيه أنّ بالتغيير و تبدّل الحال لا بقاء للموضوع له مع أنّا نرى بقاء الموضوع له فى أىّ تقدير و حال و إن أريد أنّ الوجود الخارجيّ المبهم هو الموضوع له ففيه أنّ الخارجيّات متعيّنات فلا وجود للمبهم فى الخارج فلا بدّ من أن يقال أنّ الهويّه المتشخصه و الماهيه المتعيّنه عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات هى الموضوع له و هى صادقه فى جميع الحالات و أنحاء الوجودات من الوجود الخارجيّ و الذهنيّ و البرزخيّ و سرّ ذلك هو أنّ أخذ الإبهام فيها و أخذ الإبهام فى الماهيات الذهنيّه لا محذور فيه و تشبيه ألفاظ العبادات مع صدقها فى جميع الحالات بالأعلام لا بأس به لأخذ الإبهام فى كليهما كما لا يخفى.

ص: ٣٤٧

١-١) نهايه الدرايه ١/٦٦.

٢-٢) الكفايه ١/٤٠.

فتحصّل أنّه لا إشكال في هذا التصوير إلا أن يقال أنّه إحالة إلى المجهول فإنّ أخذ جملة من الأجزاء من دون ذكر أشخاصها أو تقييدها بالأركان أو القلّة أو الكثرة كالمعظم غير معلوم المراد ولذا استشكل عليه في هداية المسترشدين بقوله: ويشكل ذلك أيضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لا معيار حينئذ لتعيين المعنى المراد و الرجوع فيه إلى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبة و الاشتهار و أمّا قبله فلا يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه لعدم إمكان الإحالة إلى العرف حينئذ بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح و الفاسد عندنا. (١)

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال أنّ الموضوع له معلوم بحسب المفهوم و هو جملة من الأجزاء التي مع وجودها يصدق لفظ الصّلاه عليها عرفا و الإحالة في المصداق لا في المفهوم إذ المعنى المذكور معلوم بخلاف المصداق فإنّه يختلف باختلاف الأحوال و المرجع فيه هو العرف.

إشكال الدور

و استشكل عليه بأنّ حواله تعيينه إلى عرف المتشرّعه مستلزمه للدور لتوقّف تعيين ما اعتبره الشارع في التسميه على عرف المتشرّعه و توقّف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم إذ لم يكن الأمر موكولا- إليهم و بعباره اخرى أنّ الصّدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع و مقام الثبوت فلا يعقل أن يكون وجود المسمّى في الواقع و نفس الأمر تابعا للصدق العرفي.

جواب الميرزا الشيرازي قدس سرّه

و اجيب عنه في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سرّه بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه

ص: ٣٤٨

الاسم عرفا على أن يكون الصدق العرفي كاشفا لا عنوانا حتى يلزم الدور فالحواله فى الحقيقه على الشرع نظير حواله اللغات على العرف مع توقيفيتها فكما يكون العرف مرآه للغه فكذلك عرف أهل الشرع يكون مرآه للاصطلاح الشارع. (1)

و لقد أفاد و أجاد و حاصله أنّ الدور المحال هو ما إذا توقّف كلّ واحد فى الثبوت على الآخر و فى المقام ليس كذلك لأنّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى فى الواقع و مقام الثبوت و لكن وجود المسمّى فى الواقع و نفس الأمر لا يتوقّف عليه إذ ثبوته بالوضع لا بشيء آخر نعم يتوقّف إثباته خارجا على الصدق العرفي. فاختلف الطرفان فلا يلزم الدور من أن يكون الفهم العرفي كاشفا عن تحقّق المسمّى.

ثمّ إنّ إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل كما يظهر من المحاضرات خلاف ظاهر كلماتهم فإنّ جملة من الأجزاء أعمّ من معظم الأجزاء اللهمّ إلا أن يقال إنّهما و إن كانا مختلفين عنوانا و لكنّهما متّحدا مصداقا فإنّ العرف لا يفهم صدق الصلاه فى الخارج إلا إذا وجد معظم الأجزاء فافهم.

الوجه الرابع:

و هو أنّ حال ألفاظ العبادات كحال أسامى المعاجين

قال فى الكفايه فى تقريبه أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط إلا أنّ العرف يتسامحون كما هو دينهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزله الواجد فلا يكون مجازا فى الكلمه على ما ذهب إليه السكاكيّ فى الاستعاره بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات من دون حاجه إلى الكثره و الشهره للانس الحاصل من جهه المشابهه فى الصوره أو المشاركه

ص: ٣٤٩

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

و احتمال كون الموضوع له خاصًا بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعيد من جهات:

أحدها: أنّ الصحيحيّ و الأعميّ لا يلتزمان بالاشتراك اللفظي و لا بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بعد ذهابهم إلى تصوير الجامع.

ثانيها: هو أنّه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال لفظ الصلاه و الصوم في الجامع في مثل «الصلاة تنهى عن الفحشاء» و «الصلاه معراج المؤمن». و «عمود الدين» و «الصوم جنّه من النار» مجازًا مع أن استعماله جائز بالوجدان و لا يحتاج إلى عنايه حتّى يكون مجازًا.

نعم مقتضى بعض الوجوه المتقدمه كالوجه الرابع و الخامس المذكورين لتصوير الجامع هو تعدّد الأوضاع غايه الأمر أنّها ملفقه من أوضاع تعيبيّه و تعيبيّه.

قال في نهايه النهايه: و احتمالها ليس بذلك البعيد بل قريب جدًا فتكون الاستعمالات التي أشار إليها المصنّف من باب عموم الاشتراك و لا بعد في ذلك.

انتهى (١)

و لكن قد عرفت سابقًا أنّ لازم تعدّد الأوضاع هو الاشتراك اللفظي و الأعميّ لا يلتزم بذلك.

الجهه التاسعه في ثمره النزاع:

اشاره

و لا يذهب عليك أنّ ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ و عدم جواز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته إلى الشكّ في وجود ما له

ص: ٣٥٣

(١-١) نفس المصدر ١/٤٠.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. حيث لم يعتبر فيه سوى الكفّ عن الأكل و الشرب عند تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود. نعم إنّ ذلك يختلف كيفيّة باختلاف الشرائع و لكن كلّ ذلك الاختلاف يرجع إلى الخارج عن ماهيّة الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكفّ عن عدّه امور آخر أيضا كالجماع و الارتماس في الماء و الكذب على الله تعالى و على رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و على الأئمّه الأطهار عليهم السّلام و إن لم يكن الكفّ عنها معتبرا في بقيه الشرائع و الأديان. و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهيّة قيدا و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... الآية. و به يثبت عدم اعتباره. فحال الآية المباركه حال قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ . تجاره عن تراض. و ما شاكلهما فكما أنّه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشكّ في اعتبار شيء فيها فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآية المباركه في باب الصوم عند الشكّ في دخل شيء في صحّته شرعا. (1)

نعم لو حصل من كثره استعمال ألفاظ المخترعات الشرعيّه التي لها سابقه في الامم السابقه في المرادات الشرعيّه الإسلاميّه انس اللفظ بحيث يظهر لفظ العباده في المرادات الشرعيّه عندنا فلا مجال للتمسك بالإطلاق في دفع الشكّ عمّا يحتمل دخله في المرادات الشرعيّه عندنا بناء على قول الصحيحيّ لأول الشكّ المذكور إلى الشكّ في المقوم كما لا مجال للأخذ بالإطلاق بناء على قول الأعميّ لإجمال الأدلّه العامّه في المخترعات الشرعيّه عندنا.

و ثانيا: بما في المحاضرات من أنّ الضابط للمسأله الاصوليه إمكان وقوعها في

ص: ٣٥٧

طريق الاستنباط لا فعليته و هو موجود في هذه المسأله كما لا يخفى (١).

و ثالثا: بأن الإطلاق المقامى ربما لا- يتحقق في بعض العبادات كما إذا احرز أجزائها من الأدله اللبئيه كالإجماعات، فلا إطلاق مقامى في البين حتى يتمسك به على القولين فلا يصح دعوى وجود الإطلاق المقامى في جميع الموارد.

و رابعا: بأنه لو شك في جزء من الأجزاء الثابته أنه واجب أو مستحب ليس للصحيحى أن يتمسك بالإطلاق بخلاف الأعمى كما صرح به استاذنا المحقق الداماد قدس سره.

و مما ذكر كله يظهر ما في المقالات حيث استشكل في الثمره المذكوره. و قال: ذلك مبنى على كون الإطلاقات على الأعمى في مقام البيان و إلا فلا بيان على الأعمى أيضا لأن المهمل بمنزله المجمل كما لا يخفى و حينئذ لا يبقى ثمره مهمه في مثل هذه المسأله (٢).

و ثانيها: كما في نهايه الاصول: أن التحقيق في المسأله أن يقال ان وضع ألفاظ العبادات (كالصلاه و الصوم و نحوهما لمهياتها) ليس بتعيين الشارع فإن سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولوا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل حتى في أعصار الجاهليه أيضا و كان هذه الألفاظ المخصوصه موضوعه بإزائها و مستعمله فيها كما عرفت تفصيل ذلك في مبحث الحقيقه الشرعيه و على طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضا غايه الأمر أنه تصرف في كفيته و ما يكون معتبرا فيها من الأجزاء و الشرائط و بين ذلك بالعمل أو بتصريحات أخر فهذه الألفاظ لم تستعمل في لسان الشارع إلا في نفس هذه الماهيات و هذا السنخ من العبادات المتداوله في جميع الأعصار

ص: ٣٥٨

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) مقالات الاصول ١/٤٦.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

تمسك بالعام في الشبهات المصداقيه فلا يرفع الإشكال إلا بما أفاده الشيخ قدس سره على المحكي من أن الخارج ليس معنونا بالفساد إلا بعد الخروج لا قبله أو مقارنا له.

بل جواب الشيخ أولى و أوضح ممّا في تهذيب الاصول أيضا حيث قال: ونقده ثالث من جانب آخر بأن المسمى و إن كان أعم على الفرض إلا- أنّ المأمور به هو الصحيح على القولين و الأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ بالشبهه المصداقيه. و أجاب عنه بقوله: و كيف اشتبه الأمر على الثالث إذا البعث لم يتعلّق بعنوان الصحيح أو ما يلزمه بل تعلّق بنفس العناوين على الأعم فإذا ثبت كونها في مقام البيان أخذنا بإطلاقها ما لم يرد لها مقيد و وجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الدائر بين الأدلّه كما لا يخفى. (1)

و ذلك لأنّ المستشكل ادّعى تقييد الأعم بضدّ ما يخرج منه من الصلوات الباطله الفاسده فمجرد كون القيد المنفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الاستعمالي لا يكفي بعد كون القيد و لو كان منفصلا كاشفا عن تقييد المراد الجدّي و تعنونه بضدّ عنوان الخاصّ الخارج عنه و مع تعنون الأعم بضدّ عنوان الخاصّ و هو الصحيح فلا يمكن التمسك به في الفاقد لما يشكّ في جزئيه أو شرطيه. هذا مضافا إلى وجود الفرق بين كون الصفه مأخوذه في المتعلّق و بين كونها لازما مساويا لمتعلّق الحكم كما مرّ تفصيله في كلام الشيخ قدس سره.

و كيف كان فالإشكال المذكور غير وارد بعد كون المتعلّق غير معنون بالصحه. هذا مضافا إلى أنّ الاستعمالات الشرعيه لا تنحصر بما إذا كانت مأمورا بها حتّى يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسدا لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصوره لا يكون مأمورا به و على الأعمى استعمل في

ص: ٣٤٢

المعنى الأعمّ مثلا إذا دلّ الدليل على صحّته الاقتداء بصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احزرت صحّته صلاته و لو بأصل. و على الأعمّ تصحّ الصلاة و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى فحينئذ اخذ صلاه العادل موضوعا لجواز الاقتداء به. فعلى الأعمّ استعمل لفظ الصلاة في صلاه العادل في الأعمّ و لا يتعلّق به أمر حتّى يقال إنّ الشارع لا يأمر بصلاه فاسده. و هكذا إذا ورد دليل على النهى عن صلاه الرجل بحذاء صلاه المرأه فعلى الصحيح استعمل في صلاه الصحيحه و على الأعمّ استعمل في الأعمّ فصلاه الرجل بحذاء صلاه المرأه تكون ممنوعه و لو مع العلم بفساد صلاه المرأه. و عليه فالإشكال المذكور على تقدير صحّته مختصّ بموارد الأمر لا غير كما لا يخفى.

و رابعها: ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ ظاهر شيخنا العلامة الأنصاريّ قدّس سرّه فى ثمره النزاع هو إجمال المسمّى على الصحيح و إمكان البيان على الأعمّ... إلى أن قال فى الإيراد عليه: بل الذى ينبغى أن يورد عليه هو أنّ إجمال المسمّى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلا لا إلى الوضع للصحيح و إلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضا و إن كان مبينا من حيث الصدق. فجعل إجمال المسمّى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح كما أنّ إمكان البيان سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان أو إمكان إحراز مقام البيان معناه سلب ضروره الطرفين و هو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحاله أو الوجوب لا- إلى الوضع للأعمّ و منه ظهر حال جعل الثمره الإجمال و عدمه. ثمّ قال: فالتحقيق فى بيان الثمره أنّه لا ريب فى أنّ إحراز الوضع للأعمّ بضميمه العلم بأنّ ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة يوجب العلم باتّحاد مفهوم الصلاة حقيقه مع هذا الفرد فيصحّ التسميّة كإطلاقها عند اجتماع الشرائط و من الواضح انتفاء العلم بالاتّحاد بانتفاء أحد جزئى العلّه و هو إحراز الوضع للأعمّ سواء أحرزنا الوضع للصحيح أو لم نحز شيئا من الأمرين. فالشكّ فى المسأله حاله حال

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فإذا لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي بل لزوم الإجمال على هذا المبنى لا- يختصّ بالقول بالصحيح و يجرى على القول بالأعمّ أيضاً. و أمّا على مختاره (صاحب الكفايه) من الوضع للجامع العامّ المشار إليه بالناهي عن الفحشاء فيكون الخطاب مبيّناً و يكون معنى صلّ: آت بالناهي عن الفحشاء. و لكن لا- يمكن التمسّك به عند الشكّ و التردّد بين الأقلّ و الأكثر لإثبات وجوب الأقلّ لعدم إحراز الموضوع و عدم العلم بتحقيق مصداق ذلك الخطاب المبيّن. كما إذا قال أكرم العالم و لم يعلم أنّ زيدا عالم أم لا فإنّه لا يتمسك بما دلّ على حكم عنوان العالم لإثبات وجوب إكرامه حتّى على القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّه كما هو واضح و بالجملة عدم التمسّك بعموم الحكم لعدم إحراز تحقيق الموضوع غير عدم التمسّك بالخطاب لإجماله. ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من الثمره جزئى من جزئيات ثمره البحث و إلا فالثمره فى المقام على حدّ ثمره النزاع السابق (الحقيقه الشرعيّه) تظهر فى ألفاظ الوارده فى لسان الشارع فتحمل على الصحيح على القول بالصحيح و على الأعمّ على القول بالأعمّ فإذا دلّ الدليل على صحّه الاقتداء بصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احرز صحّه صلاته و لو بأصل و على الأعمّ تصحّ الصلاه و لو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى. (١)

و لقد أفاد و أجاد حيث أنّ معنى الجامع سواء كان بسيطاً كما ذهب إليه صاحب الكفايه أو مركّباً مبيّن و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسّك بعمومه فيما إذا لم يحرز تحقيق الموضوع لا يوجب إجمال ذلك المفهوم و إلاّ فما من عامّ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للشبهه الموضوعيّة مع أنّه كما ترى كما أنّ البحث عن

ص: ٣٦٥

الوضع للصحيح أو الأعمّ يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ إن قلنا بالأعمّ و هذه الثمره كحمل ألفاظ العبادات على المعاني الشرعيّة الذي يكون ثمره للبحث عن الحقيقه الشرعيّه و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّه حتّى يقال إنّ شمول اللفظ بالنسبه إلى الفاقد للأجزاء المشكوكه أو الشرائط المشكوكه فرع الإطلاق و هو محقّق على القول بالأعمّ دون الوضع للصحيح بل الحمل المذكور جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه لأحكام آخر كجواز الاقتداء بصلاه الغير أو كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن قد كان حجّ في السابق و نحوهما فإنّ لفظ الصلاه أو الحجّ في المثالين يحملان على الصحيح على القول بالصحيح أو على الأعمّ على القول بالأعمّ و على الثانى فلو علم المأموم فساد صلاه الإمام يجوز له الاقتداء به لصدق الصلاه على الفاسده كما أنّ الحاجّ لو علم بفساد حجّه في العام الماضى كان له التخيير بين الحلق و التقصير لصدق الحجّ على الفاسد و فى هذه الموارد و نظائرها لا مجال للبحث عن الإجمال و إمكان البيان للعلم بالصحيح و الفاسد بحسب الأدلّه فجعل حمل الألفاظ الوارده فى الشريعه على الصحيح بناء على القول بالصحيح أو على الأعمّ بناء على القول بالأعمّ من الثمره أولى من جعل الإجمال و إمكان البيان من الثمره لكونه أخصّ.

مضافا إلى ما مرّ من منع الإجمال رأسا.

وجه اندراج المسأله فى المسائل الاصوليه

لا يقال: إنّ ثمره هذه المسأله ليست ثمره مسأله اصوليه بل هى من مبادئها من جهه أنّ البحث فيها فى الحقيقه عن ثبوت الإطلاق و عدم ثبوتها و البحث الاصوليّ هو البحث عن جواز التمسك بالإطلاق و عدمه دون ثبوت الإطلاق و عدمه. (1)

ص: ٣٦٦

فإنه يقال: إنَّ البحث هنا أيضا في جواز حمل الألفاظ الشرعيه أينما وقعت على الأعمّ أو على خصوص الصحيح و حيث أنّ العرف بنفسه لا يعرف الموضوع له في أسامي العبادات بل يحتاج إلى مهاره أهل الفنّ فلا بدّ من أن يبحث عنه في علم الاصول حتّى يظهر بعد البحث جواز حمل ألفاظ العبادات على الأعمّ أو خصوص الصحيح و لذلك قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: يمكن القول بأنّ تشخيص الموضوع له لأسامي في العبادات على عهد مهرة فنّ الاصول و إلاّ فالعرف لا يصل يده إليه فحينئذ لا مانع من عدّ هذه المسأله من المسائل الاصوليه.

و لا فرق بين وقوع هذه الألفاظ في كلام الشارع أو في كلام المتشرّعه بل في كلام المتكلّم فيما إذا قصد معناه الشرعيّ و منه يظهر أنّ مسأله نذر إعطاء الدرهم لمن صلّى من إحدى موارد الحمل المذكور فإنّ بعد البحث عن تعيين الموضوع له في ألفاظ العباده إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح لا يحصل البرّ في النذر أو القسم إلاّ إذا كانت الصلاه صحيحه فإذا أعطى درهما لمن صلّى صلاه صحيحه أوفى بنذره بخلاف ما إذا صلّى صلاه باطله و إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الأعمّ يحصل البرّ و الوفاء بإعطاء الدرهم لمن صلّى و لو مع العلم بفساد صلاته.

لا يقال: إنّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفيه و الكمّيه و أجنبيّ عن الوضع للصحيح أو الأعمّ. (١) لأنّنا نقول: إنّما الفرض فيما إذا نوى المتكلّم النذر بإعطاء درهم لمن أتى بمسمّى لفظ الصلاه شرعا.

لا يقال: لا رجحان في مثل هذا النذر. لأنّنا نقول: ربما يقصد به تمرين الصبي على العباده و تشويقه و هو راجع كما لا يخفى.

و بالجملة مسأله النذر من موارد الثمره المذكوره و هو جواز حمل الألفاظ الشرعيه

ص: ٣٦٧

على الأعمّ أو على خصوص الصحيحه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ نتيجة هذه المسأله كمسأله حقيقه الشرعيّه تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيّه فإذا اخترنا أنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ و وردت ألفاظ العبادات فى متعلّق الأوامر أو فى موضوع أحكام آخر نقول هذه من ألفاظ العبادات و حيث أنّها موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعه للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ فيجوز حملها على المختار من الصحيح أو الأعمّ فلا تغفل. إذا عرفت الجهات المذكوره حان الوقت لملاحظه أدلّه القولين.

أدلّه الصحيحى:

ذهب جماعه على المحكىّ فى هدايه المسترشدين من الخاصّه و العامّه إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه منها. فمن الخاصّه السيد و الشيخ فى ظاهر المحكىّ عنهما و العلامه فى ظاهر موضع من النهايه و السيد عميد الدين فى موضع من المنيه و الشهيدان فى القواعد و المسالك. و من العامّه أبو الحسين البصرىّ و عبد الجبار و الأمدىّ و الحاجبىّ و حكاة الاسنوىّ عن الأكثرين. (1) و كيف كان فقد استدللّ له بوجوه:

الأول: التبادر قال فى الهدايه: أ لا ترى أنك إذا قلت: صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت، لم ينصرف إلّا إلى الصحيح و لا يحمل على الفاسده إلّا بالقرينه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه. و ممّا يوضح ذلك أنّ المتشرّعه إنّما يحكمون بكون الصلاه و غيرها من الألفاظ المذكوره عباره عن الامور الراجحه و العبادات المطلوبه لله تعالى و لا يجعلونها أسامى لما يعمّ الطاعه و المعصيه و قد تكون طاعه و قد تكون معصيه بل الأغلب فيها معصيه، بل لا يمكن عدّها مطلقا من

ص: ٣٦٨

الطاعات اصلاً إذ لا يتعلّق الأمر حينئذ بما هو مفهوم الصلاه مثلاً و إنّما يتعلّق ببعض انواعها خاصّه. (١)

و قال فى الكفايه: و لا- منافاه بين دعوى التبادر و بين كون الألفاظ الموضوعه للعبادات على قول الصحيحى مجملات بحيث لا يمكن الأخذ بإطلاقها فى الفاقد لما يشكّ فى جزئيه أو شرطيهه فإنّ المنافاه تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا القول مبيّنه بوجه من الوجوه مع أنّك عرفت كونها مبيّنه بخواصّها و آثارها ككونها ناهيه عن الفحشاء أو وسيله للمعراج.

و فيه منع:

و ذلك لما فى تهذيب الاصول من أنّ التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ و حاقّه و لا معنى لتبادر شىء لم يوضع له اللفظ و الانتقال إلى اللوازم الذهنيه أو الخارجيه الدائميّه أو الاتفاقيه إنّما هو بعد تبادر أصل المعنى لأجل الانس و غيره فإذا كان الموضوع له ماهيه بسيطه مجهوله إلا من ناحيه بعض العناوين المتأخره ككونها ناهيه عن المنكر أو قربان كلّ تقى، فإنّه أثر وجود الصلاه لا أثر ماهيتها فلا بدّ لمدعى التبادر أن يدعى تبادر نفس المعنى مقدّمًا على فهم تلك العناوين و عند ذلك لا يعقل أن تكون تلك العناوين معرفه للمعنى فى ظرف التبادر لتأخر رتبته عنها أمّا بمرتين أو بمرته واحده و على هذا يبقى الموضوع له مجهول العنوان و الحقيقه فى وعاء التبادر من جميع الجهات و إن كان معروف العنوان و واضح الحقيقه فى رتبته بعده. (٢)

و مراده من التأخر بمرتين أو مرتبه واحده (كما صرّح به) هو أنّ اللوازم المذكوره للصلاه من لوازم وجود الصلاه و من المعلوم أنّ وجود الصلاه متأخر عن الصلاه

ص: ٣٦٩

١-١ (١) نفس المصدر ١٠١/١.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ٨٢/١.

بمرتبه و لوازم وجود الصلاه متأخر عن الصلاه بمرتبتين و أمّا احتمال تأخرها بمرتبه فهو من جهه فرض كون الآثار من عوارض الماهيته أو لوازمها فإنها في ذلك الفرض متأخره عن الصلاه بمرتبه كما لا يخفى.

و كيف كان حاصله أنّ هويّه الصلاه مجهوله و مع كونها مجهوله لا- يمكن دعوى التبادر في تلك المرتبه و تعريف الصلاه بالمعاليل و الآثار لا يوجب تعريفها في مرتبه الذات و من المعلوم أنّ التبادر مربوط بمرحلة الذات و هذا الاشكال ممكن الدفع بما في تهذيب الاصول أيضا من أنّه لا يلزم تصوّر الجامع تفصيلا و العلم بحقيقه بل يكفي تصوّره إجمالا و ارتكازا فعند ذلك يسوق للصحيح أنّ يدعى أنّ الصلاه بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه فلا يكون معنى الصلاه مبهما و مجهولا في ظرف التبادر (1).

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور يرد على مثل صاحب الكفايه حيث ذهب إلى جامع بسيط يعرف بالآثار و المعاليل و أمّا الجامع المركّب كماهيه هيئه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط فلا يرد عليه هذا الإشكال لإمكان دعوى تبادره في مرحله الذات و المعنى.

إشكال صاحب هدايه المسترشدين

نعم يرد عليه ما حكاه في هدايه المسترشدين و حاصله: أنّه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فإنّ سبق المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الامور الخارجيه معه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضمّ إليه شيء آخر أو احتمل انضمام شيء آخر إليه احتمالا متساويا لم يكن ذلك دليلا على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور

ص: ٣٧٠

و الوضع. أ- لا- ترى أن المتبادر من سائر العقود كالبيع و الاجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت ليس إلا الصحيحه مع أنها تكون موضوعه للأعم فكذلك الحال في التبادر الحاصل من الفاظ العبادات فإن الظاهر أن التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد. و دعوى أن الأصل في كل تبادر هو ان يكون مستندا إلى نفس اللفظ لا إلى شيء آخر ممنوعه. و القول بجريان أصاله عدم ضميمه شيء آخر إلى اللفظ في حصول التبادر معارض بأصاله عدم استقلال اللفظ في إفادته. على أن الأصل المذكور لا حجيّه له فيه في أمثال هذه المقامات إلا من جهه كونها تفيد الظنّ دون التعبد فإن أفاد ذلك فلا كلام و لكن الكلام في إفادته ذلك في المقام و هي ممنوعه إن لم نقل بكون المظنون خلافه و يشهد له أيضا أنه لو كان التبادر هنا ناشئا من الوضع لكان ذلك منساقا إلى الذهن في سائر المقامات و ليس كذلك ألا ترى أنك إذا قلت:

رأيت فلانا يصلّي أو جماعه يصلّون لم يدلّ اللفظ على كون ما وقع هو الصلاه الصحيحه و لذا صحّ بعد هذه الحكايه إن نقول إن فلانا لا يصلّي صلاه صحيحه و لا يصح ان نقول إن فلانا لا يصلّي. فإنّ الثاني محكوم بالكذب فصوره تقيّد الصلاه بالصحه يوجب صدق الخبر فيما إذا كانت أعماله المذكوره فاسده بخلاف الثاني، هذا دليل على أن المراد بالصلاه المطلقه هو الأعم من الصحيح و إلا فان كانت تلك الألفاظ منساقه إلى خصوص الصحيحه لم يكن فرق بين الإطلاق و التقيّد بل الاخبار بأن فلانا لا يصلّي كذب سواء قتيده بالصحيح ام لم يقتيده فإنّ المراد منه واحد و هو الصلاه الصحيحه فظهر من جميع ما ذكر أنّ التبادر المدعى ليس من جهه الوضع و إنما هو من جهه قضاء خصوص المقام أو ظهور الإطلاق فيه في بعض المقامات. (1)

ص: ٣٧١

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال أجاب عنه في الهدايه بأن مجرّد احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير رافع للاستدلال إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثا على المنع من الأخذ بالظاهر في مباحث الألفاظ لانسدّ إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره في سائر المقامات.

و ظاهر الحال هنا استناد التبادر إلى نفس اللفظ إذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحّه إذ الفاسده أكثر منها أو كثير و لا من جهة شيوع استعمالها فيها إذ قلّه استعمالها في الفاسده على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقه فيها غير ظاهر للإطلاق كثيرا على الفاسده أيضا و لا- من جهة انصراف المطلق إلى الفرد الكامل و إلا- لانصرفت إلى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب و المندوبات و من البين خلافه. (1)

عدم صحّه رفع المذكور

و فيه أوّلا: أنّ انسداد إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره لو كان الاحتمال المذكور باعثا على المنع، ممنوع لكثرة موارد العلم بكون التبادر أو غيره مستندا إلى حاقّ اللفظ ألا ترى أنّ ألفاظ أسماء الأجناس كالماء و الخبز و اللبن و الجبن و غيرها متبادره معناها و لا احتمال لاستناد التبادر فيها إلى غير حاقّ اللفظ كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ التبادر من نفس اللفظ يمكن أن يكون ناشئا من جهة القرينه العامه أو الدوالّ الاخرى كتعلق الأوامر بألفاظ العباده فإنّ مع وجود هذه القرينه لا يتبادر منها إلاّ الصحيحه منها. إذ الشارع لا يأمر و لا يطلب إلاّ الصحيحه فبهذه القرينه كلّ ما يطلق عليه المتعلّق بسبب كونه واجدا للأجزاء و الشرائط المطلوبه فهو صحيح كما أنّ كل ما خرج عن المتعلّق بسبب فقدان بعض الأجزاء و الشرائط فهو فاسد بنحو ما مرّ

ص: ٣٧٢

(١-١) نفس المصدر.

فى كلام الشىخ قدس سره فى التقرىرات فراجع. و علىه فلا- وجه لىصر منشأ استناد التبادر إلى نفس اللفظ فى الجهات الثلاثة المذكوره فى كلامه لاحتمال أن يكون التبادر ناشئاً من جهة اخرى نظىر التبادر فى العقود و المعاملات كالبىع و الإجاره و المزارعه و المساقات مع أنها موضوعه للأعمّ و من المعلوم أنه لىس إلاّ من جهة تعدّد الدالّ و المدلول و كم له من نظىر.

و ثالثاً: أنّ الحكم بكون التبادر مستندا إلى حاّق اللفظ بمجرّد الظنّ بذلك و قىام ظاهر الحال لا دلىل علىه، نعم لو كان الشكّ فى وجود القرىنه يمكن أن يقال كما مرّ فى بحث التبادر: إنّ بناء العقلاء على نفى الاحتمال المذكور بأصالة عدم القرىنه، خلافا لصاحب الكفايه، لأنّ المستعلمىن لا يتوقفون عند تعلّم اللغات من المستعملىن من أهل المحاوره باحتمال كون التبادر ناشئاً من غير اللفظ كما لا- يخفى. و الاصل حىث كان من الاصول اللفظىه ىدلّ على أنّ التبادر من حاّق اللفظ. لا يقال: إنّ أصالة عدم القرىنه معارضه مع أصالة عدم استقلال اللفظ فى إفاده المعنى. لأننا نقول: لا بناء على أصالة عدم استقلال اللفظ و إنّما البناء على عدم القرىنه. و علىه فلا معارضه و لكن أصالة عدم القرىنه مختصّه بما إذا كان الشكّ فى وجود القرىنه لا قرىبته الموجود.

إشكال استاذنا المحقق الداماد قدس سره

نعم قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: إنّ التبادر عند المستعلم أو المستعمل و أهل المحاوره يمكن أن يكون إطلاقياً و من جهة كثره الاستعمال و لا- طرىق لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام و لعلّه يكون حادثاً بعده فلا ىثبت به وضع اللفظ للصحيح من ناحيه الشارع لاحتمال أن يكون الوضع الشرعى للأعمّ و لكن استعمل فى الصحيح بتعدد الدالّ و المدلول فىصىر متبادراً فىه بتكرار الاستعمال و أصالة عدم النقل لو كانت جارىه تفىيد العكس إذ الاصل عدم نقل اللفظ عن معناه اللغوىّ و الوضع الشرعىّ للصحيح لم ىثبت حتّى تجرى فىه أصالة عدم النقل. انتهى

يمكن أن يقال: إنَّ العبادات حيث كانت توقيفيَّة فاستعمالات المتشرِّعه تكون تابعه للاستعمالات الشرعيَّة فتكشف تلك عن كون الصحيح هو المعنى الموضوع له عند الشارع المقدَّس أيضا اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ التابعيَّة في التوقيفيَّة والاستعمالات الشرعيَّة لا تكون ملازمه للوضع بل غايته هو أنَّ الشارع استعمل في الصحاح و لو بضميمه الدوالَّ الاخرى فلا تغفل.

فتحصَّل أنَّ تبادل الصحيح على فرض تحقُّقه في المقام لا يدلُّ على وضع ألفاظ العبادات للصحيح عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدُّد الدالِّ والمدلول و تكزُّر الاستعمال فيكون التبادر إطلاقيا لا وضعيا. و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون المراد من الصحيح هو تامَّ الأجزاء و الشرائط أو تامَّ الأجزاء و الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا المعبره في تحقُّقه الخارجى.

استدلال الميرزا الشيرازى قدس سره

و ممَّا ذكر يظهر ما فى تقريرات الميرزا الشيرازى قدس سره حيث قال: فنقول الذى يشهد به المنصف المتأمل بعد تخليه الذهن عن شوائب الأوهام و غواشى الشبهات و إخراجة إلى النور من الظلمات هو أنه لا يتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينه إلا ما أمر الله تعالى به اعنى ما يكون موضوعا لأمر الله تعالى و طلبه بحيث لا نقصان فيه و لا حاله منتظره فيه إلى أمر آخر فى توجه الأمر اليه من شرط أو جزء و أنه يصحَّ سلبها حقيقه عن فاقده بعض الأجزاء و الشرائط المعبره فى الفعل قبل تعلق الأمر به و بعبارة اخرى الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لا- المعبره فى تحقُّقه الخارجى. نجد ذلك من أنفسنا و من الرجوع إلى عرف المتشرِّعه أيضا، فإننا نراهم أن المتبادر عندهم ما ذكرنا و أن أنفسهم لا- تمتنع عن نفى تلك الأسامى عن فاقده بعض الأجزاء أو شرط من الشرائط المذكوره. إلى أن قال: و كيف كان فهذا ما ساعد عليه

الدليل فلا ينبغي التوحّش من الانفراد. (١)

ملاحظه الاستدلال المذكور

و ذلك لما عرفت من أنّ تبادر الصحيح بالمعنى المذكور على فرض صحّته يحصل من جهة تعلق الأمر و هو قرينه عامّه و لا يرتبط بالوضع الشرعى قبل تعلق الأمر و تبادر هذا المعنى عندنا بالوجدان أو عند عرف المتشرّعه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدال و المدلول و حصول التبادر فيه بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه كما لا يخفى.

الثانى: صحّح السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط.

قال الشيخ قدّس سرّه فى التقريرات على ما حكى عنه: يشهد به بعد مساعدته العرف و الاعتبار طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام: «لا صلاح إلا بطهور» و «لا صلاح إلا بفاتحة الكتاب» لما تقرّر فى محلّه من ظهور هذه التراكيب فى نفى الحقيقه و الماهيته فالخبر المحذوف هو الوجود. بل ربما نسب إلى المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عندما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفى الجنس حيث أنّ المنفى هو نفس الجنس لا- وجوده و إن صحّ الثانى أيضا و أولى من حيث الدلاله على المطلوب. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ الأنسب بمختارهم هو دعوى صحّح السلب عن الأعمّ حتّى ينحصر المفاد فى الصحيح و أمّا صحّح السلب عن الفاسد فلا يوجب انحصار اللفظ فى الصحيح لبقاء الأعمّ.

قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه إنّ الصحيحى إنّما لا يدعى صحّح السلب عن الأعمّ مع أنّه أنسب إمّا لعدم تعقّل الجامع على الأعمّ أو لأنّ موارد صحّح السلب منحصره فى

ص: ٣٧٥

١- ١) تقريرات الميرزا ٣٩٢/١-٣٩٣.

٢- ٢) تقريرات الشيخ ١١/.

ثم إن من ذهب إلى صحّح السلب عن الفاسد حمل إطلاق أسامي العبادات على الفاسد منها على العناية و المجاز. و لذلك قال في الكفايه ثانيها: صحّح السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمدافّه و إن صحّح الإطلاق عليه بالعنايه. (٢)

إشكال الاستدلال بصحّح السلب

و كيف كان في الاستدلال نظر لمنع مساعده العرف على صحّح السلب عن مطلق الفاسد. أ لا ترى أنّ العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها مع اختلال بعض أجزائها أو شرائطها. بل يطلقون عليها تلك الأسماء ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء أو الأركان من دون أعمال عنايه أو ملاحظه علاقته و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقه. و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقتهم في المخترع الشرعيّ فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط كذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح. و عليه فمن صلّى صلاه من دون قراءه صحيحه أو بدون الساتر مثلا لا يصحّح عند العرف سلب اسم الصلاه عن صلاته و يشهد له صحّح قول القائل إذا رأى جماعه يصلّون (و كانت صلاه بعضهم فاسده) رأيت جماعه يصلّون، من دون أعمال عنايه أو ملاحظه علاقته.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا مساعده العرف في صحّح السلب يرد عليه ما أورده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه على التبادر من أنّه لا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر

ص: ٣٧٦

١-١) نهايه الدرايه ٦٩/١.

٢-٢) مقالات الاصول ٤٥/١.

الإسلام و لعلّه حادث بعد ذلك فلا يثبت بذلك الوضع الشرعيّ للصحيح.

اللّهّم إلّا- أن يستكشف صحّحه السلب عند الشارع بصحّحه السلب عند عرف المتشرّعه لكون استعمالات المتشرّعه تابعه للاستعمالات الشرعيّه.

و لكن لا يخفى عليك عدم الملازمه بين صحّحه السلب عند عرف المتشرّعه و صحّحه السلب عند الشارع لإمكان وضعه شرعا للأعم و استعمل في الصحيح بتعدّد الدالّ و المدلول فيصير بتكرّر الاستعمالات حقيقه في الصحيح و لعلّه لذلك قال في المقالات أنّ التبادر و صحّحه السلب إطلاقيان. (١)

إشكال تهذيب الاصول

هذا مع الغمض عمّا أورد في تهذيب الاصول على الجامع البسيط من أنّ الماهيّة مع قطع النظر عن العناوين المتأخّره مجهوله الكنه فكيف يمكن سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء و مع ملاحظه العناوين المتأخّره يساوق تقييدها بالصحّحه الفعلية فيرجع إلى صحّحه سلب الصلاه الصحيحه عن الفاسده و هي ممّا لا يقبل الإنكار. (٢)

لإمكان الجواب عنه بما في التهذيب أيضا من أنّه لا- يلزم تصوّر الجامع تفصيلا و العلم بحقيقته بل يكفي تصوّره اجمالا- و ارتكازا فعند ذلك يسوغ للصحيح أنّ يدعى أنّ الصلاه بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه فلا يكون حينئذ معنى الصلاه مبهما و مجهولا في ظرف التبادر و صحّحه السلب. (٣)

كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه و ملاحظته

و أمّا استشهاد الشيخ قدّس سرّه على المحكيّ عنه في التقريرات بمثل قوله عليه السّلام: «لا صلاه إلّا

ص: ٣٧٧

١-١ (١) نفس المصدر.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ١/٨٢-٨٤.

٣-٣ (٣) نفس المصدر.

بظهور» و«لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب» لإثبات أنّ لفظ الصلاه حقيقه فى الصحيح و الجامع للأجزاء و الشرائط و إلا فلا مجال لسلب الحقيقه و نفيها عن الفاقد للظهور أو الفاقد للقراءه مع وجود سائر الأجزاء و الشرائط.

ففيه أولاً: كما فى نهايه النهايه أنّ المنتفى بانتفاء بعض الأجزاء أو الشرائط هو خصوص هذا القسم (أى الصحيح) و مع تبين المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقى فإنّ أصالة الحقيقه إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد و دورانه بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ لا- مع تبين المراد و الشكّ فى أنّه هو الموضوع له اللفظ أولاً فإنّ هذا مورد ما قيل من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه. (١)

حاصله أنّ استعمال اللفظ فى الصحيح أو المأمور به فى أمثال هذه الأخبار معلوم عند الطرفين و إنّما الشكّ فى كونه موضوعاً له أولاً- و أصالة الظهور أو أصالة الحقيقه لا- تنفع فى نظائر المقام لإثبات كونه هو الموضوع له لعدم بناء العقلاء عليه و إنّما البناء فيما إذا كان الشكّ فى المراد و دورانه بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ.

و لعلّ هو المشار إليه فى الكفايه بقوله «فافهم» كما يؤيده ما حكى عن صاحب الكفايه فى وجهه فى تعليقه الكفايه فراجع.

و ثانياً: أنّ الاستشهاد بظهور هذا التركيب فى نفي الحقيقه و الماهيه يصحّ فيما إذا لم يكن استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحه شائعاً و إلا فلم يبق ظهور فى نفي الحقيقه و الماهيه حتّى يتمسك به لإثبات كونه هو الموضوع له.

و إليه يؤول ما فى الدرر حيث قال إنّ استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفىّ فى نفي الماهيه. (٢)

ص: ٣٧٨

١- ١) نهايه الدرايه ٤٢/١.

٢- ٢) الدرر ٥٤/١.

و هكذا يؤول إليه ما فى نهايه النهايه حيث قال:أنه كذلك إذا لم تكن كثره الاستعمال فى نفي الحقيقه ادعاء بالغه حدًا يزاحم ظهور اللفظ فى نفي الحقيقه حقيقه. (١)

و من المعلوم أنّ شيوع استعمال هذا التركيب فى نفي الصّحّه مجازاً أو فى نفي الحقيقه ادعاء بداعى نفي الصّحّه مانع من ظهور هذا التركيب فى نفي الحقيقه حقيقه.

و عليه فالمقصود من هذا التركيب فى المقام هو نفي الصّحّه باختلال بعض الأجزاء أو الشرائط سواء قلنا باستعمال التركيب فى نفي الصّفه أعنى الصّحّه مجازاً دون نفي الحقيقه أو قلنا باستعمال التركيب فى نفي الحقيقه ادعاء باختلال ما يكون دخيلاً فى الصّحّه بأن يدعى أنّ مع اختلال شرط أو جزء لا بقاء لحقيقه الصلاه و ماهيتها ادعاء و الادعاء من جهه أنّ باختلال المذكور لا ينفى ماهيته الصلاه على الأعمّ حقيقه بل المنتفى هو صّحّه الصلاه فادعاء نفي ماهيته لإفاده دخالته فى الصّحّه كما ادعى نفي وجود الماء لإفاده عدم صّحّه الماء أو كماله فى مثل قولهم: «إنّ هذا البلد لا ماء له».

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الدالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات مثل «الصلاه عمود الدين» أو «الصلاه معراج المؤمن» أو «الصوم جنّه من النار» إلى غير ذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار بحكم عكس النقيض تدلّ على أنّ ما لا ينهى و ما لا يعرج به ليس بصلاه و هكذا.

لا يقال: إنّنا لا نعلم بعدم معراجيه الصلاه الباطله أو عدم كون الصوم جنّه. لأنّنا نقول: إنّ ذلك معلوم بالضروره الشرعيّه إذ لا أثر للباطل من العبادات.

وفيه أولاً: أنّ المراد من هذه الأخبار واضح و هو الصحيح إذ الثابت له تلك الآثار و الخواصّ ليس هو إلاّ الصحيح و لا مجال لتوهم وجود هذه الآثار للباطل من

ص: ٣٧٩

العبادات كما لا يخفى. فاللفظ مستعمل في الصحيح ولكن شك في كونه موضوعا له أولا. وحينئذ لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأن المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي لما عرفت من أن أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد و دورانه بين المعنى الحقيقي و المجازي لا مع معلومته المراد و الشك في كونه هو الموضوع له اللفظ أولا.

و ثانيا: كما في نهاية النهاية أن لنا منع استعمال اللفظ في خصوص الصحيح أيضا و إنما يعلم اراده الصحيح بدال آخر و بقرينه الحكم في القضية. (١)

كما أن في قولنا العالم يقتدى به استعمال لفظ العالم في الأعم من العادل و لكن المراد هو العادل بقرينه المحمول و هو قوله «يقتدى به» إذ الفاسق لا يقتدى به، كذلك يمكن أن يكون اللفظ في موضوعات هذه الأخبار مستعملا في الأعم من الصحيح و لكن المراد مختص بالصحيح لقيام القرينه و هي ترتب الآثار المذكوره عليه.

و ثالثا: كما حكى عن الشيخ قدس سره أنه لا إطلاق لهذه الروايات حتى يمكن الاستدلال بها على أن ما لا ينهى ليس بصلاه حيث قال بعد تقريب استدلالهم بالمذكور أن ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات وارده في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و ذلك غير معلوم بل أنها غير وارده في هذا المقام. (٢)

الرابع: الاستشهاد بالأخبار المذكوره أيضا و لكن مع تقريب آخر و هو كما في بدائع الأفكار أنه لا شبهه في خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار و لكنه يشك بأن خروج الفاسد عن ذلك العموم هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصيص و بما أن أصالة العموم تقضى بعدم التخصيص في مقام الشك في تخصيص العام يلزم أن يكون

ص: ٣٨٠

١-١) نفس المصدر.

٢-٢) تقارير الشيخ ١١/.

خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار بنحو التخصّص ولا يتمّ إلا إذا كان اللفظ موضوعا لخصوص الصحيح.

و أجاب عنه في بدائع الأفكار بأنّ أصله العموم إنّما يتمّيك بها في مقام الشكّ بخروج بعض أفراد العامّ عن دائره حكمه لاحتمال تخصيصه و أمّا إذا علمنا بخروج بعض أفراد العامّ عن حكم العامّ و شككنا بطور خروج ذلك الفرد هل هو بنحو التخصيص أو بنحو التخصّص فلا موجب للرجوع إلى شيء من هذه الاصول اللفظيه لرفع الشكّ في كيفية الخروج أو الاستعمال لأنّ جميع الاصول المذكوره قواعد عقلايه يرجع إليها و يؤخذ بها عملا في مقام الشكّ بالمراد في الخطاب. (١)

ثمّ هذا كلّ بناء على تسليم كون هذه الأخبار ظاهره في ترتّب تلك الآثار على العبادات على نحو العليّه حتّى يدعى الصحيحى وضعها للصحيح من جميع الجهات فيخرج الفاسد من عموم هذه الأخبار.

و أمّا إذا قلنا بأنّ المستفاد منها ليس إلا الترتّب الاقتضائى كما يشهد له خروج بعض الشرائط من محلّ النزاع و أنّ الصحيحى يدعى وضعها للصحيح من غير جهه ذلك، فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الفاسد حينئذ لا يخرج من موضوع تلك الأخبار حتّى يستدلّ بها على الوضع للصحيح و لذا صحّ التمسك بتلك الأخبار لإثبات الجامع حتّى على الأعمى. (٢)

و لعلّ وجهه أنّ الفاسد قابل للضميمه فهو بهذه الملاحظه مقتضى للآثار المذكوره فمن اكتفى بالأجزاء و الشرائط الداخليه و لم يأت بتيه القربه كانت صلاته باطله و لكنّها مقتضيه للآثار لأنها لو ضمت إليها تيه القربه لترتّب عليها الآثار.

ص: ٣٨١

١-١) بدائع الأفكار ١/١٣٦.

٢-٢) نفس المصدر ١/١٣٧.

و مال إليه المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال إن أخبار الخواص تجدى للصحيحي من حيث الأجزاء بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم لأن مقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة و حيثيه الصدور غير دخيله في الاقتضاء فالأخبار المتقدمه بالأخره دليل للأعمى. (١)

و فيه أنه و إن تم من جهه عدم إفاده مدعى الصحيحى و لكن لا يخلو عن إشكال من جهه أن كل فاسد لا يكون قابلا للضميمه حتى يكون مقتضيا للآثار و داخلا فى موضوع الأخبار كالمأتمى به رياء، نعم يصح ذلك بالنسبه إلى بعض أفراد الفاسد، كما أن الفاسد لا يختص بما إذا كان فاقدا لشرائط التأثير بل هو أعم مما يكون فاقدا لبعض الأجزاء و الشرائط الداخليه، فالاستدلال بتلك الأخبار للأعمى أخص من مدعى الأعمى.

الخامس: حكمه الوضع و هى على ما فى تقريرات الشيخ قدس سره أنا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات العرفيه و العاديه و استقرائها و فرضنا أنفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا فى مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام. فإنه هو الذى يقضى حكمه الوضع و هى مساس الحاجه إلى التعبير عنها كثيرا و الحكم عليها بما هو من لوازمه و آثاره أن يكون موضوعا له. و أما استعماله فى الناقص فلا نجده إلا مسامحه تنزيلا للمعدوم منزله الموجود فإن الحاجه ماسه إلى التعبير عن المراتب الناقصه أيضا و ليس من دأبهم أن يضعوا لها بأجمعها أسماء مخصوصه كما هو المتعارف فى الأوضاع فتوسّعوا فى إطلاق اللفظ الموضوع للتمام على تلك المراتب الناقصه من باب المسامحه و التنزيل فليس هناك إلا مجاز فى أمر عقلى و يرشدك إلى ما ذكرنا ملاحظه استعمال لفظ الإجماع فى الاصطلاح على الكاشف عن قول الحجه مع

ص: ٣٨٢

إطباقهم على أن المعنى المصطلح عليه عند الخاصه و العامه هو اتفاق جميع الأئمّه من أرباب الحلّ و العقد و هو ظاهر. (١)

الحكمه لا تقضى الاختصاص

و فيه أنا نمنع حصر الحكمه الداعيه فى وضع الألفاظ لخصوص المركّبات التامّه دون الناقصه لعدم ندره الحاجه إلى استعمال ألفاظ المركّبات فى الناقص أيضا فكما أن الحكمه تقضى الوضع للمركّبات التامّه كذلك تقضى الوضع للمركّبات الناقصه التى تحتوى معظم الأجزاء أو الأركان الأربعة فالحكمه دليل الأعمّ.

و لذلك قال فى بدائع الأفكار إنا لا نسلّم أنّ العقلاء لا يسمّون فى مقام الاختراع إلاّ الماهيه التامّه من حيث الأجزاء و القيود بنظر المخترع لأنّ الغرض من التسميه هى سهوله تفهيم المخاطب ما يريد المتكلّم إفهامه إياه و لا شبهه فى أنّ العاقل المخترع كما يتعلّق له غرض بالحكم على الصحيح التامّ من مخترعاته فكذلك يتعلّق له غرض بالحكم على الناقص و على الأعمّ منه و من الصحيح من مخترعاته و لا- جامع لهذه الأغراض إلاّ الوضع للقدر الجامع بين الصحيح و الناقص و هو المعنى الأعمّ و الشاهد على ذلك هو الوجدان فإنّنا نجدهم يستعملون أسماء مخترعاتهم فى ناقصها كما يستعملونها فى تامّها بلا عنايه. (٢)

و هكذا قال الفاضل الايروانى قدّس سرّه إنّما يكون قضيه الحكمه ذلك إذا كانت الحاجه إلى استعمال اللفظ فى الناقص نادره و لكنّها ممنوعه فإنّها إن لم ترد على الحاجه إلى استعمالها فى التامّ لم تنقص عنها. (٣)

فحكمه الوضع لا تقضى باختصاص الوضع للصحيح كما لا يخفى فحصر الحكمه فى

ص: ٣٨٣

١-١) تقريرات الشيخ ٩/.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/١٣٧.

٣-٣) نهايه النهايه ١/٤٣.

الوضع للصحيح لا وجه له كما لا وجه لحصر الحكمه بعد تعميمها لغير الصحيح في خصوص الفاقد لشرائط التأثير إذ الحكمه تعمّ مطلق الفاسد ممّا يحتوى لما له المدخلية في التسميه من معظم الأجزاء.

هل يختصّ الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير

و ممّا ذكر يظهر ما في نهايه الدرايه حيث خصّيه بعد التعميم بالفاقد لشرائط التأثير حيث قال في ردّ تقريب اختصاص الحكمه بالوضع للصحيح: إنّ الظاهر من الطريقه العرفيه خروج ما له دخل في فعلية التأثير عن المسمّى في أوضاعهم فتريبهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاصّ مرّكب من عدّه أشياء من دون أخذ ماله دخل في فعلية تأثيرها من المقدمات و الفصول الزمانيه و غيرها في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر. و الظاهر أنّ الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلوكا آخر كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء «أنّه غسلتان و مسحتان» من دون أخذ شرائطه في حدّه بل و كذا قوله عليه السلام: «أولها التكبير و آخرها التسليم» و يشهد له أيضا جميع الأخبار الوارده في بيان الخواصّ و الآثار فإنّ الظاهر من هذه التراكيب الوارده في مقام إفاده الخواصّ سوقها لبيان الاقتضاء لا الفعلية نظير قولهم «السنا مسهل» و «النار محرقه» و «الشمس مضيئه» إلى غير ذلك فإنّ هذه التراكيب ظاهره في بيان المقتضيات فيعلم منها أنّ موضوع هذه القضايا المسمّى بلفظ الصلاه و الصوم نفس ما يقتضى هذه الخواصّ و يؤيده قوله تعالى: «و أقم الصّلاة إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر» فإنّ الظاهر اتّحاد المراد من الصلاه عقيب الأمر و الصلاه المؤثره في النهى عن الفحشاء مع أنّ فعلية النهى عن الفحشاء موقوفه على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر مع أنّه من الواضح عدم التجوز بالتجريد كما لا يخفى و ممّا ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتّحاد طريقتي الشارع و العرف في الأوضاع و أنّ لازمه الوضع لذات ما

يقتضى الأثر فالشرائط خارجه عن المسمى. (١)

لما عرفت من أنّ بعد المنع عن حصر الحكمه فى الوضع للصحيح تخصيص الوضع بالفاقد لشرائط التأثير لا وجه له لصدق الصلاه على الأعمى على ما يختل من ناحيه بعض الأجزاء أو الشرائط الداخليه أيضا كما أنّ أسامى المخترعات تصدق عليها عرفا و إن اختل بعض أجزائها أو بعض شرائطها الداخليه، ألا ترى صدق السياره على ما اختل بعض أجزائها أو بعض شرائطها الداخليه و سيأتى إن شاء الله بقيه الكلام.

هل تدلّ الأخبار على وضع ألفاظ العبادات فى خصوص المقتضيات

ثمّ إنّ الاستشهاد بالأخبار المذكوره و الآيه الكريمه لوضع لفظ الصلاه فى خصوص المقتضى لهذه الخواص لا يخلو عن إشكال لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و لا- يثبت بذلك وضع اللفظ لخصوصه بل عرفت أنّ حكمه الوضع تقتضى الوضع للأعمّ من ذلك. لا يقال: إنّّه فى مقام التحديد فى مثل قوله عليه السّلام: «الصلاه أولها التكبير و آخرها التسليم.» أو قوله عليه السّلام «الوضوء هو الغسلتان و المسحتان» لأننا نقول: إنّّه فى مقام بيان أجزاء الصلاه المأمور بها و أجزاء الوضوء المأمور به لا- فى مقام بيان الموضوع له و المسمى.

و كيف كان فقد عرفت عدم تماميه هذا الدليل لإثبات وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح من العبادات و هذا الدليل يسمّى بحكمه الوضع و لعلّ المقصود من دليل الاعتبار فى بعض الكلمات هو ذلك أيضا.

ثمّ إنّ بعد ملاحظه أدلّه الصحيحى و عدم تماميتها تصل النوبه إلى ملاحظه أدلّه الأعمى و إليك جملة منها:

ص: ٣٨٥

(١-١) نهايه الدرايه ٧١/١.

أدله الأعمى:

و لا يخفى عليك أنه نسب في هدايه المسترشدين القول بالأعم إلى العلامه فى غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين فى الإيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى و جماعه من الفضلاء المعاصرين من الخاصه و إلى القاضى ابى بكر و ابى عبد الله البصرى و غيرهم من العامه و استدلووا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء اورد عليه بأن تصوير الجامع على القول بالأعم مشكل و معه كيف يصح دعوى التبادر لأن التبادر فرع إمكان تصوير الجامع و هو أول الكلام.

و فيه: أن الإشكال فى إمكان تصوير الجامع لا وقع له بعد ما مرّ من صحه تصوير الجامع بمعظم الأجزاء و الشرائط بنحو الإبهام و اللابشرط فراجع.

فالمنساق بعد إمكان تصوير الجامع هو الأعم من الفاسد كما ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه تبعاً لما فى الدرر من أن الإنصاف أنا لا نفهم من الصلاه و نظائرها إلا الحقيقه التى تنطبق على الصحيح و الفاسد. (1)

و لكن مع ذلك لا يخلو الاستدلال بالتبادر فى المقام عن إشكال و هو كما مرّ فى دعوى تبادر الصحيح احتمال أن يكون التبادر غير مستند إلى حاقّ اللفظ و على تقدير التسليم يمكن أن يكون اطلاقاً و حاصلًا من كثره الاستعمال فلا دليل لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام و فى استعمالات الشارع.

و ممّا ذكر يظهر كيفيه الاستدلال بعدم صحه السلب عن الأعم أو الفاسد و الإشكال فيه بما أورد على التبادر فلا حجه إلى ذكره.

اللهم إلا أن يراد بالتبادر تبادر معظم الأجزاء بعد معلوميه اتحاد طريقه الشارع

ص: ٣٨٤

مع طريقه العرف في عدم اختصاص ألفاظ مخترعاته بالتأمة منها لدليل الحكمة كما يلي.

الثاني: حكمه الوضع و هي كما مرَّ أنّ الحكمة كما تقتضى الوضع للمركبات التأمة كذلك تقتضى الوضع للمركبات الناقصة لأنّ الحاجة إلى الإفاده و الاستفادة بالنسبه اليهما محققه و لا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجه في كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسماء مخترعاتهم بالكامل منها بل يطلقونها على ما يختلّ بعض أجزائها اليسيره من دون عنايه و ملاحظه علاقته كذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته. و بهذه الملاحظه نستكشف أنّ الشارع وضع ألفاظ العبادات للأعمّ من الصحيح منها.

قال في المقالات: الأقوى المصير إلى الأعمّ من جهة أنّ بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات و المعاجين ليس في مقام التسميه الاقتصار على خصوص المؤثره لما يرى بالوجدان في مثل الساعه و أمثالها من الآلات المخترعه و المعاجين و الأدويه حيث أنّه ليس ديدنهم على صحّحه سلب الاسم عنها بمجرد اختلال جزء يسير منها و من المعلوم أنّ للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ليس ديدن مخصوص بل هو من هذه الجبهه يمشى مشيهم حسب ارتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقه السابقين في أمثال هذه الجهات النوعيه و حينئذ لو كان لأحد طريقه مخصوصه لا- بدّ و أن يتّبه فمع عدم البيان مقتضى الحكمة اتّحاد الطريقتين. (١)

فبوحده الطريقه نستكشف عدم اختصاص ألفاظ العبادات بالمركبات التأمة بل هي موضوعه للأعمّ منها و المقصود من الأعمّ مع وسعه أطرافه كما يظهر أيضا من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لتبادره منها و صحّحه إطلاقها عليه من

ص: ٣٨٧

دون عنايه و ملاحظه علاقه فتدبر جيداً.

الثالث: استكشاف الأعم من عدم تبادر الصحيح و الفاسد: قال في نهايه النهايه:

يكفى للمستدل أن يستدلّ بعدم تبادر خصوص الصحيح فإنّه أماره المجاز في خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً بل لا يحتمل الوضع لخصوصه فيستكشف من ذلك أنّ الموضوع له ليس خصوص هذا و لا خصوص ذلك و أنّ هناك جهه جامعه بين القسمين هي الموضوع له فبالطريق المذكور يمكن أن يستدلّ على إثبات أصل وجود الجامع ثمّ إثبات الوضع له. (١)

و لكن أنّى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و المفروض أنّه لا أصل لنا فيه.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات أيضاً حيث قال: إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه هو أنّ إطلاق لفظ الصلاه على جميع أفرادها الصحيحه و الفاسده على نسق واحد من دون لحاظ عنايه في شيء منها فلا فرق بين قولنا: صلّى صلاه صحيحه او تلك الصلاه صحيحه و بين قولنا: فلان صلّى صلاه فاسده او هذه الصلاه فاسده و هكذا. و حيث أنّ الاستعمالات المتشرّعه تابعه للاستعمالات الشرعيّه فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضاً. (٢)

لما عرفت من أنّ التبعيه في الاستعمالات لا- يلازم وضع الشارع للأعمّ لإمكان أن يكون استعمال الشارع في الأعمّ من جهه القرينه ثمّ صار اللفظ بالتكرّر و الاستعمال حقيقه في الأعمّ و بالجملة لا يتمّ الاستدلال بالتبادر أو صحّه السلب أو بعدم تبادر الصحيح و الفاسد لعدم إمكان إثبات تلك الامور في عهد الشارع فلا تغفل.

ص: ٣٨٨

١- ١) نهايه النهايه ٤٣/١.

٢- ٢) المحاضرات ١٦٩/١.

ثم إنَّ الفرق بين التبادر و صحَّه السلب و بين عدم تبادر الصحيح و الفاسد واضح لأنَّ في الامر الثالث لا مدخلية فيه للتبادر في كشف الحقيقه بل نصل من نفي التبادر في خصوص الصحيح و خصوص الفاسد إلى كشف الأعم.

الرابع: صحَّه التقسيم إلى الصحيح و السقيم: إنَّه قد استدلَّ للأعمى بصحَّه تقسيم ألفاظ العبادات إلى الصحيحه و السقيه. و لو لا وضعها للأعم لزم تقسيمها إلى أنفسها و إلى غيرها كما في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سره.

و بعبارة اخرى كما في الدرر: نرى أنَّ لفظ الصلاه في قولنا الصلاه إمَّا صحيحه أو فاسده ليس فيه تجوُّز و ملاحظه علاقته صورتيه بين ما أردنا من اللفظ و بين المعنى الحقيقى له و هذا ظاهر عند من راجع وجدانه و أنصف.

أورد عليه في تقارير الميرزا الشيرازي قدس سره بأنَّ صحَّه التقسيم إنَّما تكون علامه إذا علم كونها مبتنيه على الحقيقه و الواقع لا التجوُّز و التأويل و المسلّم إنَّما هو وقوع التقسيم و هو أعم من صحَّته على وجه تكون علامه و لو قيل أنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقه فيثبت به أنَّ التقسيم إنَّما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقى فجوابه قد مرَّ أنه أعم و أنه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشكِّ في صفته. (1)

و يمكن الجواب عنه بما افاده استاذنا المحقِّق الداماد قدس سره من أنَّ الاستعمال مع انضمام أصاله عدم القرينه و علاقته من شواهد الحقيقه فإنَّ الظهور حينئذ يكون مستندا إلى حاقَّ اللفظ و لا حاجه مع أصاله عدم القرينه إلى أصاله الحقيقه حتَّى يقال بأنَّها تجرى فيما إذا شكَّ في المراد بين المعنى الحقيقى و المجازى لا فيما إذا علم المراد و شكَّ في كونه حقيقه أو مجازا.

هذا مضافا إلى ما في نهايه النهايه من إمكان أن يدعى صحَّه تقسيم هذا اللفظ

ص: ٣٨٩

فيعرف بصحة التقسيم أنه أعم من الفاسد. و عليه فلا حاجة إلى أصاله الحقيقيه و لا إلى أصاله عدم القرينه.

و لعلّ إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال: بما أنّ التقسيم المزبور إنّما يقصد به المعنى الارتكازيّ من لفظ العباده لا المعنى المستعمل فيه فقط تكشف صحته عن كون المقسم هو المعنى الارتكازيّ لهذا اللفظ و بما ذكرنا يندفع ما قيل من أنّ التقسيم إنّما هو من شئون المعنى لا من شئون اللفظ فصحته تكشف عن عموم المعنى لا عن الوضع لهذا المعنى العامّ و لكن لما كان التقسيم المزبور لمعنى اللفظ الارتكازيّ لا للمعنى من حيث هو كشف صحته عن عموم معناه الارتكازيّ و هو المطلوب. (٢)

هذا غايه ما يمكن في تصحيح هذا الاستدلال.

و لكنّه لا يخلو من إشكال و هو أنّ بعد تسليم كون التقسيم باعتبار حاقّ اللفظ و مدلوله الحقيقي الأولى أو معناه الارتكازيّ أنّى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع و لعلّه من ناحيه الإطلاق في العهد المتأخّر عن عهد الشارع.

و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه صحّه الاستعمال بلا ضمّ ضميمه عندنا لا عبره بها و عند الشارع و معاصريه لا طريق إليها. انتهى

و أما ما في الكفايه من أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح و قد عرفتها فلا بدّ أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه.

فهو كما ترى إذ لا مجال له بعد ما عرفت من عدم دلالة الأدلّه التي استدللّ بها على

كونها موضوعه للصحيح.

الخامس: صحّحه تقييد ألفاظ العبادات بالصّحّه و البطلان: استدللّ للأعمى بصحّحه تقييدها بكلّ من القيد من أعنى الصّحّه و البطلان و لولا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحيحه.

و أورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه بما أورد على صحّحه تقسيمها إلى الصحيح و السقيم.

و يجرى فيه الجواب و الإشكال حرفا بحرف كما لا يخفى.

السادس: إطلاق ألفاظ العبادات في جملة من الأخبار: استدللّ للأعمّ بإطلاق لفظ الصلاه و غيرها من العبادات في جملة من الأخبار؛

منها: قوله عليه السّلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولاية و لم يناد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاه.»

فإنّ قوله عليه السّلام: «فأخذ الناس بالأربع...» ظاهر في الأربعه المتقدّمه من الصلاه و الزكاه و الحجّ و الصوم و حيث أنّ عبادات هؤلاء فاسده فلا بدّ أن يراد من الأربع: الفاسده و لو لا ذلك لم يكن تارك الولاية آخذاً بالأربع أيضا لأنّ المفروض أنّها كلّها صحيحه و ليست بفاسده مع أنّ الروايه صريحه في أنّهم أخذوا بها.

و أورد عليه الشيخ في التقريرات بأنّ هذا مجرّد استعمال و لا دليل فيه على المطلوب إذ لا وجه لإنكار الاستعمال في الأعمّ كما أنّه لا نفع لإثباته.

هذا مضافا إلى أنّ ما بنى الإسلام عليه ليس بفاسد و الروايه تدلّ على أنّ هؤلاء أخذوا بأربعه ممّا بنى الإسلام عليه فلا بدّ من أن يكون المراد من الأربعه هو خصوص الصحيح منها. و لا- ينافى ذلك بطلان عبادته منكرو الولاية إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقه و مجرّد البطلان لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعمّ

و هكذا الأمر في قوله «فلو أنّ أحدا صام نهاره...» أي صام باعتقادهم.

و ممّا ذكر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة يظهر الجواب عن مثل قوله عليه السّلام للذين جهلوا بالقبله: «صلّوا إلى أربع جهات» مع أنّ المعلوم بطلان ثلاثه منها فالمستعمل فيه.

و قوله عليه السّلام «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس...» إذ المستعمل فيه أعمّ و إلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعا و هو خلاف الأصل.
و منها قوله عليه السّلام «دعى الصلاه أيّام أقرائك.»

فإنّه لا بدّ أن يكون المراد بها الفاسده إذ لو لم يكن كذلك و كان المراد بها الصحيحه لزم عدم صحّ النهي عنها لأنّ مرجعه إلى النهي عمّا لا يكون مقدورا لها لعدم تمكّنها من الصلاه مع الطهاره التي يمتنع حصولها بأقسامها في زمان حصول نقيضها أو ضدها و هو حدث الحيض.

و اجيب عنه: مضافا إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة بما في التّقريرات و تبعه في الكفايه من أنّه يمكن أن يكون المستعمل فيه في مثله خصوص الصحيحه و يكون النهي إرشادا إلى عدم وقوع العباده المعهوده في أيّام الحيض، و عدم القدره عليها، و هل هذا إلّا مثل قولك: «السوره جزء للصلاه» أو «التكفير مانع عنها» و نحو ذلك و لا ريب أنّ المراد بها في هذه العبارة أعنى السوره جزء للصلاه أو التكفير مانع عنها هي الصحيحه فكذا فيما نحن فيه من غير فرق. إلّا أنّ التعبير عن ذلك المطلب إنّما وقع بعبارة النهي المفيد للإرشاد. (1)

لا يقال: كما عن هدايه المسترشدين إنّ الإرشاد كالمولويّ إنشاء بعث و البعث يستدعي محلا قابلا كالنهي الشرعيّ و على فرض عدم القدره فالبعث إلى الصحيح سواء كان إرشاديا أو مولويا لغو و قبيح كما أنّ خطاب من لا بصر له بقوله: «لا تنظر»

ص: ٣٩٢

لأننا نقول: نعم و لكن ذلك فيما إذا لم يترتب على الخطاب فائده اخرى و فى المقام تكون فائده الإرشاد هو إفاده شرطيه الطهاره عن الحيض و مانعيه الحيض فلا يكون الإرشاد لغوا أو قبيحا و لو لم يكن المحل قابلا.

و لذلك قال المحقق الأصفهاني قدس سره إن فائده الإرشاد هو إفاده شرطيه الطهاره عن الحيض فإن المراد من استعمال الصلاه فى الصحيحه استعمالها فى تمام الأجزاء و الشرائط المجعوله حال الاستعمال و من الواضح أن الطهاره عن الحيض إنما جعلت شرطا بمثل هذا الدليل فالصلاه المستعمله فى المستجمع للأجزاء و الشرائط غير الطهاره عن الحيض قد استعملت فى الصحيحه حال جعل الشرط فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاه بذلك المعنى إرشادا إلى عدم ترتب فائده عليها لفقد شرطها أعنى الطهاره عن الحيض فهو جعل لشرطيه الطهاره ببيان لازمها و هو الفساد حال الحيض. (١) فاللفظ مستعمل فى الصحيح و النهى يكون إرشاديا و المقصود من النهى عن الصلاه مع حدث الحيض يكون هو الإرشاد إلى مانعيه الحيض و اشتراط الطهاره عن الحيض. هذا كله مع كون النهى إرشادا و أما إذا كان النهى مولويا فقد تسلموا عدم صحته إلا على تقدير الأعم.

لكن ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى إمكان أن يكون النهى مولويا مع إرادته الصحيحه لو لا الحيض من لفظ الصلاه فإن الصلاه الصحيحه بهذا المعنى مقدوره و لا مانع من النهى عنه بالنهى المولوى و لعل هذا هو المستفاد من بعض الروايات لأن الظاهر منها بقرينه كونها فى مقام بيان السنن و الأحكام الشرعيه التكليفيه مضافا إلى وحده السياق مع سائر الفقرات أيضا هو الحرمة الذاتيه المولويه لا الإرشاديه كما فى

معتبره يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض و السنه في وقته فقال إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سن في الحائض ثلاث سنن إلى أن قال: فإذا أقبلت الحيضه فدعى الصلاه و إذا أدبرت فاعسلى عنك الدم و صلى... الحديث. (١)

و كما في خبر خلف بن حماد إن كان من الحيض فليمسك عنها بعلمها و لتمسك عن الصلاه... الحديث. (٢)

لا يقال: إن لازم كون النهى عن الصلاه مولويًا هو حرمة الإتيان بما يسمى صلاه عرفا و لو أخل بما لا يضّر الإخلال به بالتسميه عرفا و لا أظن أن يلتزم به المستدلّ بالروايه المذكوره كما في الكفايه.

لأننا نقول: إن المنهى عنه هو الصلاه الصحيحه لو لا - حدث الحيض فلا يعم غيرها و لعلّ اللام في «الصلاه» هو لام العهد و عليه فالقول بالحرمة الذاتيه لا يستلزم حرمة مسمى الصلاه عرفا و لو أخل ببعض أجزائها أو شرائطها ما لم يخل بالتسميه عرفا بل المحرّم هو الإتيان بالصلاه الكامله لو لا الحيض التي كانت معهوده قبل الحيض فلا تغفل.

و عليه فالنهي المولوي عن الصحيحه لو لا الحيض ممكن و مع الإمكان لا يصار إلى الإرشاد لظهور النهى في المولوي و لا يلزم من مولويّه النهى عدم القدره لأنّ المقصود من النهى هو الصلاه الصحيحه لو لا الحيض و المفروض أنّها مقدوره فمع جواز كون المستعمل فيه هو الصلاه الكامله لو لا الحيض لا يصلح مثل هذه الأخبار للاستدلال للأعم كما لا يخفى.

السابع: أنه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن

ص: ٣٩٤

١-١) الوسائل ٥٣٨/٢.

٢-٢) نفس المصدر ٥٣٦/٢.

لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض بطلان المقدم.

بيان الملازمه: أنه على القول بالصحيح يكون متعلق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منهيًا عنه لحصول الحنث بفعله.

و النهى يقتضى الفساد فيكون متعلق الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلق الحلف بها.

فلزم من تعلق الحلف به عدم تعلق الحلف به مع أنه لا- شبهه في صحته تعلق الحلف و النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة و حصول الحنث بفعلها و ليس ذلك إلا لكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم.

و عليه فالمحذور المذكور يكون من تبعات كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه بخلاف ما إذا كانت للأعم فإنه لا يلزم من تعلق الحلف به محذور كما لا يخفى.

و فيه: أولاً: كما في (التقريرات) أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلق الحلف به إذا كان المتعلق مع قطع النظر عن الحلف فاسداً لأن المقصود هو ترك الصلاة الصحيحه بناء على القول بالصحيح و أما الفساد الذى جاء بواسطه تعلق الحلف بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو من آثار تعلق الحلف به فهو لا ينافى تعلقه به بل يؤكده. (١)

إذ الأثر دليل وجود المؤثر فكيف يكون منافياً لوجوده.

و تبعه في الكفايه حيث قال مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحته متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. (٢)

ص: ٣٩٥

١- (١) التقريرات ١٤.

٢- (٢) الكفايه ٤٩/١.

و عليه فلا مانع من تعلّق الحلف بترك الصلاة الصحيحه لو لا الحلف أو النذر.

نعم يشكل ذلك على مختار صاحب الكفايه من تخصيص الصحيح بالمؤثر الفعلى إذ حينئذ يلزم من فرض وجود النذر أو الحلف عدمه. لأنّ بتعلّق النذر أو الحلف به يخرج المتعلّق عن المؤثر الفعلى ولا يصدق عليه عنوان الصحيح بالحمل الشائع مع أنّ المنذور أو المحلوف عليه بناء على مختاره هو الصحيح بالحمل الشائع بالفعل.

و ثانياً: أنّه لو صحّ ذلك أى لزوم المحذور المذكور لا يقتضى إلاّ عدم صحّته تعلّق النذر (أو الحلف) بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا و هو مشترك الورد بين القول بالصحيح و القول بالأعمّ.

و لذا قال فى المقالات: إنّ هذا النقص يرد على الأعمّى أيضا لو كان الناذر قاصدا للصحيح منها كما هو الغالب. (١)

و إليه يؤول ما فى تهذيب الاصول حيث قال إنّ ما وضع تحت النذر هو الصحيح من الصلاة و إن قلنا بمقاله الأعمّى فى أصل الوضع إذ المكروه فى تلك الأمكنه ما هو مكتوب على المكلفين لا- الأجزاء الرئيسه و لا- الصوره المعهوده فيصلير الإشكال مشترك الورد. (٢)

فالإشكال ناش من جهه تعلّق النذر أو الحلف بالصحيح سواء كان الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ منه فلا وجه لتخصيص الإشكال بصوره كون اللفظ موضوعا للصحيح فهذا التالى الفاسد ليس من لوازم القول بالصحيح بل من لوازم إرادته الصحيح.

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لو كان نظر المستدلّ إلى أنّ الناذر أو الحالف إذا قصد

ص: ٣٩٦

١-١) مقالات الاصول ٤٥/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ٨٥/١.

ترك مسمى عنوان الصلاة بمعناها عند العرف المتشرّعه أفتى العلماء بصحّه النذر و حثه بفعل الصلاة من دون تفصيل بين كون الموضوع له صحيحا حتّى يقال بعدم انعقاد النذر لاستلزام وجوده لعدمه و بين كونه الأعمّ حتّى يقال بانعقاده و عدم لزوم المحذور المذكور لتّم الاستدلال لأنّ فتوى العلماء حينئذ كاشف عن كون المسمّى عند المتشرّعه هو الأعمّ و إلاّ لما أفتوا بالصحّه كما لا يخفى.

و فيه: أوّلا: أنّ ما وقع فى الاستدلال هو نذر ترك الصلاة أو الحلف على ترك الصلاة لا ترك مسمى الصلاة.

و ثانيا: أنّ فتوى من حكم بالصحّه لعلّه من جهه كونهم قائلين بالوضع للصحيح بضميمه ما عرفت من عدم لزوم المحذور المذكور من الفساد العارض بالنذر أو الحلف نعم يلزم ذلك المحذور إذا كان المتعلّق فاسدا مع قطع النظر عن الحلف أو النذر.

و ثالثا: أنّه لو تمّ الاستدلال بالتقريب المذكور فلا يفيد إلاّ كون الأعمّ هو معناه عند المتشرّعه و أمّا أنّه هو معناه عند عرف الشارع فلا دليل عليه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الاستدلال بصحّه النذر أو الحلف على ترك الصلاة للوضع للأعمّ محلّ إشكال من ناحيه اخرى أيضا و هى كما فى بدائع الأفكار: أنّ المسلم عند الفقهاء هو اشتراط صحّه النذر و انعقاده بكون متعلّقه راجحا و عليه فلا يمكن القول بصحّه نذر ترك الصلاة فى المواضع و الأحوال المكروهه لأنّ فعل الصلاة فى غير الأماكن المحرّم إيقاعها فيها لا ريب برجحانه و لذا أوّل الفقهاء كراهه الصلاة و جملة من العبادات الاخرى بكون ذلك الفرد منها أقلّ ثوابا من غيره. نعم لو تعلّق النذر بترك الخصوصيّة المتشخصه للفرد المزبور أو الموجه لكون الحصّه فردا للصلاة مثلا أعنى بها تشخصها بالوقوع فى الحمام مثلا لكان حينئذ لانعقاد النذر وجه مقبول و سرّ معقول إذ عليه يكون متعلّق النذر غير ترك العباده و هو أمر لا إشكال برجحانه فى نظر الشرع و قد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور و بذلك تعرف

أنّ النذر لم يتعلّق بترك نفس الصلاة ليستكشف من صحّته و انعقاده كون المسّمى هو الأعمّ إذ استكشف ذلك ينوط بفساد الصلاة من ناحيه النهى الناشئ من النذر و أمّا النهى المتوجّه إلى ملازمها لا يوجب فسادها كما هو واضح. (١)

و الحاصل أنّ نذر ترك الصلاة أو الحلف على تركها لا يصحّ لعدم الرجحان في متعلّق النذر و لعدم الإباحه في متعلّق الحلف و نذر ترك الصلاة أو حلفه مع ملاحظه خصوصيّته مشخّصه كوقوعها في الحّمّام و إن كان صحيحا و لكن لا يفيد بطلان الصلاة و فسادها على تقدير وضع ألفاظ العباده لخصوص الصحيح لأنّ النهى عن الملازم لا- يوجب الفساد و إنّما المفسد هو النهى المتعلّق بنفس ترك الصلاة و المفروض أنه غير موجود.

بل الظاهر من تهذيب الاصول أنّ النهى العارض على ذات الصلاة من جهه تعلّق النذر بترك ذات الصلاة على فرض تعلّقه و صحّته لا- يوجب كون ذات الصلاة محرّمه أيضا إذا المحرّم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض-فتأمل- كما أنّ الواجب بالذات هو طبيعه الصلاة المنطبقه على الفرد الخارجيّ بالذات. و من هنا ذكرنا في محلّه أنّ النذر المستحبات مثل صلاه الليل و غيرها لا يوجب اتّصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء و صلاه الليل مثلا باقيه على استحبابها. (٢)

و عليه فتكون الصلاة المتعلّق بتركها النذر أو الحلف على فرض تعلّقه و صحّته من موارد اجتماع الأمر و النهى إذ عنوان الصلاة تكون مأمورا بها و عنوان حثّ النذر أو الحلف يكون منهيّا عنه و كلا العنوانين منطبق على مصداق واحد و مقتضى القاعده كما سيأتى إن شاء الله تعالى في باب اجتماع الأمر و النهى هو جواز الاجتماع لأنّ متعلّق

ص: ٣٩٨

١- (١) بدائع الأفكار ١/١٣٤-١٣٥.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١/٨٧-٨٦.

الأحكام هو العنوان و هو فى المقام متعدّد فلا يدلّ النهى عن التخلّف على فساد الصلاة اللهمّ إلا أن يقال مقتضى ما روى من أنّ الله تعالى لا يطاع من حيث يعصى هو بطلان الصلاة و لعلّ أشار إليه بقوله فتأمل- فى تهذيب الاصول-

و كيف كان فما ذهب إليه المستدلّ من بطلان الصلاة من جهة النهى العارض لها بالنذر أو الحلف على تركها فى الأمكنه المكروهه ممنوع بأنّ النهى لا يكون عن نفس الصلاة بل يكون عن العنوان الملازم أو يكون بعنوان تخلّف النذر و من المعلوم أنّها لا يوجبان البطلان.

فلاستدلال المذكور لا يتمّ من جهات فلا تغفل.

فتحصّل لحدّ الآن أنّ تصوير الجامع على كلا القولين ممكن و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة كما مرّ.

المقام الثانى فى أسامى المعاملات:

إشاره

و يقع الكلام هنا فى امور:

الأول: فى تحرير محلّ النزاع:

ذهب المشهور إلى عدم جريان النزاع فى كون ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه أو الأعمّ بناء على وضعها للمسببات لعدم اتّصافها بهما بل بالوجود تاره و بالعدم اخرى. و تبعهم فى الكفايه و أوضح الأصفهانيّ وجه مختارهم فى تعليقه على الكفايه بقوله: إنّ الإيجاب و القبول المستجمعين للشرائط إذا حصلتا حصلت الملكيه الحقيقيه و العقد المزبور بلحاظ تأثيره فى وجود الملكيه و قيام الملكيه به قيام المعلول بالعلّه محقّق للتمليك الحقيقى و التملك الحقيقى فعل تسيبى و لا يصدق على نفس العقد

ص: ٣٩٩

إذ التملك و الملكية من قبيل الإيجاد و الوجود فهما متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار.

فكما أنّ وجود الملكية ليس متّحدا مع العقد كذلك المتّحد معه ذاتا فافهم جيّدا.

فحينئذ إن قلنا بأنّ البيع موضوع للتمليك الحقيقي أى ما هو بالحمل الشائع تملك أو للتمليك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتّحد مع وجود الملكية ذاتا كما هو الظاهر فلا محاله لا يجرى فيه النزاع لعدم أثر لمثله كى يتّصف بلحاظ ترتّب الأثر عليه بالصّحّه و بلحاظ عدم ترتّبه عليه بالفساد. إلى أن قال: و أمّا توهم أنّ نفوذه (أى صحّته) لازم وجوده باعتبار ترتّب الآثار التكليفيّة و الوضعيّة على الملكية فلا توجد إلا مترتبه عليها آثارها فيتّصف بالصّحّه دون الفساد فمدفوع بأنّ نسبة تلك الآثار إلى الملكية نسبة الحكم إلى موضوعه لا نسبة المسبّب إلى سببه فضلا عن نسبة المسبّب إلى الأمر التسيبيّ فلا يتّصف الملكية مع عدم كونها مؤثّره فى تلك الأحكام بالصّحّه.

فإن قلت: سلّمنا أنّ البيع هو إيجاد الملكية الحقيقيه إلا أنّ إيجاد الملكية أمر و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر فإن أمضاه الشارع أو العرف اتّصف بالصّحّه و إلا بالفساد.

قلت: الملكية الشرعيه أو العرفيه ليست من المقولات الواقعيه بل المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب. و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه و هو أمر قائم بالمعتبر بالمباشره و ليس من حقيقه البيع فى شىء حيث أنّه من الامور التسيبيّه، بل الشارع و العرف المعتبران للملكيه ربما يجعلان سببا ليتوسّل به إلى اعتبارهما فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع مثلا سببا لاعتباره فقد أوجد الملكية الاعتباريّة بالتسيب و لا حاله منتظره بعد حصول الملكية الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه كى يقال بأنّ إيجاد الملكية أمر و إمضائه أمر آخر و إن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكيه الشرعيه حقيقه لم توجد بعدم سببها و ليس التملك العرفيّ سببا بالإضافه إلى الملكية الشرعيه حتّى يكون ترتّبها عليه مناط صحّته و عدمه مناط فساده و على أى حال فالقابل للتأثير و عدمه هو السبب دون

حاصله أنّ البيع المسببي هو التملك المتّحد مع الملكيه و هو مغاير مع البيع السببي (و هو الإيجاب و القبول) كما أنّ الملكيه مغايره معه لآتّحاد التملك مع الملكيه فحيث لا أثر للتمليك حتّى يتّصف باعتبار ترتبه بالصّحه و بعدم ترتبه بالفساد فلا مجال للنزاع فى كون البيع المسببي موضوعا للصّححه أو الأعمّ (لأنّ التملك و الملكيه متّحد بسيط و ليس بمركب حتّى يكون باعتبار جامعته للأجزاء صحيحا و ليس سببا و مؤثرا فى شىء حتّى يكون باعتباره صحيحا و نافذا) و أمّا ترتب الأحكام التكليفيه أو الوضعيه على الملكيه المتّحده معها التملك فهو من باب ترتب الحكم على موضوعه لا المسبب على سببه و معه فلا تتّصف الملكيه باعتبار هذه الأحكام بالصّحه فضلا عن اتّصاف التملك المتّحد معها باعتبارها. ثمّ إنّه ليست الملكيه الشرعيه أو العرفيه من الامور الواقعيه بل هما من الامور الاعتباريه التى تكون متقومه بالاعتبار من ناحيه الشرع أو العرف فحيث أنّ العرف أو الشرع جعلاهما سببا خاصا ليتوسّل به إلى اعتبارهما فلا يتحقّقان فى وعاء الاعتبار إلا إذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع أو العرف سببا لاعتبارهما فإن تسبّب الشخص بالسبب الشرعى فقد أوجد الملكيه من دون حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بسببها التامه و إن لم يتسبّب به بل تسبّب بالسبب العرفى فلا وجود للملكيه الشرعيه لعدم تحقّق سببها الشرعى. و ليس التملك العرفى المتّحد مع الملكيه العرفيه سببا شرعيا للتمليك الشرعى المتّحد مع الملكيه العرفيه حتّى يكون ترتبها عليه مناط صّحه التملك العرفى و عدم ترتبها مناط عدم صّحته بل السبب الشرعى هو البيع بمعناه السببي فباعتبار ترتب الملكيه و التملك الشرعى يكون صحيحا و باعتبار عدم ترتبها يكون فاسدا فالتملك الشرعى كالتملك العرفى إمّا

يكون موجودا بوجود سببه و إنما لا يكون موجودا بعدم سببه.

فتحصّل أنّ القابل للتأثير و الصّحّه و الفساد ليس إلّا البيع بمعناه السببيّ لا البيع بمعناه المسببيّ و هو التمليك المتّحد مع الملكيه و عليه فتّم ما أفاده المعروف من عدم جريان النزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم.

و لعلّه لذلك أفاد و اجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: المعروف عدم جريان النزاع فيها بناء على وضعها للمسببات لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم إذ الماهيات امور اعتباريّة متقوّمه بالاعتبار فالشرع إن وافق العرف فيها تحقّق المسبّب و إن خالفهم كما في نكاح بعض المحارم و في البيع الربويّ فلا لرجوع مخالفته إلى إعدام الموضوع و نفى الاعتبار و اعتباره مع نفى جميع الآثار لغو لا معنى له و لو سلّم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرّعه لأنّ نكاح المحارم و البيع الربويّ غير واقع رأسا عندهم فإنّ يدور أمر المسببات دائما بين الوجود و العدم.

و هكذا أفاد الميرزا الشيرازي قدّس سرّه حيث قال: إنّ جريان النزاع فيها أيضا يتوقّف على جعل معانيها عباره من الأفعال الخارجيه (أى الإيجاب و القبول) لا الأثر حيث أنّه أمر بسيط فلو تحقّق كان صحيحا و لو لم يتحقّق فلا شيء حتّى يتّصف بالفساد فيكون أمره دائرا بين الصّحّه أو كونه لا شيء كذلك. (١)

تفصيل المحقّق العراقي قدّس سرّه

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث قال و التفصيل هو أن يقال إنّ البيع مثلا حيث يراد به المسبّب يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه أمر حقيقيّ واقعيّ يتحقّق في الواقع عند تحقّق بعض أسبابه و حينئذ

ص: ٤٠٢

يكون نهى الشارع عنه تخطئته للعرف الذى يرى وقوعه بالسبب الذى توصل به إليه.

ثانيها: أنّ البيع أمر واقعى يتحقق فى الواقع بنحوين من الأسباب إلا أنّ الشارع اشترط فى تحقق أحكام البيع من وجوب التسليم و حرمة التصرف فى المبيع أن يكون البيع متحققا بسبب معين مخصوص و إن اشترك السببان أو الأسباب فى إيجادها و تحققه إلا أنّ الشارع إنّما يرتب آثار الملكيه و أحكامها على تحققه فى بعضها دون بعض.

و ثالثها: أن يكون مفهوم البيع فى نظر العرف و الشرع شيئا واحدا إلا أنّ مصاديقه بما أنّها امور اعتباريه تختلف باختلاف الاعتبار. لهذا قد يعتبر العرف مصداقا لا يعتبره الشرع بل يعتبر غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناء على الوجه الأول لا مجال للنزاع فى أسماء المعاملات (1) و أمّا على الوجهين الآخرين فللنزاع مجال واسع فالقائل بالصحيح يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمعاملة التى يرتب عليها الشارع آثار الملكيه و أحكامها إمّا للاشتراط أو للاختلاف فى الاعتبار... إلى أن قال: و القائل بالأعم يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمسببات التى تتحقق فى الواقع عند تحقق أسبابها سواء اقترنت بالشرط الموجب لترتيب الشارع آثار الملكيه عليها أم لم يقترن أو أنّها وضعت لنفس مفهوم أثر المعامله كمفهوم البيع مثلا- مع قطع النظر عن تقييده بمصداق خاص باعتبار مخصوص. و لا يخفى أنّ الوجه الأول و الثالث لا شبهه فى إمكانهما و قبول العقل إياهما فى مرحله الثبوت و لكن قد يناقش و يشكّ فى صحّه الوجه الثانى بما حاصله أنّه لا- معنى و لا- مسوغ لإلغاء أحكام الملكيه من جميع الأنحاء بعد الاعتراف بوجودها و تأثير أسبابها خصوصا إذا قلنا بأنّ الملكيه من الامور الاعتباريه فإنّه إذا

ص: ٤٠٣

١- ١) و لعلّ وجهه لأنّ الشارع عند تخطئته العرف ليس له إلا حكم واحد و هو الحكم بعدم وقوع المسبب فلا مجال للنزاع فى أنّ المسبب هو الصحيح أو الأعم كما لا يخفى.

فرض تأثير سببها فيها فلا- واقع لذلك التأثير إلا تحقّق اعتبارها عند الشارع فإذا فرض أنّه لا يرتّب أحكامها عليها كان اعتباره إيّاها لغوا محضاً. إلا أنّ هذه المناقشه إذا سلّمنا صحّتها فيما لو كانت الملكيه من الامور الاعتباريه فلا نسلم صحّتها فيما لو كانت الملكيه من الامور الحقيقيه الواقعيه فإنّه يمكن أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقه الواحده ببعض الأحكام ولا يحكم به على بعض أفرادها الاخرى مع اشتراك تلك الأفراد جميعاً بتلك الحقيقه لمصلحه هو يعلمها وقد وقع ذلك فى الشرع ومنه الربا حيث حكم ببطلانه عموماً وصحّته خصوصاً حيث يكون ويقع بين الولد و والده و الرجل و زوجته فأتضح ممّا ذكرنا فساد ما بنى عليه المشهور من أنّ أسماء المعاملات إذا كانت موضوعه للمسيّبات فلا مجال للنزاع المذكور لما عرفت من إمكانه على بعض الوجوه. (1)

حاصله أنّ المسبّب الذى يمكن أن يراد من البيع إمّا له وجود واقعى محقّق لسبب واحد ففى كلّ مورد يخالف الشرع يحكم بعدم وجوده لعدم وجود سببه و يخطئ العرف الذى يحكم بوجوده و إمّا له وجود واقعى محقّق بأسباب متعدّده و لكن اشترط الشارع ترتّب أحكامه الشرعيه بصوره تحقّقه بسبب خاصّ معيّن و إمّا يكون مفهوماً مشتركاً بين العرف و الشرع و لكن مصاديقه بما أنّها من الامور الاعتباريه تختلف باختلاف الاعتبار. فالأوّل و الثالث ممكن و الثانى يناقش فيه بعدم الصحّحه لعدم المسوّغ لإلغاء الأحكام بعد فرض وجود الواقعى للمسبّب و تأثير السبب أو للزوم اللغويّه إن قلنا بأنّ الملكيه من الامور الاعتباريه فإنّ اعتباره الشىء لا يجمع مع نفي الأحكام و الآثار و إلاّ لزم كون اعتباره لغوا محضاً. و لكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا مانع من أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقه الواحده ببعض الأحكام و لا يحكم

ص: ٤٠٤

به على بعض آخر بل هذا أمر واقع فى الأحكام.

جواب التفصيل المذكور

و أنت خبير بأنّ المسببات من الامور الاعتبارية لا الواقعية إذ الامور الواقعية لها واقعيه عينيه و لا أثر منها فى الاعتباريات كما لا يخفى. و عليه فلا- يمكن الوجه الأول و الثانى لأنهما مبنيان على واقعيه المسبب و قد عرفت أنه لا واقعيه له وراء الاعتبار كما لا يمكن الوجه الثالث لعدم كون مفهوم البيع مثلا بمعناه المسببى المتحد فيه الشرع و العرف سببا لمصداقه الاعتبارى حتى يكون باعتبار تحقّق المصداق صحيحا و مؤثرا و باعتبار عدم تحقّق المصداق فاسدا و غير مؤثر إذ السبب فى تحقّق المصداق شىء آخر و هو البيع بمعناه السببى و أيضا لا- يكون صحيحا باعتبار كونه جامعا للأجزاء و الشرائط لأنّ المفروض أنّ مفهوم البيع بمعناه المسببى بسيط فالمفهوم المذكور لا يصحّ اتصافه بالصحيح بمعنى المؤثر و لا بالصحيح بمعنى التماميه كما لا يخفى.

و كيف كان فالمسببات من الامور الاعتبارية و أمرها يدور بين الوجود و العدم ففى كلّ مورد وافق الشرع العرف فى ما جعله سببا للأمر الاعتبارى تحقّق المسبب و فى كلّ مورد خالف العرف فيما جعله سببا لم يتحقّق المسبب لا أنه اعتبر المسبب العرفى و نفى عنه الآثار لأنه لغو لا يصدر عن الشارع الحكيم ففى مورد الربا حكم بعدم وقوع النقل و الانتقال لا بوقوع النقل و الانتقال و نفى الآثار و هكذا فى مورد النكاح حكم بعدم وقوع العلقه الزوجيه لا بوقوعها و نفى الآثار.

توجيه المحاضرات جريان النزاع فى المسببات

ذهب فى المحاضرات إلى أنه يصحّ اتصاف المسبب بالصحة و الفساد حيث قال: إننا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشره و من الظاهر أنّ المسبب بهذا المعنى يتّصف بالصحة و الفساد فإنّ الاعتبار إذا كان من أهله و هو البالغ العاقل فيتّصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير

أهله و هو المجنون أو الصبى غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادرا من الصبى المميّز فيتّصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع و على الجملة فكما أنّ الصيغه تتّصف بالصحة و الفساد فيقال إنّ الصيغه العربيّه صحيحه و غير العربيّه فاسده أو صادره عن البالغ العاقل صحيحه و من غيره فاسده فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح و من غيره فاسد و عليه فلا أصل لما ذكره من أنّ المعاملات لو كانت أسامى للمسيّبات لم تتّصف بالصحة و الفساد بل تتّصف بالوجود و العدم فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المسيّب عباره عن الإمضاء الشرعىّ فإنّه غير قابل لأن يتّصف بالصحة و الفساد بل هو إمّا موجود أو معدوم و كذا لو كان عباره عن إمضاء العقلاء فإنّه لا يقبل الاتّصاف بهما إمّا أن يكون موجودا أو معدوما إلاّ أن المسيّب هنا ليس هو الإمضاء الشرعىّ أو العقلايىّ ضروره أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع مثلا- اسم للفعل الصادر عن البالغ و الهبه اسم للفعل الصادر من الواهب... و هكذا و من الواضح أنّها أجنبيّه عن مرحله الإمضاء رأسا. نعم أنّها قد تقع موردا للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه و قد لا تقع موردا له إذا كانت فاقده لها كذلك. فقد تحصيل ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من جريان النزاع فى المسيّب بهذا المعنى من هذه الجهه. نعم هو خارج عن محلّ النزاع من جهه اخرى و هى أنّ عنوان البيع و ما شاكلة لا يصدق عليه عرفا بدون إبرازه فى الخارج و لو على القول بالأعمّ فلا محاله يكون البيع أو نحوه موضوعا للمؤلّف من الاعتبار و إبرازه إمّا مطلقا أو فيما أمضاه العقلاء... إلى أن قال:

فلا يصدق على كلّ واحد منهما بالخصوص. (1)

و فيه: أوّلا: بعد تسليم عدم دخاله الألفاظ فى الإنشاءات أنّ الاعتبار النفسانىّ

ص: ٤٠٦

القائم بالمباشر سواء لوحظ منفردا أو مع لفظ البيع و صيغته فهو من الأسباب لا المسببات فاتصافه بالصحة أو الفساد لا إشكال فيه و لكن لا- ينفع في اتصاف المسببات بهما فإن كان هذا الاعتبار صحيحا ترتب عليه الانتقال و إلا فلا. لا يقال: إن المراد من الاعتبار النفساني القائم بالمباشر هو ما اعتبره المعبر بسبب اللفظ فالسبب هو اللفظ و المسبب هو ما اعتبره المعبر في نفسه. لأننا نقول: إن مختار المحاضرات و من سبقه و لحقه ممن ذهب إلى أن ألفاظ الإنشاءات حاكيات لا آله للإيجاد و الإنشاء هو أن اللفظ مبرز لا سبب و مع عدم كون اللفظ سببا لا مجال لجعل الاعتبار النفساني مسببا بل اللفظ مبرز عن السبب و معه لا مجال لتوهم كون الاعتبار النفساني مسببا فلا تغفل.

و ثانيا: أن الاعتبار الشخصي ليس سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي حتى يكون ترتبهما عليه مناط صحته و عدمه مناط فساده لعدم وجود رباطه العلتيه و السبب بينهما فالصحة بمعنى التماميه لا- مورد لها لبساطه الاعتبار كما أن الصحة بمعنى التأثير و النفوذ لا مجال لها بعد عدم كونه سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي. و إنما الشارع أو العرف يجعلان سببا ليتوسل به إلى المسبب العرفي أو الشرعي فإذا تسبب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيه الشرعيه بعلتها التامه و لا حاله منتظره بعد إيجادها بعلتها التامه و هكذا فيما إذا تسبب الشخص بما جعله العرف سببا لاعتباره و أيضا كما أن الاعتبار الشخصي ليس سببا للاعتبار العرفي أو الشرعي فكذلك لا يكون اعتبار العرفي سببا للاعتبار الشرعي لعدم وجود رباطه العلتيه و السبب بينهما أيضا.

و مِمَّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول حيث قال: يمكن أن يقال بإطلاق الفاسد على المسببات باعتبار تحققها في محيط أهل العرف فيما كان العرف مساعدا لتحقيقها مع عدم ترتب الآثار عليها في محيط التشريع أما مع لحاظ كل محيط فالأمر دائر بين

لوضوح أنّ التمليك و الملكية العرفيه ليس سببا و مؤثرا بالإضافة إلى الملكية الشرعيّه حتّى يكون ترتبها عليه مناط الصّحّه و عدمه مناط الفساد فلا وجه لآتصافه بالصّحّه بمعنى المؤثريّه كما أنّه لا وجه لآتصافه بالصّحّه بمعنى التماميه.

و ثالثا: أنّ مقتضى تعليله و هو قوله: ضروره أنّ المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع مثلا اسم للفعل الصادر عن البائع... الخ هو كون أسامى المعاملات أسامى للأسباب و هو خارج عن فرض المشهور فإنّ مفروض كلامهم هو ما إذا كانت أسامى المعاملات أسامى للمسببات فلا تغفل.

الأمر الثانى:

إنّه ذهب فى الكفيايه إلى أنّه لو كانت أسامى المعاملات موضوعه للأسباب فللتزاع فيه مجال لكنّه لا يبعد دعوى وضع أسامى المعاملات لخصوص الصحيحه منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا أو عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف فى تخیل كون العقد بدون ما اعتبر فى تأثيره محققا لما هو المؤثر.

و فيه: أوّلا: كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ أسامى المعاملات موضوعه عرفا للأعمّ. ألا ترى أنّ البيع مثلا يصدق على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظه علاقه كبيع الفضولّى و بيع المرهون و بيع السفينه و بيع الصبى المميّز و ليس ذلك إلّا لكونه موضوعا للأعمّ فاختلال شرائط التأثير لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا

ص: ٤٠٨

و إن شئت قلت كما أفاده استاذنا الفريد قدس سره أنّ الواضع لم ينظر إلى الفاسد و الصحيح حتّى يأخذ الجامع بينهما بل ينظر إلى الصحيح و وضع اللفظ للطبيعه المتّخذة منه التي تتحد عرفا مع الصحيح و الفاسد الذي له أثر تأهليّ و الشاهد له هو صحّه استعمال لفظ المعامله في الفاسد الذي له أثر تأهليّ كاستعمال اللفظ في الصحيح من دون حاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته و هو بضميمه أصاله عدم النقل التي كانت أصلا عقلائيّا و جاريا في كلّ لغه تبادر منها المعنى فعلا و شكّ في كونه بوضع الواضع أم لا يدلّ على أنّ الواضع وضع ألفاظ المعاملات للأعمّ من الصحيح الفعليّ.

و إليه يؤول ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدس سره من أنّ الطريقه العرفيه جاريه على الوضع لذات المؤثر و عدم ملاحظه ما له دخل في فعلية التأثير في المسمّى و المفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسميه فيتعيّن القول بوضع ألفاظ المعاملات على هذا الوجه لذوات الأسباب لا- للصحيح المؤثر منها و ليست كألفاظ العبادات حتّى يتوقّف على دعوى اتّحاد طريقتي العرف و الشرع في الأوضاع. (1)

و ثانيا: كما أفاده الاستاذ أنّ التخطئه فيما إذا كان للشئ واقعا محفوظا و لا- واقعا للاعتباريات وراء الاعتبار فحقيقه الأسباب الاعتباريه ليست لها عين و لا- أثر وراء اعتبارها حتّى يكون سببا و مؤثرا فالأولى أن يقال مكان التخطئه أنّ الشارع لم يعتبر في بعض الموارد ما اعتبره عرف الناس من الأسباب... لا يقال: لعلّ المراد من التخطئه هي تخطئه المصحّحات من المصالح و المفاسد الباعثه على اعتبار أسباب الملكيه أو الزوجيه و نحوهما. لأننا نقول: إنّ ذلك خلاف ظاهر كلامه فلا يحمل عليه و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدس سره حيث قال و لك أن تنزل عبارته الكتاب على ما هو الصواب من التخطئه في الوجه الباعث على جعل الشئ سببا لا في السبب و لا في

ص: ٤٠٩

لمسبب فتدبر جيداً.

و ثالثاً: إنَّ الاختلاف بين العرف و الشرع ليس فى جميع الموارد فى المحققات و المصاديق بل ربما يكون الاختلاف فى المصداق كما إذا كانت ذات السبب شرعاً غير ما هو ذات السبب عرفاً كما ربما يكون الاختلاف فى التقييد و التضييق لدائره السبب العرفى كما إذا اتحد السبب و ضمَّ الشرع إليه ضميمه لها دخل فى فعليه تأثيره. نعم يصح اختصاص الاختلاف بالمحققات فيما إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعه للمؤثر التام الفعلى لا لذات المؤثر كما عرفت أنّها موضوعه لها. و لذلك قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه: لتصحيح قول صاحب الكفايه: بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق...

الخ هذا إذا كان اللفظ موضوعاً لما يؤثّر فى الملكيه فعلاً و أمّا إذا كان لما يؤثّر فيها اقتضاء فالاختلاف تاره فى المصداق... إلى أن قال: و اخرى ليس فى المفهوم و لا فى المصداق بل تقييد و تضييق... الخ و الاختلاف فى المصداق كبيع المنابذه و الاختلاف فى التقييد كاشتراط العرييه و نحوها فى العقد.

الأمر الثالث:

الظاهر أنّ ألفاظ المعاملات مستعمله فى الأسباب كالمسببات فلا وجه لتخصيصها بالمسببات كقوله بعث دارى أو باع فلان داره مبيعاً لا- يريد به إلا وقوع المبادله لاستعمالها فى الأسباب من دون حاجه إلى عناية و علاقه أ لا ترى صحه القول بأنّ زيده باع ملكك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه مع أنّ الإذن معتبر و لو عرفاً فى تأثير العقد فصدق البيع على إيجاد السبب و لو مع عدم وجود ما اعتبر فى تأثيره شاهد على كونه مستعملاً فى السبب لا فى المسبب إذ لا مسبب فى هذا المثال على المفروض و مع ذلك يصدق عليه لفظ البيع من دون عناية و ملاحظه العلاقه و هو دليل كونه حقيقه فيه.

و أيضاً يكون ظاهراً فى استعماله فى السبب فيما إذا حكى خصوصيات السبب كقوله

ص: ٤١٠

باع بالصيغه العريبه أو باع منجزاً من دون تعليق على شيء أو باع مع تعيين العوضين أو فيما إذا اعتبر فيه خصوصيات في السبب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر أو قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم... الآية، إذ الظاهر منه جواز الأكل والتصرف لسبب صحيح كالتجاره عن تراض و المنع عن الأكل والتصرف لسبب باطل.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث ذهب إلى أنّها موضوعه للمسببات لا الأسباب و قال: ولا شك في أنّ معاني هذه الألفاظ أى البيع أو الإجاره أو الرهن أو القرض أو الصلح أو الطلاق أو النكاح و نحوها عند العرف عباره عن نفس المسببات فلا- يريد العرف من قوله: بعث داري بكذا و باع فلان داره بكذا إلا- وقوع المبادله... إلى أن قال: وهكذا لا يفهم العرف من قوله: صالحت الشيء الفلاني بكذا إلا وقوع المسالمة على مبادله الشيء الفلاني بكذا و هكذا الحال في سائر العناوين. فبناء على هذا لا- يبقى مجال للنزاع في باب المعاملات أصلاً. فالذين بحثوا و تكلموا في أنّ ألفاظ المعاملات هل هي موضوعه لخصوص الصحيح أو الأعم منه و من الفاسد لا بدّ لهم من القول بوضع هذه الألفاظ للأسباب و قد عرفت ما في هذه الدعوى. (1)

لما عرفت من صحّح إطلاقها على الأسباب و عليه فالبحث و التكلّم عن كون ألفاظ المعاملات هل هي موضوعه لخصوص الصحيح أو الأعم منه و من الفاسد له مجال بل هو واقع من الأعلام كما عرفت و لا وجه لرميهم بالبحث عن شيء لا أصل له.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول من أنّ التبادر و ارتكاز المتشرّعه و غيرهما تساعد على كون أسماء المعاملات أسامي للمسببات أعني تبادل المالين في

ص: ٤١١

البيع و ما أشبهه فى سائر المعاملات و المراد من المسبب ما يحصل بالأسباب و يوجد بها و تخيل كونها موضوعه لنفس الأسباب المحصّله أو النتيجة الحاصله من الأسباب و المسببات من صيروره العوض ملكا للمشتري و الثمن للبائع مثلا- مدفوع بكون الارتكاز على خلاف الأوّل و أمّا الثانى أعنى كونها موضوعه لنفس النتيجة فيردّه عدم صحّحه إطلاق عنوان البيع أو الإجاره أو غيرهما على النتيجة و قد عرفت سابقا أنه بناء على كونها موضوعه للمسببات يرتفع النزاع من البين لدوران أمرها حينئذ بين أحد الأمرين الوجود و العدم نعم على القول بكونها موضوعه للأسباب فالتبادر يساعد القول بالأعمّ مضافا إلى ما عرفت من كيفيته الوضع. (١)

لأنّ دعوى الارتكاز مع ما عرفت من صحّحه صدق ألفاظ المعاملات على خصوص الأسباب من دون حاجه إلى ملاحظه علاقته و إعمال عنايه كما ترى.

ثمّ بناء على ما عرفت من صحّحه استعمالها فى الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما اشتراكا لفظيا لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه فيحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معينه كسائر المشتركات اللفظيه كما لا يخفى.

الأمر الرابع:

فى جواز الأخذ بإطلاق الخطابات. أمّا بناء على كون ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعي، فقد ذهب فى الكفايه إلى أنّ مع كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه من الأسباب لا إجمال فيها كى لا يصحّ التمسك بإطلاق الخطابات عند الشكّ فى اعتبار شيء فى تأثيرها شرعا لأنّ إطلاقها لو كان مسوقا فى مقام

ص: ٤١٢

البيان ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنّه منهم و لو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينه عليه و حيث أنّه لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتميّز كون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعه للصحيح من الأسباب. نعم لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره بل لا بدّ من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيّدا.

حاصله أنّ الإطلاق اللفظي و إن لم يكن موجودا للشكّ في صدق البيع الموضوع للمؤثر الواقعي مع الشكّ في اعتبار شيء في تأثير البيع شرعا و لكن مع ذلك يمكن الأخذ بالإطلاق المقاميّ فكلّ ما يراه العرف مؤثرا واقعا هو مؤثر واقعا عند الشارع.

نعم لو كان الشكّ بحيث يشكّ العرف في كونه مؤثرا واقعا فلا مجال للإطلاق المقاميّ أيضا كما أشار إليه بقوله: نعم لو شكّ... الخ.

عدم الكليّة في الإطلاق المقاميّ

و كيف كان فقد أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعه للصحيح بمعنى المؤثر في الملكيه واقعا و كان نظر العرف و الشرع طريقين إليه (كما ذهب إليه المصنّف تبعا لهدايه المسترشدين و يشهد له ما مرّ منه من حديث التخطئه) فلا إطلاق لفظي لها حتّى يمكن التمسك بها في المشكوك دخله في التأثير إذ المراد من الصحيح و المؤثر حينئذ هو الصحيح و المؤثر الواقعيّ و صدقه على المشكوك غير محرز فلا- يمكن التمسكك بإطلاق مثل قوله تعالى: أو فؤوا بالعقود، أو أحلّ الله البيع، لإثبات مصداقيه المشكوك لأنّه تمسكك بالعامّ في الشبهات المصداقيه و إن اطلق عليه البيع عرفا لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعا فصدق البيع عرفا لا يكفي مع اعتبار كونه مؤثرا في الواقع بنظر الشرع أيضا.

و أما الأخذ بالإطلاق المقامى بتقريب أن المولى بعد ما كان فى مقام بيان الحكم الشرعى و إنفاذ السبب شرعا و لم يعين محققا و لا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه و أن ما هو المصداق لما يؤثر فى الملك عرفا مصداق لما يؤثر فى الملك شرعا بأن يكون مرجع الإطلاق المقامى المذكور إلى التلازم بين السبب الجعلى الشرعى و السبب الجعلى العرفى فصدق العرفى فى المشكوك كاف فى كونه مؤثرا واقعا.

ففيه أن تلك المقدمه خارجه عن مقدمات الإطلاق اللفظى و من المعلوم أنه فرق بين الإطلاق اللفظى و الإطلاق المقامى. و هو جواز التمسك بالأول فى المستحدثات بعد صدق المفهوم على المستحدث كبعض العقود الرائجه فى زماننا كالتأمين فإنه عقد يشمله أوفوا بالعقود، بناء على عدم كون اللام فيه للعهد الخارجى دون الثانى لعدم إطلاق لفظى فيه و الإطلاق المقامى جار فيما كان رائجا فى رأى و منظر الشارع حتى يمكن أن يقال: إن ما كان رائجا عند العرف و مؤثرا كان مؤثرا عند الشارع و إلا لزم عليه البيان و حيث لا- بيان ينكشف أن المؤثر العرفى مؤثر عنده أيضا فحينئذ لو استحدثت معامله لم تكن لها سابقه فى عهد الشارع لا- يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى أوفوا بالعقود، لأن العقود الصحيحه المؤثره واقعا لا إطلاق لفظى لها بالنسبه إلى المشكوك كما لا إطلاق مقامى لأن المعامله مستحدثه فلا تكون مشموله لقوله أوفوا بالعقود، فى عهد الشارع. فالإطلاق المقامى لا- يجدى فى جميع موارد الشك كالمعاملات المستحدثه فلا يصح نفى الإجمال بنحو كلى فيما إذا كانت أسماء المعاملات موضوعه للأسباب الصحيحه الواقعيه. و مِمَّا ذكر يظهر ما فى تعليقه الأصفهاني و بدائع الأفكار حيث اكتفيا فى رفع الإجمال و صحه الأخذ بالإطلاق فى الخطابات بالإطلاق المقامى بالتقريب المذكور مع أنك عرفت أنه لا- يجدى فى المعاملات المستحدثه.

نعم لو ثبت إطلاق لفظى للخطابات كما إذا صرح الشارع بأن العقد المؤثر الواقعى

هو العقد المؤثر بنظر العرف بنحو القضيه الحقيقيه فكل ما يوجد و يكون مؤثرا عند العرف يكون مشمولاً لأدله وجوب الوفاء بالعقود و إمضاء العقود بالإطلاق اللفظي كما لا يخفى. و لكن هذا خلف الفرض و لا يوافق ما حكى عن هدايه المسترشدين من أن البيع لغه موضوع لما يؤثر في الملكيه واقعا و نظر العرف و الشرع طريقان إليه كما لا يخفى.

إشكال الإجمال في الخطابات

ثم إن الظاهر من تهذيب الاصول هو إجمال الخطاب إذا قلنا بأن الأسامى موضوعه للصحيح الواقعي من الأسباب لأن الاختلاف بين الشرع و العرف راجع إلى مفهومها لا المصاديق فقط بعد ما مرّ من أن الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأولي و لا- بالحمل الشائع لوضوح بطلانهما (لما مرّ في أسامي العبادات من لزوم تقييد الصلاه بمفهوم الصحه و ضدّها لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الأولي و من وجود الجامع في الخارج بنحو الوحده الحقيقيه لو اريد من الصحيح الصحيح بالحمل الشائع و كون الموضوع له بنحو الوجود السعي و من كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا لو كان الموضوع له هو الفرد الواقعي الحقيقي) فإذاً لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر (الواقعي) فعند ذلك لا بدّ من الالتزام بتضييق دائره المفهوم حتى لا- ينطبق إلا- عليه و رجوع الاختلاف إلى المصادق مع الاتفاق في المفهوم و على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات و عدم جواز التمسك بإطلاقاتها فمع احتمال دخاله شيء فيها يرجع إلى الشك في الموضوع و يكون الشبهه مصداقيه بخلاف ما إذا كان الوضع للأعمّ أو للصحيح عرفاً. انتهى

تحليل و تفصيل

و قد عرفت سابقاً صحه كون الموضوع له هو الصحيح بالحمل الشائع و عدم استحاله كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا و مع ذلك لا يفيد في المقام بعد اختلاف

نظر العرف و الشرع فى صدق الصحيح الواقعى فتصديق العرف بوجود الصحيح الواقعى مع الشك فى وجوده شرعا لا يخرج الأخذ بالإطلاق عن التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه اللهم إلا أن يأخذ بالإطلاق المقامى و لكنّه كما عرفت غير تام فى المستحدثات فلا يصح نفي الإجمال بنحو كلى كما لا يصح إثبات الإجمال بنحو كلى فلا تغفل. هذا كله بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للصحيح الواقعى أو المؤثر الواقعى.

الإطلاق اللفظى بناء على موضوعه الصحيح العرفى

و أمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للصحيح العرفى من الأسباب أو للأعم من الصحيح العرفى كما قويناه فلا إشكال حينئذ فى الأخذ بإطلاق الخطابات لصدقها على المشكوك دخله شرعا و المفروض أنه لا واقعيه وراء الاعتبار العرفى فمع صدق الصحه العرفيه بناء على وضعها للصحيح العرفى أو صدق الأعم و هو ذات المؤثر يتحقق موضوع الإمضاء الشرعى و بإطلاقه اللفظى الصادق على مورد المشكوك يرفع احتمال دخل ما شك فى اعتباره شرعا. فالأخذ بإطلاق الخطابات الداله على نفوذ العقود و الأسباب العرفيه لا مانع منه كما لا يخفى.

دلالة الاقتضاء

و أمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعه للمسببات فحيث أن المسبب يتعدّد بتعدّد الأسباب العرفيه كالأسباب التكوينيّه و يتعلّق الإمضاء الشرعى كالإمضاء العرفى بكلّ واحد من الموجودات الإنشائيّه للمسبب لأن الآثار مترتبّه على آحاد البيع مثلا لا الطبيعى منه فإذا كان لدليل الإمضاء الشرعى إطلاق دلّ باطلاقه على نفوذ كلّ مسبب إنشائى أو كلّ إمضاء عرفى و حيث أنه لا يعقل وجود المسبب بدون السبب دلّ بدلاله الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبب به إليه.

تفصيل بناء على الوضع للمسببات

و ممّا ذكر يظهر أنه لا وقع لما قيل من أن التمسك بالإطلاق فى المعاملات إنما يتم فيما

إذا كانت أسامى المعاملات أسامى للأسباب دون المسيبات فإنَّ الإمضاء الشرعى فى الثانى يتوجّه إلى المسيبات و لا يدلّ على إمضاء أسبابها لعدم الملازمه بين إمضاء المسيب و هو المبادل فى البيع و ما شاكلها و إمضاء السبب و هو المعاطاه أو الصيغه الفارسىّه مثلاً- و من الواضح أنّ أدلّه الإمضاء جميعاً من الآيات و الروايات متّجهه إلى إمضاء المسيبات و لا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً ضروره أنّ الحلّيّه فى قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ثَابِتَهُ لِنَفْسِ الْمَبَادِلِ وَ الْمَلِكِيهِ فِي مَقَابِلِ تَحْرِيمِهَا وَ لَا مَعْنَى لِحَلِّيهِ نَفْسِ الصَّيْغَةِ أَوْ حَرَمَتِهَا وَ وَجُوبِ الْوَفَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ثَابِتٌ لِلْمَلِكِيهِ وَ الْمَبَادِلِ فَإِنَّ الْوَفَاءَ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ بِمَعْنَى الْإِنْهَاءِ وَ الْإِتْمَامِ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فَإِنَّهُ آتَى الْحَصُولَ فَلَا بَقَاءَ لَهُ بَلْ لَا بَدَّ وَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِمَا لَهُ قَابِلِيَّتُهُ الْبَقَاءُ وَ الدَّوَامُ وَ هُوَ لَيْسَ فِي الْمَقَامِ إِلَّا نَفْسُ الْمَسْبَبِ وَ النِّكَاحِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ «النِّكَاحُ سُنَّتِي» نَفْسُ عِلَاقَةِ الزَّوْجِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ الْمَرْأَةِ لَا نَفْسُ الصَّيْغَةِ وَ كَذَا الصَّلْحِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الصَّلْحُ جَائِزٌ وَ نَحْوَ ذَلِكَ. وَ عَلَيْهِ فُلُو شَكْكَنَا فِي حَصُولِ مَسْبَبٍ خَاصٍّ كَالْمَعَاطَاهِ مَثَلًا فَمَقْتَضَى الْأَصْلَ عَدَمَ حَصُولِهِ وَ الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْأَخْذِ بِالْقَدْرِ الْمَتَيْقِنِ إِلَّا فِيمَا إِذَا كَانَ لَهُ سَبَبٌ وَاحِدٌ فَإِنَّ إِمْضَاءَ مَسْبَبِهِ يَسْتَلْزِمُ إِمْضَاءَهُ لَا مَحَالَهُ وَ إِلَّا لَكَانَ إِمْضَاءُهُ بِدُونِهِ لَعَا مَحْضًا وَ كَذَا فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْنِ قَدْرٌ مَتَيْقِنٌ كَانَ نَسْبُهُ الْمَسْبَبِ حِينَئِذٍ إِلَى الْجَمِيعِ عَلَى حَدِّ سِوَاءٍ فَلَا يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِإِمْضَاءِ بَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ وَ فِي غَيْرِ هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ لَا بَدَّ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْقَدْرِ الْمَتَيْقِنِ وَ فِي لَزَائِدِهِ عَلَيْهِ نَرْجِعُ إِلَى أَصَالِهِ الْعَدَمِ. (١) انتهى

ملاحظه التفصيل المذكور

و ذلك لما عرفت من أن المسبب يتعدّد بتعدّد أسبابه فلا يتصوّر مسبب واحد شخصي و له أسباب متعدّده حتّى يكون بعضها القدر المتيقن و بعضها الآخر مشكوكا

ص: ٤١٧

فيه و أيضا كون بعض الأسباب هو القدر المتيقن لا- ينافي شمول دليل الإمضاء لغير القدر المتيقن بعد كونه مطلقا كما هو المفروض أ لا- ترى أنه إذا قيل جئني بإنسان يشمل بإطلاقه كل فرد من أفراد الإنسان و لا يوجب كون بعض القدر المتيقن كرجال العلم خلا في إطلاقه.

و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال إن الإيراد المزبور إنما يتم لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعدده على الجميع بل لكل سبب مسبب فإمضائه بعينه إمضاء لسببه. (١)

و لقد أفاد و أجاد أيضا في بدائع الأفكار حيث قال: أما كون إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب فتقريبه من وجوه: الأول: و هو الذى عليه المعول أن الدليل الذى دل على إمضاء المسبب مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ، بما أنه قد دل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب فى العرف يكون دالا بالملازمه و الاقتضاء على كل سبب يتسبب به فى العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيدا بغير ذلك السبب الذى يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق فيما لو شك فى إمضاء سبب من أسباب ذلك المسبب و هو على كلا طرفي التردد خلاف الفرض. (٢)

عدم اختصاص أدله النفوذ بالمسببات

هذا مضافا إلى إمكان منع اختصاص أدله الإمضاء أو الرد بالمسببات. أ لا ترى قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ظَاهِرٍ فِي الْمَنْعِ عَنِ الْأَكْلِ بِسَبَبِ بَاطِلٍ وَ جَوَازِهِ بِسَبَبِ صَحِيحٍ كَالْتِجَارَةِ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْمَسْبَبَ الْبَاطِلَ لَا وَجُودَ لَهُ حَتَّى يُمْكِنَ الْمَنْعُ عَنِ الْأَكْلِ بِسَبَبِهِ وَ بَقْرِيْنَهُ الْمَقَابِلَهُ يَكُونُ الْمَرَادُ مِنْ

ص: ٤١٨

١-١) المحاضرات ١/١٩٢.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/١٤٢.

التجاره هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب. و هكذا أن قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ظاهر في القرارات الإنشائية و حمل العقود على المسبب بالقرارات خلاف الظاهر لأن العقد هو الإيجاب و القبول أو هما مع مسببهما.

قال في بدائع الأفكار: إن آية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إما أن تكون ناظره إلى تمامية السبب مع بيان قابليته المحل على النحو المتعارف عند العرف فتكون حينئذ ناظره إلى إمضاء السبب و المسبب كليهما و إما أن تكون ناظره إلى تمامية السبب فقط بلا ملاحظه قابليته المحل فتكون إمضاء للسبب فقط و على أى تقدير تكون الآية من أدله إمضاء السبب و ما توهم من أن لفظ العقود ظاهر في الأسباب إلا- أنها بقرينه تعلق وجوب الوفاء بها تكون ظاهره في المسببات فإن الأسباب أعنى بها العقود مما تحصل أنا ما و لا تبقى حتى تكون متعلقا لوجوب الوفاء فاسد. أما أولا: فلمنع كون العقد غير قابل للبقاء لشهاده اختيار جل العلماء كون الفسخ حلا للعقد من حين الفسخ و ثانيا: لمنع كون وجوب الوفاء من توابع بقاء العقد كى يلزم من عدم بقائه إرجاع وجوب الوفاء إلى المسبب بل العقد بحدوثه يكون قابلا للوفاء إلى الأبد فيتعلق الوجوب به. (1)

لا يقال: إن العقد و إن كان ظاهرا في القرار الإنشائي اللفظي الذى يكون سببا و لكن ينافيه تفسيره بالعهد فى بعض الروايات.

لأننا نقول: أولا: إن العهد أيضا كالعقد قرار إنشائي لفظي. و ثانيا: إن العقد لا يخلو من العهد فتفسير العقد بالعهد تفسير ببعض لوازمه فلا ينافى ما ذكر.

و كيف كان فاختصاص أدله الإمضاء أو الرد بخصوص المسببات لا- وجه له بعد ما عرفت من ظهور بعض الأدله فى إمضاء الأسباب أيضا بل يكفى فى إمضاء الأسباب كالمسببات عدم الردع الشرعي لأنه إذا كان فى مرأى و منظر الشارع أسباب

ص: ٤١٩

١-١) بدائع الأفكار ١/١٤٣.

المعاملات كالبيع و الصلح و الإجاره و لم يردع عنه الشارع و لم يعين أسبابا آخر وراء أسباب عرفيه كان ذلك إمضاء شرعا لكل سبب عرفي كما لا يخفى.

حدود الإطلاق اللفظي و المقامي

نعم يختص الإمضاء المذكور حينئذ بما إذا كان في مرأى و منظر الشارع فلا يشمل ما استحدث في سائر الأعصار بعد عصر الشارع بخلاف مثل قوله: تجاره عن تراض أو أوفوا بالعقود فإنه يشمل المستحدثات أيضا فإن الإمضاء تعلق بما تصدق عليه التجاره أو العقد بنحو القضية الحقيقيه فلا تغفل. و لذا استغنى مع ثبوت الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي بل لعله لا مجال للإطلاق المقامي بعد وجود الإطلاق اللفظي لأن من مقدمات الإطلاق المقامي هو عدم تعيين الشارع طريقا و سبيلا و مع الإمضاء للطرق العرفيه لا مجال للقول بعدم تعيين الشارع فافهم.

فتحصّل أنه لا مانع من الرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات لإزاله الشكّ عن الأسباب فيما إذا شكّ في اعتبار شيء شرعا في تأثير بعض الأسباب العرفيه كما إذا شكّ في صحه المعاطاه لاحتمال دخل صيغه الإيجاب و القبول شرعا. نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفا في تأثير بعض الأسباب العرفيه لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات كما لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء الأسباب العرفيه. فالرجوع إلى الإطلاقات عند الشكّ في اعتبار بعض الخصوصيات شرعا لا مانع منه على جميع التقادير سواء قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح العرفي من الأسباب أو الأعم من الصحيح العرفي أو موضوعه للمسببات بل عرفت صحه الرجوع إلى الإطلاق المقامي إن قلنا بأن أسماء المعاملات موضوعه للصحيح الواقعي أو المؤثر الواقعي من الأسباب فلا تغفل.

التفصيل بين التخصيص و التخصّص

و اعلم أنه فصل في تهذيب الاصول بين رجوع أدله الردع إلى نفي أصل الاعتبار

العرفي و إعدامه و بين رجوعها إلى نفيه شرعا. فذهب في الأوّل إلى عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ بناء على كون أسامي المعاملات موضوعه للمسببات بعد رجوع الأدلّة الرادعه كقوله تعالى: حَرَّمَ الرِّبَا. إلى نفي الموضوع و إخراجته تخصّصا عن أدلّة الإمضاء إذ نفي الآثار مع إمضاء أصل الموضوع لغو جدّا بل مخالف لارتكاز أهل الشرع. فإن أمضاه شرعا كان موجودا و إن ردعه فلا شيء. لا أنّه موجود و خصّص في ناحيه الآثار و لذلك اشتهر أنّ أمر المسبب يدور بين الوجود و العدم و عليه يشكل التمسك بالإطلاق لصيروره الشبهه مصداقيه فإنّ المشكوك إمّا داخل تحت الموضوع العرفي أو خارج عنه بالردع الشرعيّ و المسبب العرفي متعنون بغير المردوع و المنفيّ و صدق هذا المفهوم على المشكوك غير محرز و يكون الأخذ بالموضوع العرفيّ أخذا بالإطلاق في الشبهات المصداقيه. و ذهب في الثاني إلى جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ فإنّ مفاد أدلّة الردع حينئذ هو التخصيص الحكمي مع بقاء الاعتبار العرفيّ فإنّ إعدام الموضوع عن محيط العرف باطل لرجوعه إلى إعدام الاعتبارات العرفيه مع أنّه خارج عن محدوده قوّه التشريع و قدرته بل الموضوع العرفيّ باق على حاله و إنّما يراد بالإخراج إخراجته عن محيط الشرع فإنّ نفي الآثار و رفع الأحكام مع بقاء الموضوع في محيط الشرع لغو و لكن هذا المعنى لا يوجب إخراجته عن تحت أدلّة الإمضاء موضوعا لأنّ المفروض أنّ موضوعها عرفيّ لا شرعيّ ففي المورد المشكوك يصدق عليه الموضوع العرفيّ و لا يكون من الشبهات المصداقيه للموضوع و عليه فالأخذ بالإطلاق اللفظي لا مانع منه و هو مقدّم على الإطلاق المقاميّ لكشف حال الموضوع للاستغناء عنه بجريان الإطلاق اللفظي.

ملاحظه التفصيل المذكور

و فيه: أنّ الأدلّة الرادعه لا تنفي الموضوع و الاعتبار العرفيّ في الصوره الاولى بنحو

كَلِّىْ إِجْمَالًا- حَتَّى يَتَعَنُونَ بِغَيْرِ الْمَنْفَى أَوْ بِغَيْرِ الْمَرْدُوعِ فَيَكُونُ صَدَقَ الْمَوْضُوعِ حَيْثُذُ مَشْكُوكَا بَل تَرَدُّعَ بَعْضِ الْمَوَارِدِ كَالْبَيْعِ الرَّبَوَى وَبَيْعِ الْمُنَابَذَةِ وَبَيْعِ الْكَالِي بِكَالِي وَبَيْعِ الْغُرَرَى وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْعُنَاوِينَ الْخَاصَّةِ فَيَتَعَنُونَ الْمَوْضُوعِ الْعَرَفَى بِمَا يَكُونُ غَيْرِ هَذِهِ الْعُنَاوِينَ الْخَاصَّةِ وَ الْمَوْضُوعِ الْعَرَفَى الْمَتَعَنُونَ بِغَيْرِ هَذِهِ الْعُنَاوِينَ الْخَاصَّةِ صَادِقٌ عَلَى الْمَشْكُوكِ كَالْمَعَاطَاهِ الَّتِي شَكَّ فِي عَتَبَارِ الصَّيْغَةِ فِيهَا شَرَعًا أَمْ لَا فَإِنَّهُ يَبِيعُ وَ لَيْسَ بِرَبَوَى وَ لَا بِمُنَابَذَةٍ وَ لَا كَالِي بِكَالِي وَ لَا بِغُرَرَى فَمَعَ صَدَقَهُ عَلَيْهِ لَا يَكُونُ الْأَخْذُ بِالْإِطْلَاقِ أَخْذًا بِهِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَصْدَاقِيَّةِ إِذْ إِخْرَاجِ الْمَعَاطَاهِ عَن تَحْتِ الْبَيْعِ الْعَرَفَى غَيْرِ مَعْلُومِ فَصَدَقَ الْبَيْعِ عَلَيْهَا وَ إِطْلَاقَهُ عَلَيْهَا يَوْجِبُ شُمُولَ أَدْلِهِ الْإِمْضَاءِ لَهَا فَيَكُونُ حُجَّةً وَ لَا يَرْفَعُ الْيَدَ عَنْهَا مِنْ دُونِ إِقَامَةِ حُجَّةٍ أُخْرَى تَخْصُّصَ أَدْلِهِ الْإِمْضَاءِ وَ بِالْجَمْلَةِ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ قَلَّةٍ وَ كَثْرَةِ الْمَخْصِيصَاتِ الْوَارِدَةِ الْمَخْرُجَةِ بَعْضِ الْمَوَارِدِ عَن تَحْتِ الْمَوْضُوعِ الْعَرَفَى وَ لَا- إِشْكَالٌ فِي حُجَّتِهِ الْمَوْضُوعِ الْعَرَفَى وَ الْإِطْلَاقِ أَوْ الْعَامِّ مَا لَمْ يَثْبُتِ التَّخْصِيصُ الزَّائِدُ وَ لَذَا نَجُوزُ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى.فَالْتَفْصِيلُ بَيْنَ الْإِخْرَاجِ الْمَوْضُوعِيِّ وَ بَيْنَ الْإِخْرَاجِ الْحُكْمِيِّ أَوْ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَ التَّخْصُّصِ لَا مَحْصُلَ لَهُ.

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط:

تبصره:ذهب بعض متأخري المتأخرين على ما في الفصول إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط في اعتبار الأول في صدق الاسم دون الثاني و في صحه التمسك بالأصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي.و كان منشأ التفصيل المذكور هو تخييل انحصار أجزاء الشيء في المدخلية في ماهيته و المقوميه لحقيقته و لذا صارت متعينه للاعتبار في حقيقه الشيء بخلاف الشرائط.فإنها معتبره في المطلوبيه و لا مدخلية لها في الصدق.

ثم أضاف إلى ذلك أن أدله القول بالصح لا- تساعد على اعتبار ما زاد على الأجزاء في صدق الاسم و أدله القول بالأعم لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط.

و أورد عليه فى الفصول بقوله: و ضعفه ظاهر لأنه إن عوّل فى ذلك على التبادر الظاهرى فلا فرق فى الصدق بين فوات جزء أو شرط و إن عوّل على التحقيق الذى أسلفناه فهو يقتضى اعتبار الشرائط كالأجزاء و دعوى أن الأجزاء معتبره فى الماهية إن اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط أيضا كذلك أو مطلق الماهية فممنوعه أو الماهية الموضوع لها فمصادره. انتهى (١)

حاصله أنه لا- فرق بين الجزء و الشرط فى اعتبارهما فى صدق الاسم و المطلوبية فى العبادات بناء على القول بوضع أسامى العبادات للصحيح منها بعد تبادرهما منه و شمول دليل الحكمه لهما أيضا بناء على مختاره من أن مقتضى الحكمه فى العبادات هو وضع الألفاظ للصحيحه من العبادات فراجع.

بيان المختار

و لا- يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول متين بناء على مذهبه من تبادر الصحيح و دلالة دليل الحكمه على الصحيح خلافا لما مرّ من مختارنا من الأعمّ إلا- أنك عرفت سابقا أن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلا فى قوام الشىء و متعلقا للأمر. و ثانيهما: ما يكون متأثرا من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتزاحمه فما له المدخلية فى الصدق هو الأوّل دون الثانى فكلّ ما له دخل فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها يكون معتبرا فى صدق الاسم دون غيره كما هو الظاهر من تعريف الشيخ قدّس سرّه فى التقريرات للصحيح حيث قال: هو الماهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشرائط التى لها مدخل فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

ص: ٤٢٣

عليها انتهى. (١)

و عليه فلا توقّف للصدق على الشرائط المتأّتيه من قبل الأمر كقصد الامتثال و نحوه و لذلك قال في المحاضرات: و من هنا يظهر أن الصّحّه الفعلية التي هي منتزعه من انطباق المأمور به على المأتّى به خارجا خارجه عن محلّ الكلام ضروره أنّها في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمّى و في متعلّق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعمّ الوضع لما هو واقع في حيّز الأمر... إلى أن قال: و أمّا بقيه الحيثيات فهي أجنبيه عن معنى التماميه بالكليّه بل هي من الآثار و اللوازم المترتبه عليها في مرتبه متأخره. (٢)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث اعتبر الشرائط في ماهية العبادات من دون تفصيل كما يؤيّده ما مرّ منه سابقا من أنّ الصحيح هو المؤثّر إذ المؤثّر الفعلي لا يكون إلاّ جامعا لشرائطه.

المقصود من دخاله الشرائط

ثمّ إنّ المراد من دخاله الشرائط في المسمّى و المأمور به ليس هو دخاله نفس الشرائط الخارجيه عن المسمّى و المأمور به لأنّها خارجه عن حقيقه الشئ و ماهيته بل المراد منها هو الخصوصيه الحاصله في الشئ بسبب الشرائط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر أو ككون صوم المستحاضه ملحوقا بالغسل في الليله الآتية. و عليه فالفرق بين الجزء و الشرط بأنّ الأوّل مقوم للشئ و الثاني من مقدّماته كما يظهر من الكفايه لعلّه يكون باعتبار ما يوجب الخصوصيه في ماهيته لا نفس الخصوصيه و إلاّ فهي داخله في ماهيته و المأمور به لأنّ القيد خارج و التقيد داخل.

ص: ٤٢٤

١-١) تقريرات الشيخ ٤/.

٢-٢) المحاضرات ١/١٣٧-١٣٥.

و لعلّه لذلك قال فى نهايه النهايه: أمّا مثال الامور الدخيله فى حقيقه المأمور به فهو جميع الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع المعبره فى المأمور به كأجزاء الصلاه و شرائطها و عدم موانعها. (١)

ثمّ إنّ يظهر ممّا ذكر أنّه يصحّ إطلاق الشرط على بعض الخصوصيات العارضه على الجزء كالجهر و الإخفات أو بعض الخصوصيات التجويدية و يقال شرط قراءه صلاه الظهر هو الإخفات أو شرط قراءه صلاه المغرب هو الجهر أو شرط صحّه قراءه: و لا الضالين هو المدّ و هكذا.

و عليه فاختصاص إطلاق الشرط بما له المدخلية فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر كما يظهر من تعليقه المحقّق الأصفهاني محلّ إشكال حيث قال: و إنّ الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصية فى ذات الجزء بل خصوصية خاصّه و هى ما له دخل فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر و أمّا الخصوصية المقومه للجزء فليست هى من عوارض الجزء بل الجزء أمر خاصّ و تسميه مطلق الخصوصية شرطاً مع كون بعضها مقوماً للجزء جزافاً. انتهى (٢)

و ذلك لصحّه إطلاق الشرط على الخصوصية المذكوره أيضاً كما يصحّ إطلاقه على ما له دخل فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر و بالجملة فكلّ جزء أو خصوصية ناشئه من الشرائط غير المتأثية من ناحيه الأمر و عوارضه يكون دخيلاً فى ماهية العباده التى تعلّق بها الأمر أو فى ماهية المأمور به و أمّا غيرهما ممّا له دخل فى تشخيص أفراد الماهية كالشرائط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام، فقد ذهب فى الكفايه إلى عدم مدخلية فى الماهية لا شرطاً و لا شرطاً و لذلك

ص: ٤٢٥

١-١) نهايه النهايه ٤٩/١.

٢-٢) نهايه الدرايه ٨١/١.

لا- يكون الإخلال به إخلالاً- بالماهيّة و موجبا لفسادها حيث لا يكون الإخلال بوقوع الصلاة في المسجد مثلا إلا إخلالاً بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة اخرى غير موجب لتلك المزيّة كوقوع الصلاة في غير المسجد أو بخصوصيّة اخرى موجبه لنقصانها كوقوع الصلاة في الحّمّام.

نعم ربما يحصل للمأمور به بسبب ما له دخل في تشخّص الأفراد كالأوصاف المندوبه أو المكروهه مزيّة أو نقيصه سواء كان دخله بنحو الشرطيّة أو الشرطيّة.

أورد عليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ما له الدخّل في تشخّص أفراد المأمور به لا يوجب مزيّة أو نقصاناً في ملاك ماهيّة المأمور به لإمكان القول ببقاء الطبيعه في تلك الموارد كسائر الموارد من دون فرق و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه لخطاب آخر فمن يصلّى في الحّمّام مثلا لا يأتي بصلاه أقصر ملاكا من الصلاة التي أتى بها في خارج الحّمّام بل هي و إنّما الفرق في عدم امتثال خطاب: لا تصلّ في الحّمّام، بسبب إتيانها في الحّمّام. و لذلك لا يجزى أجر من امتثل الأمر بالصلاه في خارج الحّمّام فإنّه امتثل خطاب: صلّ. و خطاب: لا- تصلّ في الحّمّام. نعم لو أراد إتيان الصلاة في الحّمّام و لم يتمكّن منه فاضطرّ إلى إتيانها في خارج الحّمّام لا يؤتى أزيد من ثواب من أتى بها في الحّمّام لأنّه لم يأت بالصلاه خارج الحّمّام امتثالا للنهي عن إتيانها في الحّمّام كما لا يخفى.

ألا- ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بإتيان الماء و نهى عن الإتيان به في الخزف فأتى العبد بالماء في الخزف امتثل خطاب الإتيان بالماء دون خطاب النهى عن الإتيان به في الخزف لعدم الفرق بين الماء الذي أتى به في الخزف مع غيره فلا يوجب الإتيان به في الخزف نقصاناً في ماهيّة الماء كما لا يخفى. و الحاصل أنّ المزيّة من جهه الامتثال للخطاب الآخر كما أنّ النقصان من جهه عدم امتثال الخطاب الآخر و لا يوجب الامتثال و عدمه مزيّة أو نقصاناً في ماهيّة المأمور به و صرف اتّحاد الطبيعه مع خصوصيّات أفرادها في الخارج لا يوجب المزيّة أو المنقصه في طبيعه المأمور به حقيقه

و إن أمكن إسنادهما إليها من باب: زيد أبوه قائم. فالمأمور به على ما هو عليه من الملاك و الزيادة و النقصان من ناحيه أمر آخر أو نهى آخر و لا- ارتباط لهما بأصل الطبيعه و عليه فالقول بأن العباده المكروهه أقل ثوابا، لا يخلو عن إشكال بعد ما عرفت من أن طبيعه المأمور به باقيه على ما هو عليها من الملاك و إنما قلّه الثواب من ناحيه عدم امتثال الخطاب الآخر فإسناد قلّه الثواب إلى طبيعه المأمور به ليس على ما هو عليه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه حيث ذهب إلى أنّ اعتبار المشخصيّة من فضيله الطبيعه و كمالها من شئونها و أطوارها لا أنّها شيء بحيالها فيكون المشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض الأوفى بل القائم به نفس طبيعه الصلاه لا مطلقا بل عند تحقّق القنوت فيها حيث أنّ القنوت كمال للصلاه و قد عرفت أنّ كمال الشيء لا يحسب فى قبالة بل كالمشخص له و من شئونه و أطواره فأتضح أنّ اعتبار المشخصيّة على أى وجه و هو أنّ الشارع لم يأخذه فى حيز الطلب الوجوبى و لم يكن ممّا يفى بالغرض بل إنّما ندب إليه لكونه كمالا للصلاه مثل فالصلاه المشتمله عليه أفضل حيث أنّها أكمل. (١)

و ذلك لأنّ إسناد جزء الفرد إلى الطبيعه و جعله كمالا لها ليس على ما هو عليه لما عرفت من أنّ الطبيعه المأمور بها باقيه على ما هى عليها و لا يوجب جزء الفرد مزيه أو نقصانا فيها.

هل يرجع ما له دخل فى الفرد إلى الطبيعه

و أضعف ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه ما فى نهايه الاصول من أنّ الظاهر رجوع جزء التشخص و الفرد و شرطه إلى نفس الطبيعه أيضا و لكن بحسب بعض مراتبها

ص: ٤٢٧

و بهذا التقريب يتصوّر الجزء البدليّ للمأمور به أيضا.

بيان ذلك: أنه يمكن أن يفرض المأمور به كالصلاه مثلا عنوانا بسيطا ذات مراتب طويله ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء و بعضها عن واجده و يصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصه على الأقلّ و بمرتبته الكامله على الأكثر فإن كان الشئ دخيلا في جميع المراتب سمي جزءا وجوبيا و إن كان دخيلا في المرتبه الكامله فقط سمي جزءا نديبا و ما تعلق به الأمر هو صرف الطبيعه البسيطة المشككه. فالصلاه مثلا عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال و النقص فينتزع مرتبتها الكامله عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه كالفنوت و نحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبه جميع هذه الأجزاء و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمه بعض خاصّ من الأجزاء المندوبه و مرتبه منها تنتزع عن الواجبات بضميمه بعض آخر منها و هكذا تتدرّج من الكمال إلى النقص إلى أن تصل إلى مرتبه هي أحسن المراتب و هي التي يقتصر فيها على الواجبات فقط. و على هذا فالقنوت أيضا له دخاله في تحقّق طبيعه الصلاه و انتزاع عنوانها و لكن بمرتبته الكامله فالمنتزع عنه لهذه المرتبه من الطبيعه هو جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه و نفس الأمر بالطبيعه يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضا من جهه كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه و المكلف مخير عقلا- في إتيان أي مرتبه منها أراد. هذا حال الجزء و منه يعرف حال الشرط أيضا مثل إتيان الصلاه في المسجد مثلا. و بالجملة فما عدّه في الكفايه جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئيه أو الشرطيّه لمرتبه خاصّه من الطبيعه المشككه فتدبر. (١)

ص: ٤٢٨

١-١) نهايه الاصول ١/٥١-٥٠.

و ذلك لأنّ العبادات أسام لهيئه مركبه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى الصّحّه على التفصيل السابق و ليست عناوين بسيطه مشكّكه و عليه فجعل لفظ الصلاه مثلا اسما للتخضع من المعانى البسيطه كما ترى. لأنّه خلاف المتبادر منها بل الصلاه هى هيئه تركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها. و هذه الأجزاء و الشرائط الدخيله هى التى تقتضى نقصانها فساد المركّب و وجودها صحّه الصلاه و ليست هى من المعانى المشكّكه و لذلك لا تكون الطبيعه المأمور بها إلّا حاكيه عنها دون غيرها ممّا لا يكون مأخوذا فيها و إن انطبق عليه إذا ضمّ إليها كالأجزاء النديبه بتبع أخذ الأجزاء و الشرائط بنحو اللابشرط لا بنحو بشرط لا، إذ مجرّد صدق العنوان على واجد الضميمه لا يوجب دخوله فى حقيقه المسمى لصدق الصلاه مثلا على فاقدها كما هو شأن كلّ مشخّص فإنّ مشخّصات زيد مثلا خارجه عن حقيقه الإنسان و عن مسماه و مع ذلك ترى أنّ زيدا بما هو زيد إنسان لا أنّه إنسان و زياده، فالإنسان بما هو إنسان لا يحكى إلّا عمّا اخذ فى حقيقته و فيه ليس عنوان الزيديه و نحوها فالأجزاء و الشرائط التى تكون زائده على ما هو دخيل فى الصّحّه غير مأخوذه فى حقيقه المسمى بل تكون من خصوصيات بعض أفرادها و مصاديقها و لا تحكى الطبيعه و ماهيته المأمور بها عنها و لا تسرى مزيتها أو منقصتها إلى حقيقه المسمى إلّا من باب: زيد أبوه قائم، و العنايه و المجاز. هذا مضافا إلى ما فى دعوى التشكيك فى مفهوم الصلاه مع أنّ التشكيك فى الوجود لا فى الماهيات و المفاهيم بناء على أصله الوجود أو اختصاصه بمفاهيم الكمّيات أو أعراض الألوان بناء على أصله الماهيات كما قرّر فى محلّه و كيف كان فلا وجه لقول نهايه الاصول من أنّ الأمر بالطبيعه يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضا من جهه كونه جزءا لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، لوضوح أنّ الجزء الاستجابيّ ليس دخيلا فى حقيقه المسمى

بحيث يكون وجوده موجبا للصحة و فقدانه موجبا للفساد.

لا يقال: إن تصوير جزء الفرد و شرطه في الأفراد الخارجيه للماهيات الحقيقيه واضح بعد كون الفرد الخارجى بهويته الشخصيه عين الماهيه و عوارضها وجودا لإمكان تحليلها عقلا إلى مقومات الماهيه و عوارضها بحسب الوجود أو الماهيه فيقال لما كان من علل قوام الماهيه و الطبيعه و كان أصل الماهيه مع قطع النظر عن الوجود مؤتلفه منه فهو جزء الماهيه و الطبيعه. و ما لم يكن من علل القوام و ما يتلف منه الطبيعه بل كان من لوازم وجود الطبيعه في الخارج بوجود فردها فهو جزء الفرد. هذا بخلاف تصوير جزء الفرد و شرطه في المركبات الاعتباريه فإنه لا يخلو عن إشكال و غموض فإن الموجود منها خارجا حقيقه ليس إلا هو الأجزاء و أما الهيئه التركيبيه التي اعتبرها الشارع واحدا اعتباريا كهيئه أجزاء الصلاه و شرائطها فلا وجود لها إلا في الاعتبار فلا مصداق لهذه الهيئه في الخارج إذ كلما وجد في الخارج فهو نفس الأجزاء و هي موجوده بحالها و ليس هناك شيء آخر يربط بينها فالصلاه مثلا مجموعته وحدانيه عند الاعتبار و لكن بحسب الخارج ليس إلا الأجزاء المتفرقه التي لا ارتباط بينها. و عليه فكلما زيد على أجزاء الماهيه الاعتباريه فلا محاله يكون داخلا في الماهيه الاعتباريه لا في الفرد إذ لا فرد للمركب الاعتباري حتى يكون داخلا فيه و يتحد معه و عليه فلا تصوير لجزء الفرد في المركبات الاعتباريه فكلما زيد فيه يكون جزءا للطبيعه و الماهيه فيتجه القول بأن كلما عدّ جزءا أو شرطا للفرد يرجع إلى الجزئيه أو الشرطيّه لأصل الطبيعه و الماهيه.

لأننا نقول: كما في تهذيب الاصول إن لبعض المركبات غير الحقيقيه أيضا هيئه خاصه خارجيه يكون المركب غير الحقيقي متقوما بها سواء كان المركب غير الحقيقي كالبيت و القصر فإن حقيقتهما متقومه بهيئه ما لا بشرط و لا تحقق لهما في الخارج إلا بوجود موادهما على وضع خاص و يكون حسن الهيئه المذكوره و تفاضلها باعتبار

التناسب الحاصل بين الأجزاء فالحسن أينما وجد يكون مرهونا للتناسب الموجوده بين الأجزاء فحسن الصوت و الخطّ مثلا عباره عن تناسب الأجزاء فيهما فلا يقال:

الشعر الفلاني حسن إلا إذا تناسب جملة و لا-الدار إلا إذا تناسبت مرافقها و غرفاتها فربما تكون غرفه في دار توجب حسنها لإيقاعها التناسب بين الأجزاء. أو كان المركب غير الحقيقي مركبا اعتباريا كالصلاه فإنها ليست نفس الأجزاء بالأسر بل لها هيئه خاصه لدى المتشرعه زائده على أجزائها فيمكن أن يكون تفاوت أفرادها في الفضيله لأجل تفاوتها في المناسبه الموجوده بين أجزائها و إن كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا. فلا يبعد أن يكون للقنوت و غيره من الأجزاء المستحبه دخاله في حسن الهيئه الصلاتيه الموجوده في الخارج و يكون المصداق الذي وجد فيه الجزء الاستجابي أو الشرط الاستجابي أحسن صورته من فاقدتهما مع خروج الجزء أو الشرط الاستجابي عن الماهيه و الطبيعه الكليه رأسا. و لعل اعتبار التوالى في الأجزاء أو المنع من أفعال ماحيه للصلاه من جهه اعتبار هيئه خاصه في الصلاه و يؤيد وجود الهيئه الخارجيه للصلاه كما لا يخفى و عليه فالجزء الاستجابي أو الشرط الاستجابي جزء لمصداق الهيئه المعتره لا لماهيه الهيئه المعتره كما لا يخفى (1).

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لإنكار جزء الفرد أو شرطه في قبال جزء الطبيعه و شرطها. فلولا شبهه الزيادة في الصلاه لأمكن القول بأنّ الرياء في الأجزاء المستحبه لا- يضرّ بصحّه الصلاه لأنّ الرياء يوجب فساد جزء الفرد لا جزء الطبيعه المأمور بها إذا المفروض أنّ جزء الفرد لا مدخلية له بالنسبه إلى الطبيعه. نعم يوجب البطلان من جهه لزوم الزيادة و المنع عنها في الصلاه و إلاّ فلو لم يكن الزيادة ممنوعه كما في بعض

ص: ٤٣١

الخلاصه:

قبل أن ندرس أدله الصحيحى و الأعمى نقدم امورا.

١- إنه لا شبهه فى تأتى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرعه فى أن ألفاظ العبادات الواقعه فى لسان الشارع أو المتشرعه هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الاعمّ منها و أمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه و المتشرعه فربما يقال إنه لا- مجال للنزاع لأنّ الطرفين اتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحه و الفاسده مجازا بلا كلام كقولهم صلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاه المختار و صومه لليوم الشرعى.

اجيب عن ذلك بأنّ مجرد وضوح كون الاستعمال فى كلّ واحد من الصحيحه و الفاسده مجازا لا ينافى جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بعد اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع فى أنّ المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو هو الأعمّ.

فيمكن أن ينازع فى أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا احرز أنّ الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعمّ فلا- حاجه إلى إحراز بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأنّ ثبوتهما كاف فى التعيين و دعوى الإجمال و التردّد لا مجال لها.

ص: ٤٣٢

٢- إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركبات التكوينيّه و ثانيهما بالنسبه إلى المركبات الاعتباريه كالمعاملات و العبادات فإذا اطلقا على المركبات التكوينيّه كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذ كقيمتان وجوديتان عارضان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيّفته ملائمته لطبيعته النوعيه فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنّه إذا اتّصف بكيّفته منافره أو بأثر لا يرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فسادته فالتقابل بينهما تقابل التضادّ.

و إذا اطلقا على المركبات الاعتباريه كان معناهما كمعنى التامّ و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لا يجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكه أ لا ترى أنّهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أنّ المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لا يزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإنّ إطلاق الفاسد عليها نوعا من جهه فقدان الأجزاء أو الشرائط لا وجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنّه لا حاجه في استعمالهما في التامّ و الناقص إلى ملاحظه العلاقه أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلاّ لكونهما من الألفاظ المشتركه و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها هو المعنى الثاني.

فالصّحّه بمعنى التماميه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه لا تقابل التضادّ و لا خلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أنّ الصّحّه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى عدمها و إنّما اختلفوا في ذكر محققاتهما و لوازمها و عليه فتفسير الصّحّه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقته الشريعه الموجه لصدق الطاعه و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبيه أو المعراجيه

كما عن علماء الأخلاق لا يكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الامور من لوازم التماميّة أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التماميه أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار وغيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف فى المصاديق لا- فى معنى التمام إذ كلّ صلاه مشروعه فى كلّ حال تامّه و ليست بناقصه فصدق التامه على كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد و الاختلاف فى ناحيه المصدق فلا تغفل.

ثمّ إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخاله الشرائط التى تتأتى من قبل الأمر أو الشرائط العقليّه المحضه مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهى بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط فى نفسه و يقابلها الفاسد و هو الذى ليس كذلك و هذا أمر عرفى لصدق الصحيح على المركّبات التوليدية فيما إذا كانت واجده لأجزائها و شرائطها فى نفسها كالسياره من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلاّ لما عرفت من عدم دخاله غير أجزائها و شرائطها فى نفسها فى إطلاق الصّحّه.

ثمّ إنّّه ربما يكتفى فى عنوان البحث عن ذكر الصّحّه و الفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث فى تعيين الموضوع له فى الألفاظ المتداوله فى الشريعة أو فى تعيين المسمّى لها أو فى تعيين الأصل فى الاستعمال فيها و لكنّه لا تستغنى عنهما و لا مفتر عن البحث عن معناه إذ يقع الكلام حينئذ فى أنّ المراد من الموضوع له و المسمى له ما هو؟ فلا بدّ من ذكر الصحيح و الفساد بالحمل الأوّلى أو الشائع الصناعى كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣- يمكن تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى بأن يقال إنّ الصحيح هو الماهية الجامعه للأجزاء و الشرائط التى لها دخل فى ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها

و الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء و الشروط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشروط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبة المختلفه بحسب الأجزاء و الشروط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظه علاقته في إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فماهي الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيح لأنّ كلّ صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشروط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيده عموم قوله عليه السلام: الصلاه لا تترك بحال الوارد في مورد الصلاه الناقصه العذريه و توهم كون الإطلاق على الصلوات العذريه من باب التوسع لا وجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

و هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحه و هو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيح و لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركب لا يتصور و إلّا لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا.

و ذلك لأنّ الخلط فيما إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء و الشروط الشخصيه كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر في أغلب الأمكنه ركعتان فالأربعه بالنسبه إليه فاسده و المؤلفه من الثنائيه بالنسبه إلى المسافر صحيحه و لكن بالنسبه إلى الحاضر فاسده.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركبا من الأجزاء و الشروط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشروط فلا يشمل الفاسده حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست

إلا الأفراد الصحيحه لأنها هي التي تكون جامعه للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده.

و هذا التعريف أجود ممّا أفاده المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غايه الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلا و غيرها من الخواصّ المحقّقه له بمراتب الصحيحه فقط.

كما أنّه أجود أيضا ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهي عن الفحشاء فلا يتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثّره في هذا الأثر.

وجه الأجوديه هو أنّ تفسير الصلاه بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعه إذ الصلاه هي ماهيته جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشاره إلى الأفراد بالأثر كما أفاده في نهايه النهايه لا يناسب تصوير الجامع المركّب فإنّ الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجه إلى أخذ الآثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبره في الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتّى من ناحيته فلا مدخله له في الجامع المذكور إذ ليس دخيلا في الباعثيه على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضا على الأمر فلا يكون باعثا إليه كما لا دخل للشرائط العقليه كخلوّها عن المزاحمات و عليه فالجامعيه و الصّحّه في المركبات بالإضافه إلى الأجزاء و الشرائط المعتره فيها في نفسها كما لا يخفى.

٤- ذهب صاحب الكفايه بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى إمكان تصوير الجامع البسيط على القول الصحيحيّ بأن يقال إنّ الاشتراك في الأثر يكشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّى

بلفظ الصلاه مثلا بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

لا يقال إن الاستكشاف المذكور يبنى على القاعده الفلسفيّه و هي أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد مع أنّ القاعده في الواحد الشخصيّ دون الواحد النوعيّ لجواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و اخرى بالشعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار و عليه فالأفراد الصحيحه مشتركه في النهي عن الفحشاء و هو الواحد النوعيّ و هو على ما ذكر لا يكشف عن وحده المؤثر إذ لعلّ ذلك الواحد النوعيّ مستند إلى المتعدّد فالاشتراك في الأثر النوعيّ لا يكشف عن الاشتراك في جامع واحد لأننا نقول إنّ مقتضى السنخيّه بين العلّه و المعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المقتضيه المتكثّره نوعا و عليه فإذا كانت المعاليل متّحده بالنوع و إن كانت متكثّره بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعدّده مشتركه في نفس الكمال الذي يكون واحدا بالنوع و عليه فيصحّ استكشاف الاشتراك في جامع واحد بالاشتراك في الأثر إن قلت إنّ جهه النهي عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان لا واحده بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لا يكشف إلاّ عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كانت ذات المنكر في كلّ مرتبه مباينه للمنكر الذي تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلا يكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كما و كيفا في الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه.

قلت إنّنا نمنع المباينه بين أفراد النهي و الانتهاء عن المنكرات فإنّها تشترك في جامع النهي و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات في حقيقه واحده و لو نوعا هذا مضافا إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف في مسأله الوضع و لا حاجه إلى كشف الوحده الحقيقيه الذاتيه بين مراتب الصلاه.

لا يقال إنّ أثر الصلاه كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و

هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاة لزم أن يكون فيها حيثيات متكرره حسب تكثر تلك الآثار و عليه فلا تكشف تلك الآثار المختلفه عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تخرّص على الغيب.

لأننا نقول إنّ الآثار المذكوره بعضها يكون من لوازم بعض آخر و فى طولها مثلا- مع إقامه الدين ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذفها و عليه فليست بين الآثار مباينه.

هذا مضافا إلى أنّ تكثير الحيثيات فى الصلاة لا ينافى بساطه حقيقه الصلاة كما لا ينافى إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثر الحيثيات المستكشفه عن اختلاف الآثار لا ينافى مع بساطه المؤثر فتحصل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحده الآثار غير مجازفه فتأمّل و لكن عرفت أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاة فان المنسب منها هو ماهيته الجامعه للأجزاء و الشرائط و هو مركّب و ليس ببسيط فإنّ المؤثر أو الناهيه أو المطلوب أو غير ذلك من لفظ الصلاة خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضا أنّ استكشاف المؤثر البسيط من وحده الآثار إنّما يصحّ إذا اختصّت الآثار بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحده الآثار إلاّ الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

و أيضا أنّ لازم كون معنى الصلاة أمرا بسيطا كالمؤثر هو عدم صحّه استعمال لفظ الصلاة مثلا فى نفس الجامع الذى هو ماهيته تركيبيه من الأجزاء و الشرائط بلا عناية مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامعه لا على أنّها مسمّى

لفظ الصلاه و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركب و ظهور اللفظ فيه لا تصل النوبه إلى الجامع البسيط كما لا يخفى.

٥-لا- إشكال فى جريان البراءه على تقدير تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء الموجوده فى الخارج أعنى المركب الخارجى كانطباق الكلى على أفراده إذ مفهوم الجامع المركب ليس بمطلوب إلا- باعتبار وجوده الخارجى و لو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركب الخارجى من حيث اتحاده مع الكلى و انطباق الكلى الجامع عليه يكون متعلقا للإيراد حقيقه فإذا انحل المركب الخارجى إلى متيقن المراديه و مشكوك المراديه تجرى فى المشكوك البراءه لأنه يكون الشك بالنسبه إليه شكاً فى ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحه إلى البراءه.

٦-لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى فى المشكوك البراءه أم لا؟ ربما يقال إن مسمى لفظ الصلاه و هو عنوان الناهى عن الفحشاء مفهوم مبين وقع فى حيز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و حيث أنه مفهوم مبين لا- ينحل إلى معلوم و مجهول حتى تجرى البراءه فى المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبى عن انحلال متعلق التكليف لأنه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه بأن الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج متعلقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيه بنفسها ليست إلاهى و لا يتعلق الطلب بها بل الماهيه بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغى تكون مطلوبه و مأمورا بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغى يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءه فى المشكوك و ليس المراد من الخارج هو

الخارج المأتى به حتى يقال إنه ظرف السقوط لا- الثبوت فعنوان الناهى عن المنكر ينطبق يقينا على الأقل من الأجزاء المعلومه المفروضه وجودها بنحو الوجود اللافراغى لأنّ الناهى عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام فى الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءه فيها لأنّها مشكوكه.

و لا- يقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيه التى لا- يجوز الاكتفاء بها فى الامتثال كما إذا قيل جئنى بماء فأتى بمشكوك المائيه لأنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع الامتثال لعدم معلوميه تطبيق الواجب على المأتى بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقلّ معلوم لمدخلتيه فى تحقّق الناهى سواء كان الناهى هو الأقلّ بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ فى الزائد عليه. و لو سلّم أنّ الواجب لا- ينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلا له فحيث كان المحصّل أمرا شرعيا و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجرى البراءه فى الأجزاء المشكوكه فإنّها لو كانت واجبه بينها الشارع و لو بينها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءه مطلقا سواء كان الجامع مركبا أو بسيطا و سواء انطبق على الخارج أولا.

٧- و أقيما على القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجوه: منها أنّ لفظ الصلاه مثلا موضوع لماهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ الأجزاء فى مفهوم الصلاه مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها فى مفهوم البيت و الدار أو السيّاره أو الطائره فكما يصدق عنوان «الدار» مثلا على ما بينى للسكونه من أى موادّ و بأيّه هيهته كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاه» على مصاديق معظم الأجزاء فى دائره الأجزاء الخاصه من التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهّد و القيام و التسبيح و السلام بأيّه هيهته تركيبيه و إن اختلفت الهيئات التركيبيه بالنقص و الزيادة.

و ليس ذلك إلاّ لكون لفظ الصلاه و لفظ الدار موضوعين لهيهته ما و أجزاء ما فى دائره الأجزاء الخاصه مع كونها لا بشرط عن الزيادة و لذا يصدق على كلّ معظم

الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضا لكونه لا بشرط عن الزيادة.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أنّ لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة و هو بديهى الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون استعماله فى غيره مجازا أو مصداقه مرددا حتى يلزم التبادل فى ماهية العبادة و أجزائها مع أنّ الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهيئة الصلاةية المركبة من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هى مرآه إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأنّ كلّها ناشئة من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيه بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث أنّ الموضوع له مفهوم كلىّ بما هو مرآه إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكليّة فالقول بأنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلىّ فى المعين أو أنّ الموضوع له هو أحد الامور من أربعه أجزاء أو خمسسه أو ستّه على البدل غير سديد لما عرفت من كليّة المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكليّة.

و أمّا صدق الصلاة على فاقد معظم الأجزاء كصلاة الغرقى فإن لم نقل بأنّ الإشاره تقوم مقام معظم و باعتباره يكون صدق الصلاة عليها صدقا حقيقيا لأنّ معظم كلّ شىء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتّها بعنوان الصلاة شرعا إلحاق حكمى كما لا يخفى.

و منها أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة فى الصلاة من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاة أعنى الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها تكون من

حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك المعنوى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه بأن لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء (انتهى موضع الحاجه).

و الإشكال وارد على هذا الجامع من جهه تقييد الأجزاء بالمعلومه و أمّا إذا أخذها مبهمه و لو من بين الأجزاء المعلومه كما مرّ فى الوجه الأوّل فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصه سائر الوجوه لأنها إمّا راجعه إلى الوجه الأوّل أو راجعه إلى الاشتراك اللفظى الذى يكون أجنيباً عن تصوير الجامع المعنوى بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

8- ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحى دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب فى الأوّل لرفع الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ فى وجود ما له المدخلية فى قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ فى صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به فى الشبهات الموضوعية و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتى فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل فى انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامه لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون فى أمر لا دخاله له فى قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق فى ناحيه المتعلّق.

فإن كان إطلاق فى صلاه الجماعه و قلنا بالوضع للأعم و شككنا فى جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين فى الرأى أو المقلّمين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشكّ عن اعتبار الموافقه فى الرأى و العمل.

و دعوى أنّ الثمره المذكور مبتنيه على وجود الإطلاقات و هى مفقوده كما ترى

بعد وجود الإطلاقات الواردة في أجزاء الصلاة كالشهاد والركوع والسجود هذا مضافا إلى إطلاقات المخترعات الشرعيه
الرائجه في الامم السابقه كالمعاملات الرائجه في الأقوام والملل فكما يكون للأدله الوارده في المعاملات إطلاق إضائى
فكذلك الأمر في الإطلاقات الواردة في العبادات الرائجه في الامم السابقه.

لا يقال: إن متعلق الأوامر الشرعيه ليس الحصه الفاسده ولا الجامع بينها وبين الحصه الصحيحه ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصه
الفاسده أو الأعم منها و عليه فالأعمى أيضا كالصحيحى فإن المسمى و إن كان عنده أعم و لكن بحسب أمر الشارع و إرادته
يكون مقيدا بالصحه فإذا كان الفاسد خارجا عن دائره المتعلق فالمتعلق معنون بضد الخارج و هو الصحيح و عليه فلا يجوز
التمسك بالإطلاق فى المشكوك الجزئيه أو الشرطيه لأنه تمسك بالإطلاق فى الشبهات المصداقيه كما لا يجوز التمسك بدليل
الخاص المقيد لإخراج الفاسد فإن التمسك به تمسك به فى الشبهات الموضوعيه.

لأننا نقول: - كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه- إن تعنون المطلق أو العام بضد الخاص أمر صحيح و لكنه ليست
الأفراد الخارجه عن حقيقه الصلاه معنونه بالفساد حتى تعنون المطلق أو العام بضده و هو الصحه إذ مثل قوله عليه السلام «لا
صلاه إلا بفاتحه الكتاب» لا يفيد إلا خروج ذلك من حقيقه الصلاه و متعلق الحكم غايته أن المتعلق بعد خروجه متعون بعدم
مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد أتصافها بالخروج فكونه فاسدا موقوف و مترتب على خروجه و لذلك لا يوجب خروجها
عن المتعلق تعنون المطلق بضد الفساد لأنه فى حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد و عليه فالمتعلق لا يكون معنونا بالصحيح
حتى يشكل التمسك به فى الموارد المشكوكه.

هذا مضافا إلى أن الاستعمالات الشرعيه لا تنحصر فيما إذا كانت مأمورا بها حتى

يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لا يكون لفظ العبادة مأموراً به فيمكن التمسك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء لصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز الاقتداء إلاّ بمن احترزت صحّته صلاته و لو بالأصل و على الأعمى تصحّ الصلاه خلف الغير و لو لم يوافقه في العمل بعد إتيانه بمسّمى الصلاه هذا.

و الحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيح و عدمه على الأعمى منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاه ما هي و أمّا على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركّباً فهو مبين و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك به في الموارد المشكوكه لا يوجب إجمالاً في المفهوم و إلاّ فما من عامٍ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامٍ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكه مع أنّه كما ترى. فلا وجه لجعل الإجمال ثمره الصحيح و عدمه ثمره الأعمى بل الثمره في المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعيّه على خصوص الصحيح على قول الصحيح و على الأعمى على قول الأعمى و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّه بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه للأحكام الأخر كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن حجّ في السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه في العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيح فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له في أسامي العبادات حيث يحتاج إلى مهاره فنّ علم الاصول إذ العرف لا يصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسأله من المسائل الاصوليه فنتيجه هذه المسأله كمسأله الحقيقه الشرعيّه تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّه مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات في متعلّق الأوامر أو في

موضوع أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أن ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنها موضوعه للأعم فمدلولها هو الأعم. وإذا عرفت الامور المتقدمه فقد حان الوقت لملاحظه أدله الصحيحى و ادله الأعمى.

أدله الصحيحى

و لا- يخفى عليك أن أدله الصحيحى فهى متعدده؛ منها: التبادر بتقريب أنه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضأت أو اغتسلت للصلاه لم ينصرف إلا إلى الصحيحه و لا يحمل على الفاسده إلا بالقرينه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه فى ماهيه هيئه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط.

اورد عليه بأنه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخله فإن انسب المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الامور الخارجيه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أما إذا انضم إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا- ترى أن المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحه مع أنها تكون موضوعه للأعم.

و الشاهد لذلك صحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّى، و لا يكون صلاته صلاه صحيحه و عدم صحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلّى و لا يصلّى للمناقضه فى الثانى دون الأوّل، هذا دليل على أن المراد بالصلاه المطلقه هو الأعم من الصحيح و الفاسد و إلا فلا فرق بين الإطلاق و التقييد فى عدم جواز الجمع لوجود المناقضه فى صورتين.

و عليه فتبادر الصحيح من جهه استناد العمل إلى نفسه فى مثل قوله صلّيت الصبح

أو صمت الجمعه أو من جهة تعلق الأمر في مثل آيت بالصلاه و الصوم من القرائن الخاصه و العامه لا يرتبط بالوضع الشرعيّ.

هذا مضافا إلى أنّ تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجرّدا عن القرائن الخاصه و العامه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لا أصل في البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

و بالجمله فالظهور المذكور أعّم من أن يكون من ناحيه الوضع أو تكرّر الاستعمال فلا يكون دليلا على كون ألفاظ العبادات موضوعه عند الشارع للمعاني الصحيحه.

و منها أنّه ربما يقال إنّ صحّه السلب عن الأعمّ تدلّ على أنّه موضوع لخصوص الصحيح و استدللّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافا إلى دلالة طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام: «لا صلاه إلاّ بطهور» و «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفى الحقيقه و الماهيه فالخبر المحذوف هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفى الجنس حيث أنّ المنفَى هو نفى الجنس لا وجوده.

أورد عليه أوّلا- بمنع مساعده العرف على صحّه السلب عن مطلق الفاسد ألا- ترى أنّ العرف لا ينفون أسامي المخترعات عنها بمجرّد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامي ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء من دون حاجه إلى إعمال عنايه أو ملاحظه علاقه و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقه.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّحه السلب كما ترى. هذا مضافا إلى أنه لو سلّمنا مساعده عرف المتشرّعه فى صحّحه السلب فلا طريق لنا لإثبات كونه كذلك فى صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تکرّر الاستعمالات عند المتشرّعه فلا يثبت بذلك الوضع الشرعىّ للصحيح و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكوره ففيه أن مع تبين المراد لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقىّ فإنّ مجرى أصالة الحقيقه إنّما هو عند الشكّ فى المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقىّ و المجازىّ لا فى ما إذا كان المراد معلوما و شكّ فى كونه حقيقه أو مجازا فإنّ فى مثله لا بناء من العقلاء على الحمل على الحقيقه هذا مضافا إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب فى نفى الصحّحه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفىّ فى نفى الماهيّة و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب فى نفى الصحّحه مجازا أو فى نفى الحقيقه ادّعاء بداعى نفى الصحّحه مانع من ظهورها فى نفى الحقيقه حقيقه فالمقصود من هذه التراكيب نفى الصحّحه باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لا نفى الحقيقه.

و منها الأخبار السدّالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله عليه السّلام «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا يوجب المعراج ليس بصلاه فيختصّ موضوع له للفظ الصلاه بالصلاه الصحيحه.

و فيه أوّلا أنّ ذلك مبنى أن يكون تلك الخطابات وارده فى مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم. و ثانيا أنّ الصحيح فى أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينه لا باستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل فى الأعمّ من العادل و لكنّ المعلوم هو إرادته العادل بقرينه حمل المحمول عليه.

و منها حكمه الوضع بدعوى أنّها تقتضى اختصاص الوضع بالمركب التام لوجود

الحاجه إلى ذلك كثيرا.

و فيه منع حصر الحاجه فيه لعدم ندره الحاجه إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضا و هكذا مع وجود الحاجه لا وجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخليه أيضا بعين الملاك.

أدله الأعمى

و أمّا أدله الأعمى فهي أيضا متعدده ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين في محكى الإيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى إلى القول بالأعم و استدّلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لا يتبادر من ألفاظ العبادات إلا معظم الأجزاء.

و فيه أنّ التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ و لو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيا و حاصلًا من كثره الاستعمال فلا يدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك في صدر الإسلام.

الثانى: حكمه الوضع: فإنها كما تقتضى الوضع للمركبات التامه فكذلك تقتضى الوضع للأعم منها لوجود الحاجه إلى الإفاده و الاستفادة بالنسبه إلى كليهما و لا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجه فى كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامى مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته فألفاظ المركبات موضوعه للأعم.

و المقصود من الأعم مع وسعه أطرافه كما يظهر من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنّه الذى يتبادر من ألفاظ المخترعات و يصحّ إطلاقها عليه من دون عنايه.

الثالث: صحّحه سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنه مجاز فى خصوص

الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضا متبادرا يستكشف من ذلك أنّ الموضوع له هو الأعمّ منهما.

و فيه: أنّي لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لا أصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّحه تقسيم ألفاظ العباده إلى الصحيحه و السقيمه بدعوى أنّه لو لا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنّه لو سلّم ذلك فأنتي لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّحه تقييد أسامي العبادات بالصحّحه و البطلان بدعوى أنّه لو لا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحّحه.

يرد عليه ما اورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السّلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» بدعوى أنّ المستعمل فيه في قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة» أعمّ و إلا لزم أن يكون الاستثناء منقطعا و هو خلاف الأصل. و فيه أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة هذا مضافا إلى إمكان المناقشه في بعض ما استدللّ به لاستعمال أسامي العبادات في الأعمّ كقوله عليه السّلام «دعى الصلاة أيام أقرائك».

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشئء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدم (إلخ).

و فيه أن الفساد إنّما يقتضى عدم تعلّق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسدا لأنّ المقصود هو ترك الصلاة الصحيحه في الأمكنه المذكوره.

و أما الفساد الذى جاء بواسطه تعلق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلق فلا ينافى تعلقه به.

هذا مضافا إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمى أيضا لو كان الناذر قاصدا للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادته الصحيح لا القول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمه فلا تغفل.

أسامى المعاملات:

هنا امور:الأوّل فى تحرير محلّ النزاع و المشهور هو عدم جريان النزاع فى كون المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامى المعاملات للمسببات لأن أمره يدور بين الوجود و العدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شىء تحقّق المسبّب كموافقه الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيه بالبيع الغير الربوى و إن خالفهم كنكاح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبّب الشرعى و عليه فالمسببات الشرعيه أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شىء و بين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه فالاعتبار الشرعى قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفى قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سببا لاعتباره فقد أوجد الملكيه الاعتباريه الشرعيه بالتسيب و لا حاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه و إن لم يتسبّب بما جعله الشارع سببا فالملكيه الشرعيه لم توجد بعدم سببها و إن حصل الملكيه العرفيه.

لا يقال: إنّ التملك العرفى المسببى سبب بالإضافه إلى الملكيه الشرعيه فإذا ترتّب عليه الملكيه الشرعيه كان ذلك مناط الصحه و إلا فهو مناط فساد.

لأننا نقول: نحن نمنع ذلك إذ لا سببه بين التملك العرفى المسببى و التملك الشرعى

حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحا و إذا لم يترتب عليه كان فاسدا بل التملك العرفي كالتملك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلا حكم الشارع بعدم وقوع النفل و الانتقال أصلا لا بوقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إلا لزم اللغو و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفية كانت أو شرعية.

و أمّا ما يقال من صحه اتصاف المسبب بالصحة و الفساد إذا كان المراد من المسبب هو الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتصف بالفساد.

ففيه أولا: أنا لا نسلم كون الاعتبار المذكور مسببا بعد فرض عدم دخاله شيء وراء الاعتبار النفساني. و ثانيا: أنّ الاعتبار النفساني ليس سببا لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطه العلية و المعلوليه بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكيه الشرعيه أو الملكيه العرفيه عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سببا لاعتبار الملكيه و لا دخاله لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامي المعاملات أسام للمسببات بخلاف ما إذا كانت موضوعه للأسباب فإنّ للنزاع في أنّ المراد منها هو خصوص الصحيحه أو الأعمّ مجالا.

الثاني: أنّ بعد معلوميه أنّ محلّ النزاع هو الأسباب لا المسببات ربما يدعى أنّ أسامي المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر التامّ و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا- يوجب الاختلاف المعنوي بل الاختلاف في المحققات.

و فيه: أنّ صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عنايه و ملاحظه

علاقه كبيع المرهون و بيع السفیه بضمیمه أصله عدم النقل شاهد على كونها موضوعه للأعمّ فاختلف شرائط تأثير السبب لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر للتأمّ و المفروض عدم تصرف الشارع فى المسمّى من حيث التسمیه. فتأمل.

الثالث: أنّ بعد استعمال ألفاظ المعاملات فى الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما بالاشتراك اللفظى لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه.

و لا وجه لتخصيص الاستعمال الحقيقى بالمسببات بدعوى الارتكاز على أنّ المراد من «بعث دارى لكذا» و نحوه ليس إلاّ وقوع المبادله.

و ذلك لاستعمالها أيضا فى الأسباب من دون عنايه ألا ترى صحّه القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب و لو مع عدم وجود ما اعتبره فى تأثيره شاهد على كونه مستعملا فى السبب دون المسبب إذ لا مسبب فى هذا الفرض و هكذا نرى صحّه نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر مع أنّه ليس إلاّ بيع السببى و هكذا.

الرابع: فى الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشكّ فى اعتبار شىء شرعا و لا- يخفى عليك أنّه بناء على المختار من أنّ أسامى المعاملات موضوعه للأعمّ من الصحيح العرفى لا إشكال فى الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفا بعد الشكّ فى دخل شىء شرعا و مع صدق الصحيح العرفى يتحقّق موضوع الإمضاء الشرعىّ فيؤخذ بإطلاقه اللفظى عند احتمال مدخلية شىء شرعا. و هكذا يكون الأمر إن قلنا بأنّها موضوعه للصحيح العرفى من الأسباب بعين الملاك.

و أمّا إذا قيل أنّها موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعىّ فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظى عند الشكّ فى اعتبار شىء لأنّه تمسك بالعامّ فى الشبهات

الموضوعية لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعا.

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بأن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي و إنفاذ السبب شرعا و لم يعين محققا و لا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعا و عليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثرا واقعا بالإطلاق المقامي و لكن الإطلاق المقامي لا يجري إلا فيما كان كذلك في عصر الشارع و أما إذا لم يكن كذلك بأن كان مستحدثا و لا سابقه لصدق أسامي المعامله عليه عرفا كعقد التأمين و نحوه فلا مجال للإطلاق المقامي أيضا هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذا على نحو القضية الحقيقيه كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود» و غيره، فلا تغفل.

لا يقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدله الإمضاء إمضاء للأسباب لا المسببات و هو غير ثابت لوضوح اتجاه أدله الإمضاء من الآيات و الروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» ثابتة لنفس المبادله و الملكيه في مقابل تحريمها و لا معنى لحليته نفس الصيغه أو حرمتها و هكذا و جوب الوفاء في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ثابت للملكيه و المبادله فإن الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنه لا يتعلّق بنفس العقد لأنه آنى الحصول فلا بقاء له بل لا بدّ و أن يتعلّق بماله قابليته البقاء و الدوام و هو ليس إلا نفس المسبب و عليه فإذا شكّ في حصول مسبب خاص كالمعاملات فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتيقن إلا إذا كان له سبب واحد فإن إمضاء مسببه يستلزم إمضاء سببه و إلا لكان إمضاء المسبب لغوا و كذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن و كان نسبه المسبب إلى الجميع من الأسباب على حدّ سواء إذ لا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأننا نقول: أولا: إننا نمنع اختصاص أدله الإمضاء، بالمسببات، لظهور قوله تعالى:

«لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبب الباطل لا وجود له حتى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجهاً إلى السبب كان المراد من «التجارة عن تراض» بقرينه المقابلة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبب.

و لظهور قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» في القرارات الإنشائية و الإيجاب و القبول لا المسبب منها و لا أقل أن يكون المراد السبب و المسبب كليهما.

و الاستدلال بتعلق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبب في غير محلّه لأنّ وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه لا من توابع بقاء العقد.

و ثانياً: أنه لو سلّمنا اختصاص أدلّه الإمضاء بإمضاء المسببات فلا يذهب عليك أنّ الدليل بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبب في العرف يدلّ بالملازمه و الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبب به في العرف إليه و إلاّ كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لا مانع منه على جميع التقادير نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفية لا مجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق الموضوع كما لا يخفى.

تبصره:

١- إنّ الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلق الأمر. و ثانيهما ما يكون متأثراً من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتراحمه فما له المدخلية في الصدق هو الأوّل دون الثاني فمن ذهب إلى أنّ أسامي العبادات موضوعه لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأوّل من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتى من ناحيه الأمر خارج عن ذلك

ص: ٤٥٤

كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو الماهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشروط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها.

فقصد الامتثال و نحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضروره أنه في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إنّ المراد من الشروط في القسم الأول هو الخصوصيه الحاصله في الشيء بسبب الشروط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر و هكذا و من المعلوم أنّ تلك الخصوصيه ليست خارجه عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصيه كنفس الطهاره أو الستر و عليه فتلك الشروط أعني الخصوصيه الحاصله بسبب الشروط كالأجزاء داخله في ماهية العباده و لذا يصح الفرق بين الأجزاء و الشروط بأنّ الأجزاء من المقومات و الشروط من المقدمات لما عرفت من دخاله الخصوصيه الحاصله في ماهية العباده دون موجبها.

٢- إنّ خصوصيات بعض أفراد الماهية من المزيه أو النقصان كالشروط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه في المسجد أو في الحمّام لا يوجب مزيه أو نقصانا في ملاك ماهية المأمور بها فإنّ طبيعه باقيه في تلك الموارد كسائر الموارد و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه بالنسبه إلى خطاب آخر كخطاب «صلّ في المسجد» أو «لا تصلّ في الحمّام» فطبيعه الصلاه لا تكون في تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكا من الصلاه التي اتى بها في غيرهما بل هي هي و إنّما الفرق في امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلا- وقع لما قيل من أنّ العباده المكروهه أقلّ ثوابا لما عرفت من أنّ قلّه الثواب أو زيادته من ناحيه الامتثال و عدمه بالنسبه إلى خطابات آخر فإسناد قلّه الثواب إلى الطبيعه المأمور بها كالصلاه ليس على ما هو عليه كما لا يخفى.

٣- إنّ الصلاه مثلا من المخترعات الشرعيه اسم للهيئه التركيبيّه من الأجزاء و

الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها و عليه فالطبيعه لا تحكى إلا عمّا يكون مأخوذاً فيها شرطاً أو شرطاً فالأجزاء الندييه كالفنوت خارجه عن حقيقه مسمى الصلاه لصدقها على فاقدها كما هو الشأن فى كلّ مشخّص من المشخّصات الفرديّه فإنّه خارج عن حقيقه المسمى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخّصات عند الضميمة مورد انطباق المسمى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذه بنحو اللابشرط لا- «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيات الفرديّه فكذلك يصدق عنوان الصلاه على واجد الضميمة الندييه و لكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها فى حقيقه مسمى الصلاه أو الإنسان لصدق عنوان الإنسان أو الصلاه على فاقد المشخّصات الفرديّه.

و عليه فوجود الجزء الاستجابي لا يكون دخيلاً فى الصّحه كما لا يكون فقدانها موجبا للفساد و مزيتها أو منقصتها لا تسرى إلى حقيقه المسمى إلا- من باب «زيد أبوه قائم» و العنايه و المجاز و القول بأنّ المسمى فى المخترعات الشرعيّه هى معان بسيطه مشكّكه كالتخضع فينتزع مرتبه كامله منها عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمة بعض الأجزاء الندييه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه فقط، مردود بعد ما عرفت من أنّ المسمى هو الهيئه التركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه الأمر لا العناوين البسيطه.

فإذا عرفت خروج الأجزاء الندييه عن حقيقه المسمى فلولا شبهه الزيادة فى الصلاه لأمكن القول بأن الرياء فى الأجزاء الندييه لا يضرّ بصّحه الصلاه لأنّ الرياء يوجب فساد الجزء الاستجابي لا الطبيعه المأمور بها و لكن حيث يصدق عنوان الزيادة فى الصلاه فهو يقتضى البطلان فى المركبات الشرعيّه التى منع عن الزيادة فيها فتدبر جيّداً.

الحقّ هو إمكان تحقّق الاشتراك بل وقوعه لضعف وجوه الامتناع وقوّه أدلّه الإمكان و الوقوع و تفصيل ذلك أنّه يستدلّ للامتناع بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك يوجب الإخلال بالفهم الذى هو المقصود من الوضع لأنّ القرائن الدالّة على تعيين أحد المعانى خفيّه و الإخلال ينافى حكمه الوضع.

و اجيب عنه بمنع الإخلال أوّلا- لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه و منع كونه مخالّا- بالحكمه ثانيا لتعلّق الغرض بالإجمال أحيانا.

منها: أنّ استعمال المشترك فى القرآن الكريم محال لأنّه إمّا يوجب التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن أو الإجمال فى المقال لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى الله عن ذلك.

و اجيب عنه بمنع لزوم التطويل أوّلا- فيما كان الاتكال على حال أو مقال التى اتى به لغرض آخر كقوله تعالى: وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا. و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ثانيا مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض و إلّا لما وقع المشتبه و المجمل فى كلامه تعالى و قد أخبر فى كتابه الكريم بوجوده فيه. قال الله تعالى: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ

أُمُّ الْكِتَابِ وَ آخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ ... الْآيَةِ (١). هذا مضافا إلى أن استحاله الاستعمال في القرآن الكريم لا يدل على امتناع الاشتراك مطلقا كما لا يخفى.

منها: أن الوضع عباره عن جعل اللفظ و تعيينه للمعنى و فانيا فيه و فناء اللفظ بتمامه لتمام المعنى لا يقبل التعدد و لا يعقل أن يكون شيء واحد فانيا دفعه واحده فناءين في أمرين متباينين كما لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين.

و فيه: أن حقيقه الوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى مَن يصلح لأن يتبع كما مرّ في محلّه و هذا التخصيص و التعيين يؤول في الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص و العلقه بين طبيعه لفظ خاصّ و طبيعه معنى خاصّ أو ماهيته فالارتباط و الاختصاص أمر اعتباري يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه للفظ بالنسبه إلى معناه. و من المعلوم أن في مرحله الوضع لا تنزل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجودا لفظيا لمعناه إذ التنزيل يحتاج إلى مثونه زائده و لا شاهد عليه و مجرد سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ لا يكون شاهدا على التنزيل لأن السرايه معقوله أيضا فيما إذا كان اللفظ علامه على المعنى و حاكيا عنه. كما ليس في تلك مرحله هو هويّه و فناء اللفظ في المعنى إذ لا شاهد عليه و مجرد كون إلقاء اللفظ إلقاء المعنى لا يكون دليلا على أن بينهما هو هويّه و اتحاد لإمكان أن يكون ذلك من جهه ارتباط اللفظ بالمعنى ارتباطا أكيدا لا من جهه فناء اللفظ في المعنى. هذا مضافا إلى أن الفناء في مرحله الوضع مع الالتفات إلى اللفظ غير معقول و لا مجال لتوهم عدم الالتفات بالنسبه إلى اللفظ في حال الوضع مع أن الواضع في صدد جعل الارتباط و العلقه بين اللفظ و المعنى بتخصيصه اللفظ للمعنى. و توهم الفناء في لحاظ المتكلم عند الاستعمال لا يوجب امتناع جعل الواضع إياه مستعدا للمرآتيه بالنسبه إلى المعنيين

ص: ٤٥٨

أو أزيد كما أفاده في تهذيب الاصول. هذا مضافا إلى أن توهم الفناء في لحاظ المتكلم أيضا ممنوع بعد كونه ملحوظا باللحاظ الآلي في مقابل اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المعنى إذ اللحاظ لا يجتمع مع الفناء و لو كان اللحاظ آليا بل ربما يكون اللفظ ملحوظا استقلالا من جهة اخرى في عين كونه ملحوظا آليا بالنسبة إلى معناه كما إذا أراد المتكلم الفصاحه و البلاغه أو التلّفظ بالقراءه الصحيحه أو التلّفظ باللغه الخاصه مع علمه باللغات المتعدده. لا يقال: إنّ اللحاظ الآلي لا يجتمع مع اللحاظ الاستقلالي.

لأننا نقول: اختلاف الحثيات يكفي في إمكان الاجتماع لأنّ اللفظ من حيث حكايته عن المعنى يكون ملحوظا آليا و من حيث خصوصيات نفسه يكون ملحوظا استقلاليا.

منها: ما حكى عن تشريح الاصول و أوضحه المحقق الأصفهاني في تعليقه الكفايه و محصّله بتوضيح منى أيضا أنّ الوضع عباره عن جعل الملازمه الذهنيه بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أو عباره عمّا يستلزمه الملازمه المذكوره من تعيين اللفظ و تخصيصه بالمعنى كما مرّ في باب حقيقه الوضع و هذه الملازمه بعد العلم بها توجب انتقال السامع من اللفظ إلى المعنى و الاشتراك في الوضع بمعنى الوضع لكلّ من المعنيين بالنحو المذكور بحيث لو لم يكن هناك إلاّ معنى واحد و وضع واحد و ليس أحد الوضعين متمما للآخر و لا ناظرا إليه مستحيل لأنّ اللفظ إن كان ملازما للمعنيين دفعه واحده بانتقال واحد لا بانتقالين لزم الخلف بعد ما عرفت من أنّ مقتضى كلّ وضع هو جعل الملازمه بين اللفظ و كلّ واحد من المعاني المشتركه على سبيل الاستقلال و المفروض في حال الاشتراك هو جعل ملازمتين بالإضافه إلى معنيين و عدم كون أحد الوضعين متمما للآخر و لا ناظرا إليه و جعل الملازمتين يوجب الانتقالين لا الانتقال الواحد ففرض ملازمه اللفظ للمعنيين دفعه واحده بانتقال واحد خلف في حقيقه الوضع. و إن كان اللفظ ملازما لأحد المعنيين على التردد ففيه

ما ذكر أيضا من لزوم الخلف في حقيقه الوضع لما عرفت من أن حقيقه الوضع هو جعل الملازمه بين اللفظ و كل واحد من المعاني بشخصه مستقلاً ففرض ملازمه اللفظ لأحد المعنيين على التردد ينافي الوضع لكل واحد منهما مستقلاً. وإن كان اللفظ ملازماً للمعنيين بملازمتين مستقلتين و انتقالين حقيقيين كما هو المفروض فلازمه بعد عدم وجود الترتب بين الانتقالين هو تحقق الانتقالين دفعه واحده من غير ترتب بمجرد سماع اللفظ و هو مستحيل (لأنه يرجع إلى صدور المعلولين من علّه واحده و هو خلاف قاعده الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد).

و فيه أولاً كما في تهذيب الاصول في البحث عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، أن القاعده العقليه لا مورد لها في أمثال المقام لأن باب الدلاله ليس من قبيل صدور الشيء عن الشيء مع أنها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن إجراء القاعده فيها إذ هي مختصه بالبسيط من جميع الجهات. (1)

و عليه فلا مانع من حدوث الانتقالين من لفظ واحد كما يصح تصوّر الشيئين في عرض واحد و إلا لما صحّ التصديق بكون الشيء شيئاً إذ لا بدّ عند الإذعان من تصوّر الطرفين معاً.

و ثانياً: كما في تعليقه الأصفهاني قدس سرّه من أن الوضع ليس جعل اللفظ علّه تامّه للانتقال كي يلزم هذا المحال بل جعله مقتضياً له فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحده اللفظ و المعنى و لم يكن هناك مانع كقرينه المجاز تحققت الملازمه الذهنيه و خرجت من حدّ الاقتضاء إلى الفعلية و إن كان هناك اقتضاء آت متعدده متساويه الأقدام أو كانت هناك قرينه المجاز فلا- يتحقق المقتضى و هو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينه معينه و هي في الحقيقه من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى في المقتضى. و ممّا

ص: ٤٦٠

ذكر تعرف أنّ الوضع الثانى غير ناقض و لا مناقض للوضع الأول فإنه إنّما يكون كذلك إذا كان الوضع جعل اللفظ عله تامه و إلا فاللفظ باق على اقتضائه حتى مع القرينه المعينه لمعنى آخر. انتهى موضع الحاجه من كلامه (١).

منها: أنّ الاشتراك يناقض حقيقه الوضع لأنّ الوضع اختصاص اللفظ بالمعنى و لازم اختصاص الشىء بالشىء هو حصره فيه و عليه يكون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى منحصر فيه و ينحصر إراءته به و هذا المعنى ينافيه الاشتراك إذا انحصار اللفظ فى المعنى الموضوع له يضادّ إراءته لمعنى آخر و استعماله فيه.

و فيه كما فى المقالات أنا نمنع اقتضاء الوضع للحصر جدّا إذ لا نعنى من الوضع إلا مجرد جعل اللفظ بإزاء معنى و تعيينه له و هذا المعنى قابل للتحقق بالنسبه إلى المعنيين أو أزيد غايه الأمر نتيجه صلاحيته للإراءه بالنسبه إلى كلّ واحد فيحتاج فعليته إلى قرينه شخصيه و حيث أنّ بنفس هذا الجعل يخرج اللفظ من إطلاق قابليته الإراءه بالنسبه إلى غير المجعول ينتزع نحو اختصاص حاصل بينهما. و هذا المعنى من الاختصاص لا يوجب حصر القاليه له بل و مع تعدد الوضع يتحقق لفظ أيضا نحو اختصاص بالإضافة إلى غير الموضوع له أولا و لئن شئت قلت هذا المقدار من الاختصاص لا يقتضى أزيد من صلاحيه اللفظ للإراءه لا فعليته. (٢)

فمن سمى ابنه باسم من الأسامى الرائجه لا يقصد منه هجر اللفظ عن أبناء غيره ممّن سماه به قبله بل غرضه اشتراك ابنه مع أبناء غيره فى الاسم المذكور كما أنّ من سبقه فى الاسم لا يقصد من وضع الاسم لابنه حصر اللفظ فيه بحيث ينافيه تسميه غيره ابنه بذلك الاسم و ليس ذلك إلا لعدم إفاده الوضع للحصر و إلا فلا مجال

ص: ٤٤١

١-١) نهايه النهايه ٨٥/١.

٢-٢) مقالات الاصول ٤٤/١.

للاشتراك إلا- بعد هجر اللفظ عن المعنى الذى وضع له أولا و مع عدم الهجر لا يصح إطلاقه إلا مجازا و هو كما ترى. و من المعلوم أنّ الأعلام المشتركة كلّها من هذا القبيل و هو شاهد على أنّ الألفاظ المشتركة فى أسامى الأجناس كلفظ العين بالنسبه إلى الباصره و الجاريه و غير ذلك أيضا تكون كذلك. و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون الواضع متعددا أو واحدا و بين أن يكون الواضعان فى مرتبه واحده كما إذا عيّن كلّ واضع لفظا واحدا لمعنى غير معنى آخر فى زمان واحد و بين أن يكونا مع التقدّم و التأخر لأنّ الوضع فى كلّ من هذه الموارد هو تعيين اللفظ للمعنى و لا يدلّ على حصره فيه و إن انتزع الحصر و الاختصاص منه ما لم يعلم وضع آخر فلا تغفل.

منها: أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون حاجه إلى القرينه، و الاشتراك ينافى هذا الغرض إذ معه يحتاج إلى نصب القرينه للتفهم و من المعلوم أنّ الواضع الحكيم لا يناقض غرضه بالاشتراك.

أجاب عنه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بالمنع أولا إذ غرض الواضع من الوضع هو عدم الحاجه إلى قرينه المجاز لا قرينه معيّنه للموضوع له. و ثانيا: أنّه لو سلّم ذلك كان لازمه هو عدم إمكان صدور الاشتراك من الواضع الواحد و أمّا إذا كان الواضع متعددا فلا وجه لمنع الاشتراك لجواز أن يضع كلّ واحد لفظا لمعنى مع الغرض المذكور من دون علم بوضع هذا اللفظ لمعنى آخر بسبب واضع آخر و من المعلوم أنّ الاشتراك يتحقّق بوضعهما من دون قصدهما حتّى تحصل المناقضه.

منها: كما فى المحاضرات أنّ الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهيد و التبانى لأنّ حقيقه الوضع على ما نراه التعهيد و الالتزام النفسانيّ فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور و هو تعدد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد و الوجه فى ذلك هو أنّ معنى التعهيد كما عرفت عبارته عن تعهيد الواضع فى نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاصّ و من المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانيا بأنّه متى ما تكلم

بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يباين الأول ضروره أن معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أولاً أو فقل أن الوضع على ما ذكرناه عبارته عن ذلك التعهيد المجرد عن الإتيان بأية قرينه و عليه فلا- يمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد في لفظ واحد فإن الثاني مناقض للأول و لا يجمع معه إلا أن يرفع يده عن الأول و يلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعنى به رفع اليد عن التزام الأول و الالتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص نعم في مقام الاستعمال لا بد من نصب قرينه على إرادته تفهيم أحدهما بالخصوص فإن اللفظ غير دال إلا على إرادته أحدهما لا- بعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتي الاشتراك اللفظي من ناحيه تعدد الموضوع له و كون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين أو المعاني استعمالاً حقيقياً و محتاجاً إلى نصب قرينه معينه. نعم الفرق بينهما من ناحيه الوضع فقط فإنه متعدد في الاشتراك بالمعنى المشهور و المتنازع فيه و واحد في الاشتراك على مسلكنا. فالنتيجة أن الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول و على مسلك القوم لا بأس به نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص و لا مانع منه فإن الوضع فيه واحد و محذور الامتناع إنما جاء في تعدد الوضع. (1)

و فيه أولاً: أن مفاد الوضع بمعنى التعهيد و الالتزام النفساني ليس مفيداً لحصر اللفظ في معنى واحد حتى لا يساعد الاشتراك لأن التعهيد و الالتزام النفساني كما صرح به في الدرر هو أن يلتزم الواضع بأنه متى أراد معنى و تعقله و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ

ص: ٤٤٣

كذا. (١) ومقتضاه هو حصر المعنى فى اللفظ لا العكس فتفسير التعهيد بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص أجنبى عن معنى التعهيد والتباني على ما عرفت من الدرر وصرح به نفسه فى أول الكتاب من المحاضرات (٢) حيث قال:

حقيقه الوضع عبارته عن التعهيد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص بناء على كون المراد من المخصوص فى قوله: «بلفظ مخصوص» هو لفظ كذا من بين سائر الألفاظ لا اللفظ المختص بهذا المعنى.

و كيف كان فالتعهيد والتباني بالمعنى الذى فى الدرر لا ينافى التعدد لأن اللفظ لا يحصر فى المعنى بل المعنى يكون محصورا فى اللفظ فلا مانع من أن يحصر معنى آخر أو أزيد فى ذلك اللفظ أيضا فيصير اللفظ الكذائى مشتركا بين المعانى المتعدده و إنما المناقضه والتباين فيما إذا كان اللفظ محصورا فى معنى خاص وهو ليس مستفادا من التعريف.

و ثانيا: أنه لو سلم الحصر فهو محمول على الحصر الحقيقى ما لم يصدر عن الواضع تعهد آخر بالنسبه إلى ذلك اللفظ و أما مع صدور التعهيد الآخر يحمل على الحصر الإضافى من دون مناقضه بينهما كما يجمع مثلا بين قولهم عليه السلام: لا صلاه إلا بطهور. و بين قولهم: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب. و غير ذلك من الموارد التى ورد فيها الحصر متعددا و على فرض صحه الجمع بينهما بالحمل على الحصر الإضافى فلا مجال للقول برفع اليد عن الالتزام الأول و لزوم الالتزام ثانيا بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و ثالثا: أن رفع اليد عن الالتزام الأول خلاف الوجدان ألا ترى أن الوضع فى الأعلام الشخصيه لا يكون كذلك. مثلا إذا أراد عمرو أن يسمي ابنه باسم ابن صديقه

ص: ٤٦٤

١-١) الدرر ٣٥/ ط الجديد.

٢-٢) المحاضرات ١/٤٥.

فهل هو نقض التزام صديقه ثم التزم بنفسه أن يكون الاسم المعهود اسما لأحدهما أو التزم هو أيضا بأن يكون اسم ابنه اسم ابن صديقه و الوجدان يحكم بالثاني من دون حاجه إلى نقض الالتزام السابق و ليس ذلك إلا لكون الالتزام الأول قابل للجمع مع الالتزامات المتأخره.فأتضح ممّا ذكر أنّ الوضع في الاشتراك متعدّد و يكون الوضع في الأعلام الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و في أسماء الأجناس الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع العين للباصره و الجاريه.

فتحصّل أنّه لا وجه لدعوى امتناع الاشتراك لما عرفت من ضعف الوجوه المذكوره و عليه فهو ممكن بل واقع كما يدلّ عليه عدم تبادل أحد المعاني في الأعلام الشخصيه و في مثل القرء و العين و غير ذلك.أو عدم صحّه السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر أو نقل أهل الخبره فإنّ قولهم كما يكون حجّه في وحده المعنى كذلك يكون حجّه في تعدّد المعنى و وحده اللفظ.و لعلّ مراد صاحب الكفايه من الاستدلال بالنقل هو ذلك لا نقل أهل اللغه.و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقه المشكيتي قدّس سرّه حيث قال:و أمّا النقل فلا لعدم دليل على حجّيه قول اللغويّ ما لم يحصل منه قطع فالأولى للمصنّف ترك الاستدلال به.

و كيف كان فلا مجال للإنكار كما لا يخفى و إنّما الكلام في وجوب الاشتراك و عدمه فقد ذهب بعض إلى الوجوب:

دليل وجوب الاشتراك

ربما يستدلّ «للوجوب» بتناهي الألفاظ و عدم تناهي المعاني مع مسيس الحاجه إلى إبرازها في الروابط الاجتماعيه فلا بدّ من الاشتراك.

أورد عليه في الكفايه بأنّ لانزم الاشتراك في المعاني الغير المتناهيه هو الأوضاع غير المتناهيه و هي من الإنسان الممكن المتناهي محال و لو سلّم إمكانه بفرض الواضع

واجبا فهو غير مجد إلا في مقدار متناه. هذا مضافا إلى تناهى المعانى الكليّة و جزئياتها و مصاديقها و إن كانت غير متناهية إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغنى عن وضع لفظ بإزاء الجزئيات مع أنّ المجاز باب واسع فافهم.

و فيه: أوّلا كما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ الممتنع هو الاشتراك الاصطلاحى من الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و أمّا الاشتراك فى المعانى غير المتناهية بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فلا يكون ممتنعا إذ بواسطه ملاحظه الجامع الحقيقى أو الانتزاعى يمكن الوضع لخصوص الآحاد و الأشخاص غير المتناهية و المفروض هو عموميه موضوع البحث فى الاشتراك بحيث يشمل الاشتراك المذكور فإنّ النوع الثانى من الاشتراك و إن كان الوضع فيه واحدا و لكن الموضوع له متعدّد بعدد الآحاد و الأفراد فاللفظ الموضوع بالاشتراك المذكور يكون موضوعا للمعانى المتعدّده بعدد الآحاد و الأفراد كاللفظ الموضوع بالاشتراك الاصطلاحى من دون فرق بينهما.

و ثانيا: أنّ عدم التناهى المذكور فى الاستدلال ليس هو عدم التناهى عقلا بل المراد هو عدم التناهى عرفا و الوضع له حينئذ يكون مجديا لاحتمال احتياج الإنسان إليه فلا يصحّ نفى الحاجه إليه بقوله: و لو سلّم لم يكّد يجدى إلا فى متناه... إلخ.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ وسعه باب المجاز لا تجدى فى رفع الحاجه بعد كون العلاقات المجازيه أو المناسبات الطبيعيه منحصره و متناهيه فلا وجه لقوله: «مع أنّ المجاز باب واسع».

و رابعا: أنّ تناهى المعانى الكليّة كتناهى الأعلام الشخصيه ممنوع و لذا قال فى المقالات: و لا بعد فى عدم التناهى فى الأعلام الشخصيه بعد جريان الديدن على عدم البناء فى تفهيمها على إلقاء الكليّ بنحو الدالّين إذ حينئذ لا محيص من الاشتراك فيها.

نعم إمكان إلقاء الكليّ و إراءه الخصوصيه بدالّ آخر يمنع عن وجوب وقوع الاشتراك على الإطلاق مع قطع النظر عن الديدن المذكور كما أنّ فى غير الأعلام الشخصيه

أمكن دعوى عدم التناهي بالنسبة إلى الماهيات المخترعه و المركبات الاختراعيه الاعتباريه أو الحقيقيه المزجيّه الخارجيه. نعم فى البسائط الخارجيه و إن كانت من المركبات التحليليه العقلية فضلا عن البسائط العقلية أمكن دعوى تناهيا كتناهى الألفاظ لكن المفاهيم الكليّه غير مختصّه بالبسائط بل يشمل المركبات و الاختراعيّات و حينئذٍ حالها حال الأعلام الشخصيه من لزوم الاشتراك بالنظر إلى الديدن و عدمه على الإطلاق لإمكان تفهيم كلّ مورد بالدالين. (1)

أورد عليه (على الاستدلال للوجوب) فى المحاضرات بمنع تنهى الألفاظ و لذلك ذهب إلى عدم وجوب الاشتراك مع اعترافه بعدم تنهى المعانى الكليه. حيث قال:

تناهى الألفاظ غير صحيح و ذلك لأنه يمكن لنا تصوير هيئه و تراكيب متعدده من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفه من الحروف الهجائيه بعضها من بعض إلى عدد غير متناه فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته فلو ضمّ أوله أو رفع أو كسر فهو فى كلّ حال لفظ مغاير للفظ فى حاله اخرى و كذا لو رفع آخره أو ضمّ أو كسر و إذا أضيف إليه فى جميع هذه الأحوال حرفا من الحروف الهجائيه صار لفظا و مركبا ثانيا غير الأول... و هكذا... فتصبح الألفاظ بهذه النسبه غير متناهيه. مثلا لفظ «بر» إذا ضمّ أوله أو رفع (فتح) أو كسر فهو لفظ غير الأول و لو أضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفا من الحروف صار لفظا آخر... و هكذا. و إن شئت فقل إنّ موادّ الألفاظ و إن كانت مضبوطه و محدوده من الواحد إلى الثمانيه و العشرين حرفا إلا أنّ الألفاظ المؤتلفه منها و الهيئات الحاصله من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهايه فإنّ اختلاف الألفاظ و تعددها بالهيآت و التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و الحركات و السكنات يوجب تعددها و اختلافها إلى مقدار غير متناه و هذا نظير

ص: ٤٤٧

الأعداد فإنّ موادّها وإن كانت آحادا معيّنه من الواحد إلى العشره إلا أنّ تركيبها منها يوجب تعدّدها إلى عدد غير متناه مع أنّه لم يزد على كلّ مرتبه من مراتبها إلا عدد واحد و تفاوت كلّ مرتبه من مرتبه اخرى بذلك الواحد فإذا اضيف إليها ذلك صارت مرتبه اخرى... وهكذا تذهب المراتب إلى غير النهايه فالنتيجه أنّ الألفاظ غير متناهيه كالمعاني والأعداد...إلى أن قال: وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الاشتراك ليس بواجب و لو سلّمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهيه لعدم تناهي الألفاظ أيضا. (١)

و فيه: منع واضح بعد التزام أهل كلّ لغة بعدم التجاوز عن التراكيب الخاصّه المتعيّنه كالثنائى و الثلاثى و الرباعى و الخماسى فى اللغه العربيه و بعد الالتزام باصول مقرّره فى كيفيّة انضمام الحروف بعضها مع البعض و غير ذلك من الامور اللازمه فى المكالمات و المحاورات العرفيه. فمقتضى مراعاة هذه الضوابط و الاصول المقرّره هو تضييق باب الألفاظ و تناهيها و عليه فمنع تناهي الألفاظ لا وجه له. فتحصل أنّ الاستدلال للوجوب بتناهي الألفاظ و عدم تناهي الأعلام الشخصيه و المعاني الكلّيه الشامله للاختراعيّات و الاعتباريّات و الانتزاعيّات تامّ. كما صرّح به المحقّق العراقى قدّس سرّه فى المقالات. فحيثُ تمسّ الحاجه إلى الاشتراك و حيث لم يكن دأب أهل المحاوره و ديدنهم على إفاده المرادات بنحو الكلّى مع تعدّد الدالّ و المدلول فلا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك و لزومه بل يكفى فى دعوى وجوب الاشتراك عدم تناهي الأعلام الشخصيه و إن لم يكن المعانى الكلّيه غير متناهيه بعد عدم البناء على إفاده المرادات بتعدّد الدال و المدلول.

ثمّ إنّ منشأ الاشتراك على ما عرفت من الاستدلال للوجوب و اللزوم واضح و هو

ص: ٤٦٨

مسييس الحاحه فى إفاده المرادات إلى وضع الألفاظ المتناهيه للمعاني غير المتناهيه سواء كانت الأعلام الشخصيه أو المعاني الكليه. و أميا ما نقل عن بعض المورخين من أن المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات هو خلط اللغات بعضها ببعض فإن العرب مثلا كانوا على طوائف فطائفه منهم قد وضعت لفظا خاصا لمعنى مخصوص و طائفه ثانيه قد وضعت هذا اللفظ لمعنى آخر و طائفه ثالثه قد وضعت نفس ذلك اللفظ لمعنى ثالث... و هكذا و لما جعلت اللغات من جميع هذه الطوائف و جعلت لغه واحده حدث الاشتراك. ففيه على تقدير صحته و إمكانه فى نفسه أنه لا يكون منشأ أصليا و كليا لذلك كما لا يخفى.

الخلاصه

و الحق أن الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهاده عدم تبادل معنى بالخصوص من المعانى فى الأعلام الشخصيه المشتركه و فى مثل «القرء» و «العين» و هكذا، لدلاله عدم صحه السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر فإن عدم التبادل و عدم صحه السلب ليسا إلا لجهه اشتراك الألفاظ المذكوره لمعان مختلفه. بل لا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهى الألفاظ و عدم تناهى الأعلام الشخصيه و المعانى الكليه الشامله للاختراعات و الاعتباريات و الانتراعات لمسييس الحاحه إليه كما لا يخفى.

من معنى واحد

الحقّ هو إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لضعف ما قيل أو يقال في امتناعه و يقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأوّل: في محلّ النزاع

أنّ محلّ النزاع هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعاني المستقلّة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعاني مراداً على حiale و استقلاله و أمّا استعمال اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعيّ. أو أحدهما لا بعينه كالفرد المرّدّ أو الجامع بينهما أو بين المعاني كالكليّ فكلّ ذلك خارج عن محلّ النزاع لأنّ المستعمل فيه في تلك الصور واحد و ليس متعدّداً و كلّ واحد من المعنيين أو المعاني فرد للجامع و جزء للمجموع و فرد على البدل لمفهوم أحدهما أو أحدها المرّدّ بين الآحاد كما لا يخفى.

و أمّا ما قيل في تعريف محلّ النزاع من أنه إذا استعمل اللفظ بحيث يكون كلّ واحد مناه للإثبات و النفي و متعلّقاً للحكم ففيه كما في تعليقه المحقّق الأصفهانّي قدس سرّه إشكال

لعدم الملازمه بين الاستقلال في الإرادة الاستعماليه و الاستقلال في الحكم و النفي و الإثبات و توضيح ذلك أنّ مفاد لفظ العشره مثلا- و إن كان وحدائيا ملحوظا بلحاظ واحد و مرادا استعماليا بإرادته واحده لكنّه مع ذلك ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ كلّ واحد على نهج العموم الافرادى كما إذا قيل: هؤلاء العشره علماء أو واجب الإكرام. و ربما يكون الحكم المرتب عليه بلحاظ المجموع على حدّ العموم المجموعى كما إذا قيل: هؤلاء العشره يحملون هذا الحجر العظيم... إلى أن قال: و كذلك العامّ الاستغراقى كالعلماء فإنّ الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين و كما أنّ الجمع فى اللحاظ لا يقتضى وحده الحكم كذلك التفريق فى اللحاظ لا يستدعى تعدّد الحكم بالنسبه إلى كلّ ملحوظ كما إذا رتبّ حكما واحدا على زيد و عمرو معا كما عرفت فى العامّ الاستغراقى و استعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرّتين. انتهى موضع الحاجه منه. (١)

المقام الثانى: فى وجوه الامتناع

اشاره

أنّه يستدلّ على الامتناع بوجوه:

فناء اللفظ فى المعنى لا يمكن إلاّ فى معنى واحد

منها: ما ذكره فى الكفايه و حاصله أنّ الاستعمال ليس من باب جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل هو من باب جعل اللفظ وجها للمعنى و عنوانا له فكما أنّ الوجه و العنوان فانيان فى ذى الوجه و المعنون كذلك اللفظ يكون فانيا فى المستعمل فيه بل

ص: ٤٧١

يكون نفس المعنى كأنه الملقى إلى المخاطب بالاستعمال باعتبار أنّ اللفظ من مراتب وجود المعنى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه و من المعلوم أنّ استعمال اللفظ بهذا المعنى لا يمكن إلاّ في معنى واحد ضروره أنّ لحاظ اللفظ هكذا عند إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك عند إرادته معنى آخر. وجه المنافاه هو تبعيته لحاظ اللفظ بالنسبه إلى لحاظ المعنى و فنائه فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون و مع كون اللفظ هكذا بالنسبه إلى معنى كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال و الحاصل أنّه لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً لمعنيين و فانياً فى المعنيين أو الأزيد.

و أوضح المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه وجه الاستحاله بقوله: والشاهد عليه عدم صحّحه الحكم على اللفظ بما هو فى حال الاستعمال فيعلم منه أنّ النظر بالذات إلى المعنى و أنّ اللفظ آله لحاظه و لا يعقل أن يكون آله اللحاظ فى حال كونه كذلك ملحوظاً بلحاظ آخر لا- آليا و لا استقلالياً لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث أنّه من قبيل اجتماع المثلين أو لامتناع الجمع بين اللحاظين فى لحاظ واحد للزوم تعدّد الواحد و وحده الاثنين. (١)

فاللفظ الواحد يستحيل أن يلاحظ باللحاظين الآتين لأنّ ذلك يثول إلى اجتماع المثلين فى شىء واحد و هو اللفظ و الوجود الواحد لا- يتحمّل وجود المثلين كما أنّ الجمع بين اللحاظين فى لحاظ اللفظ الواحد يلزم تعدّد اللفظ الواحد و هو خلف أو وحده الاثنين أعنى اللحاظين و هو أيضا خلف و جمع اللحاظين فى اللفظ الواحد مع بقاء اللفظ على وحدته و اللحاظين على تعدّدهما محال.

و فى هذا الوجه نظر لأنّ المراد بالفناء إمّا الفناء الحقيقيّ بحيث لا يبقى إلاّ شَيْئِهِ

ص: ٤٧٢

المعنى. وفيه كما في تهذيب الاصول و أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره منع واضح لأن اللفظ له وجود واقعي و مع فعلية وجوده لا مجال لدعوى فئاته و هل هو إلا اجتماع الوجود و العدم في اللفظ الواحد و هو محال و خلاف الوجدان لأن المتكلم يتوجه إلى اللفظ كما يتوجه إلى المعنى و إنما الفرق بينهما في أن التوجه إلى المعنى كثيرا ما استقلالي دون اللفظ فإن التوجه إليه آلي نعم ربما يتوجه إلى الألفاظ بنحو الاستقلال أيضا كما إذا اريد التكلم باللغة الفصحاء و القراءه الصحيحه كما لا يخفى.

و أمّا فناء العنوان في المعنوي و الوجه في ذي الوجه كما لعله الظاهر من عباره الكفايه فهو و إن أمكن إلا أن حقيقه الاستعمال ليس هو ذلك و اعتبار اللفظ من مراتب وجود المعنى بحيث يكون همّ المستعمل هو إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب كما قيل لا دليل عليه.

بل الاستعمال هو التكلم بما جعل دالاً و علامه لمعناه مع القصد و مجرد كون النظر إلى المعنى بالأصالة نوعا دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانيا في معناه بالنحو المذكور كما أن سرايه الحسن و القبح إلى اللفظ أيضا لا يكون شاهدا على ذلك لإمكان أن يكون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الذي حصل بالوضع بين اللفظ و معناه كما أن الاستشهاد بعدم صحه الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال على كون اللفظ فانيا في المعنى غير وجيه لأنه ملحوظ بالأخره و تعلق به الإراده و لو بنحو الارتكاز و لذا من علم لغات مختلفه و أراد إفهام المعاني بلغه خاصه كالفارسيه أو العربيّه أو غيرهما اختار من بينهما ما أراد و تكلم به فاللفظ ملحوظ و مراد عنده و إن كان النظر إلى المعنى بالأصالة غالبا. هذا مضافا إلى كون اللفظ محكوما بالفصاحه و الصحه في حال الاستعمال و هو ينافي الفناء كما لا يخفى. و مع كون الاستعمال من باب العلامه و الدلاله فلا مانع من أن يستعمل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفه و اريد به تفهيم الأزيد من معنى واحد و لا يلزم من ذلك إفاء اللفظ في معنى حتى يقال مع

إفناءه فيه منفردا لا- مجال لإفناؤه في غيره من المعانى أو يقال مقتضى الإفناء هو كون لحاظه تبعا للحاظ المفنى فيه فإذا استعمل فى المعنيين المفنيين فيهما لزم اجتماع اللحاظين الآئين فى اللفظ الواحد بالتبع مع إمكان منع الملازمه بما فى تهذيب الاصول من أن المنظور من التبعية إن كان أن المتكلم يتصور المعنى و يتبعه الانتقال إلى اللفظ فلا- يجب من تصور المعنيين عرضا انتقالان إلى اللفظ بل لا ينتقل إليه إلا انتقالا واحدا كما هو كذلك فى الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد...إلى أن قال: وإن كان المراد اجتماع اللحاظين فى السماع فلا نسلم لزومه لأن السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى و إن كان اللفظ آله فيكون لحاظ المعنى تبعا للحاظ اللفظ و سماعه كما أن الناظر إلى الكتابه يدرك نقش المكتوب أولا فينتقل منه إلى المعنى فحينئذ إذا كان اللفظ دالا على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبدا و بالجملة لا يلزم من تبعيه الانتقال جمع اللحاظين و الانتقالين فى اللفظ كما لا يلزم اجتماعهما فى المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعه. (1)و إن لا يخلو منع الملازمه مع تسلم الإفناء عن كلام و نظر فليأمل.

إن قلت: إن استعمال اللفظ و لو من باب الدلالة و العلامه أيضا لا يخلو عن اللحاظ الآلى فمع استعماله فى الأكثر يستلزم اجتماع اللحاظين الآئين فى اللفظ الواحد لأن الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ و المعنى لامتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما فإذا استعمل اللفظ فى المعنيين لزم لحاظ اللفظ مرتين و هكذا و اجتماع اللحاظين فى اللفظ الواحد يوجب تعدد الواحد أو وحده الاثنين و كلاهما محال.

قلت: كما فى تهذيب الاصول ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظيه اللفظ و المعنى و عدم كونهما مغفولا عنهما حاله و أما لزوم لحاظه فى كل استعمال لحاظا على حده فلم يقم عليه دليل و لا هو لازم الاستعمال أ لا ترى أن قوى النفس كالبصره و السامعه

ص: ٤٧٤

آلات لها في الإدراك و قد تبصر الشئيين و تسمع الصوتين في عرض واحد و لا يوجب ذلك أن يكون للآلتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما في إدراك الشئيين. (١)

هذا مع إمكان الجواب بالنقض بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ كما في الدرر و أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إذ كما يصحّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و يكون اللفظ الواحد موضوعا لجميع أفراد عنوان العامّ لا مفهوم العامّ فكذلك يصحّ استعمال اللفظ الواحد في جميع الأفراد التي تكون اللفظ موضوعا لها و لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى تكرار اللحاظ عند الاستعمال كما لا حاجة إلى تكرار اللفظ و لا إلى لحاظه مكرّرا عند الوضع بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

لا- يقال: إنّ الأفراد حال الوضع لا- تكون ملحوظة إلّا- بعنوان عامّ وحدانيّ و لا يكون كلّ فرد من تلك الأفراد ملحوظا بلحاظ خاصّ فلا يرد النقض.

لأنّ نقول: إنّ العنوان العامّ الإجماليّ و إن كان ملحوظا و لكنّه وسيله للحاظ الأفراد إجمالا و بعد لحاظ الأفراد إجمالا وضع اللفظ لكلّ فرد من تلك الأفراد بوضع واحد و لم يوضع اللفظ للعنوان الوحدانيّ و إلّا لما كان فرق بين الوضع العامّ و الموضوع له العامّ و بين الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و الإفناء لا دليل عليه حتّى يمكن الفرق بين الوضع و الاستعمال بذلك. و عليه يظهر ما في بدائع الأفكار حيث أورد على النقض المذكور بأنّ الملحوظ فيه هو العنوان العامّ و هو كما ترى فراجع. (٢) و إن أبيت عن ذلك كلّ و ذهبت إلى أنّ الاستعمال في الأزيد يستلزم تعدّد اللحاظ فيمكن الجواب عنه بما في تعليقه الأصفهانيّ من أنّ اللفظ بوجوده الخارجيّ لا يقوم اللحاظ بل المقوم له صورته شخصيّة في أفق النفس فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر

ص: ٤٧٥

١-١ (١) نفس المصدر.

٢-٢ (٢) بدائع الأفكار ١٥١/١ و راجع تعليقه الأصفهانيّ ٩٠/١.

بتصوّرين في آن واحد مقدّمه لاستعمال اللفظ الصادر في معنيين لو لم يكن جهه اخرى في البين. انتهى (١) و عليه فلا يلزم من اجتماع اللحاظين اجتماع المثلين في الواحد لتعدّد التصور كما لا يلزم اجتماع اللحاظين في واحد لأنّ المفروض هو تعدّد صورته شخص اللفظ الصادر فتدبّر.

التفرّد التنزيلي لا يقتضى إلا التفرّد الحقيقي

و منها: ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه في وجه الاستحاله من أنّ حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعيّ اللفظ بالذات و وجود لطبيعيّ المعنى بالجعل و المواضعه و التنزيل لا بالذات إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيتين بالذات كما هو واضح و حيث أنّ الموجود الخارجيّ بالذات واحد فلا مجال لأنّ يقال بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى آخر بالتنزيل و ليس الاستعمال إلاّ- إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظيّ خارجا و قد عرفت أنّ الإيجاد و الوجود متّحدا بالذات و حيث أنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد و بالجملة الاستقلال في الإيجاد التنزيليّ كما هو معنى الاستعمال الذي هو محلّ الكلام يقتضى الاستقلال في الوجود التنزيليّ و ليس الوجود التنزيليّ إلاّ- وجود اللفظ حقيقه فالتفرّد بالوجود التنزيليّ و الاختصاص به يقتضى التفرّد بالوجود الحقيقيّ و إلاّ لكان وجودا تنزيليّا لها (لهما ظ) معا لا لكلّ منفردا فتدبّر جيّدا. انتهى موضع الحاجة. (٢)

حاصله أنّ وجود المعنى وجود تنزيليّ يحصل من ناحيه اعتبار الوجود الحقيقيّ

ص: ٤٧٦

١-١) نهايه الدرايه ٨٩/١.

٢-٢) نفس المصدر ٨٨/١.

للفظ وجودا تنزيليًا له و حيث أنّ الوجود الحقيقيّ ليس إلاّ واحدا إذ لا يعقل أن يكون الوجود الواحد وجودا حقيقيًا للماهيتين و المعنيين بعد كون الماهية حدًا للوجود و تبعًا له في الوحده و التعدّد يكون الوجود التنزيليّ أيضا واحدا فلا مجال لأن يكون وجود اللفظ مع وحدته وجودا لهذا المعنى خارجا و وجودا آخر لمعنى آخر.

و يقرب منه ما في منتهى الاصول حيث قال: إنّ حقيقه الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لا يمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ و المعنى و حيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقيًا لأنّ اللفظ من مقوله و المعنى غالبا من مقوله اخرى فلا بدّ أن يكون اعتباريًّا و إن شئت فسّمه بالهوهويّه الاعتباريّه أو بأن اللفظ وجود تنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشئ أربعه أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقه الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يكون وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجودا لهذه الماهية و وجودا آخر لماهية اخرى.

لا يقال: إنّ الذى لا يمكن هو أن يكون وجود واحد شخصيّ وجودا لماهيتين بالذات لا وجودا تنزيليًا لهما و الفرق واضح لأنّ الماهية بناء على أصله الوجود عباره عن حدّ الوجود فهو تابع في الوحده و التعدّد للوجود و بناء على أصله الماهية ينعكس الأمر أى الوجود تابع له في الوحده و التعدّد. و على كلّ تقدير لا يمكن أن يكون وجود واحد وجودا للماهيتين بالذات. و أمّا الوجود التنزيليّ فليس وجودا للشئ حقيقه و إنّما هو صرف اعتبار فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجودا لشيئين أو أكثر.

لأنّنا نقول: نعم لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجودا اعتباريًّا لعدّه أشياء مجتمعه و أمّا على سبيل الاستقلال و الانفراد فلا يمكن لأنّ معنى اعتبار الاتّحاد بين اللفظ و هذا المعنى هو أن يكون الاثنان واحدا و حيث أنّ وجود اللفظ وجود شخصيّ فليس هناك وجود آخر حتّى يتّحد مع ذلك المعنى الآخر. و لا يقاس بمقام

الجعل لأنه هناك يعتبر الواضع الاتّحاد بين طبيعيّ اللفظ و المعانى المختلفه بالنوع أو بالشخص ففى الحقيقه مرجع ذلك الجعل والاعتبار إلى أنّ كلّ وجود من وجودات هذه اللفظه متحد مع معنى من هذه المعانى و هذا غير مقام الاستعمال حيث أنه يوجد وجودا واحدا من طبيعيّ اللفظ و يجعله وجودا تنزيليّا لهذا المعنى و يفنيه فيه و يلقى المعنى بإلقائه و ليس وجود آخر فى البين حتّى يلقى المعنى الآخر بإلقائه. انتهى موضع الحاجه منه. (١)

و فيه أوّلا: أنّ الاستعمال ليس إلّا التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى فى الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجودا للمعنى أو اعتبار الهوويّه و التنزيل بينهما خارج عن حقيقه الاستعمال و يحتاج إلى مئونه زائده و لا- التفات للمتكلّم إليها و لا شاهد و لا دليل عليه و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ لازم أعمّ لإمكان أن يكون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الحاصل بالوضع بين اللفظ و المعنى لا من جهه الهوويّه و التنزيل بينهما فلا يكون السرايه من شواهد الاعتبارات المذكوره كما لا يخفى.

و ثانيا: كما فى تهذيب الاصول أنّ مبنى ما ذكر ما هو عن بعض أهل الذوق من أنّ الوجود اللفظيّ من مراتب وجود الشىء و هو إن صحّ ليس معناه إلّا كونه موضوعا للمعنى و مرآتا له بالمواضع الاعتباريه و عليه لو كان الموضوع له متعدّدا أو المستعمل فيه كذلك لا- يلزم منه كونه ذا وجودين أو كونه موجودين إذ المفروض أنّه وجود تنزيليّ و اعتباريّ و هو لا- يوجب التكرّر فى الوجود الواقعيّ فكون شىء وجودا تنزيليّا لشىء لا يستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات و الحقيقه. (٢)

ص: ٤٧٨

١- (١) منتهى الاصول ٧٠/١-٧١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٩٦/١.

لا- يقال: إنَّ اعتبار الوحده بين اللفظ و المعنى مع كون وجود اللفظ وجودا شخصيًّا لا يجمع مع اعتبار آخر بين نفس اللفظ و معنى آخر مع عدم تصوّر وجود آخر لذلك اللفظ حتّى يتّحد مع المعنى الآخر لأنّ الاعتباريّات تابعه للتكوينيّات فكما أنّ الوجود الحقيقيّ لا يمكن أن يكون وجودا للماهيتين كذلك الوجود التنزيليّ.

لأنّنا نقول: إنّ قياس الوجود التنزيليّ بالوجود الحقيقيّ و القول بأنّ تعدّد الوجود التنزيليّ محال كما يكون تعدّد الوجود الحقيقيّ محالا في غير محلّه. إذ امتناع صيروره الوجود الواحد وجودا بالذات للماهيتين و المعنيين لا يستلزم امتناع صيروره وجود واحد بالذات وجودين تنزليّين للمعنيين و الماهيتين أ لا ترى صحّه تنزيل أحد التوائم بالأفراد الآخر منهم و يقال أنّه كأنّه هم أى كأنّه هو و هو و هو مع أنّ أحد التوائم الذى يكون هو المشبه ليس له إلا وجود واحد و لكن اعتبر له الوجودات التنزيليّه و ليس ذلك إلا- لكون الاعتبار خفيف المئونه و بنظر المعتر و لذا نمنع تبعيّه الاعتباريّات للتكوينيّات. أ لا ترى اعتبار الإشاعه أو الفرد المرّدّد مع أنّه لا خارجيّه لهما إذ ليس فى الخارج إلا المتعيّنات كما لا يخفى.

قال فى بدائع الأفكار فى وجه امتناع صيروره الوجود الواحد وجودا بالذات للماهيتين دون صيروره وجود واحد بالذات وجودين تنزليّين للمعنيين أنّ امتناع الأوّل ذاتيّ و هو من القضايا التى قياساتها معها لأنّ فرض الماهيتين هو فرض الوجودين...

و أمّا الثانى أعنى به تنزيل شىء منزله شىء آخر فهو يتبع فى سعته و ضيقه و عمومه و خصوصه نظر المعتر فيجوز له أن ينزل أمرا واحدا منزله أمرين و يترتب عليه أثر التعدّد... إلى أن قال: و عليه فلا يبقى مجال لادّعاء امتناع صيروره الوجود

الواحد الخارجيّ وجودين تنزيليّين لمعنيين. انتهى موضع الحاجة. (١)

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد

و منها: ما حكى عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلّا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجا و من هنا لا يرى المخاطب إلّا المعنى فإنّه ملحوظ أوّلا و بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه و عليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد و لا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك و المستلزم للمحال محال لا محاله. (٢)

و فيه أوّلا: كما مرّ أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلّا عبارة عن التكلّم بالدوال على المعاني لا إيجاد المعاني بالألفاظ و إلّا فالإيجاد أمر قصديّ و محتاج إلى الالتفات مع أنّه لا التفات و لا قصد للمستعملين و المتكلّمين و لو ارتكازا إلى إيجاد المعاني كما لا يخفى.

و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني لا يلزم أن يكون الاستعمال إيجاد المعاني لحصول الغرض بتكلّم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوالّ و المعاني.

و ثانيا: أنّ منع الاستطاعة للجمع بين اللحاظين المستقلّين أو اللحاظات المستقلّة في آن واحد إن اريد به الجمع بينهما أو بينها بالالتفات التفصيليّ إلى كلّ واحد منهما أو منها فهو صحيح بالنسبة إلى النفوس العاديه و أمّا إن اريد به مطلق الجمع و لو

ص: ٤٨٠

١-١) بدائع الأفكار ١/١٤٨.

٢-٢) المحاضرات ١/٢٠٦.

بالاتفات الإجماليّ كتوسيط عنوان كما فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فلا أ لا ترى أنّ الواضع يلاحظ معنى عامّا مرآه للخصوصيات و يضع اللفظ يازائها بحيث يكون كل واحد من الآحاد الخاصّه موضوعا له و هذا العمل أمر ممكن للمستعمل بأن يلاحظ معنى عامّا مرآه للمعنيين أو المعانى الخاصّه فيستعمل اللفظ فيهما أو فيها بحيث يصير كلّ واحد مستعملا فيه و بالجمله للحاظ و الجمع الإجماليّ أمر مقدور للنفس بما أنّها جوهر بسيط بواسطه العناوين العامّه. كما يشهد له الحكم بثبوت شىء لشىء كزيد جالس. فإنّ النفس لا- يحكم إلا- مع لحاظ طرفى القضيه فى آن الحكم و إلا فلا قضيه فالموضوع و المحمول ملحوظان باللحاظ الاستقلاليّ فى آن واحد. و أيضا يشهد له صدور فعلاّن أو أزيد فى آن واحد مع أنّ كلّ فعل ملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ فالنفس فى آن واحد يلاحظ كلّ واحد منهما و إلا لم يصدر عنه مع الاختيار و الإراده. فالتوجه الاستقلاليّ إلى المتعدّد لا مانع منه بل هو واقع كثيرا ما عن كلّ أحد.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى الوجوه العقليه لامتناع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و قد عرفت عدم تماميتها و إمكان استعمال اللفظ فى الأكثر مطلقا سواء كان بنحو الحقيقه أو المجاز و سواء كان فى المفرد و غيره من الثنيه و الجمع.

المقام الثالث: فى الوجوه الأدبيه:

إشاره

اعتبار الوحده فى الموضوع له أو الوضع

منها: أنّ اعتبار الوحده فى الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد لا حقيقه و لا مجازا، أمّا الحقيقه فواضح و أمّا المجاز

ص: ٤٨١

فلأنه أيضا مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و لم يثبت الرخصه منهم في هذا النوع من الاستعمال و عليه فالاستعمال في الأكثر غلط.

و فيه أولا: أنه لا وجه لدعوى اعتبار الوحده في الموضوع له لأن ما وضع له اللفظ هو ذوات المعاني و لا مدخلية لشيء آخر من الأوصاف ذاتيه كانت أو غير ذاتيه فالإنسان مثلا موضوع للحيوان الناطق و لا مدخلية لكليته و غيرها من الأوصاف الذاتيه و غير الذاتيه في المعنى. و لذا قال المحقق الأصفهاني قدس سره: المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها حتى أن أوصافها الذاتيه غير ملحوظه بلحاظها و لا- متبادره بتبادرها. انتهى (1) و عليه فلا- يكون المعنى متقييدا بالوحده بالمعنى الاسمي بحسب وضع الواضع، كما أن الوحده بنحو القضييه الحياتيه كوضع الواضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما عن المحقق القمي في القوانين فهي أيضا لا- تقتضى عدم جواز استعمال اللفظ في غير حال الانفراد ما دام لم تكن الوحده و لو بالنحو المذكور مأخوذه في الموضوع له فإذا تعدد الوضع فلا مانع من أن يستعمل اللفظ في المعنيين بعد كون الوضع متعددا كما إذا وضع أولا لفظ زيد لا بن علي ثم وضعه بوضع آخر لا بن الحسين. فاستعمال لفظ زيد في كل منهما استعمال اللفظ في نفس ما وضع له اللفظ. نعم لو استعمل في مجموع الزيد بن علي بما هو مجموع استعمال في غير ما وضع له و لذا قال في الدرر: فكون الموضوع له في حال الوحده لا يقتضى إلا عدم كون المعنى الآخر موضوعا له بهذا الوضع و يتبعه عدم صحه الاستعمال فيه بملاحظه هذا الوضع و لا يوجب ذلك عدم وضع آخر له و لا عدم صحه استعماله بملاحظه ذلك الوضع الآخر. (2)

ص: ٤٨٢

١-١) نهاية الدرايه ٩٠/١.

٢-٢) الدرر ٥٧/١.

و ثانياً: أنه لا- دليل على مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللازم هو تبعيته الواضع في مجعولاته لا في خصوصيات عمله. فلو كان الواضع حال الوضع قائماً لا يجب القيام حال الاستعمال بعد عدم أخذه في المعنى و هكذا. و لذا قال المحقق الأصفهاني قدس سرّه: و أما خصوصيات الوضع أعني عمل الواضع فغير لازمه المراعاة لوضوح أنّ متابعه كلّ جعل من كلّ جاعل إنّما هي بملاحظه مجعوله لا بملاحظه نفس جعله إذ ليس للجعل جعل آخر. (١)

لا يقال: توقيفیه الوضع توجب توقيفیه الاستعمال.

لأنّ نقول: لا حاجة في الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعه المعنى، لا بشرط الوحده و كون المستعمل فيه أيضاً كذلك.

و أضعف من ذلك توهم منع الواضع عن ذلك. ضروره أنّ كلّ أحد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بإزاء ولده يجد أنّه ليس مانعاً من استعمال ذلك اللفظ في غيره و منعه بعد الوضع لو فرض لا عبره به ما لم يرجع عن وضعه كما لا يخفى.

و ثالثاً: كما في بدائع الأفكار أنّه لا مانع من صحّه الاستعمال بنحو المجاز و لو على القول بالقضيّه الحيثيه في اعتبار قيد الوحده فإنّ استعمال اللفظ في المعنى و لو على خلاف الوضع و إن كان في نفس الموضوع له لا- مانع من صحّته كما في صورته استعماله في غير ما وضع له بلحاظ العلاقه فإنّ جميع ذلك ممّا يستحسنه الطبع و لا يفتقر إلى ترخيص الواضع. (٢) و عليه فلا مجال لدعوى عدم صحّه الاستعمال في الأزيد لا حقيقه و لا مجازاً.

فتحصّل أنّ الاستعمال في الأزيد استعمال حقيقيّ لعدم مدخلية الوحده في المعنى لا

ص: ٤٨٣

١-١) نهاية الدرايه ٩١/١.

٢-٢) بدائع الأفكار ١٥١/١.

بالمعنى الاسمى و لا بالمعنى الحرفى و لو سلم دخاله الوحده فى المعنى بنحو، فلا نسلم عدم جواز الاستعمال بنحو المجاز بعد عدم انحصار مجوزات الاستعمالات المجازيه فى العلاقات المشهوره لكفايه ما يستحسنه الطبع فى جواز الاستعمال.

التفصيل بين المفرد و التثنيه و الجمع

منها: أنّ الاستعمال فى الأكثر فى المفرد مجاز بخلاف التثنيه و الجمع فإنّ الاستعمال فى الأكثر فيهما حقيقه.

استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد

أمّا الأول فلما توهم من أخذ قيد الوحده فى الموضوع له فإذا استعمل فى الأكثر لزم إلغاء قيد الوحده فيكون مستعملا فى جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء فيكون مجازا.

أورد عليه فى الكفايه بأنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى من دون ملاحظه قيد الوحده و إلا فمقتضى اعتبار الوحده فى المعنى هو عدم جواز الاستعمال المجازى فى الأكثر لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحده بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا، انتهى. و عليه فيكون الاستعمال فى الأكثر غلطا.

و فيه ما ذكره استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ مراد صاحب المعالم ليس هو استعمال اللفظ فى مجموع المعنيين بما هو مجموع حتى يكون المستعمل فيه هو الأكثر المباين للأقلّ بل هو استعمال اللفظ فى بعض الموضوع له بالنسبه إلى كلا المعنيين و هو ذات المعنى من دون قيد الوحده و من المعلوم أنّه جزء المقيّد بالوحده فدعوى المجازيه على تقدير دخاله الوحده فى المعنى بعلاقه الجزء و الكلّ ليست بمجازفه فإنكار المجاز حينئذ

غير سديد و لعلّ إليه يؤول ما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه فراجع. (١)

استعمال اللفظ في الأكثر في التشبيه و الجمع

و أما الثاني فلكون التشبيه و الجمع في قوّه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ فيجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّحه التشبيه و الجمع في الأعلام مع اختلافها و مغايرتها في المعنى. و عليه فيجوز إرادته عين جاريه و عين باكيه حقيقه من تشبيه العين لكفايه اتّحادهما في مجرد اللفظ.

أورد عليه في الكفايه بما حاصله أنّ التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله التكرار في اللفظ إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنه كرّر و اريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه اريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلا: جنئي بعينين، اريد فردان من العين الجاريه لا فردان من المعنيين أعنى العين الجاريه و العين الباكيه فالتشبيه و الجمع لإفاده التعدّد من جنس واحد و لظهور صيغتهما في ذلك يؤوّل التشبيه و الجمع في الأعلام بتأويل المفرد إلى المعنى الذي يكون قابلا للتعدّد كالمسمّى بلفظ زيد في مثل زيدين. (٢)

و تبعه في الدرر حيث قال: و أما تجويز البعض ذلك في التشبيه و الجمع بملاحظه وضعهما لإفاده التعدّد بخلاف المفرد فمدفوع بأنّ علامه التشبيه و الجمع تدلّ على تكرار ما أفاده المفرد لا على حقيقه اخرى في قبال الحقيقه التي دلّ عليها المفرد كيف و لو كانت كذلك لما دلّت علامه التشبيه على التعدّد لأنّ المفرد الذي دخل عليه تلك العلامه أفاد معنى واحدا و العلامه أيضا أفادت معنى واحدا فأين التعدّد المستفاد من علامه التشبيه. (٣)

ص: ٤٨٥

١-١) نهايه الدرايه ٩١/١.

٢-٢) الكفايه ٥٦/١.

٣-٣) الدرر ٥٧/١.

و فيما ذكر مواقع للنظر: منها: ما أورده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن تأويل المفرد في الأعلام إلى المسمى تعسف و لذا عدل عنه في المعالم و قال بكفايه الاتحاد في اللفظ في استعمال التثنيه و الجمع حقيقه. و منها: ما في المقالات من أن توهم تأويلهما بالمسمى و هو أيضا من الطبائع القابله للتكرار مدفوع باستلزامه نكاره العلم الشخصى عند تثنيه مع أنهم يرتبون أيضا آثار المعرفه. (١) و منها: ما في نهايه النهايه من أن مفهوم المسمى ليس بمسمى و لا ذى علاقه بالمسمى فكيف يسوغ الاستعمال فيه. انتهى (٢).

توضيح ذلك أن الأعلام الشخصيه موضوعه للأشخاص و مسماها هي الأشخاص لا- مفهوم المسمى فليس مفهوم المسمى بمسمى و لا علاقه بين الشخص و مفهوم المسمى حتى يستعمل اللفظ الموضوع للفرد المعين في المفهوم الكلى الذى هو مفهوم المسمى.

و عليه فاستعمال اللفظ في المسمى ليس بحقيقه و لا مجاز بل هو غلط و لا يقاس استعمال اللفظ الموضوع للشخص في لمفهوم الكلى باستعمال اللفظ الموضوع للكلى في فرد من أفرادها كما لا يخفى.

و أمّا ما ذهب إليه الفاضل الإيروانى في توجيه التثنيه و الجمع في الأعلام من جواز استعمالهما في اللفظ لا- في المعنى كما في «ضرب فعل ماض» و بعد الاستعمال في اللفظ ثنى أو جمع. و قد أفادت الأداه تكرر أفراد طبيعه المراده من المدخول أعنى بها طبيعه اللفظ. و فيما نحن فيه أيضا يصحّ مثل ذلك فيقال عينان و عيون و يراد به فردان أو أفراد من هذا اللفظ لكن المراد حينئذ لا- يكون نفس اللفظ بما هو بل بما هو فان في المعنى كما في إرادته المعلوم من العلم فبالمال يكون المراد هو المعنيان لكن بهذه المثونه لا باستعمال اللفظ في المعنيين ابتداء كما توهم أو في المسمى بالعين كما في متن الكفايه.

ص: ٤٨٦

١-١) المقالات ٥٠/١.

٢-٢) نهايه النهايه ٥٩/١.

ففيه أنّه أيضا لا يخلو عن التعسف و إن لم يكن منافيا لما استظهر منهما من ظهورهما في إفاده التعدّد من جنس واحد. هذا مضافا إلى أنّه مستلزم لنكاره العلم الشخصيّ عند تثنيته أو جمعه مع أنّهم يرتّبون عليه آثار المعرفة و لعلّه هو الوجه في تأمل المحقّق الأصفهانيّ في هذا التوجيه على ما في تعليقه على الكفاية. أضف إليه أنّ التثنيه و الجمع في الأعلام على ما ذكر يكون من المجازات و كانت العلاقة فيها هي حسن الطبع و هو كما ترى لإبائه العرف عن مجازيّتهما لاستعمالهما في معانيهما من دون عنايه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في المقالات أيضا حيث قال بعد منع تأويلهما بالمسمّى: و حينئذ الأولى في أمثال المقام أن يقال بأنّ علامه التثنيه فيها دالّه على تكرّر طبيعه مدخوله إمّا بنفسه و بمعناه و هنا بلحاظ تكرّر اللفظ في ضمن فردين الحاكي كلّ منهما عن شخص معناه... إلى أن قال: بل يجرى مثل ذلك في تثنيه أسماء الإشاره المتوغّله في التعريف كهذين مثلا بحيث لا معنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلا. انتهى (٢) لما عرفت من أنّ استعمال اللفظ في اللفظ من المجازات و يحتاج إلى مؤونه و عنايه. فاستعماله في طبيعه مدخوله بنفسه مجاز و الوجدان على خلافه و اللازم في التثنيه هو إفاده تعدّد المعنى و لو من جنسين و عليه فاللفظ مستعمل في المعنى مطلقا سواء كان اسم جنس أو علم خاصّ و المصحح للتثنيه و الجمع هو الاتّفاق اللفظيّ في الأعلام.

فالتحقيق أنّ التثنيه موضوعه للتثنيّه و لو من المتخالفين و هكذا الجمع و عليه ليس وحده الجنس دخيله في معنى التثنيه و الجمع و لذا يصحّ إطلاقهما على المتخالفين

جنسا كالمراه و الرجل و الجن و الإنس و نحوهما من دون عناية و مئونه فهل ترى فى رجوع الضمير فى قوله تعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً. (١) إلى الجن و الإنس مع أنّهما من جنسين مئونه و عناية؟ و ليس ذلك إلا لكون الجمع أو التثنيه لإفاده المتعدد و لو من الأجناس المختلفه.

فتحصل أنّ التعسف فى الوجوه المذكوره يوجب القول بكفايه الاتحاد اللفظى فى استعمال التثنيه و الجمع حقيقه كما ذهب إليه صاحب المعالم فالتثنيه لإفاده الاثنيّيه و الجمع لإفاده الجماعه سواء كان من جنس واحد أو أجناس مختلفه فلا وجه لدعوى ظهورهما فى إفاده التعدّد من جنس واحد، نعم يرد عليه كما فى الكفايه أنّه مع عدم لزوم التأويل و المجاز و استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى و كفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه بحيث جاز إرادته عين جاريه و عين باكيه من تثنيه العين حقيقه لا يكون استعمالهما من باب استعمال اللفظ فى الأكثر لأنّ هيئه التثنيه إنّما تدلّ على إرادته المتعدد ممّا يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدد من معانيه استعمالاً لهما فى معنى واحد كما إذا استعمالاً و اريد المتعدد عن معنى واحد منهما فلا فرق بين استعمال اللفظ فى التثنيه و الجمع و إرادته المتعدد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادته المتعدد من معانيه لأنّ صيغتهما فى كلتا صورتين مستعملتان فى معنى واحد و هو إرادته المتعدد ممّا يراد من مفردهما لأنّ هذا المعنى يصدق على الصورتين. فالتثنيه تدلّ على الاثنيّيه سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و الجمع تدلّ على الجماعه سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين و عليه فصيغه التثنيه و الجمع لم يستعملتا فى الأ-كثر من معانها بل مستعملتان فى كلتا الصورتين فى معانها. نعم لو اريد مثلاً من

ص: ٤٨٨

«عينين» فردان من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى المعنيين إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلاً فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً ضروره أنّ التثنيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده و الفرق بينها و بين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعه و هى موضوعه لفردين منها أو معينين.

هذا كلّ بناء على ما ذهب إليه صاحب المعالم من دخاله الوحده فى المعنى و أمّا مع عدم دخالتها لا فى التثنيه و الجمع و لا فى المفرد يجوز استعمال اللفظ فى الأكثر فى المفرد و فى التثنيه و الجمع على نحو الحقيقه من دون تفصيل لو ثبت الاشتراك فيهما و إلاّ فيجوز استعمال اللفظ فى الأكثر على نحو المجاز كما لا يخفى.

وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و يمكن الدفع بما فى الكفايه من أنّه أجنبيّ عن المقام إذ لا- دلاله لتلك الأخبار على أنّ إرادته البطون المذكوره من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه. فلعلّ إرادتها فى أنفسها لا من اللفظ حال استعمال اللفظ فى معنى واحد. و عليه إرادته البطون و إن كان فى عرض إرادته معنى اللفظ و لكن لم يستعمل اللفظ فيها حتّى يكون من المقام أو لعلّ المراد من البطون لوازم معنى الواحد المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها إرادته البطون حينئذ كان فى طول إرادته معنى اللفظ و لا يكون البطون مستعملاً فيها حتّى يكون من المقام.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ إرادته البطون حال الاستعمال من دون استعمال اللفظ فيها لا ارتباط لها بالقرآن و مفاهيمه و لا- تعدّ بطونا له و لمعناه بل هى معان مراده مقارنة لإرادته معانى القرآن مع أنّ البطون المتعدّده القرآنيه تكون من محسنات القرآن و امتيازاته. و لذلك قال فى نهايه الاصول: لا وجه لعدّ الصور

الإدراكية المتحققه فى ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ فى معناه بطونا لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها و بين هذا المعنى. انتهى موضع الحاجة. (١)

بل يمكن منع صدق البطون باعتبار كونها من لوازم المعنى و إن كانت اللوازم المتعدده للمعاني من امتيازاتها و لكن صدق البطون عليها كما فى نهايه الاصول بلا وجه (٢) اللهم إلا أن يقال إن خفاء بعض اللوازم كخفاء بعض المصاديق يصح صدق البطون عليها. قال فى نهايه الدرايه: و ربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات و المصاديق لمعنى واحد مثلا الطريق و الميزان لهما معنى معروف و هما ما يسلك فيه و يوزن به و محققاتهما كثيره منها الطريق الخارجى و ما له كفتان و منها الإمام عليه السلام حيث أنه السبيل الأعظم و الصراط الأقوم الذى لا يضلّ سالكه و إرادته المصاديق المتعدده فى كلّ مورد بحسبه لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها و يحوى متفرقاتها. (٣)

و إليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنه يمكن أن يكون المراد من البطون أن للمعاني و المداليل الكليه القرآنيه مصاديق خفيه مستوره عن الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنيه كما اطلقت على مصاديقها الظاهرية مع أن الاستعمال ليس إلا فى مفهوم واحد كلى. ألا ترى أن العقد و العهد اطلق على المعاهده و الميثاق الذى وقعت بين الأرواح و بينه تعالى فى عالم الذرّ و أن الطعام اطلق على العلم فى مثل قوله تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَوْ اطلق الميزان على ولايه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بعد كونها معيارا لمراتب الإيمان و هكذا. فكلّ مصاديق خفى بطن من بطونه التى لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم و بعباره اخرى كما فى نهايه الاصول أن

ص: ٤٩٠

١- ١) نهايه الاصول ٥٦/١.

٢- ٢) نفس المصدر.

٣- ٣) نهايه الدرايه ٩٤/١.

البطون عبارته عن المعاني المختلفه و المراتب المتفاوته التي تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس و درجاتهم فإن أرباب النفوس الكامله يستفيدون من الآيات الشريفه ما لا يخطر ببال المتوسّطين فضلا عن العوامّ و أرباب النفوس الناقصه.

فالبطون السبعه أو السبعون إشاره إلى اصول المراتب الكماليه لنفوس البشر التي باختلافها تختلف مراتب الاستفاده من الآيات القرآنيه فافهم. (١)

و أضف إلى ذلك احتمال أن يكون البطون هي المعاني التي أرادها الله تعالى من تركيب خاصّ من الحروف المهموسه أو تركيب خاصّ من الحروف الأبجد التي لا يعلمها إلاّ الراسخون في العلم لا من استعمال الألفاظ المستعمله في معانيها الظاهرية و عليه فيتعدّد الدالّ و المدلول كما لا يخفى و كيف كان فأمر البطون على كلّ تقدير خارج و أجنبيّ عن استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد.

المقام الرابع: في ثمره البحث:

إشاره

إذا عرفت ذلك كلّه و ظهر لك إمكان استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد و أحرزت أنّ المتكلم في مقام البيان و أطلق لفظ المشترك و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يأت في الكلام ما يعيّن بعض المعاني.

قال في نهايه الاصول: ثمّ اعلم أنّه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عقلا و وضعاً و جب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في البين ما يعيّن بعضها و ذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معينه فلا محاله يكون المراد

ص: ٤٩١

هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص. (١)

يشكل ذلك بما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره بأن ارتكاز العرف على عدم حمل لفظ المشترك على جميع معانيه فيما إذا لم يتم قرينه على إرادته جميعها إذ لا بناء للعقلاء على ذلك و إنما البناء فيما إذا دار الأمر بين الاستعمال الحقيقي و المجازي فإنهم بنوا على الاستعمال الحقيقي، انتهى.

و يمكن الجواب عنه بأن دعوى ثبوت البناء على العموم و الإطلاق فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان و أطلق لفظا تكفي في صحه دعوى وجود البناء على إرادته العموم و جمع المعاني في المقام و لا- حازه إلى إحراز البناء منهم على خصوص المورد فتأمل. فإذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان لا الإجمال و أطلق لفظا مشتركا يصح إرادته الجميع منه بنحو استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد و حيث لم يذكر معه قرينه تفيد تعيين بعض المعاني فهو يفيد العموم كسائر الألفاظ العامه بالذات أو بالعرض كوقوعها في النفي كالنكره. و عليه فإذا قال المولى لعبده: أحسن زيدا و كان في مقام البيان لا الإجمال و لم يتم قرينه على اختصاص الاسم المذكور بشخص خاص أفاد عموم لفظ زيد المفروض كونه مشتركا بين عدّه فيجب على العبد إحسان جميع الأفراد الذين يسمون بزید و لا عذر له في ترك إحسان بعضهم كما لا يخفى.

و أيضا يمكن الاستغناء باستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عن التقدير أو بعض المجازات. أ لا ترى أن السجود في قوله تعالى: اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ... إلى قوله: وَ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ . اسند إلى الإنسان و غيره من

ص: ٤٩٢

المذكورات. فإن اريد بالسجود: الخضوع المطلق و لو بنحو الخضوع التكويني فلا- يستقيم مع قوله: و كثير من الناس، فإن مطلق الخضوع لا- يختص بالكثير بل جميع أفراد الناس و سائر الموجودات يكونون خاضعين بالخضوع التكويني. فالخضوع مختلف باختلاف الموارد، تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور و لذا اضطرّوا إلى تقدير: يسجد، عند قوله: و كثير من الناس، مع أنه لا- حاجه إلى التقدير بعد جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد فالسجود استعمل في المعنيين بدليل إسناده إلى الشجر و الدوابّ و إسناده إلى كثير من الناس.

و هكذا «الصلاه» فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، اسندت إلى الله بمعنى الرحمة و إلى غيره بمعنى طلب الرحمة و هى مشتركه بينهما. و لا- يصح إسنادها إلى الله تعالى بمعنى الثانى كما لا يصح إسنادها إلى غيره بمعنى الأول و لذا اضطرّوا إلى تقدير: «يصلّى» بعد قوله: «إِنَّ اللَّهَ» مع أنه لا حاجه إليه بعد جواز استعمال لفظ المشترك فى الأكثر من معنى واحد فاسناده إلى الله تعالى و إلى غيره تعالى دليل إرادتهما و استعماله فيهما.

خلافًا لما فى الفصول من الالتزام بتقدير الفعل فى الآيتين مع أنّ التقدير خلاف الأصل و دعوى شهادته الاستقراء على عدم الاستعمال فى الأزيد و كون إرادته الأكثر خلاف المتفاهم العرفي كما فى المحاضرات (1) ممنوعه إذ المتفاهم المذكور فى غير لفظ المشترك و أمّا فيه فهو أوّل الكلام و عليه فدعوى ظهور لفظ المشترك فى الأكثر من معنى واحد إذا كان المتكلم فى مقام البيان و أطلق و لم يأت بالقرينه المعينه ليست بمجازفه.

ص: ٤٩٣

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأوّل: فى محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد فى معنيين مستقلّين أو المعانى المستقلّه بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مراداً على حiale و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ فى مجموع المعنيين كالعامّ المجموعىّ أو أحدهما لا بعينه كالفرد المرّدّد أو الجامع بينهما أو بين المعانى كالكلّى لأنّ المستعمل فيه فى أمثال هذه الموارد ليس متعدّداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثانى: فى وجوه الامتناع و هى على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقلية منها: أنّه لا- يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهها و فانيا فى المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آله و وجهها لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آله لحاظ لمعنى آخر و إلّا لزم اجتماع المثلين فى شىء واحد.

وفيه: أنّ الاستعمال من باب العلامه و الدلاله لا الفناء و عليه فلا مانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعانى المختلفه علامه لأزيد من معنى واحد فى عرض واحد من دون حاجه إلى تكرار اللفظ أو لحاظه فى كلّ استعمال لحاظاً على حده و حديث فناء اللفظ فى معناه لا- واقعیه له و مجرد كون النظر إلى المعانى بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانيا فى معناه كما أنّ سرايه الحسن و القبح من المعانى إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهه الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ و المعنى بالوضع بل اختيار لغه من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافى دعوى الفناء كما لا يخفى.

و منها: أن حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ وهذا لا يمكن إلا بأن يكون اتحاد بين اللفظ و المعنى و حيث أن هذا الاتحاد ليس حقيقياً لأن اللفظ من مقوله و المعنى غالباً من مقوله اخرى فلا بد أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهوهويّة الاعتباريّة أو الوجود التنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشئ أربعه أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة و وجوداً آخر لماهية اخرى.

و فيه أولاً أن الاستعمال ليس إلا التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا إيجاد المعنى في الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال و يحتاج إلى مئونه زائده و لا التفات للمتكلّم إليه و لا شاهد و لا دليل عليه.

و ثانياً أن الوجود التنزيليّ ليس إلا بالاعتبار لا بالذات و الحقيقة و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضع الاعتباريّة لا يستلزم كون شئ واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الاعتباريّ لا يوجب التكثر في الوجود الواقعيّ بل هو يحتاج إلى تكثر الاعتبار و هو خفيف المئونه إذ الاعتبار في تكثره و سعته و ضيقه و عمومته و خصوصه تابع لنظر المعبر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزله أمرين أو امور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تغفل.

و منها: أن حقيقة الاستعمال ليست إلا- عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لا يرى المخاطب إلا المعنى فإنّه الملحوظ أولاً و بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه.

و لازم ذلك أن استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه

و النفس لا تستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لا محاله.

و فيه أولاً ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعانى لا يستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعانى لحصول الغرض بتكلم الدوال و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوال و المعانى.

و ثانياً: أننا نمنع عدم استطاعه النفس للجمع بين اللحاظين المستقلين أو اللحاظات المستقله في آن واحد ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ عنواناً عاماً مرآه للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فكما أنّ هذا الأمر ممكن في حقّ الواضع فكذلك يكون في حقّ المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عاماً مرآه للمعانى المتعدده فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كلّ واحد منها مستعملاً فيه.

و ثانيهما: الوجوه الأدبیه: منها: أنّ اعتبار الوحده في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا- حقيقه و لا- مجازاً أمّا الحقيقه فواضح و أمّا المجاز فلأنه مثل الحقيقه في أنّه لا يجوز التعدى عما حصلت الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنّه لم تثبت الرخصه منهم في هذا النوع من الاستعمال.

و فيه أولاً: أنّه لا- وجه لدعوى اعتبار الوحده في الموضوع له لأنّ الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعانى من دون تقييدها بالوحده و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا- يقتضى عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحاله المذكوره مأخوذه فيها إذ غايته أنّ المعنى الآخر لا يكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع و لا يستلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً بوضع آخر له.

هذا مضافا إلى أنه لا- دليل على لزوم مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللانزم هو تبعيّه الواضع في مجعولا-ته لا- في خصوصيات عمله.

و ثانيا أنّ الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقّف على الترخيص لعدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازيّة في العلاقات المشهوره بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

و منها: أنّ الاستعمال في المفرد مجاز دون التشبيه و الجمع لأنّ المفرد اخذ فيه قيد الوحده فاستعماله في الأكثر يوجب إلغاء قيد الوحده فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التشبيه و الجمع فإنّهما في قوّه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّحه التشبيه و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

و فيه أوّلا- ما عرفت من منع اعتبار الوحده في الموضوع له لا- في المفرد و لا في التشبيه و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التشبيه و الجمع.

و ثانيا أنّ التشبيه و إن كانت لإفاده الاثنيّته و الجمع لإفاده الجماعه مطلقا سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفه و لكن إرادته المعاني المتغايره منهما لا يوجب استعمالهما في الأكثر أصلا لأنّ هيئه التشبيه و الجمع إنّما تدلّ على إرادته المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدّد من معانيهما استعمالا لهما في معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعمالا و اريد المتعدّد من معنى واحد منهما و ليس ذلك إلّا لكون التشبيه و الجمع لإفاده المتعدّد و لو من الأجناس المختلفه و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ في التشبيه و الجمع و إرادته المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادته المتعدّد من معانيهما المختلفه لأنّ صيغه الجمع و التشبيه مستعملتان في كلتي الصورتين في معنى واحد و هو إرادته المتعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق في الصورتين و عليه فلو اريد من العينين فرد من الجاربه و فرد من الباكيه لم يستعمل لفظ العينين

فى الأزىء من معنى التثنىة كما إذا ارىء من العىنن فردان من الجارىه نعم لو ارىء من لفظ العىنن فردان من الجارىه و فردان من الباكىه كان من استعمال العىنن فى الأزىء من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقىه بعد ما عرفت من عدم دخاله قىء الوحءه لا فى المفرد و لا فى التثنىه و الجمع و إلا فهو استعمال مجازى كما لا ىخفى.

فتحصّل أنه لا مانع عقلا و نقلا عن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما ىتوهم أنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعىن تءلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و ىمكن دفعه بأنّ إراءه البطون لىس من باب استعمال اللفظ فىها و إراءتها منه لاحتمال أن ىكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهه خفائها و علىه فاللفظ حتّى ىوجب استعمال اللفظ فى الأ-كثّر من معنى واحد أو لاحتمال أن ىكون المراد من البطون أنّ للمعانى و المءالئل الكئىه القرآئىه مصادىق خفىه مستوره عن الأءهان قد اءلقت علىها الألفاظ القرآئىه كما اءلقت على مصادىقها الظاهرىه و علىه فاللفظ لا ىستعمل إلا فى مفهوم واحد كئى أو لاحتمال أن ىكون المراد من البطون هو الإءارات التى استفىءت من الحروف المقطّعه أو حروف الأبءء أو التركىبات الخاصّه من الحروف كالمهموسه و غيرها.

المقام الثالث فى ثمره البءء: و لا- ىخفى علىك أنّ بعد فرض إمكان استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد فإن اءرز أنّ متكلّما فى مقام البىان لجمىع المعانى التى ىكون اللفظ مشركا فىها و جب حمل اللفظ المشرك عند الإءلاق على جمىع معانىه بعد ذلك الإءراز فإذا قال:أءسن زىءا، و نعلم أنه أراد إءسان كلّ زىء من أصدقائه و جب حمل زىء الذى كان مشركا بىن عءه من أصدقائه على إراءه جمىع معانىه و استعماله فى الأزىء من معنى واحد و هذا الإءراز هل ىحصل بمجرء إءلاق الكلام و

ص: ٤٩٨

عدم ما يعين بعض المعانى أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأول بدعوى أن هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معينه فلا- محاله يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء على الخلاف عند عدم قيام قرينه فإنهم لا- يحملون اللفظ المشترك على جميع معانيه اللهم إلا- أن يقال: أن الارتكاز المذكور فى غير اللفظ المشترك فإنهم لا يحملون اللفظ الموضوع لمعنى على أزيد من معناه و عليه فقيام البناء على إرادته البعض يكفى فى المقام أيضا فتأمل. و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمره البحث واضحه و إلا فلا ثمره عد ما يمكن أن يقال بأن جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف فى مثل قوله تعالى: «اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ...» إلى قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ... الآية» فإن قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» شاهد على أن المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكويني و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطر إلى تقدير يسجد عنه قوله: «وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» مع أنه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد.

و البحث في المشتق يقع في مقامات:

المقام الأول:

في تحرير محلّ النزاع

و لا يخفى عليك أنّ الاصوليين اتّفقوا على أنّ إطلاق لفظ المشتقّ فعلا على من يتلبس بالمبدإ في الاستقبال مجاز بعنايه الأول و المشارفه كإطلاق المجتهد على من يكون قريب الاجتهاد.

و اتّفقوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقه على المتلبّس بالمبدإ في الحال كصدق المجتهد على من يكون بالفعل مجتهدا.

و أجمعوا أيضا على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقه على من كان متلبّسا في أمس باعتبار تلبّسه في أمس أو على من يتلبس في الغد باعتبار تلبّسه في الغد. كقولهم:

كان زيد ضاربا أمس، أو سيكون غدا ضاربا، إذا كان متلبّسا بالضرب في أمس في المثال الأول و متلبّسا به في الغد في المثال الثاني.

و لكن اختلفوا في أنّ المشتق حقيقه في خصوص من تلبس بالمبدإ أو فيما يعمّه و من انقضى عنه المبدأ. فمن ذهب إلى الأوّل جعل إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ

مجازاً. و من ذهب إلى التعميم جعل إطلاقه عليه حقيقه كإطلاقه على المتلبس بالمبدأ في الحال (حال تلبسه به). فأتضح أن محلّ النزاع هو إطلاق المشتقّ بعنوان الحقيقه على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ فلا تغفل.

المقام الثاني: في أن المسأله لغويّه لا عقليّه

إنّ الظاهر أنّ المسأله لغويّه لا عقليّه كما يشهد له أنّ النزاع في تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه لا في إمكان الإطلاق و عدمه بعد التسالم في حدود المعنى و المفهوم. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز يشهد على أنّ البحث لغويّ و إلاّ فلا مجال لمثل ذلك كما لا يخفى.

على أنّ ذكر عنوان الحقيقه و المجاز في عنوان النزاع في كلمات القوم من قديم الزمان إلى يومنا هذا دليل أيضاً على أنّ البحث لغويّ لأنّ الحقيقه و المجاز من شئون الاستعمال و لا ربط لهما بإمكان صدق المفهوم المتسالم فيه عقلاً و عدمه.

و يؤيد ذلك أيضاً ظاهر بعض الاستدلالات؛ منها: ما استدللّ به العلامة قدّس سرّه في التهذيب للأعمّ بأنّ معنى الضارب؛ من حصل منه الضرب فيعمّ من انقضى عنه المبدأ على ما حكى عنه المحقّق الأصفهانيّ في تعليقه على الكفايه. (1) فإنّ الظاهر منه أنّ الدليل على كون المشتقّ حقيقه في الأعمّ هو نفس المعنى الموضوع له إذ عنوان من حصل منه الضرب عنوان يصدق على من انقضى عنه المبدأ كما يصدق على من تلبس بالمبدأ.

ص: ٥٠١

هذا كله مع ما فى تعليقه الأصفهاني أيضا و حاصله: أنه لو لا الاختلاف فى المفهوم و المعنى فما وجه هذا الخلاف العظيم فى هذه السنين المتماديه؟ و ذلك لوضوح أن العقل يحكم بعدم صحه إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشا انتزاعه حدوثا و بقاء و المنشأ مفقود بعد الانقضاء و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا عله كما يحكم العقل بعدم صحه إطلاق الماء على الهواء بعد ما كان ماء و زالت عنه صورته المائيه فانقلبت هواء.

و توهم الفرق بين الجوامد و المشتقات بأن الحمل فى الجوامد متواط و هو بخلاف المشتقات فإنّ الحمل فيها حمل ذى هو فلا يصح أن يقال للهواء أنه ماء و لكن يمكن أن يكتفى فى المشتق بمجرد الخروج من العدم إلى الوجود فيصح الحمل على ما انقضى عنه المبدأ بمجرد حدوث المبدأ و خروجه عن العدم إلى الوجود فإنّ صاحب المبدأ يصدق بذلك.

فاسد حيث أنّ حمل المشتق أيضا متواط لصحه حمله على شىء من دون واسطه لفظه ذى، نعم نفس الأعراض كالسواد و البياض لا تصلح للحمل إلاّ بواسطه ذى أو الاشتقاق فيقال: الجسم ذو سواد. أو يقال: الجسم أسود. و لذا صرح العلامة الطوسى قدس سره بأنّ حمل أبيض على الجسم كما يقال: الجسم أبيض هو حمل مواطاه.

فانقدح أنّ حمل الأوصاف المشتقه حمل هو هو و المواطاه لا حمل ذى هو و عليه فالتفرقه بين الجوامد و الأوصاف المشتقه فى سنخ الحمل لا وجه لها فكما أنّ فى الجوامد لا يصح الحمل عقلا كذلك فى الأوصاف المشتقه. (1)

و بالجمله فلو كان البحث عقليا لكان الأمر واضحا إذ مع زوال المبدأ فلا مجال للنزاع فى الصديق عقلا. فلا يناسب الخلاف الممتد بين الأعلام. لأنّ الميزان فى صديق

ص: ٥٠٢

المفهوم المتسالم فيه و عدمه هو وجود حيثيه الصدق و اشتماله على المبدأ و عدمه فمع وجوده يصدق و مع عدمه لا يصدق بالضروره و لذلك قال فى تهذيب الاصول أيضا فى صورته كون المسأله عقليه: و لكنك خير بأن البحث حينئذ يندرج فى عداد الحقائق و من الواضح أنه لا معنى للنزاع فى أن الفاقد للمبدأ بعد ما كان واجدا له هل يقع مصداقا له بالفعل بحسب متن الأمر أو لا و سخافته غير مخفيّه إذ ميزان الصدق و عدمه دائر مدار اشتماله على المبدأ و عدمه و لا يعقل صدقه على الفاقد حقيقه حتى يختاره القائل بالأعمّ و هذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظيا لأنّ الواضع له الخيار فى تعيين حدود الموضوع له فله وضع اللفظ للمتنبس أو للأعمّ منه كما أنه بالخيار فى تعيين الألفاظ. (١)

بل لو كان البحث لغوياّ لأمكن جريان النزاع فى العناوين غير الاشتقاقية أيضا إذ التسميه لا تدور مدار هويّه الشئ فلا مانع من دعوى وضع الانسان مثلا- للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع هذا بخلاف ما إذا كان المسأله عقليه فإنّ فعلية الشئ بصورته لا بمادته فإذا زالت صورته زالت فعلية الشئ و مع زوالها لا مجال لبقاء الشئ كالإنسان كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى ان البحث ليس فى مبادئ المشتقات بل فى معانى هيئاتها الكليه

إنّ البحث فى المقام ليس فى مبادئ المشتقات و موادّها بل فى معانى هيئاتها الطارئه على مواردّها و لذا قال الميرزا الشيرازى قدس سرّه على المحكى عنه فى تقريراته المقصود بالبحث فى المقام ليس تحقيق معانى مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ الكافل

ص: ٥٠٣

له إنّما هو كتب اللغة ولا- معرفه كيفيه اشتقاقها فإنّ المرجع فيها إنّما هو التصريف بل الغرض إنّما هو معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيه و هي معاني هيئاتها الكليه الطارئه على مواردها الجزئيه الموضوعه لمعانيها بالأوضاع الشخصيه (1) وهذا المعنى وإن كان أيضا بحثا لغويًا ووضعيًا كما عرفت و لكن حيث لم يبحث عنه بحثا مستوفيا في اللغة بحث في علم الاصول فلا تغفل.

المقام الرابع: في تقسيمات المشتق من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث

إنّ المشتقات المبحوثه عنها في المقام هي التي لها ذات لا مطلق المشتقات. و تفصيل الكلام فيه: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين: أحدهما: ما يسمّى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادّته و هيئته وضع واحد ثم إنّ الجامد على نوعين: الأوّل ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن حاقّ الذات كالإنسان و الحيوان و الشجر و التراب و غير ذلك. و الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان الزوج و الرقّ و الحرّ و نظائرها. و ثانيهما: هو ما يسمّى بالمشتقّ و هو ما كان لكلّ واحده من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كالضارب. فإنّ هيئته الفاعل موضوعه لمن صدر عنه الفعل و مادّته وضعت لحدث الضرب.

ثمّ إنّ المشتقّ على قسمين: الأوّل ما يكون محمولاً و جارياً على الذات و حاكياً عنه بملاحظه اتّصاف الذات بمبدإ اشتقاقه الذي كان خارجاً عن ذاته و لو كان المبدأ من الامور الاعتباريه كالملكيه و بملاحظه اتّحاد الذات معه بنحو من الاتّحاد كان بنحو الحلول كالأبيض أو الانتزاع كالمالك أو الصدور كالضارب من الأسماء الفاعلين و

ص: ٥٠٤

المفعولين و الصفات المشبهات و غيرها.و الثاني: ما لا- يكون حاكيا عن الذات و لا يجرى و لا يصدق عليها خارجا و ذلك كالأفعال و المصادر سواء كانت مجردة أو مزیده بناء على ما هو الظاهر من أنّ المصادر المجزّده أيضا من المشتقات كما سيأتي إن شاء الله الإشاره إليه.و هذان القسمان من المشتقات المصطلحه و أمّا النوع الثاني من الجوامد فهو و إن كان منتزعا عن أمر خارج عن مقام الذات و جاريا على الذات كعنوان الزوج و لكنّه ليس من المشتقات المصطلحه لعدم تعدّد وضع هيئته و مادّته إلّا- أنّ عنوان المشتقّ في المقام يشمل ذلك أيضا كما صرّح به في الكفايه حيث قال: لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه أنّها بعرض (من الأعراض المتأصّله مثل السواد و البياض و غيرهما التي لها حظّ الوجود و لو في ضمن المعروض) أو عرضيّ (كالفوقيه و التحتيه و الزوجيه و نحوهما من الامور الانتزاعيه و الاعتباريه التي لا حظّ لها من الوجود إلّا لمنشا انتزاعها و مصحّحها) و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ.

(١)

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ هذه الجوامد جاريه على الذوات و حاكيه عنها أيضا كالمشتقات الجاريه على الذوات فللبحث عن كونها موضوعه للذات المتلبّس أو الأعمّ مجال كما لا- يخفى. بخلاف النوع الأول من الجوامد فإنّ اللفظ فيها موضوع لنفس العناوين الكلّيه فقط لا للذوات المتلبّس بالعناوين الجامده كالإنسان و التراب.

ثمّ إنّ المشتقات المصطلحه لا- تكون جميعها محلّ البحث بل المبحوث عنه هو ما يكون جاريا على الذات و حاكيا عنه و لذا حكموا بخروج الأفعال و المصادر عن حريم النزاع معلّلا بأنّها غير جاريه و حاكيه عن الذوات ضروره أنّ المصادر المزيد فيها كالمجزّده في الدلاله على ما يتّصف به الذوات و يقوم بها من دون دلالة عن

ص: ٥٠٥

الذوات. إذ المصادر تدلّ على الأحداث و لا- تدلّ على الذوات بل هي مغايره مع الذوات خارجا و عينا. و لذا لا يقال: زيد إكرام، فيما إذا كان زيد متصفا بمبدأ الإكرام.

بل يقال: زيد كريم. و هكذا فى المصادر المجرّده، لا يقال: زيد علم، فيما إذا كان زيد متصفا بمبدأ العلم. كما أنّ الأفعال بجميع أنواعها لا- يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات بل إنّما تدلّ على قيام المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلاف المبادئ فإنّ الأفعال إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيقيه الانقضائيه تكون مفاد هيئه الفعل الماضى و إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه التحقيقيه التلبسيه بين الحدث المتصوّر مستقلاّ مع الذات أعمّ من الفعلى و غيره ممّا لم يتحقّق بعد تكون مفاد هيئه المضارع و إذا لوحظت منتسبه إلى الذات بالنسبه الطلبيه أى طلب إصدار المادّه و إيجادها عن الذات تكون مفاد هيئه الأمر ففى كلّ هذه الموارد من الأفعال ليست الأفعال محموله على الذات و حاكيه عنها بل لوحظت مستقله عن الذات و لذا تكون خارجة عن حريم النزاع كما لا يخفى.

لا- يقال: إنّ الأفعال أيضا تكون جاريه على الذات. ألا ترى أنّ فى قولنا زيد أحرق الخشب أو يحرقه كان الإحراق جاريا على الذات و لا فرق بين الأفعال و اسم الفاعل.

لأننا نقول: إنّ الحكم فى مثل: زيد أحرق الخشب أو يحرقه هو الإذعان بصدور الإحراق منه فى الزمان الماضى أو فى المستقبل و لا حكم باتّحاد الذات مع الإحراق.

هذا بخلاف مثل: زيد محرق الخشب فإنّ الحكم فيه هو الإذعان باتّحاد زيد مع المحرق فى الوجود.

قال فى منتهى الاصول: الفرق هو أنّ تلك النسبه الكذائيه فى الفعل المضارع تلاحظ بين المتميزين و فى الأسماء بين المتّحدين و لذلك لا يحمل الفعل المضارع على الذوات بخلاف الأسماء المشتقه.

في تعميم محل النزاع بالنسبة إلى جميع المشتقات الجارية على الذات و الحاكيه عنها:

إذ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه و صيغ المبالغه و اسم الآله و اسم المكان و اسم الزمان داخله في البحث كما صرح به في الكفايه بل زاد عليها في تقارير الميرزا الشيرازي بعد استثناء اسم الزمان المشتقات من أسماء الأعيان كالابن و تامر و تمار و عطار و حائض بناء على كونه مشتقا من الحيض بمعنى الدم لا بمعنى السيلان و إلا لدخل في اسم الفاعل المشتق من الأحداث و استدلل لذلك بعموم اقتضاء أدله الأصحاب و العنوانات، لأن كل هذه الأوصاف مما له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتصفه بها حقيقه إن وضعت للأعم من المتلبس و مجازا إن وضعت لخصوص المتلبس بها(راجع تقارير الميرزا الشيرازي (1)).

و أمّا ذكر بعض هذه المشتقات في كلمات بعض الأصحاب دون بعض فلا يدل على اختصاص البحث به لأن ذكره من باب المثال.

و استشكل استاذنا الداماد في اسم الآله بدعوى أنها حقيقه فيما أعد للاكيه و استعداد الآله شيء ثبت لكل آله من أول وجوده إلى أن يذوب و يعدم هيئتها فلا مجال للبحث فيه عن كون إطلاقه عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازا إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله فإن الذات يزول بزوال الاستعداد فلا يدخل في محل النزاع.

و يمكن الجواب عنه بأن لا نسلم زوال الذات بزوال الاستعداد بل يمكن أن تكون

ص: ٥٠٧

باقية كما إذا كسر بعض أسنان المفتاح فإنه مع كسر أسنانه زال عنه الاستعداد للفتح و لم تزل ذات المفتاح.

و استشكل الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أيضا في صيغ المبالغة بدعوى أنها موضوعه لمن صدر عنه المبدأ كثيرا أو أكثر اتصافه بالمبدأ كما فسرها صاحب الفصول إذ لا يمكن صدقهما على من تلبس بالمادة الكثيره في حال واحد لأن الأحداث امور تدريجيّه الوجود و لا- يمكن اجتماعهما في آن واحد بل الوجود في حال إطلاق اللفظ ليس إلا حدثا واحدا فالجلاد مثلا لا يمكن صدقه بالفعل على من تلبس بالقتل الكثير إذ القتل تدريجيّ الوجود فلا يجتمع مع قتل آخر في آن واحد. و عليه فلا بدّ من أن يكون لفظ المبالغة موضوعا لمن صدر عنه المبدأ كثيرا و هذا المعنى لا يستلزم التلبس الفعلى بالقتل الكثير و من المعلوم أنّ الاتصاف بكثرة صدور المبدأ عنه أمر ثابت فلا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال في كون إطلاق اللفظ عليه حقيقه أو مجازا.

و فيه: أولا: أنّ صدور الفعل الكثير في آن واحد ممكن كما إذا قتل جماعه بإدخال السمّ في غذائهم أو بإعمال الأسباب الحديثه التي تقتل الناس أفواجا.

و ثانيا: أنا نمنع عدم الزوال لأنّ دوام الاتصاف بكثرة المبدأ داخل في معنى صيغه المبالغة فالجلاد مثلا هو الذى كثر عنه صدور القتل و يدوم صدوره عنه فباختلال الدوام يقع البحث في أنّ إطلاق لفظ المبالغة عليه حقيقه أم لا فإن كان موضوعا لخصوص المتّصف بصدور المبدأ عنه و دوامه فلا يصدق على من لم يدم ذلك فيه إلا مجازا كما لا يصدق على من لم يتّصف بصدور المبدأ عنه كثيرا و إن كان موضوعا للأعمّ من المتلبس يصدق عليه و إن لم يدم صدور القتل منه. و عليه فمفاد صيغه المبالغة ليس أمرا ثابتا حتّى لا يكون داخلا في البحث.

و استشكل بعض في اسم المكان بدعوى صدقه أحيانا مع عدم تحقّق الحدث فيه بالفعل كصدق المسجد قبل أن يصلّى فيه و صدق المدرسه قبل أن يدرس فيها و

يستكشف من ذلك أنّ اسم المكان موضوع لما يعدّ لتحقّق الحدث فيه.

وفيه: أولًا: إنّ البحث في المقام في الوضع النوعي و هيئه الكليّه من دون التفات إلى خصوصيات الموارد و إلاّ فإن كان الموارد ملحوظه لزم تعدّد الوضع و هذا ينافي نوعيّه الوضع فالبحث في زنه المكان بحث في نوعيّه الزنه من دون نظر إلى بعض الخصوصيات.

و ثانيا: بما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ المشتقات المذكوره كاسم الآله و اسم المكان مستعمله في المعاني الحديثيه كسائر المشتقات و إنّما الاختلاف في الجرى على الذات. فقولنا: هذا مسجد، و هذا مفتاح، كقولنا هذا كاتب بالقوّه، حيث أنّ الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوّه و كذا الكلام في أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات فإنّ الجرى فيها بلحاظ القابليه و الاستعداد.

و لكن أورد عليه في تهذيب الاصول بأنّ تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى و الحمل تفيد معاني غير معاني المشتقات المتعارفه فالمسجد بمفهومه التصوريّ يدلّ على المكان المتهيئ للعباده و كذا المفتاح و ليكن البحث في المشتقات في معانيها التصوريّه.

و ثالثا: بما في تهذيب الاصول من أنّ هذه الاستعمالات في المعاني المذكوره كالمكان المتهيئ أو ما يعدّ لتحقّق الحدث استعمالات مجازيّه في ابتداء الأمر ثمّ صارت حقيقه إلاّ أنّه استبعد ذلك و لعلّ وجه الاستبعاد هو صدق مثل المسجد و المدرسه و المأذنه على المكان بمجرد إحداث المكان و إعداده لذلك من دون حاجه إلى مضيّ زمان بحيث لا يصحّ سلب هذه العناوين عن تلك الأمكنه و هذا يكشف عن كونه حقيقه من أوّل الأمر و ليس إطلاقا مجازيا.

و رابعا: بما في تهذيب الاصول أيضا: من أنّ مثل عنوان المسجد و المحراب و نظائرها انقلب عن عنوان الوصفيه إلى الأسماء فكأنّها أسماء أجناس لا يفهم العرف

منها إلا ذات تلك الحقائق ولا ينسب المبادئ رأساً وكذا في أسماء الآلات. (١)

المقام السادس: في عدم الفرق بين ان يكون الوصف ذاتياً او غيره في دخوله في محل النزاع

أنه لا فرق بين أن يكون الوصف في المشتق ذاتياً أو غيره من لوازم الذات:

فإنّ البحث و النزاع وقع في وضعها النوعية و هيئتها الكليّة و لا نظر فيه إلى الأوصاف و خصوصيات الموارد و عليه فلا يضرّ كون بعض المشتقات ذاتياً أو لازماً للذات فإنّ الوصف و إن لم يتخلف عن الذات فيما إذا كان ذاتياً لبعض المشتقات و لكنّ البحث في أمثاله من جهة عنوان عامّ أعنى هيئته المشتقّ و وضعه النوعي.

و ممّا ذكر يظهر ما في محكيّ كلام المحقّق النائينيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ ما يكون المبدأ فيه منتزعا عن مقام الذات و لا يحاذيه شيء في الخارج و كان من الخارج المحمول كالعلة و المعلول و الممكن و ما يقابله من الواجب و الممتنع خارج عن محلّ البحث بتقريب أنّ في أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات و زوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتيه فإنّ الإمكان مثلا منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان لا عن أمر خارج عن مقام ذاته و إلاّ فلازمه أن يكون الممكن في مرتبه ذاته خاليا عن الإمكان فلا يكون متصفا به و حينئذ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع لاستحاله خلوّ شيء عن أحد الموادّ الثلاثة، أو فقل: إنّ الموادّ الثلاثة أعنى بها (الوجوب و الإمكان و الامتناع) و إن كانت خارجه عن ذات الشيء و ذاتياته لأنّها نسبه إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته إلاّ أنّها منتزعه عن ذلك المقام. فلا يعقل أن تخلو ماهية من الماهيات عن إحدى هذه الموادّ الثلاث في حال من الأحوال و

ص: ٥١٠

هكذا العليّة و المعلوليّه فإنّها و إنّ كانتا خارجتين عن مقام ذات العلّه و ذات المبدأ إلّا أنّها منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات. فلا يعقل زوال مادّه مع بقاء الذات و إلّا لزم اتّصاف ذات العلّه و ذات المعلول بغيرهما و هو كما ترى. انتهى

فإنّ النزاع في مسأله المشتقّ يكون في الوضع النوعيّ للهيئه من جهه أنّ لها مفهوم وسيع أو مفهوم ضيق من دون اختصاص لها بمادّه دون مادّه و عليه فجميع الهيئات في المشتقات الاسميّه من جهه وضعها الكلّيّ و النوعيّ داخله في البحث، سواء كانت مواردّها منتزعه عن نفس الذات كالموجود أم لا و سواء كان المبدأ فيها لازماً للذات كالممكن أو مقوّماً للموضوع كالموجود بالنسبه إلى الماهيّة أم لا. فملاحظه الأوصاف و تقسيمها إلى الذاتيّ و غير الذاتيّ أجنبيّ عن المقام لأنّ البحث كما عرفت في هيئه المشتقات لا موادّها و المراد من الهيئات ليس الهيئات الخاصّه بمبدأ خاصّ بل المراد منها هو الهيئات العامّه التي لا تختصّ وضعها بمادّه.

كما صرّح في تهذيب الاصول حيث قال: إنّ الهيئات في المشتقات الاسميّه جميعها داخله في محلّ البحث و لا يختصّ بما يمكن زواله عن الذات حتّى يتصوّر له الانقضاء و علّله بأنّ ذلك لأنّ النزاع وقع في عنوان عامّ أعنى هيئه المشتقّ و وضعها نوعيّ و حيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعياً لا تصاف خاصّ من غير نظر إلى الموادّ و خصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار الموادّ أو الموارد متكرّراً.

و قال في المحاضرات أيضاً: إنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئه فقطّ بلا اختصاص لها بمادّه دون مادّه لما تقدّم سابقاً من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلاً هيئه فاعل وضعت لمعنى و هيئه مفعول وضعت لمعنى وزنه مفعول و هي اسم فاعل من باب الإفعال وضعت لمعنى و هكذا و من الواضح أنّ عدم جريان النزاع في

بعض أفراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كَلْيِ الهيئة التي تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ ولا يكون البحث حينئذ عن سعه مفهوم هذه الهيئة و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل...إلى أن قال: نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن و يقابله موضوعه بوضع على حده لكان لما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه مجالا واسعا إلا أن الأمر ليس كذلك فإنّ الهيئة فيها موضوعه في ضمن وضع لفظ جامع بينها و بين غيرها بوضع نوعي و هو هيئة مفعول مثلا فما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصّة و الهيئات العامّة التي لا يختصّ وضعها بماذّه. (١)

المقام السابع: في تعميم النزاع بالنسبة الى اسم الزمان

و قد اختلفت فيه كلمات العلماء، ذهب الميرزا الشيرازي قدّس سرّه إلى خروجه عن محلّ النزاع بدليل أنّ الذات المعتبر في اسم الزمان هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات. فإن اريد إطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل فهو حقيقة دائما و لو بعد انقضائه و إن اريد إطلاقه على الزمان الآخر فلا شبهه في مغايرته لذلك الزمان فلا معنى لاحتمال كون الإطلاق على وجه الحقيقة و هذا ظاهر إلى ما لا مزيد له. (٢)

ص: ٥١٢

١-١) المحاضرات ٢٨٨/١.

٢-٢) تقريرات الميرزا ٢٥٢/١.

و اجيب عنه بوجوه:منها:ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا باستصحاب الزمان لو شكّ في بقاءه مع أن الواحد معتبره في القضيّه المتيقّنه و القضيّه المشكوكه و ليس ذلك إلا لكون الزمان باقيا بالدقه العرفيه و عليه فيمكن أن يقال:إنّ الموضوع له في اسم الزمان هو نفس الزمان إذا كان بحكم العرف باقيا فلا وجه لخروجه عن محلّ النزاع فإنّ ما انقضى عنه المبدأ و هو الزمان باق بنظر العرف.

و لذلك قال في نهايه الاصول:إنّ الزمان و إن كان من الامور الغير القارّه و لكنّه أمر متّصل و إلا لزم تنال الآت و قد ثبت في محله بطلانه و الاتّصال يساوق الواحد و التشخّص فهو مع امتداده و تدرّجه موجود وحدانيّ يمكن أن يتلبس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسأله. (١)

لا- يقال:كما في نهايه النهايه بأنّ البقاء فيه مبنّى على المسامحه و العنايه و إلا في الحقيقه لا يكون الزمان المتصرّم بذاته قابلا للبقاء فإذا تطرفت المسامحه كان إطلاق المشتقّ عليه مجازا حتّى على القول بكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ فضلا عن القول بأنّه حقيقه في خصوص المتلبس بل بالبيان المذكور يصحّ إطلاقه على الأجزاء السابقه على وقوع المبدأ فيقال:هذا اليوم مقتل زيد مع أن القتل لم يقع بعد فإنّ المسامحه الجاربه بعد الانقضاء جاربه بعينها قبل التلبس بالمبدأ أيضا. (٢)

لأننا نقول:إنّ النظر العرفيّ في المقام دقّي لا- مسامحيّ و إلا- لم يكن مفيدا في جريان الاستصحاب مع أن المقرّر في باب الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في الزمان و الزمانيّ و التغير العقليّ لا ينافي بقاء العرفيّ بالدقه العرفيه كما أنّ وجود الماده و

ص:٥١٣

١- (١) نهايه الاصول ٦٤/١.

٢- (٢) نهايه النهايه ٦٤/١.

المادّيات في كلّ لحظه غير وجود اللحظات الاخرى بناء على الحركة الجوهرية و مع ذلك لا يضّر ذلك بالوحده الشخصيه بالدقه العرفيه.

قال في منتهى الاصول: إنّ اليوم و الشهر و السنه و القرن و أمثالها و لو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لا يوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء و لكنّه عند العرف توجد هذه الامور تماما و كمالا- في آن أوّل وجودها و فيما بعد ذلك الآن و يرى العرف بقاء وجودها لا- حدوث الأجزاء الأخر و سيجيء بيان هذا المطلب في باب استصحاب الزمان و الامور التدريجيّه غير القارّه مفضّيه لا إن شاء الله تعالى فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه الحسين عليه السلام مثل زيد مثلا له حدوث و بقاء فإذا كان في ساعه منه متلبسا بالمبداء و في ساعه اخرى غير متلبس به بل كان منقضيا يصدق في الساعه الثانيه أنّ هذه الذات كانت متلبسه بهذا الحدث و الآن انقضى عنها مع بقاء الذات. نعم إطلاق المقتل على غير تلك السنه التى قتل فيها الحسين يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى الأعمّ أم لا و يكون إطلاقه من باب المماثله و هكذا الحال فى سائر الألفاظ التى تكون من هذا القبيل. (١)

و ممّا تقدّم يظهر ما فى تعليقه الأصفهانيّ حيث قال: إنّ اتّصال الهويّات المتغايره لا- يصحّ بقاء تلك الهويّه التى وقع فيها الحدث حقيقه و إلاّ لصحّ أن يقال: كلّ يوم مقتل الحسين عليه السلام للوحده المزبوره مع أنّه لا شبهه فى عدم صحّحه إطلاق المقتل إلاّ على العاشر من محرّم و ما يماثله. (٢)

لما عرفت من أنّ تغاير الهويّات فى نفس الأمر لا ينافى أن تكون تلك الهويّات

ص: ٥١٤

١- ١) منتهى الاصول ٨٠/١.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٩٨/١.

بنظر العرف أمرا واحدا متصلا بحيث يوجد بأول وجوده و تكون الساعات المتأخره بقاء وجوده لا حادثا آخر للوحده الاتصاليه العرفيه بين أجزاء اليوم الواحد و عليه فالحادثه كالقتل إذا وقعت في جزء من اليوم وقعت في أمر واحد مستمر في حدّ اليوم.

و لذا اطلق المقتل على اليوم المذكور باعتبار الوحده المذكوره.فزمان وقوع الحادثه كساعه الثامنه من الصباح يتحد مع بعده و قبله في حدّ اليوم و لذا اطلق المقتل باعتبار الوحده المذكوره على كلّ اليوم من أوّل وجوده إلى آخره، ما لم يتجاوز حدّ اليوم و عليه يصير زمان وقوع الحادثه كالיום كماكان وقوع الحادثه أمرا باقيا.نعم بقاء المكان لا يكون محدودا بحدّ بخلاف اليوم فإنه محدود بليل هذا اليوم و بهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في أنّ اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السّلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثه الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السّلام.و أمّا الليل أو سائر الأيام فهي مغايره عند العرف مع يوم العاشوراء فلا وحده بينها و بين اليوم الذي يكون زمان وقوع الحادثه و عليه فصدق المقتل على اليوم الواحد لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي كما ذهب إليه المحقق الأصفهانى.

و ممّا ذكر ينقدح أيضا ما فى تهذيب الاصول حيث قال:إنّ العرف كما يدرك الوحده الاتصاليه للزمان كذلك يدرك تصرّمه و تقضّيه و يرى أوّل اليوم غير وسطه و آخره فإذا وقعت واقعه فى حدّه الأوّل لا يرى زمان الوقوع باقيا و قد زال عنه المبدأ بل يرى اليوم باقيا و زمان الوقوع منقضيا و بين الأمرين فرق ظاهر و ما هو معتبر فى بقاء الذات فى المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع أعنى بقاء الشخص الذى تلبس بالمبدأ عينا و ما نحن بصدده ليس كذلك. (١)

ص: ٥١٥

حيث أنّ تقسيم اليوم الواحد إلى الأوّل والوسط والآخِر لا يوجب المغايره بين أجزاءه بعد كونها أمرا وحدائيا يحدث بأوّل ساعته و يزول بآخر ساعته كما أنّ وجود المادّه و المادّيات أمر مستمرّ و قابل لتقسيمه إلى التقسيمات المختلفه كالأوّل و الوسط و الآخِر أو الشباب و الشيخوخه و غير ذلك مع أنّ كلّ لحظه وجودها غير وجود اللحظات الاخرى فإذا لم تكن مغايره بين أجزاء اليوم الواحد فإذا وقعت حادثه فى الساعه الاولى من اليوم وقعت فى الأمر الوحدانيّ أيضا و إذا انقضت الحادثه كان اليوم الواحد ما لم يحدث الليل هو الذات الذى وقعت الحادثه فيه و زالت و بهذا الاعتبار يكون قابلا لأن يبحث أنّ المقتل هل يختصّ بذات المتلبّس أو يكون أعمّ من ذلك و بعبارة اخرى زمان وقوع الحادثه المأخوذ فى اسم الزمان مأخوذ بنحو كليّ و هو قابل لأن ينطبق على كلّ زمان حتّى مثل اليوم و الليل و الاسبوع و الشهر و السنه و القرن و نحوها من العناوين التى لها بقاء و دوام عرفا فيصحّ أن يقال:

إنّ اسم الزمان موضوع لخصوص حال التلبّس أو الأعمّ فإن كان لخصوص حال التلبّس فإطلاق المقتل على يوم العاشوراء مثلا يكون حقيقه إذا اريد منه وقت حدوث القتل لا بعده و إن كان للأعمّ فإطلاق المقتل على عصر العاشوراء و أواخر ساعاته التى تكون بعد انقضاء المبدأ حقيقه أيضا. نعم لو لم يكن الموصوف بالمقتل إلّا لحظه الحدوث بما هى اللحظه لا بما هو اليوم فهو لا يقبل البقاء و لكن المصاديق الاخرى كاليوم و الليل و الاسبوع و الشهر مثلا تكفى فى صحّحه النزاع فى كون اسم الزمان موضوعا لخصوص حال التلبّس أو للأعمّ فالموصوف باسم الزمان مختلف و امتداد بعض أقسامه كاف فى صحّحه النزاع. هذا مضافا إلى أنّ لكلّ من الأوّل و الوسط و الآخِر امتداد بل للساعه الاولى أيضا امتداد و باعتبار امتدادها يصحّ النزاع المذكور. فتحصل أنّ الموصوف باسم الزمان مختلف ربما كان له امتداد كالأمثله المذكوره و ربما لا يكون كذلك كالحظه العقلية أو العرفية. و حيث أنّ الزمان المأخوذ

فى اسم الزمان اخذ بنحو كَلِّى يمكن النزاع فيه باعتبار الأفراد التى لها امتداد كاليوم و الشهر و السنه كما لا يخفى.

و منها: أنه لو سلّم عدم كون الزمان قارًا، يمكن أن نقول: إنّ الوضع فى أسماء الزمان و المكان واحد بمعنى أنّ الاسم موضوع لظرف وقوع الفعل فى الخارج سواء كان زمانا أو مكانا. و عليه فكون المكان قارًا يكفى فى صحّحه النزاع فى أنّه موضوع للمتلبس أو الأعمّ كما فى نهايه الاصول حيث قال: يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ الدالّه على زمن صدور الفعل كالمقتل و المضرب و نحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً حتّى تكون مشتركا لفظيًا بين الزمان و المكان بل وضعت هذه الألفاظ للدلاله على ظرف صدور الفعل زمانا كان أو مكانا فتكون مشتركا معنويًا بينهما فيمكن النزاع فيهما باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها و هو المكان قارًا بالذات و بالجملة فليس الموضوع له فى هذه الألفاظ أمرا سيّالا بل الموضوع له فيها طبيعه لها أفراد بعضها سيّال و بعضها غير سيّال فافهم. (1)

و تبعه فى المحاضرات و جزم به حيث قال: إنّ التحقيق أنّ أسماء الأزمنه لم توضع بوضع على حده فى قبال أسماء الأماكن بل الهيئه المشتركه بينهما و هى هيئه مفعول وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كَلِّى و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعمّ من أن يكون زمانا أو مكانا و قد سبق أنّ النزاع إنّما هو فى وضع الهيئه بلا نظر إلى مادّه دون مادّه فإذا لم يعقل بقاء الذات فى مادّه مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها التى هى مشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك و حيث أنّ الهيئه فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعمّ نزاعا معقولا. غايه

ص: ٥١٧

الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ و إذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك و قد عرفت أنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع إذا تعلقت حاجه بتفهيمة. نعم لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع. (١)

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّه بعيد إذ الجامع الحقيقى بين الوعاءين غير موجود و وقوع الفعل فى كلّ غير وقوعه فى الآخر و الجامع العرضى الانتزاعى كمفهوم الوعاء و الظرف و إن كان متصوّرا إلاّ- أنّه بالحمل الأوّلى باطل جدّا لأنّه خلاف التبادر من اسمى الزمان و المكان ضروره أنّه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه و أمّا أخذ الوعاء بالحمل الشائع فهو موجب لخصوصيّته الموضوع له مع عدم رفع الإشكال معه. (٢)

و يمكن أن يكون بنحو الشائع و لكن يكفى فيه إمكان بعض الأفراد و هو المكان كمفهوم الدور فإنّه متصوّر بإمكان بعض أفراد. هذا مضافا إلى أنّ مجرّد كون أخذ المفهوم بنحو الشائع الصناعى لا- الأوّلى لا يوجب خصوصيّة الموضوع له لأنّ كلّ مفهوم حاك عن حصصه و منشأ انتزاعه لا خصوصيّات الأفراد و كقولهم: أكرم إنسانا فإنّه مأخوذ بالحمل الشائع و مع ذلك لم يؤخذ فيه خصوصيّة الفردية فتدبّر.

و منها: ما فى الكفايه من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما فى المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ و إلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى. انتهى

ص: ٥١٨

١- (١) المحاضرات ٢٣٢/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٠٤/١.

أوضحه في منتهى الاصول حيث قال: زمان حدوث كلِّ حادث سواء كان ذلك الحادث من الامور التدريجيّه غير القارّه مثل نفس الزمان أو من الامور القارّه التي لوجودها بقاء في دار الوجود أو كان دفعيَّ الحدوث ثمَّ ينعدم دفعه، عبارته عن تلك القطعه التي تكون ظرفاً لحدوث ذلك الحادث و يكون منحصرًا به و لا- يمكن أن يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعه فزمان وجود كلِّ حادث مطلقاً بأقسامها الثلاثه منحصر في الفرد و له مصداق واحد و لكن مفهوم زمان ذلك الحادث عامّ. فلو فرضنا محالاً- أن لذلك الحادث ألف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكلِّ فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان أي تلك القطعه التي هي زمان ذلك الحادث لا ينقضى المفهوم العامّ و ما هو الموصوف للمشتقّ أي اسم الزمان ليس تلك القطعه الخارجيه من الزمان بل ذلك المفهوم العامّ و هو لا ينقضى بانقضاء الحدث. (١)

و فيه أوّلاً: كما في نهايه النهايه و منتهى الاصول أنّه بناء على هذا يكون هذا البحث لغوا لا ثمره فيه أصلاً لأنّ ذلك المفهوم العامّ و لو كان لا ينقضى بانقضاء الحدث و لكن حيث أنّه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمره و فائده لإطلاق المشتقّ عليه حتّى يقع النزاع في أنّ الاستعمال حقيقيّ أو مجازيّ.

و لذا ضعّفه في تهذيب الاصول أيضا بقوله: و أنت خير بضعفه إذ الغايه من الوضع هي إفهام ما يقع في خاطر المتكلّم ذهنيّاً كان أو خارجيّاً و أمّا ما لا يحوم الفكر حوله و ليس له مصداق في كلا الموطنين كما عرفت في الزمان فالوضع له لغو و عاطل. (٢)

ص: ٥١٩

١-١) منتهى الاصول ٧٩/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠/١.

و ثانيا كما فى تعليقه المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ الواجب بما هو لا اختصاص له خارجا به تعالى بل توصف به الأفعال الواجبه أيضا و كذلك واجب الوجود لا يختصّ به تعالى لأنّ كلّ موجود واجب الوجود حيث أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد نعم واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى و هو أيضا مفهوم عامّ لكنّه من المفاهيم المركّبه لا ممّا وضع له لفظ مخصوص كى يكون نظيرا للمقام إلّا أنّ لفظ الجلاله يكفى فى صحّحه الوضع للعامّ مع انحصاره فى فرد بلا كلام. (1) و تبعه فى تهذيب الاصول أيضا. فتحصّل أنّ الوضع للمفهوم العامّ لعلّه لغرض الحاجه و المفروض أنّه لا حاجه إلى استعمال اسم الزمان فى المفهوم العامّ مع أنّه ليس فى الخارج إلّا ما لا يقبل البقاء.

و كيف كان فظهر ممّا قدّمناه من أوّل البحث إلى الآن أنّ المشتقات الاسميّه كلّها تكون محلا للنزاع فلا مجال لدعوى خروج بعضها عن محلّ النزاع.

المقام الثامن: فى وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيه

و قد عرفت من الأبحاث المتقدمه أنّ العناوين غير الاشتقاقيه الصادقه على الذات بذاته كالماء و الإنسان خارجه عن محلّ النزاع و لا كلام فيه و إنّما الكلام فى وجه خروجها.

ربما عللّ وجه خروجها كما فى المحاضرات بأنّ المبادئ فى أمثال ذلك مقومه لِنفس الحقيقه و الذات و بانتفائها تنتفى الذات فلا- تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ و بتعبير آخر أنّ شئيه الشىء بصورته لا بمادّته فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانيّه أو الكلبيه و هو الصوره النوعيه قد انعدم و زال

ص: ٥٢٠

و وجدت حقيقه أخرى و صوره نوعيه ثانيه و هى صوره النوعيه التراييه أو الملحيه و من الواضح أنّ الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه لأنّ الذات غير باقيه و تنعدم بانعدام الصوره النوعيه و هى صوره الإنسانيه أو الكلبيّه و مع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع و لا معنى لأن يقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

و لكن أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّ النزاع فى المقام لغويّ لا عقليّ حتّى يتشبه بأنّ فعليه الشىء بصورته لا بمادته و حينئذ لا مانع من وضع الإنسان مثلا للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع إذ التسميه لا تدور مدار هويّه الشىء.

أضف إليه أنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب مطلقا زوال الصوره النوعيه و لو عرفنا كما فى تبدّل الخمر خلا- فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متّحدان فى الذاتيات متفارقان فى الأوصاف عرفا و مثلها الماء و الثلج فإنّهما ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحيه الوصف أعنى اتّصال أجزاءهما و عدمه. هذا مع أنّ النزاع لو كان عقليا لا يعقل صدق المشتقّ عقلا على ما زال عنه المبدأ فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلا بالضروره. ثمّ اختار قدّس سرّه أنّ الوجه فى خروجها هو اتّفاقهم على كونه موضوعه لنفس العناوين فقط لا- للذات المتلبس بها و لو فى زمان ما و هذا بخلاف المشتقات فإنّ دخول الذات فيها أمر مبحوث عنه و مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع. (١)

و فيه: أوّلا- أنّه ليس كلّ ممكن بواقع عن الحكيم بل ما تقتضيه الحكمه. و حيث أنّ الوضع لحكمه رفع الحاجه فالتسميه تدور مدار هويّه الشىء.

و ثانيا: أنّ انقضاء المبدأ يوجب حكم العرف بعدم بقاء العنوان حتّى فى مثل الماء و

ص: ٥٢١

الثلج و إن لم يكن كذلك بالدقه العقلية و ليس ذلك إلا لكون العناوين المنتزعه من الذات في الجوامد منتزعه من الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا بانقضاء المبدأ فلا مجال لبقاء العنوان عرفا. و عليه فلا مانع من أن يقال: إن المبادئ في أمثال ذلك مقومه لنفس الحقيقه و الذات و بانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ. لأن المراد من كونها مقومه أنّها مقومه عرفيه فلا يضر بقاءها عقلا. و عليه فإن اريد من هذا القول: «إن شئيه الشيء بصورته لا بمادته»، معناه العرفي فلا إشكال فيه، فتوجيه خروج هذه الأسماء عن محلّ البحث بعدم بقاء ذواتها عرفا بعد انتفاء المبادئ فيها وجيه، فلا حاجة إلى دعوى الاتفاق على كونها موضوعه لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبس بها و لو في زمان ما، كما في المشتقات.

المقام التاسع:

في ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية في محلّ النزاع

و هي الجوامد الجارية على الذات و المنتزعه عن الذات بملاحظه اتّصاف الذات بعرضي:

و قد عرفت أنّ المراد من المشتقات المبحوثة عنها في المقام هو الأعمّ من المشتقات الاصطلاحية التي هي الألفاظ التي اخذت من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الأصلية و الترتيب و وجه دخولها في النزاع و البحث، هو اشتراكها مع المشتقات في الملاك و الأثر، و إن لم يصدق عليها عنوان المشتقّ كما أفاده المحقّق الأصفهانيّ، أمّا الملاك: فإنّ بقاء الذات كما كان موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه، فكذلك يوهم بقاء الذات صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقه الخاصه. و أمّا الأثر فواضح كما يشهد له ما عن الإيضاح من الاستدلال بذلك لحرمة المرضعه الثانيه فيما إذا كانت لشخص زوجتان كبيرتان مدخولتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيره.

ص: ٥٢٢

حيث قال: في تحريم المرضعه الثانيه بعد إرضاع الاولى خلاف فاختار والدى المصنّف و ابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه.

و يشهد له أيضا ما عن المسالك في هذه المسأله، حيث ابنتى الحكم بحرمه المرضعه الثانيه على الخلاف في المشتقّ.

لا يقال: مقتضى تعميم الملاك هو جريان النزاع في سائر الجوامد أيضا.

لأنّنا نقول: فرق بينه و بين سائر الجوامد حيث أنّ الذات في سائر الجوامد منعدمه عرفا بانعدام العناوين بخلاف مثل الزوجيه و الرقيّه و الحرّيه فإنّ الذات محفوظه فيها مع انعدام العناوين المذكوره فهذه العناوين الجامده الجاريه على الذات مشتركه مع العناوين المشتقه الجاريه على الذوات في الملاك و الأثر.

و لذا قال في الكفايه: ثمّ إنّّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضيّ و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ. [\(١\)](#)

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الظاهر كما في نهايه الاصول التمثيل بخصوص مسأله: من كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيره، مترتبّه في المقام من جهه كونها معرکه للآراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمه من الفتوى و إلا فيمكن التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيره فطلقها و بعد الطلاق أرضعتها زوجته الكبيره أو كانت له زوجة كبيره فطلقها و بعد الطلاق أرضعت زوجته الصغيره. [\(٢\)](#)

ربما نوقش في المثال المذكور أولا بما في تهذيب الاصول من أنّ الموجود في

ص: ٥٢٣

١-١) الكفايه ٥٩/١.

٢-٢) نهايه الاصول ٦٣/١.

النصوص هو أمهات النساء لا- أم الزوجه، قال الله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (١) و من المعلوم أنّ عنوان النساء ليس من العناوين الجارية على الذات باعتبار أنّها بالعرض أو العرضي فتحليل هذه المسألة من طريق المشتق ساقط من أصله و القول بجريانه في مثل أمهات نسائك باعتبار كونه بمعنى زوجاتك كما ترى و إن كان يظهر من الجواهر جريانه فيه أيضا. (٢)

يمكن أن يقال: إنّ عنوان النساء في الآية الكريمة ليس مذكورا في قبال عنوان الرجال بل المراد منها هو جمع خاص من النساء اللاتي هنّ زوجات بالحمل الشائع الصناعي كما يشهد له إضافته إلى المخاطبين.

و ثانيا: بما أفاده استاذنا الداماد قدس سرّه من قيام النصّ الخاصّ على حرمة الزوجه الكبيره الاولى بإرضاع الزوجه الصغيره و على عدم حرمة الزوجه الكبيره الثانيه، فحرمة الزوجه و عدمها لا تتوقف على مسأله المشتقّ.

روى في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن صالح بن أبي حمّاد عن عليّ بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له إنّ رجلا تزوّج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأه له اخرى فقال ابن شبرمه حرمت عليه الجارية و امرأته. فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلا فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته. (٣)

و لكن أورد عليه ما في تهذيب الاصول من أنّ سند الروايه غير خال عن الإرسال هذا مضافا إلى ضعفه بصالح بن أبي حمّاد و لهذا ابنتى الفخر حرمة الثانيه على

ص: ٥٢٤

١- (١) النساء ٢٣.

٢- (٢) الجواهر ١/١٠١.

٣- (٣) الوسائل ٣٠٥/١٤، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

ولا يخفى عليك أنّ صالح بن أبي حمّاد مّمّن روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثنه ابن الوليد و فيه إيماء إلى وثاقته. و أمّا الإرسال فى الروايه فلعلّه من ناحيه كون عليّ بن مهزيار من أصحاب أبي جعفر الثانى لا من أصحاب أبي جعفر المطلق عليهما السّيّلام فروايته عن أبي جعفر المطلق لا- يمكن بدون الواسطه. اللهمّ إلا- أن يقال: إنّ المقصود من أبي جعفر هو الثانى بظهور الروايه فى أنّ عليّ بن مهزيار رواها عن الإمام عليه السّيّلام بلا واسطه و هذا قرينه على أنّ المراد من أبي جعفر عليه السّيّلام هو الإمام الجواد دون الإمام الباقر عليهما السّيّلام حيث أنّه أدرك زمانه و رواه عنه بلا- واسطه فى غير مورد كما فى المحاضرات و لكنّه لا يوجب الاطمينان.

ثمّ إنّ ظاهر عباره الإيضاح هو اعتبار الدخول فى حرمة المرضعه الاولى و الصغيره حيث قال: تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين مع أنّه لا دخل للدخول فى حرمة المرضعه الاولى لأنّ الحرمة ثابتة لها بسبب صيرورتها أمّ الزوجه بالإرضاع سواء دخل بها أم لم يدخل بها كما لا- دخل للدخول فى الحرمة الكبيره الثانيه أيضا لتوقّف الحرمة على صدق أمّ الزوجه بالإرضاع عليها. فإن قلنا بأنّ المشتقّ أعمّ من المتلبّس صدق عليها أمّ الزوجه و إلا فلا.

نعم للدخول دخل فى صيروره الصغيره حراما أبديًا إذ مع الدخول بالكبيره صارت ربيبه الزوجه المدخول بها فتحرم أبدا. هذا بخلاف ما إذا لم يدخل بالكبيره فإنّ ربيبه محرّمه ما دام كانت المرضعه الكبيره زوجه له فحرمتها حرمة الجمع بينها و بين مرضعتها.

هذا كلّه فيما إذا كان اللبن لغير الزوج و أمّا إذا كان اللبن للزوج فلا دخل للدخول

أصلا حتى في حرمة الصغيره لأنّ الصغيره صارت بسبب الإرضاع بنتا و محرّمه أبدا سواء دخل أو لم يدخل بأمّها و جذبت نطفتها. و لكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلامه بقريته اشتراط الدخول بالكبيرتين و إلا صار هذا القيد لغوا لعدم تأثيره أصلا لا في المرضعه و لا في الصغيره كما عرفت.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: تسليم حرمة المرضعه الاولى و الخلاف في الثانيه مشكل لا تحادهما في الملاك و ذلك لأنّ امومه المرضعه الاولى و بنتيه المرتضعه من المتضائفين و هما متكافئان قوّه و فعلا و بنتيه المرتضعه و زوجتيها متضادّتان شرعا ففي مرتبه حصول امومه المرضعه تحصل بنتيه المرتضعه و تلك المرتبه مرتبه زوال زوجيه المرتضعه فليست في مرتبه من المراتب امومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه حتى تحرم بسبب كونها أمّ الزوجه. انتهى موضع الحاجه

و حاصله ابتناء الحرمة في الاولى و الثانيه على وضع المشتقّ للأعمّ و عدمه فإن وضع للأعمّ كان الحكم هو الحرمة في كليهما و إن لم يوضع للأعمّ فالحكم هو عدم الحرمة في كليهما فعلى كلّ حال لا تفكيك بينهما.

و فيه أنّ المفروض في محلّ الكلام بقريته اشتراط الدخول هو ما إذا لم يكن اللبن للزوج بل لغيره كما عرفت.

و معه لا- يكون امومه المرضعه الاولى متضايفه لبنتيه للرجل حتى يكون عنوان البنتيه متضادّه مع الزوجيه. نعم يكون بين امومه المرضعه و الربيبه تضاييف و لكن لا تضادّ بينهما و لو شرعا لجواز اجتماعهما في بعض الأحيان كما إذا لم يدخل بأمّها مع أنّه لو كان بينهما تضادّ لما اجتماعا أصلا كما لم يجتمع عنوان البنتيه و عنوان الزوجيه و عليه ففي مرتبه حصول الربيبه لا تزول زوجيه الصغيره بالمضادّه بل يكون اجتماع عنوان الامومه و الربيبه و تطبيقها على الزوجه الصغيره سببا لارتفاع الزوجيه لحرمة الربيبه المدخول بأمّها أبدا. و في مرتبه السبب تصدق الامومه و الزوجيه و هو

كاف في اندراجه تحت عموم حرمة أم الزوجه لصدق أم الزوجه عليها حقيقه و لا يترتب الصدق المذكور على مسأله المشتق.

اللهم إلا- أن يقال كما أشار في تهذيب الاصول و المحاضرات بأن الأحكام الشرعيه مترتبه على الموجودات الزمانيه و لا أثر للرتبه فيها فحرمة أم الزوجه مترتبه على من هي أم الزوجه بالحمل الشائع في أنظار أهل العرف و صدق أم الزوجه على المرضعه الاولى بنظر العرف متوقف على مقارنتها مع زوجيه الصغيره زمانا و هو رتبه المسبب و المفروض أن الصغيره في رتبه مسببها ليست بزوجه فليس أم الزوجه على المرضعه الاولى صادقه حينئذ إلا بناء على أعميه المشتق. فالمسأله مبتنيه على بحث المشتق كما أن حرمة المرضعه الثانيه مبتنيه عليه.

بل يمكن منع عليّه البنيه أو الربيه بالنسبه إلى ارتفاع الزوجيه حيث أن العليّه ليست عليّه تكوينيه بل عليّه تشريعيه و استفاده من الأدله الشرعيه و المستفاد من الأدله الشرعيه ليس إلا التمانع إذ لا يستفاد من قوله تعالى: وَ أُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ سِوَى أَنْ الزَّوْجِيَّه لَا تَجْتَمِعُ مَعَ الْعَنَاوِينِ الْمَحْرَمَةِ الْمَذْكُورَةِ وَ الْمُتَمَانِعِينَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا الرُّتْبَةُ كَالْعَلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ فَهَمَا لَا يَجْتَمِعَانِ لَا فِي رُتْبَةٍ وَ لَا فِي آنٍ وَ لَا فِي زَمَانٍ.

نعم لقائل أن يمنع استفاده التمانع في الرتبه من الأدله بعد كون موضوعاتها موجودات زمانيه و المصاديق التي تكون معنونه بالعناوين المحرّمه بالحمل الشائع في أنظار العرف.

و كيف كان فلا فرق بين المرضعه الاولى و الثانيه في كون حرمتها متوقفه على صدق عنوان الامومه للزوجه و هو غير متحقق إلا بناء على أعميه المشتق ممن تلبس بالمبدإ و الفرق بين المرضعه الاولى و الثانيه بالنصوص كما في تهذيب الاصول غير سديد بعد عدم دليل واضح الدلاله في جانب المرضعه الاولى، لأن الظاهر من قوله:فسد النكاح في صحيحه الحلبي: لو أن رجلا تزوج بجاريه رضيعه فأرضعتها

امراته فسد النكاح، هو فساد نكاح المرتضعه و حمله على فساد نكاح المرتضعه و المرضعه كليهما غير واضح. و خبر علي بن مهزيار لا يكون تاماً بعد احتمال إرساله و الفرق بالإجماع كما فى تهذيب الاصول لقيامه فى المرضعه الاولى دون الثانيه تام لو لم يحتمل أنّ مدركه هو الروايات و النصوص فى المقام و إلاّ فالمسأله فى كليهما مبتنيه على مسأله المشتقّ كما أفاده المحقق الأصفهانى فلا تغفل.

المقام العاشر:

فى المراد من الحال فى عنوان المسأله

، و قد مرّ عنوان المسأله فى صدر بحث المشتقّ و هو أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه؟

و المراد من الحال هو حال التلبس لا حال النطق و إلاّ لزم أن لا يكون مثل: كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا، حقيقه إذا كان التلبس بالضرب فى الأمس فى المثال الأوّل و التلبس به فى الغد فى المثال الثانى مع أنّهما حقيقه بالضروره. و عليه فالمراد من قولنا: إنّ المشتقّ هل يكون حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال هو حال التلبس لا حال النطق.

ثمّ إنّ المراد من حال التلبس هو فعليّه قيام المبدأ بالذات و انضمامه إليها و اتّصاف الذات به لا زمان التلبس لخروجه عن مفهوم المشتقّ و إن كان فعليّه الاتّصاف و التلبس أمرا زمانيا و لا بدّ من وقوعه فى الزمان، و لا زمان الجرى و الانتساب أى حال النسبه الإيقاعيه و ظرفها لأنّ البحث فى المشتقّ راجع إلى البحث عن المعانى التصوريّه للمشتقّات و هو سابق على زمان الجرى و الحمل كما لا يخفى.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول: بعد ما أشرنا إلى أنّ الكلام فى المشتقّ إنّما هو فى

ص: ٥٢٨

المفهوم اللغوي التصوري يتضح لك أنّ المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجرى والإطلاق ولا- زمان النطق ولا- النسبه الحكميه لأنّ كلّ ذلك متأخر عن محلّ البحث و دخالتها في الوضع غير ممكنه و بما أنّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقّ لا يكون المراد زمان التلبس بل المراد أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ أو لمفهوم أعمّ منه. (1)

و يمكن تأييد خروج الزمان عن مفهوم المشتقّ سواء كان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل باتّفاق أهل العربيّه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارويه على الذوات و المراد أنّه لو كان المراد من الحال في عنوان المسأله هو حال النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل كان النزاع لا محاله في دلالة المشتقّ على زمان النطق و عدمه و زمان التلبس و عدمه و زمان الجرى و عدمه فلا ينعقد اتّفاق من أهل العربيّه على عدم دلالة الاسم على الزمان.

و اشتراط العمل في اسمي الفاعل و المفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه لا ينافي عدم دلالة الاسم على الزمان بالوضع كما يشهد له اتّفاقهم على كون استعماله في خصوص زمان الاستقبال مجازا مع أنّه لو كان موضوعا لهما لكان حقيقه في أحدهما لأنّه استعمال فيما وضع له و يشهد له أيضا اتّفاقهم على كونه حقيقه في مثل زيد كان قائما بالأمس أو زيد سيكون ضاربا و نحو ذلك مع أنّه لو كان زمان النطق داخلا في مفهوم المشتقّ لزم التجوّز في هذه الأمثله و نظائرها لحاجته إلى تجريده حينئذ عمّا يكون دخيلا في معناه من زمان النطق.

و عليه فالأوصاف المشتقه لا تدلّ على الزمان أصلا لا بنحو الجزئيّه و لا بنحو القيديّه لا على زمان النطق و لا على زمان التلبس و لا على زمان الجرى و الحمل بل

ص: ٥٢٩

يكون حالها من هذه الجهة كحال سائر أسماء الأجناس فالمراد من حال التلبس هو اتّصاف الذات بالمبدأ فيؤول قولهم: إنَّ المشتقَّ هل يكون حقيقه فيما تلبس بالمبدأ في الحال أو يعمّه، إلى أنّ المشتقَّ هل وضع لخصوص المتّصف بالمبدأ أو للأعمّ من المتّصف به، هذا بخلاف الأفعال كهيئه الماضي و المضارع فإنّ الظاهر منهما هو مأخوذيّه السبق و اللحق الزماتين بنحو فيهما بشهادة غلطيه: زيد ضرب غدا و زيد يضرب أمس. فهينه ضرب يدل على الحدث السابق و هينه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق خلافا للجمل الاسميّه فإنّها خاليه عن الزمان بشهادة صحّه انطباق الجمل الاسميّه على جميع الأزمنه و ليس ذلك إلا من جهة عدم اشتمالها على خصوص زمن من الأزمنه و لذا صرح جماعه كالميرزا الشيرازي قدّس سرّه و الإمام المجاهد قدّس سرّه بدلاله الأفعال على الزمان، نعم قال في الوقايه: لا يدلّ الفعل على الزمان بالتضمّن كما ذهب إليه جمهور علماء العربيّه لخروج الزمان بداهه عن مدلوله و إنّما هو بالالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ لأنّ مدلوله لما كان الحدث المقيّد بالزمان فتصوّره يتوقّف على تصوّر الزمان كما في العمى و البصر إذ العمى لما كان موضوعا لعدم البصر ممّا هو شأنه فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر و بهذا تمتاز دلالة الفعل على الزمان عن دلالاته على المكان و نحوه مع اشتراك الكلّ في اللزوم العقليّ إذ دلالاته على الزمان دلالة لفظيه من القسم الثالث من أقسامها بخلاف المكان فإنّ دلالاته عليه عقليه صرفه. انتهى (1)

المقام الحادي عشر:

في أنّ المبادئ في المشتقات مختلفه

؛ منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه

ص: ٥٣٠

كالقيام و يكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال و لو آناً ما.

و منها: ما يكون من قبيل الملكة و القوه و الاستعداد كما فى المجتهد و المفتاح و الانقضاء فيها لا يكون إلا بزوال القوه و الملكة و الاستعداد فما دامت قوه الاستنباط موجوده فى المجتهد و استعداد الفتح موجودا فى المفتاح فالتلبس فعلى و غير زائل.

و منها: ما يكون من قبيل الحرفه كما فى الخياط و النجار و يكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء فيها إنما يكون بترك هذه الحرف فما دام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و إن لم يشتغل بها فعلا بجهه من الجهات.

ثم إن اختلاف المذكور فى المبادئ محقق مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإن ألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريه تفيد هذه المعانى فلا وجه لاستناد هذا الاختلاف إلى الجرى و الحمل كما يظهر من تعليقه الأصفهاني حيث قال: إن معانى هذه المشتقات كسائر المشتقات فى استعمالها فى المعانى الحديثيه و إنما الاختلاف فى الجرى و الحمل على الذوات فإن هذه المشتقات فى مثل قولنا: هذا مسلخ أو هذا مسجد أو هذا مفتاح، تجرى بلحاظ القابليه و الاستعداد كما أن الكاتب يجرى على الإنسان فى مثل قولهم: الإنسان كاتب بالقوه بغرض بيان اقتضاء الإنسان لهذا المعنى بالقوه لا بالفعل و أما مفهوم المشتق مستعمل فى معناه لا فيما له الكتابه بالقوه فى المثال الثانى و لا فيما له قابليه الفتح أو الكنس أو فيما له استعدادهما فى الأول. (1)

و ذلك لتبادر الاختلاف المذكور من نفس الألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريه قبل أن تحمل و تجرى فى القضايا فلا وجه لاستنادها إلى غير نفس المشتقات كما لا يخفى. بل ليس ذلك إلا لإشراب هذه المعانى فى ناحيه المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كل واحد بحسبه.

ص: ٥٣١

و أمّا ما فى تعليقه الأصفهائى قدّس سرّه من أنّ التصرّف فى المادّه غير ممكن فلاّ أنّ الآله مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح و فاعل ما به الكنس فى الممكنس و لا معنى لكون الشىء فاعلا لقابليّه الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما، فلا معنى للإشراب القابليّه و الإعداد و الاستعداد فى المادّه.

ففيه أنّ الظاهر من المفتاح و الممكنس هو ما يعدّ للفاعل أن يكنس أو يفتح و ليس المفتاح أو الممكنس بنفسهما فاعلا و هذا المعنى أمر ممكن و معقول.

ثمّ لا- فرق فى أن يكون الإشراب المذكور من ابتداء الوضع أو من ناحيه استعمال الموادّ أو مجموع المادّه و الهيئه فيه مجازا فشاع حتّى صارت حقيقه فيها و كيف كان فالمتبادر فعلا من المشتقّات هو اختلافها فى المبادئ فالمبادئ مختلفه و إن لم تكن موضوعه لها فى الابتداء و لكن تكون متعيّنه لها بالوضع التعيّنّى و من المعلوم أنّ التلبّس بها و الانقضاء عنها يختلف باختلاف مبادئها.

و لذلك قال فى الكفايه: إنّ اختلاف المشتقّات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها حرفه و صناعه و فى بعضها قوّه و ملكه و فى بعضها فعليّا لا- يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئه و لا- تفاوتا فى الجهه المبحوث عنها كما لا- يخفى، غايه الأمر أنّه يختلف التلبّس به فى المضىّ أو الحال فيكون التلبّس به فعلا لو اخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون ممّا مضى أو يأتى لو اخذ فعليّا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات و أنواع التعلّقات كما أشرنا إليه. انتهى

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه حكى عن بعض المحقّقين إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوّه و الفعليّه قائلا بأنّ الأفعال المشتقّه من تلك المبادئ سواء كان فعل ماض أو مضارع أو أمر لا تستعمل إلّا فى المعنى الحدثيّ بالوجدان مثلا: لا يستعمل اجتهد أو مجتهد أو اجتهد إلّا فى الاستنباط الفعليّ الذى هو معنى حدثيّ أو فى الجدّ و الجهد و مطلق السعى و هو أيضا كذلك معنى حدثيّ و هكذا الحال فى سائر الأفعال المشتقّه من سائر الموادّ

و لم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال فى المعنى غير الحدثى. فلا يقال: أتجر بمعنى أنه أخذ التجاره حرفه له، أو صاغ أى أخذ الصياغه صنع له أو اجتهد أى صار ذا ملكه الاجتهاد و هكذا. و بعيد كلّ البعد أن يكون المبدأ فى الأفعال و الأسماء مختلفا و بناء على هذا فالمبدأ فى الأسماء أيضا ذلك المعنى الحدثى لا الملكه أو الحرفه أو الصنعه و أمثالها. و حينئذ السرّ فى إطلاق المشتقّ إذا كان من الأسماء على الذات المنقضى عنها التلبس إطلاقا حقيقيا هو أنّ العرف يرى أنّ من يزاول هذه الأعمال و يجعلها شغلا و حرفه لنفسه متلبسا بها دائما و يرون فترات الانقضاء بحكم العدم و لا يرونها موجبة لانقطاع هذه الأعمال لينفى التلبس بها حتى يكون داخلا فى محلّ الخلاف.

و لكن يمكن الجواب عنه بما فى منتهى الاصول من أنّ فى مثل العداله المنتسبه إلى الذات عند قولك: زيد عادل لا يمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حدثيا لأنه ليس معنى حدثى فى البين بل المراد من العادل هو الذات المتلبسه بالملكه و هكذا فى المجتهد بمعنى كونه ذا ملكه الاجتهاد و بعباره اخرى هذا المعنى أى اختلاف المبادئ و كونها على أنحاء ممّا لا يمكن أن ينكر، هذا مضافا إلى صحّح إطلاق المجتهد إطلاقا حقيقيا مع عدم استنباطه الفعلى أصلا و عدم مزاولته له و لو فى مسائل قليله حتى نقول بأنّ العرف يرى الفترات بحكم العدم و أمّا السرّ فى عدم كون المبادئ فى الأفعال من قبيل الملكه و الحرفه و أمثالها لو سلّمنا ذلك فهو أنّ هيئه الأفعال موضوعه لانتساب الحدث و الفعل بالمعنى الحدثى إلى الذات انتسابا صدوريا أو وقوعيا أو غير ذلك فلا معنى لأن يكون المبدأ فيها الملكه أو الحرفه أو ما يشبههما من الصفات و النعوت التى ليست من الأحداث و الأفعال. (١)

ص: ٥٣٣

ذهب في الكفايه إلى أنه لا أصل أى الأصل اللفظي في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشكّ و أصله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظه العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه بأنّ هذا صحيح لو كان العموم و الإطلاق لحاظياً لا ذاتياً، إذ العموم و الإطلاق يحتاج حينئذ إلى لحاظ السريان و الإرسال في مدلوله فأصالة عدم ملاحظه الخصوصيه معارضه بأصالة عدم ملاحظه العموم و الإطلاق و السريان و الإرسال. أمّا إذا كان العموم و الإطلاق ذاتياً فلا مجال لدعوى المعارضه لأنّ الماهيه اللابشرط في جانب الإطلاق و العموم خاليه عن تمام الحدود و القيود و تكون بنفسها كافيه للسريان و الإطلاق من دون حاجه إلى ملاحظه قيد الإطلاق و السريان. هذا بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصيه فيه. و عليه فتجرى أصالة عدم الخصوصيه من دون معارضتها مع أصالة عدم ملاحظه الإطلاق و العموم. و لذا قيل إنّ العموم و الإطلاق أخفّ مثونه من الخاصّ و المقيد.

و يؤيد ذلك ما عن سلطان العلماء من أنّ أسماء الأجناس موضوعه للماهيات المهمله دون المرسله المطلقه. فحينئذ بعد العلم بالوضع فاعتبار الماهيه اللابشرط المقسمي الخاليه عن تمام الحدود بحيث لم يلحظ في جانبها سوى نفس الماهيه في مدلول اللفظ متيقن إذ ملاحظه اتّصاف الذات بالمبدء بالنحو المذكور أمر لا بد منه عند وضع الواضع و إنّما الشكّ في اعتبار الخصوصيه الزائده و هو حال التلبس و بقاء اتّصاف الذات و الأصل هو عدم اعتبارها. هذا بخلاف ما إذا اخترنا ما نسب إلى المشهور في وضع أسماء الأجناس من اعتبار حدّ الإرسال و السريان في مدلولها فإنّ العموم و الخصوص حينئذ يكونان متباينين و لا مجال للأصل في طرف بعد معارضته بالأصل

الجاری فی طرف آخر.

لا- يقال: إنَّ المهمل غير قابل لأن يحكم عليه و الوضع ضرب من الحكم. هذا مضافا إلى أنَّ الماهية المهملة في حكم الجزئية و الوضع لها كالحكم عليها فكما أنَّ الحكم عليها لا يسرى إلى جميع المصاديق كذلك الوضع لها لا يسرى إلى جميع المصاديق و لازمه عدم صحَّه إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعه على جميع مصاديقها مع أنَّه لا إشكال في صحَّه إطلاق اسم الجنس على كلِّ واحد من مصاديق معناه. (١)

لأننا نقول: إنَّ الواضع إذا كان في مقام بيان خصوصيات لها دخل في الموضوع له و لم يأخذ شيئا سوى الماهية اللا بشرط الخالية عن الحدود و القيود كان السريان و الإطلاق ذاتيا للموضوع له كموارد الذي جعل الشارع موضوع حكمه الماهية اللا بشرط من دون أخذ قيد و شرط فيها فإنَّه إن لم يكن في مقام البيان صار ذلك سببا لإهمال الماهية و أمَّا إذا كان في مقام البيان و لم يأخذ قيدا صار ذلك سببا للسريان و الإطلاق الذاتي.

نعم يمكن منع جريان أصله الإطلاق كما أفاد الاستاذ فيما إذا كان المفهوم مندمجا كمفهوم الحيوان و الإنسان، فإذا شكَّ في كون متعلِّق حكم هل هو المطلق كالحيوان أو المقيّد كالإنسان فلا بناء من العقلاء في إجراء أصله الإطلاق فيه بعد كون مفهوم الإنسان مندمجا، إذ مع الاندماج لا يعدّ الحيوان بالنسبة إليه مطلقا بل يعدّان من المتباينين بخلاف ما إذا شكَّ في كون متعلِّق الحكم هل هو الرقبه او الرقبه المؤمنه فإنَّ أصله الإطلاق جاريه فيه بلا كلام.

و حيث أنَّ مفهوم المشتقّ مردّد بين كونه هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون قيد و شرط أو مع اشتراط حال التلبس و بقاء الاتّصاف، يمكن جريان أصله

ص: ٥٣٥

(١ - ١) كما في نهاية النهايه ٦٩.

و أمّا ما في الكفايه من أنّه لا- دليل على اعتبار أصله عدم ملاحظه الخصوصيّة في تعيين الموضوع له ففيه منع لجريان أصله الإطلاق و عدم الخصوصيّة لتشخيص المرادات و مع جريان ذلك الأصل في كلام الواضع أو فعله، تعيّن مراد الواضع في كفايته وضعه فيتعيّن حينئذ حدود الموضوع له بجريان أصله الإطلاق.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الأصفهانيّ حيث قال في توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه من معارضة أصله عدم الخصوصيّة بأصله عدم ملاحظه العموم، توضيحه: أنّ المفاهيم في حدّ مفهوميتها متباينات فالعموم و الخصوص في مرحله الصدق و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقّنا بالنسبه إلى الآخر، فإنّ التيقّن في مرحله الصدق لمكان العموم و الخصوص لا دخل له بمرحله المفهوم الذي هو الموضوع له فتدبّر جيّدا. (1)

حاصله: أنّه لا- مجال للإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص في ناحيه المفاهيم لكون الماهيات و المفاهيم في حدّ مفهوميتها متباينات و المفروض أنّ الواضع ناظر إلى المفاهيم لا مرحله الصدق.

و ذلك لما عرفت من إمكان جريان أصله الإطلاق في كلام الواضع أو فعله فإنّ ملاحظه اتّصاف الذات بعنوان بعض صفاته في الوضع معلوم و إنّما الشكّ في لحاظ خصوصيّة حال التلبس و اشتراط بقائه و عدمه، و هو مجرى الأصل. هذا مضافا إلى أنّ ملاحظه المفهوم ليس بما هو مفهوم مع قطع النظر عن مرحله صدقه، بل الملحوظ هو المفهوم بما له أفراد و مصاديق فإرادته المفهوم الآخر كمفهوم القيد يوجب التقييد في دائره مصاديق المفهوم الأول فتدبّر.

لا يقال: إنَّ أصله عدم الخصوصيّه لا تثبت الوضع للأعمّ إلاّ على القول باعتبار الأصل المثبت.

لأننا نقول: إنَّ أصله الاطلاق من الأصول اللفظيّه العقلائيّه لا الاصول العمليّه.

هذا مضافا إلى أنّ الوضع للماهيّه معلوم و لا حاجه إلى الإثبات و إنّما الشكّ في ملاحظه الخصوصيّه و هو مندفع بأصله عدم الخصوصيّه كاندفاع احتمال إرادته خلاف الظاهر بإقامه القرينه على الخلاف بأصله عدم القرينه.

و لو سلّمنا المعارضه و السقوط فلا مجال لترجيح الأعمّ بترجيح الاشتراك المعنويّ على الحقيقه و المجاز لأجل الغلبه فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك المعنويّ و المجاز لعدم ثبوت الغلبه أوّلا و منع نهوض حجّه على الترجيح بالغلبه ثانيا كما في الكفايه.

مقتضى الأصل العمليّ

و أمّا الأصل العمليّ ففي الكفايه أنّه يختلف بحسب الموارد فأصله البراءه في مثل «أكرم كلّ عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أنّ قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

أوضحه في المحاضرات بقوله: و هو أنّ الموارد التي يشكّ فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصله البراءه كما إذا فرضنا أنّ زيدا كان عالما ثمّ زال عنه العلم و بعد ذلك ورد في الدليل: «أكرم كلّ عالم» فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ. و أنّ الموارد التي يشكّ فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب و ذلك كما لو كان زيد عالما و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلا فلا محاله نشكّ في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعمّ إذا

أورد على جريان الاستصحاب في الموارد المذكوره في نهايه النهايه بأنّ الموضوع في الاستصحاب المذكور لم يحرز بقاءه لتردده بين ما هو باق جزماً أعني به الأعمّ من المتلبس والمنقضى و ما هو مرتفع جزماً أعني به خصوص المتلبس و معه لا يجرى الاستصحاب على ما يبين في محله. (١)

حاصله أنّ الاستصحاب غير جار في الشبهات المفهوميه لتعيين المفهوم المراد بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً كما إذا دار مفهوم الغروب بين استتار القرص و ذهاب الحمرة فإنّ في حال الاستتار إن كان مفهوم الغروب هو الاستتار فهو حاصل قطعاً و إن كان هو ذهاب الحمرة فهو معلوم العدم فلا يجرى الاستصحاب لأنّ الأمر يدور بين معلوم الحصول و معلوم الارتفاع فلا يتحقّق أركان الاستصحاب من العلم السابق و الشكّ في البقاء.

و فيه أنّ الاستصحاب الموضوعي و إن لم يجر لدورانه بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع و عدم تحقّق الأركان فيه و لكن يمكن جريان الاستصحاب الحكمي فكما أنّ استصحاب وجوب صلاه الظهر و العصر على الشخص أو استصحاب حرمة الإفطار على الشخص جار فيما إذا شكّ في بقاء اليوم من ناحيه الشكّ في مفهوم الغروب فكذلك في المقام يجرى استصحاب الحكم المعلوم السابق المتعلّق بالشخص بعد تلبّسه بالمبدأ و إن كان لم يجر الاستصحاب في الشبهه المفهوميه في ناحيه موضوع الحكم لما ذكر فإنّ أركان الاستصحاب في ناحيه الحكم تامّ في الاستصحاب الحكمي للشكّ في بقاء الحكم المتعلّق بالشخص المتلبس بالمبدأ فإنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب تبدّل الموضوع عرفاً حتّى لا يجرى الاستصحاب الحكمي لكون الأوصاف عند العرف من

الأحوال فأركان الاستصحاب الحكمي باقيه بخلاف الاستصحاب في ناحيه مفهوم المشتق.

فما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء صحيح تامّ فلا تغفل.

الكلام في المختار في معنى المشتق

و إذا عرفت المقدمات المذكوره فاعلم:

أنّ الحقّ هو أنّ المشتقّ حقيقه في المتلبس بالمبدإ لا الأعمّ و يدلّ عليه امور:

تبادر المتلبس

منها: التبادر: فإنّ المنسبق إلى أذهان أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم هو ذلك فإنّهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقها و استعمالاتها المتلبس بالمبدإ لا الأعمّ، مثلاً:

يتبادر من هيئه (عالم) في لغة العرب و هيئه (دانشمند) في لغة الفرس، خصوص المتلبس بالعلم فمن كان عالماً و لم يكن بالفعل عالماً لا- يصدق عليه في حال الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء لا حال التلبس عنوان العالم أو عنوان (دانشمند) و لو كان موضوعاً للأعمّ لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه.

صحّه سلب المشتقّ

و منها: صحّه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ و هو شاهد على اختصاص معناه بالمتلبس مثلاً إذا رأينا صحّه القول بأنّ زيدا ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبس بمبدإ العلم و إلاّ فليس لصحّه السلب عنه مجال.

أورد عليه في تهذيب الاصول بأن صحه السلب لا تصلح لأن تكون علامه الحقيقه لما تقدّم منه في بحث علائم الحقيقه من أن التحقيق أن الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه.

و قد ذكرنا سابقا ما فيه من أن تصوّر الموضوع و المحمول إجمالاً يكفي في صحه الحمل و لا يلزم أن يكون تفصيلياً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادرا في أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلاّ بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حمله على الموضوع في المحاورات العرفيه حدث له العلم التفصيلي بحدود المعنى مثلا إذا شككنا في حدود المعنى في (الصعيد) فإذا رأينا صحه حمله على ما عدا التراب في المحاورات العرفيه و عدم صحه سلبه عنه علمنا بتفصيل حدوده فارتفع الشكّ عتاً بالنسبه إلى حدودها.

و عليه فإسناد التفصيل إلى الحمل أو صحه السلب في محلّه.

هذا مضافا إلى ما مرّ من أن التبادر و صحه الحمل أو عدم صحه السلب من علائم الحقيقه مترتبات على الاستعمال المجرد الكاشف عن كون اللفظ موضوعا للمعنى و إلاّ فلا يستعمله الحكيم فيه بدون القرينه لكونه غلطا بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز و رتبه الاستعمال متقدّمه على رتبه هذه العلائم المذكوره فالتبادر و صحه الحمل أو عدم صحه السلب في عرض واحد فكما أن التبادر الذي يكون من لوازم كون اللفظ موضوعا للمعنى الذي استعمل فيه مجردا عن القرائن علامه الحقيقه فكذلك تكون صحه الحمل أو عدم صحه السلب.

لا يقال: إن لازم ما ذكر هو انحصار العلاميه في الاستعمال المجرد المذكور.

لأننا نقول: إن اللوازم الخاصه للشيء علامه وجوده أيضا فإذا يكون التبادر و

صحة الحمل أو عدم صحته السلب أيضا من علائم وجود الحقيقه و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامه على مثل هذه اللوازم و إن كانت رتبه علامتيه الاستعمال المجرد مقدّمه عليها.

ثم إنّه ربما اورد على الاستدلال لصحة السلب بما حاصله:أنّه إن اريد بصحة السلب صحته مطلقا سواء في حال التلبس أو في حال الانقضاء فلا إشكال في كونه كذبا لصحة حمله عليه في حال التلبس و إن اريد بصحة السلب صحته مقيدا بحال الانقضاء فهو غير مفيد لأنّ سلب المقيد لا يكون دليلا على سلب المطلق فكما أنّ مع سلب الإنسان الأبيض عن زيد لا يصحّ سلب الإنسان المطلق عنه فكذلك سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامه لكون المطلق فيه مجازا فإذا قيل مثلا زيد ليس بالضارب المقيد بحال الانقضاء لا يدلّ على عدم اتّصاف زيد في حال انقضاء المبدأ بمطلق الضارب بعد احتمال أن يكون المشتقّ موضوعا للأعمّ.

و أجاب عنه في الكفايه بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو المسلوب عنه لا تقييد المسلوب حتّى لا يكون علامه و لذلك قال في منتهى الاصول تبعا للكفايه:يصحّ أن يقال:الرجل الذى كان عادلا و الآن هو فاسق أنّه الآن ليس بعادل بحيث يكون (الآن)قيدا للموضوع أو للسلب لا للمسلوب...إلى أن قال:و بناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنّه إن أراد المستدلّ صحة السلب مطلقا فغير سديد و إن أراد صحته مقيدا فغير مفيد لأننا أخذنا التقييد في ناحيه الموضوع أو السلب و مثل هذا التقييد لا يضرّ بالاستدلال. (١)

و توضيح ذلك أنّ تقييد السلب أو الموضوع الذى يحمل عليه المشتقّ غير ضائر بكون صحته السلب علامه للمجاز بخلاف تقييد المسلوب الذى هو المشتقّ بحال

ص:٥٤١

الانقضاء فإنَّ سلبه أعمّ من سلب المطلق لإمكان اجتماعه مع ذات المقيّد فلا يكون سلبه علامه على كون المطلق فيه مجازاً. هذا بخلاف سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء فإنّه علامه المجاز ضروره صدق المطلق على أفراده على كلّ حال فإذا سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء يكون ذلك علامه على كون المطلق مجازاً في تلك الحال و حيث كان سلب المطلق مقيّداً بحال الانقضاء لا يشمل حال التلبس حتّى يكون كذباً.

ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أن تقييد السلب غير سديد حيث قال ما حاصله: و أمّا تقييد السلب فغير سديد لأنّ العدم غير واقع في الزمان و لو كان مضافاً إلى شيء.. إلى أن قال: بل القابل هي النسبه الاتّحاديّه بتبع مبدئها و هو التلبس الواقع في الزمان أصله... إلى أن قال: فنقول حينئذ مفاد زيد ليس بضارب الآن، سلب النسبه المتقيّده بالآن و لو كان الوصف موضوعاً للأعمّ كان زيد مصداقاً له الآن و لم يصحّ سلب مصداقيّته و مطابقتها المزبوره. (١)

و كيف كان يمكن أن يقال إنّ تقييد المسلوب بحال الانقضاء على قسمين: تاره بسلب المسلوب المقيّد مادّته فهو ليس بأماره كما إذا قيل: ليس زيد بضارب بضرب اليوم فإنّه لا ينافى كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس. و تاره اخرى بسلب المسلوب المقيّد هيئته و هو أماره كما إذا قيل: زيد ليس بضارب اليوم و لو بضرب الأمس فإنّه ينافى الوضع للأعمّ من المتلبس.

ارتكاز التضادّ

و منها: ما ربما يقال من أنّه لا ريب في مضادّه الصفات المتقابله التي اخذت من

ص: ٥٤٢

المبادئ المتضاده فلو كان المشتق حقيقه فى الأعمّ لارتفع التضادّ بينهما لتصادقهما فيما انقضى عنه المبدأ كتصادق العناوين المتخالفه فى آن واحد على شىء واحد كالأحمر و الشجاع على شخص مع أنّ المفروض أنّه ليس كذلك لارتكاز التضادّ بين عنوان العالم و الجاهل و الأسود و الأبيض و المتحرّك و الساكن عرفا و هو بنفسه يدلّ على أنّ المشتقّ موضوع للمتلبّس دون الأعمّ و إلّا لم يكن بينها تضادّ بما لها من المعانى بل كان بين العناوين تخالف و أمكن صدقهما معا على الذات فى زمن واحد إذا اريد من واحد منهما الفعلى و الآخر ما انقضى عنه.

أورد عليه فى تهذيب الاصول بأنّه لو لا التبادر لما كان بينها تضادّ ارتكازا إذ حكم العقل بأنّ الشىء لا يتّصف بالمبدءين المتضادّين صحيح لكن الاستتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض و الأسود ببركه التبادر و أنّ معنى كلّ واحد بحكمه هو المتلبّس بالمبدأ عند التحليل و مع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلى بل لا مجال له فتدبرّ.

يمكن أن يقال: إنّ التضادّ المذكور من لوازم التبادر و لا إشكال فى علاميه اللازم كعلاميه الملزوم.

لا يقال: لا حاجه مع قيام الملزوم إلى اللازم.

لأنّ نقول: ربما لا يكون التبادر منكشفا إلّا من ناحيه التضادّ فبعد ارتكاز التضادّ يعلم تبادر خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال. و بعد رجوع التضادّ إلى التبادر و هو راجع إلى الوضع لا يكون الوجه وجها عقليا صرفا حتّى لا يكون له مجال فى مسأله المشتقّ لما مرّ من أنّ البحث فيه لغوى.

لا يقال: إنّ ارتكاز التضادّ بين الصفات يكون لأجل الانسباق و الانصراف من الإطلاق لا الوضع.

لأنّ نقول كما فى الكفايه: الانصراف من ناحيه الإطلاق مدفوع بكثرة استعمال

المشتقّ في موارد الانقضاء، فإنّه تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى على ما ذهب إليه القائل وقابليته كونه حقيقه في مورد حال الانقضاء لا وجه لانصرافه إلى خصوص المتلبّس فالانصراف إلى المتلبّس مع كثره استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء لا يكون إلّا من جهه كون الانسباق من جهه حاقّ اللفظ و الوضع و اختصاص الوضع بحال التلبّس فلا تغفل.

أدله الأعمى

ثمّ ينقدح ممّا ذكرنا عدم الوقع لما ادّعى المخالف من تبادل اللفظ في الأعمّ أو عدم صحّح السلب لما عرفت من تبادل خصوص المتلبّس و صحّح السلب عمّن انقضى عنه.

و أمّا دعوى عدم صحّح السلب في مثل المضروب و المقتول، فإن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيها منع إن كان السلب بلحاظ حال الانقضاء لوضوح صحّح أن يقال: أنه ليس بمضروب أو مقتول الآن بل كان، إذ الضرب لم يدم و القتل لم يقبل التكرار. و إن اريد بهما معنى يكون التلبّس به باقيا حتّى في حال الانقضاء و النطق و لو مجازا كإرادته عدم الروح من المقتول أو الجراحه و الإيلام من المضروب فعدم صحّح السلب صحيح و لكنّه خلاف مفروض البحث لأنّ البحث في إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ و في أمثال ذلك لا ينقضى المبدأ بل يكون المبدأ بعد إرادته و لو مجازا باقيا.

و هكذا يكون خارجا عن مفروض البحث إن اريد بهما معناهما و لكن بلحاظ حال التلبّس فإنّ إطلاق اللفظ حينئذ يكون حقيقه لاستعماله في معناه و لا يصحّ سلبهما و الكلام في صحّح السلب بعد انقضاء المبدأ بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ حال التلبّس و لو سلّمنا استعماله فيمن انقضى عنه بلحاظ حال الانقضاء لا يكون

دليلاً على كونه حقيقه. قال استاذنا الداماد قدس سره: لا إشكال في استعمال المشتق أحياناً فيمن انقضى عنه المبدأ مع قيام القرينه عليه كما إذا كان المبدأ آتياً الحصول كالقتل أو كان المبدأ غير متعدّد و غير متكرّر كقولهم: يا قالع باب الخير، أو كان الحكم المعلق على المشتق غير مختصّ بالمتلبس كقوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الْآيَةَ.

و لكن لا أصل في البين حتى يثبت أنّ استعماله فيه بعد معلومته المراد حقيقه أو مجاز بعد اختصاص جريان أصله الحقيقه بما إذا لم يعلم المراد لا ما إذا علم المراد و شكّ في الاستناد إلى الحقيقه أو المعنى المجازي.

هذا مضافاً إلى ما في الوقايه من أنّ المشتق كثيراً ما يلاحظ عنواناً للذات و معرّفاً لها كالقاتل و السارق و المحدود و نحو ذلك حتى أنّه قد يقوم مقام النعت و الصفه إذا كان من الأفعال العظيمه كقالع الباب و فاتح البلد و حينئذ يكفي في صدق اللفظ اتّصافها به و لو في غير زمان التلبس و من الخلط بين هذين القسمين نشأ كثير من الأقوال التي تجدها مفصّله في الفصول و غيره حيث أنّ صاحب كلّ قول نظر إلى عدّه استعمالات المعبر فيها المشتق عنواناً للذات فقاده إلى القول بعدم اشتراط التلبس في الحال فيما هو من قبيلها. (١)

و لكن يمكن أن يقال: إنّ حمل الأوصاف على كونها عنواناً للذات خلاف الأصل.

ثمّ إنّ الأعمى ربما يستدلّ بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» حيث استدللّ الإمام الصادق عليه السّلام به على عدم لياقه من سبق منهم الظلم لمنصب الإمامه مستدلاً بكونهم مشركين قبل إسلامهم و لا يستقيم هذا الاستدلال إلاّ من جهة كون المشتق حقيقه في الأعم حتى يكون إطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم حين تصدّيهم لمنصب

ص: ٥٤٥

الخلافة على نحو الحقيقه و إلا فلقائل أن يقول: إنهم لم يكونوا مشركين حين تصدّيتهم للخلافه و لما صحّ التعريض بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّه مديده كما عن الكافي عن الصادق عليه السّلام: أنّه قال: من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما. و عن العيون عن مولانا الرضا عليه السّلام في ذيل الآيه فأبطلت هذه الآيه إمامه كلّ ظالم إلى يوم القيامة و صارت في الصفوه.

و اجيب عنه بوجه:

منها: أنّ القرينه في المقام قائمه على أنّ المراد من عنوان الظالم هو معناه المجازي و هو من انقضى عنه المبدأ و لا وجه للتحاشي عن الأخذ بالمعنى المجازي إذا قامت القرينه عليه بعد كون اللفظ ظاهرا فيه بمعونه القرينه. أ لا ترى أنّه لا يستوحش أحد عن الأخذ بظهور مثل رأيت أسدا يرمى مع أنّه معنى مجازي. و عليه فلا وجه لتحاشي صاحب الكفايه من استعمال المشتقّ في الآيه الكريمة في المعنى المجازي، فمعنى الآيه الكريمة بمعونه القرينه في المقام أنّ من حدث منه الظلم و زال عنه لا يقبل للخلافه فضلا عمّن كان متلبسا بالظلم دائما فالمراد من الظالمين هم الذين انقضى عنهم المبدأ.

و القرينه هي فخامه أمر الخلافة كما يشهد لذلك امتحان إبراهيم-على نبينا و آله و عليه السّلام- و اختباره بعد كونه نائلا لمنصب النبوه و الخله قبل إفاضه الإمامه و الخلافة له لأنّ مقدّمات الإفاضه تدلّ على أنّ الإمامه في نظر الشارع ليست كإمامه الصلاه بل تمتاز عنها بكونها لا تنال من صدر عنه الظلم و لا يليق لها فمحصل الآيه أنّ من انقضى عنه الظلم لا يناله عهدى و إمامتى فضلا عمّن أدام الظلم و هذا المعنى يناسب الاستدلالات المرويّه عن أئمتنا عليهم السّلام كما عرفت و يساعد مع ظهور الكلام في اتّحاد زمان الحكم أعنى عدم النيل مع زمان تحقّق الموضوع أعنى جرى عنوان الظلم و إطلاقه كاتّحاد زمان وجوب الإكرام مع زمان جرى العلم و حمله في مثل قولنا:

ص: ٥٤٦

«أكرم العلماء» فهذه الآية المستعمله فيمن انقضى عنه المبدأ مجازا بمعونه القرينه المذكوره لا تصلح للاستدلال للأعمى، هذا هو مختار استاذنا الداماد قدس سره و لكن الأولويه مع الوجه الذى لا يستلزم كون اللفظ مجازا.

و منها: ما حكاه استاذنا الداماد من استاذه الحائري قدس سره و أشار إليه فى الدرر من أنّ مادّه الظلم فى قوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين ، أعمّ من الظلم الآتى و حيث أنّ الحكم أعنى عدم النيل بالخلافه و الإمامه أمر له استمرار، إذ لا معنى لذلك فى الآن العقلى كان ذلك قرينه على أنّ المراد من عنوان الظالمين ليس إلاّ- من صدر عنه الظلم آنأ ما فالموضوع ليس إلاّ نفس ذلك الوجود الآتى و ليس لبقائه دخل إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض فمقتضى الآية و الله أعلم: أنّ من تصدى للظلم فى زمن لا يليق لمنصب الإمامه و ان انقضى عنه الظلم و لا يتفاوت فى حمل الآية الشريفه على المعنى الذى ذكرنا بين أن نقول بأنّ المشتق حقيقه فى الأخصّ أو فى الأعمّ إذ الحكم المذكور فى القضيّه ليس قابلا لأن يترتب إلاّ على من انقضى عنه المبدأ فاختلف المبنى لا يوجب اختلاف معنى الآية فلا يصير احتجاج الإمام عليه السلام بها دليل لإحدى الطائفتين.

قال الاستاذ: أوردت عليه فى الدرر بأنّ ظهور المادّه معارض مع ظهور وحده زمان الحكم مع زمان الجرى و الإطلاق إذ مقتضى ذلك هو اتحاد حال عدم النيل مع حال الجرى و لازم ذلك هو أن يكون الظلم مستمرّا فبملاحظه ذلك يمكن أن يكون مادّه الظلم منحصره فى الظلم المستمرّ فلا يشمل الظلم الآتى.

أجاب الاستاذ الحائري قدس سره بأنّ ظهور الإطلاق و الجرى ظهور مقامى و سكوتى تقتضيه مقدّمات الحكمه بعد كون المتكلم حكيمًا و من المعلوم أنّه لا يمكن أن يعارض ظهور الإطلاق و الجرى مع ظهور المادّه الذى لا يكون ظهورها إلاّ ظهورا لفظيا و من حاقّ اللفظ بناء على مختارنا فى مبحث المطلق و المقيد من أنّ المطلق

لا- يحتاج في إفادته الإطلاق إلى جريان مقدمات الحكمه بل نفس إنشاء الحكم على المطلق يقتضى التعميم و بعبارة اخرى لا مجال لتعارض المقامى مع الظهور اللفظى لا بتناء الظهور المقامى على مقدمات الحكمه و هى غير جاريه مع الظهور اللفظى على الخلاف كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ إخراج الظلم الآئى من مادّه الظلم مع شيوع الظلم الآئى و كثرته يوجب حمل المطلق على النادر و هو كما ترى.

و يؤيد ما ذكر ما فى مجمع البيان من أنّ الظلم إمّا ظلم على النفس و إمّا ظلم على الغير فإنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ عنوان الظلم بمعناه الإطلاقى صار موضوعا للحكم.

انتهى

حاصله أنّ عنوان الظالم مستعمل فى المتلبس بالظلم الذى انقضى عنه المبدأ بالقرينه المذكوره. و من المعلوم أنّه لا يدلّ على كونه حقيقه فى الأعمّ لصحّه الاستعمال المذكور بالقرينه مع كونه حقيقه فى المتلبس و لا يخفى عليك أنّ هذا الوجه لا بأس به و لكن الأولويه مع وجه لا يستلزم المجاز.

و منها: ما فى المحاضرات من أنّ المشتقّ استعمل فى المتلبس و هو تمام الموضوع للحكم المؤبد لا فيمن انقضى عنه المبدأ بل ليس للموضوع إلّا حاله واحده و هو حاله التلبس لأنّ الموضوع فى القضايا الحقيقه لا بدّ من أخذه مفروض الوجود فى الخارج و من هنا ترجع كلّ قضيه حقيقه إلى قضيه شرطيه مقدمها: وجود الموضوع و تاليها: ثبوت الحكم له. و عليه ففعليه الحكم تابعه لفعليه موضوعه و لا- يعقل تخلف الحكم عنه فإنّه كتخلف المعلول عن علته التامه و لذلك لا يجرى النزاع فى القضايا الحقيقه بخلاف القضايا الخارجيه التى يكون الموضوع فيها أمرا موجودا خارجيا فإنّه يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس أو الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ فالترديد فى استعمال المشتقّ فى المتلبس أو الأعمّ إنّما يتأتى فى القضايا

الخارجية دون القضايا الحقيقية مثلا- عنوان(العالم) في قولنا: يجب إكرام العالم، يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ أبدا سواء تحقق التلبس في الخارج أم لم يتحقق فإنه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم و حكم بوجوب إكرامه لا- نعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له. و على هذا الضوء يظهر أن استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه غير مبني على كون المشتق موضوعا للأعم ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقه، بل هو مبني على نزاع آخر أجنبي عن نزاع المشتق و هو أن العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام و متعلقاتها في القضايا الحقيقية هل تدور الأحكام مدارها حدودا و بقاء أم تدور مدار حدودها فقط، و الصحيح أنها تختلف بحسب اختلاف الموارد ففي غالب الموارد تدور مدارها حدودا و بقاء و هذا هو المتفاهم عرفا و في بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضا. و على ضوء معرفه هذا، يقع الكلام في أن عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلا في الحكم على النحو الأول أو على النحو الثاني فالاستدلال بها مبني على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأول و لا- يخفى أن الارتكاز الناشئ من مناسبه الحكم و الموضوع يستدعي أن المتلبس بهذا العنوان آنا ما كاف لعدم نيل العهد و الخلافه أبدا، و يؤكده نفس إطلاق الحكم في الآية المباركة فإن الإتيان بصيغه المضارع و هي كلمه (لا ينال) بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن و أنه ثابت أبدا لمن تلبس بالظلم و لو آنا ما.

هذا مضافا إلى أن النهي عن الصلاة خلف المحدود و المجزوم و الأبرص و ولد الزنا و الأعرابي يدل بالأولويه القطعيه على أن المتلبس بالظلم و عباده الوثن أولى بعدم

اللياقه للجلوس على كرسى الخلافه لعلو المنصب و عظم المعصيه. (١)

و منها: أن يقال إنّ إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام أجلّ شأنًا من أن يسأل عن الله تعالى لذريته بقوله و من ذرّيتي بعد قوله تعالى: إني جاعلُكَ للناس إماماً: أن يجعل ذرّيته الذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها من الظالمين أو كانوا في أواخر عمرهم من الظالمين و عليه فالمناسب هو أن يسأل للذين كانوا من أول حياتهم إلى آخرها عادلين أو كانوا في أواخر عمرهم و في زمن نيل الإمامه عادلين، فأجاب الله تعالى إياه (لا ينالُ عهدى الظالمين) و من المعلوم أنّ المنفى هو نيل الذين كانوا في أواخر عمرهم عادلين إلى مقام الإمامه فانحصر الإجابة للذين كانوا من أول عمرهم إلى آخره عادلين، فهذه قرينه على اختصاص الظالمين بمن صدر منهم الظلم أنّ ما فعنوان الظالمين مستعمل بلحاظ حال التلبس و لو أنّ ما لا بلحاظ حال الانتضاء.

قال في الميزان: إنّ هذا المعنى أعنى الإمامه على شرافته و عظمته لا يقوم إلاّ بمن كان سعيد الذات بنفسه إذ الذى ربما تلبس ذاته بالظلم و الشقاء فإنما سعاده بهدايه من غيره و قد قال الله تعالى: أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى . (٢)

و قد قوبل فى الآيه بين الهادى إلى الحقّ و بين غير المهتدى إلاّ بغيره أعنى المهتدى بغيره و هذه المقابله تقتضى أن يكون الهادى إلى الحقّ مهتديا بنفسه و أنّ المهتدى بغيره لا- يكون هاديا إلى الحقّ البتّه... إلى أن قال: و بهذا البيان يظهر أنّ المراد بالظالمين فى قوله تعالى: قالَ وَ مَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ، أنّ مطلق من صدر عنه ظلم ما من شرك أو معصيه و إن كان فى برهه من عمره ثم تاب و صلح، و

ص: ٥٥٠

١- (١) المحاضرات ١/٢٥٧-٢٦١.

٢- (٢) يونس، ٣٥.

قد سئل بعض أساتيدنا رحمه الله عن تقريب دلاله الآيه على عصمه الإمام فأجاب: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره و من لم يكن ظالماً في جميع عمره و من هو ظالم في أول عمره دون آخره و من هو بالعكس.

و إبراهيم عليه السلام أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامه للطائفه الاولى و الرابعه من ذريته فبقى قسما آخران و قد نفى الله أحدهما و هو الذى يكون ظالماً فى أول عمره دون آخره فبقى الآخر و هو الذى يكون غير ظالم فى جميع عمره. (1)

و عليه فالمراد من عنوان الظالمين من صدر منهم الظلم و لو آناً ما و استعمل لفظ الظالم بلحاظ حال التلبس و لم يستعمل فى المنقضى عنه المبدأ و لو سلم لا يفيد ذلك لأن الاستعمال مع القرينه لا يصلح شاهداً للبحث لا له و لا عليه.

و منها: ما فى نهايه الاصول من أن أكثر أفراد الظلم كفعل أكثر المحرّمات ممّا يحدث و ينصرم فلا معنى لدوران المحروميّه من الإمامه مداره حدوثاً و بقاءً و بعض أفرادها و إن كان ممّا لا ينصرم كالشرك مثلاً و لكن كلمه (الظالمين) جمع محلى باللام فيدلّ الآيه الشريفه على محروميّه كلّ من صدق عليه هذا العنوان بأىّ جهه كان فيشمل كلّ من ارتكب مظلمه من المظالم الثابته أو المتصرّمه و حيث أنّ المتصرّمه منها علّه لحدوث المحروميّه من دون أن تكون فى بقائها دائره مدارها كما عرفت وجهه فالثابته منها أيضاً كذلك بطريق أولى و ممّا يدلّ على كون اللام فى المقام للاستغراق لا للعهد أنّ العهد إنّما يتمشى احتمالاً فيما إذا كان الاخبار بما وقع فى الحال أو المضى و فيما نحن فيه ليس كذلك فإنّ المخاطب بهذا الكلام هو إبراهيم الخليل عليه السلام و قد خوطب به قبل أن يوجد الظالمون من ذريته و يرتكبوا المظالم فيكون ظاهر الآيه محروميّه كلّ من يوجد و يصدق عليه هذا العنوان و يؤيد ذلك عظم قدر الإمامه و جلالته بحيث

ص: ٥٥١

لا يناسب أن تبذل لمن صدر عنه الظلم و لو قبل تقمّصه بها. (١)

فتحصّل أنّ الآيه الكريمة لا- تكون دليلاً- عن أنّ معنى المشتقّ هو الأعمّ ممّن انقضى عنه المبدأ لأنّ الاستعمال إمّا من باب استعماله بلحاظ حال التلبّس كما صرّح به فى الكفايه أو من باب استعماله فى المنقضى عنه المبدأ مجازاً، فلا ينافى كون المشتقّ حقيقه فى التلبّس و لا دليل لدعوى كونه مستعملاً فى من انقضى عنه المبدأ من باب الحقيقه و لا أقلّ من الشكّ و معه لا يتمّ الاستدلال بأمثال هذه الآيه الكريمة كما لا يخفى.

هذا كلّه مع إمكان الإشكال الثبوتى بدعوى امتناع تصوير الجامع بين التلبّس و من انقضى عنه المبدأ و مع الامتناع لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات و الامتناع كما قيل.

أمّا على البساطه التى ذهب إليها المحقّق الدوانى من اتّحاد المبدأ و المشتقّ ذاتاً و اختلافهما اعتباراً فلائذ مع زوال المبدأ و انقضاء التلبّس به لا شىء هناك حتّى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شئونه فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدأ مع الذات فى مرحله الحمل مع عدم قيامه به.

و أمّا على البساطه التى ذهب إليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه من كون مفهوم المشتقّ صورته مبهمه متلبّسه بالقيام على نهج الوجدانيه كما هو كذلك فى الخارج فلائذ مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس إلاّ الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقه إلى الصوره المبهمه المقومه لعنوانيه العنوان و مع ذلك يصدق على فاقد التلبّس.

و أمّا على التركيب فلما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ الذات المأخوذه فى المفاهيم الاشتقاقية لا تكون مطلق الذات بل خصوص ذات متلبّسه بالمبدأ و متّصفه بصفه ما على أنحائها المختلفه من الجواهر و الأعراض و غيرهما و من الواضح أنّه لا

ص: ٥٥٢

جامع بين الذات الواجده لصفه ما و الذات الفاقده لها.

فعلى كل تقدير ليس جامع ذاتي بين الواجد و الفاقد و الموجود و المعدوم، نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق، بأن يقال: أنه وضع للدلاله على المتلبس في زمن ما و هو صادق على المتلبس في الحال و في الماضي و جامع بينهما لأمكن أن يدعى بأنه موضوع للجامع بين الفردين و لكن قد تقدم أن الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا جزء و لا قيذاً و لا خاصاً و لا عاماً.

يمكن أن يقال كما في المحاضرات: إن الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ هو اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتصف به بعد فإن الذات في الخارج على قسمين: قسم منها: لم يتلبس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم. و قسم منها: متصف به و لكنه أعم من أن يكون الاتصاف باقياً حين الجرى و النسبه أم لم يكن باقياً و هو جامع بين المتلبس و المنقضى و صادق عليهما صدق الطبيعي على أفراده فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العارى عن أيه خصوصيه كما هو شأن الجامع و المقسم في كل مورد و هو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقه فكذلك ينطبق على الفرد المنقضى فإن هذا المعنى موجود في كلا الفردين، هذا و لو سلمنا أن الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن إلا أنه يمكننا تصوير جامع انتزاعي بينهما و هو عنوان أحدهما نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح و الأعم من تصوير الجامع الانتزاعي بين الأركان و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً لعدم مقتض له إذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعي لأن الحاجه التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بإزائه و هو لا يستدعي أزيد من تصوير معنى ما. (1)

و القول بأن الجامع الانتزاعي لا بد أن ينتزع من الواقع و الانتزاع عنه فرع

ص: ٥٥٣

صلاحية الواقع له كما ترى لأنه خروج عن المباحث اللغوية إلى المباحث العقلية مع أن البحث في المشتقات يكون لغويًا و يكفى فيه ما تصوّره العرف و لا يلزم فيه الجامع العقليّ الانتزاعيّ كما لا يخفى.

و عليه فالإشكال الثبوتى فى تصوير الجامع على مذهب الأعمّ غير سديد بل الحقّ أنّ أدلّة الإثبات من التبادر و صحّحه السلب و غيرهما لا تساعدهم فلا تغفل.

تنبيهات:

الأول: فى بساطه المشتقّ و تركبه:

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ الحق هو البساطه و المراد منها هى البساطه الإدراكيه و اللحاظيه لأنّ الموضوع له فى المشتقّ هو أمر وحدائى و إن كان العقل يحلّلها إلى أمرين و هذه البساطه بساطه لحاظيه إذ لا ينطبع فى مرآه الذهن إلّا صورته علميه واحده سواء كان ذو الصورة بسيطًا فى الخارج كالأعراض نحو قولنا: «البياض أبيض» أو مركّبًا حقيقيًا كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبه أو مركّبًا اعتباريًا نحو قولنا: «تلك دار أو بيت».

فمناط البساطه فى البساطه اللحاظيه هو وحده الصورة الإدراكيه سواء أمكن تحليلها عند العقل إلى معان متعدّده أو لم يمكن. و عليه فالتحليل العقليّ لا ينافى البساطه الإدراكيه و اللحاظيه و ذلك لأنّ مفهوم النوع كالإنسان مثلاً بسيط قطعاً مع أنّ العقل يحلّله إلى جنس و فصل و التركّب فى قبال هذه البساطه بأن تكون الصورة التى تأتى من الشىء إلى الذهن صورته مركّبه من صورتين لا صورته وحدائيه كما أنّه ربما يكون الأمر كذلك فى مثل مفهوم المخلوطه من الحبوبات و أمثالها إذ الصورة التى

تأتى منها إلى الذهن مركبه من حنطه و شعير مثلاً- و أمياً مثل غلام زيد فهو جمله و خارجه عن محلّ البحث إذ الكلام فى المفاهيم الإفراديه لا فى مفاهيم الجملات كما أنّ مثل ألفاظ الأعداد و التثنيه و الجمع خارج عن محلّ البحث لأنها لا تدلّ على المركبات و إن دلّ على المتعدّد و المتكثّر بدلاله واحده أو دلالات متعدده.

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: إنّ مفهوم المشتقّ مطابق لأوّل ما ينطبع فى مرآه الذهن من ملاحظه المبدأ المعنون بأحد العناوين و تلتفت إليه النفس و لا شكّ أنّه معنى بسيط فمن نظر إلى النجم لا يرى فى بدء النظر جسماً و نورا مرتبطين و لا شيئاً ثالثاً مركباً بل يرى جسماً معنوناً بعنوان النورانيه و كذلك من رأى فرساً ركضاً لا يرى إلّا الفرس المعنون بعنوان الركض لا فرساً و ركضاً و لا ثالثاً مركباً منها و قس عليها الضارب و المضروب و سائر المشتقات و إذا فعلت ذلك و أنصفت عرفت أنّ مفاد المشتقّ ليس إلّا الذات محدوده بتلك الحدود و معنوناً بتلك العناوين و لا فرق بين هذه المفاهيم و بين مفهوم الحجر و سائر مفاهيم الذوات إلّا أنّك تفهم من لفظ الحجر العنوان المنتزع من الذات بما هو ذات و من المشتقات بما هو متّصف بصفه معيّنه و محدوده بحدود معلومه و مجرد ذلك لا- يوجب بساطه مفهوم الأوّل و تركّب الثانى إذ لا فرق بينهما فى ناحيه المعنى أصلاً و إنّما هو فى اللفظ فقطّ و إذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق بين المشتقّ و مبدئه إذ هذا المعنى الأوّل البسيط هو معنى المشتقّ و للعقل بعد ذلك أن يجرد المبدأ عن الذات و يفكّكه كما تجرد الصور عن موادّها و الأجناس عن فصولها و ينسبه إلى الذات و هذا الملحوظ بالنظر التحليليّ الثانوى هو معنى المبدأ (1).

و إليه ذهب فى الدرر حيث قال: و هل يكون هذا المفهوم مركباً من الذات و

ص: ٥٥٥

غيرها كما اشتهر في ألسنتهم من أنّ معنى الضارب مثلا «ذات ثبت له الضرب» وكذا باقى المشتقات أو لا يكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه و إن جاز التحليل فى مقام شرح المفهوم كما يصحّ أن يقال فى مقام شرح مفهوم الحجر «أنه شىء أو ذات ثبت له الحجرية»، الحقّ هو الثانى لأننا بعد المراجعة إلى أنفسنا لا نفهم من لفظ (ضارب) مثلا إلا معنى يعبر عنه بالفارسيّه (زننده) و بعبارة اخرى (دارای ضرب) و لا إشكال فى وحده هذا المفهوم الذى ذكرنا و إن جاز فى مقام الشرح أن يقال أى (شىء أو ذات ثبت له الضرب) و ليس فى باب فهم معانى الألفاظ شىء أمتن من الرجوع إلى الوجدان (١).

و إليه يؤول ما فى الكفايه حيث قال: لا- يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد لا شيئا و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلّ مفهوم الحجر و الشجر إلى (شىء له الحجرية أو الشجرية) مع وضوح بساطه مفهومهما و بالجمله لا يتلم بالانحلال إلى الاثنيّته بالتعمّل العقلية وحده المعنى و بساطه المفهوم كما لا يخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحدّ مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتا فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع و يفصّله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا و شيئا فاردا تصوّرا فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق (٢).

اعتبار البساطه الحقيقيه

ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى أنّ البساطه اللحاطيه و الإدراكيه بعيده عن الكلمات بل المراد منها هى البساطه الحقيقيه بمعنى أنّ المفهوم البسيط إدراكا هل يكون

ص: ٥٥٦

١- (١) الدرر ١/٦٦.

٢- (٢) الكفايه ١/٨٢.

بحسب حاقّ الواقع عند العقل بسيطاً و غير قابل للتحليل أو لا يكون كذلك و علل ذلك بقوله: لأنّ البساطه اللحاظيه في كلّ مدلول و مفهوم للفظ واحد ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه إذ البداهه قاضيه بأنّ اللفظ وجود لفظيّ بتمامه لمفهومه و معناه لا أنّه وجود لفظيّ لكلّ جزء من أجزاء معناه بتمامه و كون اللفظ وجوداً لفظياً لمعنى تركيبى لا يكون إلاّ مع جهه وحده فلا محاله لا- ينتقل إلى المعنى التركيبى إلاّ- بانتقال واحد كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤلّفه من البيوت و السقف و الجدران فاتّضح أنّ البساطه اللحاظيه ممّا لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب و إنّما الكلام في البساطه الحقيقيه من وجهين: أحدهما: ما هو المعروف الذي استدلّ له الشريف و هى البساطه من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخّضها في مبدأ و النسبه.

ثانيهما: ما ادّعه المحقّق الدواني من خروج النسبه كالذات عن المشتقات و تمخّضها في المبدأ فقط و أنّ الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار و الكلام في الثانى سيجىء. إن شاء الله تعالى (1).

و إليه ذهب في تهذيب الاصول أيضا حيث خصّص محلّ النزاع بالوجهين الأخيرين من الوجوه المذكوره هناك.

و فيه أنّ البساطه الحقيقيه و العقلية لا- ربط لها بالمفهوم بما هو مفهوم بل هو من المباحث الفلسفيه التى يبحث فيه عن حقائق الأشياء و المفروض في المقام هو البحث عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفا و دعوى بداهه الانتقال إلى المعنى التركيبى بالانتقال من البسيط غير واضحه و قابله للبحث. و أمّا القول بأنّ الوحده الإدراكيه بعيده عن كلمات القوم و استدلالاتهم كاستدلال المحقّق الشريف و غيره.

ففيه أولاً: نمنع بعدها عن جميع الكلمات. و ثانياً: أنّ كلام السيّد الشريف ليس إلاّ

ص: ٥٥٧

في مقام تعريف الفصل الحقيقي حيث أنه أورد على شارح المطالع بأن المشتق عند المنطقيين خال عن الذات فلا يصح تعريف الفكر بأنه ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول لصحة تعريف الشيء بالفصل وحده مع كونه مجردا عن الشيء مفهومًا ومصداقا ومن المعلوم أن السيد الشريف كان في مقام تبين المشتق بحسب الاصطلاح عند المنطقيين لا في مقام تعيين معناه لغه و عرفا.

هذا مضافا إلى ما في الاستدلال لبداهه البساطه اللحاظيه بما هو منظور فيه من أن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه مع أنك عرفت سابقا أنه لا دليل على أمثال هذه التنظيرات.

ثم إن شهادة الوجدان على البساطه اللحاظيه و المفهوميه لا تخرجها عن محل النزاع و البحث إذ كثير من المباحث يقوم فيها الوجدان و مع ذلك صارت محلّ البحث و النزاع لمكابره بعض بالنسبه إليها و مما ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار أيضا حيث ذهب إلى أن البساطه في التصوّر بمعنى أن اللفظ إذا سمعه العاقل تصوّر منه معنى واحدا خارجه عن محلّ النزاع إذ بالوجدان أن المشتق غير مركّب من عدّه معان كلفظ «غلام زيد» و «زيد رجل» فلا بدّ من القول بالبساطه المقابله له (1). هذا مضافا إلى إمكان تصوير النزاع في البساطه اللحاظيه باعتبار آخر و هو أنه لَمّا كان لفظ المشتقّ مركّبا من مادّه و هيئه يدلّ كلّ منهما على معنى مندمج في صاحبه و ممتزج به. أمكن النزاع في كون مدلول لفظ المشتقّ هل هو عبارته عن ثلاثه امور أعني بها الحدث و الذات و نسبه الحدث إليها أو عبارته عن الحدث و نسبته إلى ذات ما أو عبارته عن الحدث الملحوظ لا بشرط أو عبارته عن الأمر الوجدانيّ مفهوما القابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان أو حدث خاصّ، فباعتبار هذه

ص: ٥٥٨

الاحتمالات أمكن النزاع بل وقع في كون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً فمن أخذ بالاحتمال الأول فقد ذهب إلى كون مفهوم المشتق مركباً و هو المشهور عند القدماء و من أخذ بالاحتمال الثاني فقد ذهب إلى كونه بسيطاً من ناحيه الذات و مركباً من ناحيه النسبه و من أخذ بالاحتمال الثالث و الرابع فقد ذهب إلى كونه بسيطاً كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول أيضا حيث جعل محلّ النزاع بعد الفراغ عن البساطه اللحاظيه في أنّ مفهوم المشتق هل يكون قابلاً- للتحليل العقليّ أم لا- يكون و كيف كان فتحصيل أنّ البساطه المبحوث عنها في المشتقات هي البساطه اللحاظيه و الإدراكيه لا- البساطه الحقيقيه و الانحلايه و المراد منها كما ذكرناه هو النزاع في أنّ لفظ المشتق موضوع لأمر وحدانيّ يكون قابلاً أو غير قابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان خاصّ أو موضوع للمركب من الذات و الحدث.

أدله المختار:

و الدليل على البساطه الإدراكيه هو الوجدان إذ لا نفهم من المشتقات إلّا ما ينطبق على ما ينطبع في مرآه الذهن من ملاحظه مصداق المشتقات فمن رأى «ضاربا» لا ينطبع في ذهنه إلّا أمراً وحدانيّاً معنونا بعنوان صدور الضرب منه لا الشخص و صدور الضرب منه و إن أمكن التحليل إليهما و هو أمر ظاهر و لا ستره فيه و لا حاجه إلى إقامه البرهان كسائر معانى الألفاظ.

هذا مضافاً إلى تأييد الوجدان بصحّه أخذ المشتقات موضوعاً في القضيّه الحملية أو موضوعاً للحكم في القضيّه الإنشائية كما في قولنا: «الضحك إنسان» و قولنا: «صلّ خلف العادل». و بصحّه جعلها محمولاً- في القضيّه الحملية كما في قولك: «الإنسان ضاحك» و «زيد عادل» و من المعلوم أنّ الموضوع في القضيّه و الحكم في المثالين الأولين ليس هو الضحك و العداله الملحوظين لا بشرط أو المتتسبين إلى ذات ما بل

ص: ٥٥٩

الموضوع فى القضيتين هو المتّصف بالضحك أو العداله و كذا الشأن فيما لو جعل محمولاً- كما فى المثالين الأخيرين. لأنّ ملاك صحّه الحمل فى الحمل الشائع هو الاتّحاد فى الوجود و الاختلاف فى المفهوم و لا شكّ فى عدم اتّحاد الضحك مع الإنسان و عدم اتّحاد العداله مع زيد و جودا و إنّما المتّحد معهما هو المبهم المعنون بعنوان كالضحك و العداله.

لا يقال: إنّ المشتقّ بناء على خلّوه عن الذات و إن لم يدلّ على الذات بالدلاله اللفظيه إلاّ أنّه يدلّ عليها بالملازمه العقليه فيما أنّ دلالتّه على معناه مستلزمه للدلاله على الذات يصحّ أن يؤخذ موضوعاً فى القضيه الحمليه و موضوعاً للحكم فى القضيه الإنشائيه لاستلزامه الدلاله على ما هو موضوع القضيه و الحكم أعنى به الذات بإشاره العنوان الاشتقاقى إليها أو مع دخله فى الموضوعيه كما فى قولك: «صلّ خلف العادل» و كذلك الشأن فى جعله محمولاً فإنّ المحمول فى القضيه الحمليه حقيقه هى الذات المبهمه المتجلّيه بمبدأ الوصف العنوانى المتّحدّه مع ذات الموضوع المشخصه إلاّ- أنّ دلالتّه على الذات بالملازمه العقليه فيما لو اخذ موضوعاً للقضيه الحمليه أو للحكم أجلى منها فيما لو جعل محمولاً للقضيه الحمليه لظهوره فيها فى كون المحمول هو الوصف العنوانى (1).

لأنّنا نقول: ظاهر القضايا هو كون الموضوع هو نفس المذكور كما أنّ ظاهرها هو أنّ المحمول هو نفس المذكور و المفروض هو خلّو الموضوع و المحمول عمّا يصلح لذلك و جعل الموضوع و المحمول غير المذكور المدلول عليه بالدلاله العقليه خلاف ظاهر القضايا و يحتاج إلى إعمال العنايه كما لا يخفى.

لا يقال: ليس فى نظير حمل موجود على الوجود أو مضى على الضوء أو مضاف

ص: ٥٦٠

على الإضافة و غير ذلك من الموارد التي يكون المشتق محمولا على نفس المبدأ ذات غير المبدأ حتى تكون معنون هذا العنوان و هذه الأمثلة تدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ و ليست الذات و النسبه داخلتين في مفهومه أصلا و إنّما الفرق بين المبدأ و المشتقّ هو بأنّ المبدأ لوحظ «بشرط لا» و المشتقّ لوحظ «لا بشرط» و حمل مثل موجود على الوجود على الغلط و المجاز كما ترى (١).

لأنّنا نقول: إنّ الموضوع له هو الأمر الواحد مفهوما القابل للانحلال إلى معنون مبهم و الإبهام فيه حيث كان من جميع الجهات حتى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يوجب صحّحه حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر في العنوان المبهم المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا كما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه (٢).

يفيد حمل الموجود على الوجود بنحو الحمل الشائع الصناعيّ أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة و الواقعيّه العينيّه و لم يكن موجودا بوجود آخر.

هذا مضافا إلى ما ذكره سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ في مثل «البياض أبيض» و «الوجود موجود» أو أنّ السمن دسّمه و نحوها ممّا لا تكون بين الموضوع و المحمول مغايره يتخيّل المغايره حتى يصحّ الحمل و لكنّه لا يخلو من تأمل لأنّ بعد عدم اعتبار أن لا يكون عين المبدأ لا حاجة إلى تخيّل المغايره بل تكفي المغايره المفهوميّه كما صرّح به المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه (٣) حيث قال في مثل حمل (الموجود على الوجود) و (الأسود على سواد) لا مغايره بين الموضوع و مبدأ المحمول و لكنّه لا يضرّ مع ثبوت المغايره المفهوميّه بين المحمول و الموضوع إذ المعيار في جواز الحمل و عدمه في الحمل الشائع الصناعيّ هو المغايره المفهوميّه بين الموضوع و المحمول لا المغايره بين الموضوع و مبدأ

ص: ٥٦١

١-١) راجع منتهى الاصول ٩٨/١.

٢-٢) نهاية الدرايه ١٢٩/١.

٣-٣) نفس المصدر ١٣٩/١.

المحمول (١).و المغايره المفهوميّه بين الوجود و الموجود متحقّقه فلا- إشكال في حمله عليه لإفاده أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة من دون دخل لوجود آخر أو لإفاده أنّ الواقعيّه للوجود لا- للماهيّة و غير ذلك من الأغراض و لا يخفى عليك أنّ اعتبار المغايره لإفاده الحمل لا لصحّه الحمل إذ المعيار في صحّته في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد المصدقيّ فلا تغفل.

ربّما استدلّ على عدم تركّب المشتقّ عقلا و انحلالا بضروره عدم تكرّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما في مفهومه و يمكن أن يقال إنّ الدليل المذكور ينفي تركيب الابتدائيّ لا التركيب الانحلاليّ إذ عدم التكرّر من شواهد عدم أخذ الذات مفهوما أو مصداقا بنحو التفصيل من ابتداء الأمر و هو يؤيد ما ذكرناه من أنّ المشتقّ موضوع للأمر الوجدانيّ الذى يكون قابلا للتحليل عقلا و من المعلوم أنّه لا يلزم من توصيف الموصوف به أو الإخبار به تكرّر إذ ليس معنى (زيد كاتب) مثلا- أنّ زيدا هو زيد له الكتابه بل معناه أنّ زيدا مصداقا لأمر وجدانيّ مبهم معنون بأنّ له الكتابه كقولنا في اللغة الفارسيّه (زيد نويسنده است). و هذا لا يفيد التكرار كما لا يخفى.

و الحاصل أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا- فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط و ليس بقابل للتحليل إلى الذات و المبدأ ضروره انحلال الأمر المبهم إلى معنون و عنوان فلا تغفل.

استدلال السيّد الشريف على البساطه

ثمّ لا يخفى عليك أنّ استدلال السيّد الشريف على بساطه المشتقّ بالدليل العقليّ

ص: ٥٦٢

أجنبيّ عن إثبات بساطه معنى المشتقّ لغه و عرفاً. لأنّ المعيار في إثبات معانى الألفاظ هو التبادر و نحوه فلعلّ وجه استدلاله بالدليل العقلّي أنّه كان في صدد تبين معنى المشتقّ كالناطق بحسب اصطلاح المنطقيّين حيث جعلوه وحده فصلاً حقيقيّاً و كيف كان فقد استدلّ على بساطه المشتقّ و تجرّده عن الشىء، مفهوماً و مصداقاً بأنّه لو اعتبر فيه مفهوم الشىء لزم المحذور من دخول العرض العامّ في الفصل و لو اعتبر الشىء مصداقاً لزم انقلاب مادّه قضيه الإنسان ضاحك أو كاتب.

أورد عليه أوّلاً- كما في الكفايه بأنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقيّ إذ النطق إمّا بمعنى التكلّم أو بمعنى الإدراك و كلاهما إمّا فعل أو انفعال و هما لا- يكونان من مقوّمات الذات و عليه فالنطق لا يزم الفصل الحقيقيّ و أظهر خواصّه و إنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء في مثل الناطق فإنّه و إن كان عرضاً عامّاً لا فصلاً مقوّمّاً للإنسان إلّا- أنّه بعد تقييده بالنطق و اتّصافه به كان من أظهر خواصّه و لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض في الأعراض و اللوازم الخاصّه لا في الفصل الحقيقيّ الذى هو من الذاتيّ. انتهى

و يمكن أن يقال بأنّ المراد من الناطق كما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه ما له نفس ناطقه و النفس الناطقه بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقيّ للإنسان و لا دخل للشىء أو الذات في فصليّة هذا المبدأ و إنّما هو لتصحيح الحمل فلا يلزم من التركيب دخول العرض العامّ في الفصل. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الناطق بهذا المعنى غير معروف عند العرف و اللغه.

و ثانياً بأنّ المحمول في قضيه الإنسان ضاحك أو «كاتب» على تقدير اعتبار الشىء مصداقاً، ليس مصداق الشىء و الذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف إلا مكانيّ و من المعلوم أنّ ثبوته للموضوع حينئذ ليس بالضروره. و ما في الكفايه من أنّ عدم ثبوت

القيد ضروريًا لا يضرّ بدعوى الانقلاب فيما إذا كان ذات المقيّد محمولًا و كان القيد خارجًا و إن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفي فالقضيّه لا محاله تكون ضروريّه.

ضروره ضروريّه ثبوت الإنسان الذي يكون ملحوظًا في حال التقييد بالنطق للإنسان و إن كان المقيّد بما هو مقيّد محمولًا على أن يكون القيد داخلًا فقضيّه:

الإنسان ناطق تنحلّ في الحقيقه إلى قضيتين: إحداهما: قضيّه الإنسان إنسان و هي ضروريّه و الاخرى قضيّه الإنسان له النطق و هي ممكنه غير سديد:

أولًا: لأنّ التقييد إن كان داخلًا لا يكون المحمول ضروريًا إلّا إذا كان التقييد عبره إلى الذات بما هي ذات و هو كما ترى إذ لا داعي للتوصيف. و ثانياً لأنّ القائل بأنّ زيداً شيء له القيام لا يخبر إلّا عن قيامه لا عن شيّيه و عن قيامه كما في نهايه الاصول (١) و بعبارة اخرى كما أفادها سيّدنا الاستاذ: الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّه لا الناقصه و قضيّه زيد كاتب ليس لها إلّا نسبه تامّه واحده و هي ممكنه أ لا ترى في غير المشتقّ إذا قيل: زيد إنسان له الكتابه لا يكون إلّا قضيّه ممكنه مع أنّ المحمول إنسان مقيّد بالكتابه و هل يكون ذلك إلّا من جهه أنّ الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّه لا الناقصه و إلّا فالمحمول في مثل زيد إنسان له الكتابه مرّكب من الضروريّه و هي ثبوت الإنسان للإنسان الذي هو زيد و الممكنه و هي ثبوت الكتابه لزيد. فالانحلال إلى القضيتين ممنوع هذا مضافاً إلى أنّه لو فرض أنّ ذلك إخباران و قضيتان إحداهما ضروريّه و الاخرى ممكنه فأين الانقلاب كما في تهذيب الاصول. (٢)

ثمّ لا يخفى ما في الكفايه من الخلط فإنّ مقتضى قوله: «إرشاد؛ لا يخفى أنّ معنى البساطه

ص: ٥٦٤

١-١) نهايه الاصول ٦٨/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٢٢/١.

بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصوّرا بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء، واحد لا شيان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين... الخ».

هو أنّ مورد الكلام هو البساطه للحاظيه و المفهوميه لا البساطه الحقيقيه و الماهويه و يؤيده الاستدلال على البساطه بضروره عدم تكزّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركب و أخذ الشىء مصداقا أو مفهوما في مفهومه. و لكن مقتضى نقل استدلال المحقّق السيّد الشريف و النقض و الإبرام حول كلامه هو أنّ محطّ المبحث هو البساطه الحقيقيه و الماهويه. اللهمّ إلا أن يكون نقل كلام المحقّق من باب المماشاه ثمّ اعترض عليه بقوله: إرشاد بأنّ محلّ الكلام هو البساطه للحاظيه و الإدراكيه لا البساطه الحقيقيه في مفهوم المشتقّ. و كيف كان فقد عرفت أنّ البساطه الماهويه و الحقيقيه خارجه عن محلّ البحث فإنّ البحث في المفاهيم العرفيه و اللغويه للمشتقات و البحث عن حقيقه الشىء و ماهيته يناسب الفلسفه لا- مباحث الألفاظ المبتنيه على الظهورات العرفيه فلا تغفل.

الثانى: فى الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لا- يخفى عليك وضح الفرق بين المشتقّ و المبدأ بعد ما مرّ فى التنبيه الأوّل إذ المشتقّ هو أمر وحدانيّ قابل للتحليل إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه ليس إلا نفس العنوان و لذا لا يكون قابلا للحمل بدون إعمال العنايه إذ لا اتّحاد بين ذات الموضوع و المبدأ الصادر منه أو الواقع عليه أو غير ذلك و أمّا المعنون المبهم فهو بنفسه أمر قابل للاتّحاد مع أى موضوع كان كما لا يخفى و هذا الفرق فرق جوهرى بين المشتقّ و المبدأ لا فرق اعتبارى بينهما و مع هذا الفرق الجوهرى لا حاجه إلى الفرق الاعتبارى مع ما فيه من الضعف كما سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

نعم من ذهب إلى عدم دلالة المشتقّ إلا على نفس حيثيه المبدأ لزم عليه بيان

ربما ذكروا فى مقام الفرق بينهما أنّ مفهوم المشتقّ و إن كان متّحدا مع مفهوم المبدأ بحسب الحقيقه و لكن يفترقان بحسب الاعتبار فمفهوم المشتقّ قد اخذ لا بشرط و مفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا و صرّحوا بأنّ المراد من اللابشرطيّه و البشروطائيه هنا إنّما يكون بحسب الحمل اورد عليهم بأنّ هذا الفرق غير صحيح و ذلك لأنّ صحّه الحمل و عدمها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا لأنّ مثل العلم و الحركه و الضرب و نحوهما ممّا يمتنع حملها على الذوات من دون عنايه و إن اعتبر لا بشرط ألف مرّه إذ هذه الماهيات بنفسها غير قابله للحمل على الذوات إذ لا يقال زيد علم أو حركه و مجرد اعتبار اللابشرطيّه لا يوجب انقلابها عمّا عليه فما ذكروه فى مقام الفرق بين المبدأ و المشتقّ بناء على وحدتهما فى إفاده نفس المبدأ لا يرجع إلى معنى صحيح.

و ربما يجاب عنه كما فى نهايه الاصول بأنّ المراد منهما هاهنا ليس ما ذكروه فى باب اعتبارات الماهيه من أنّها قد تؤخذ بشرط لا و قد تؤخذ بشرط شىء و قد تؤخذ لا بشرط. بل المقصود هنا ما ذكروه فى بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره من أخذ الأوّلين لا- بشرط و الأخيرتين بشرط لا- إلى أن قال: إنّ الموجود الواحد المركّب بالتركيب الاتّحادى مثل «الإنسان» يكون لحاظ أجزائه على نحوين:

فإنّ الحيوانيه و كذا الناطقيّه تاره تلحظان بنحو الإبهام من جهه التحصّل بحيث لا يرى اللا حظ فى لحاظه كلّ واحد منهما مانعا من أن يكون تحصيله بعين تحصيل الجزء الآخر و إذا رأى كونه متحصّلا بعين تحصيل الآخر حكم بأنّه هو لا أنّه غيره و انضمّ إليه و فى هذا الاعتبار يسميان بالجنس و الفصل و يجوز حمل كلّ واحد منهما على الآخر و حمله على الإنسان و حمل الإنسان على كلّ واحد منهما و اخرى يلحظ كلّ واحد منهما على نحو يكون تامّ التحصّل بحيث يكون تمام تحصيله ما هو الملحوظ فعلا

بحدوده و أطرافه حتّى أنّه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان بهذا النظر تحصيله مغايرا لتحصيله و كان من ضمائمه و مقترناته. و بهذا الاعتبار يسميان بالهيولى و الصورة و لا- يجوز في هذا اللحاظ حمل أحدهما على الآخر و لا حملة على النوع و لا حمل النوع عليه لأنّ المناط في الحمل هو الهوويّه و الاتّحاد و لم يحصل في هذا اللحاظ و بالجملة فالجزء قد يلحظ بحدّ جزئيه و بما أنّه شيء بحياله و أنّه بانضمام شيء آخر إليه يحصل الكلّ و قد يلحظ لا بحدّ الجزئيه بل بنحو الإيهام في التحصّل و بما أنّه متحصّل بعين تحصيل الكلّ هذا هو مراد القوم ممّا ذكره في بيان الفرق بين الهيولى و الصورة و بين الجنس و الفصل من أخذ المفهوم في الأوّلين بشرط لا و في الآخرين لا بشرط. إلى أن قال: المراد من البشرطلا مثلا في باب اعتبارات الماهيه هو أن يتصور الماهيه بالقياس إلى عوارضها الطارئه عليها و تلحظ مجرّده منها بحيث لا تتحد معها و لا تنضمّ إليها. و المراد من البشرطلا في المقام هو أن يلحظ الجزء بحدّ الجزئيه و تامّ التحصّل بحيث إن قارنه شيء كان من منضمّاته و ملحقاته لا من متمّات تحصّله.

فالبشرط لا- في المقام لا- يأبى انضمام أمر آخر إليه و إنّما يأبى كونه داخلا في الملحوظ و متمّا له في مقام التحصّل و بهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين في المقامين أيضا فتدبر (1).

و من المعلوم أنّ هاتين الحيشيتين أعني حيشيه اتّحاد المادّه مع الصورة و حيشيه مغايرتها معها حيشيتان واقعتان لها مطابق في الخارج و ليستا بمجرّد اعتبار لا بشرط و بشرط لا كما في اعتبارات الماهيات ليقال كما أنّ اعتبار لا بشرط لا يجدى مع المغايره و لا ينقلب الشيء به عمّا كان عليه فكذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتّحاد حقيقه. لأنّ الاتّحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر بل المراد هنا هو أنّ اعتبار

ص: ٥٦٧

(لا- بشرط) اعتبار موافق لحيثيه لها مطابق في الواقع و اعتبار(بشرط لا) اعتبار موافق لحيثيه اخرى لها مطابق فيه أيضا لا أنّ الواقع ينقلب عمّا هو عليه بالاعتبار.

هذا غايه توضيح ذلك كما في المحاضرات (1). و عليه فمرجع التوجيه المذكور كما في تهذيب الاصول إلى التركيب الانحلاليّ فإنّ اعتبار اللابشرطيّه و بشرط اللائيه ليس من الاعتبارات الجزائيه بحيث يكون زمامهما بيد المعبر فإن شاء اعتبر جهه لا- بشرط فصارت قابله للحمل و إن لم تكن في نفسها كذلك و بالعكس بل التحقيق في جّل المعقولات الثانويه و الأوليه أنّها نقشه لنفس الأمر و الواقع فالمفاهيم في كونها قابله للحمل و عدمه تابعه لما في نفس الأمر و ألفاظ الموضوعه للمفاهيم تابعه لها و لنفس الأمر إلى أن قال: فحيث نقول لا- يمكن أن تكون الهيئه لإخراج المادّه إلى اللابشرطيّه إلا أن تكون حاكيه لحيثيه بها صار المشتق قابلا- للحمل فإنّ نفس الحدث غير قابل له و لم يكن متّحدا في نفس الأمر مع الذات فقابليه الحمل تابعه لحيثيه زائده على الحدث المدلول عليه بالمادّه فظهر أنّ لماده المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار مستحقّا للحمل و هذا عين التركيب الانحلاليّ (2) فالقول بالبساطه المحضه يرجع في النهايه إلى التركيب الانحلاليّ و إن غفل قائله عنه و إليه أشار في الكفايه حيث قال بعد بيان أنّ مفهوم المشتق بنفسه مفهوم لا- يأبى عن الحمل بخلاف المبدأ و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبيا.

و لكن أورد على فرق أهل المعقول من اعتبار اللابشرط و بشرط لا بما في تهذيب

ص: ٥٦٨

١- (١) المحاضرات ٢٨٧/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١١٨/١-١١٩.

الاصول من أنه مستلزم لاجتماع أمرين متنافيين في المشتقات إذ الماده التي اخذت بشرط لا لا بد و أن تكون موجوده في فروعها بما لها من الحثيات بلا حذف واحده منها و حينئذ هيئه المشتق لا تأتي عن الحمل بل تقتضيه و مادته يتعصى عنه و إلا لم تكن ما فرض ماده ماده و لو قيل إن الهيئه تقلب الماده إلى اللابشرط ففيه أن ذلك لا يرجع إلى محصيل إلا أن يراد به استعمال الماده في ضمن هيئه المشتق في الماهيه اللابشرط و هو مع استلزامه المجازيه يهدم دعوى الفرق بين الماده و المشتق بما ذكر و احتمال أن المراد من الماده هنا هو المصدر يوجب وهنا على و هن على أن أخذ المبدأ بشرط لا يستلزم له نحو من التحصل و المتحصل بما هو متحصل لا يعقل أن يصير مبدأ لشيء آخر فتدبر (1).

و لا يخفى عليك أن عدم معقوليه صيروره المتحصل مبدأ لشيء آخر وارد إذا قلنا بأن مبدأ المشتق هو المصدر و أما إذا قلنا بأن المصدر و المشتق و غيرهما كلها مأخوذه من ماده خاليه عن التحصل و موضوعه لنفس الحدث كما أشار إليه (في الصفحه ١٠٦) فلا يرد الإشكال المذكور فراجع و تأمل. ثم إنه لا يلزم هدم دعوى الفرق لو كان طرف الفرق هو المصدر كما هو كذلك و أما الماده التي تتخذ مع كل هيئه فهي لا بشرط لا بشرط لا.

و هنا إشكال آخر و هو أن الاعتبار لا يجعل المتغايرين في الوجود متحدًا فيه واقعا و الحمل هو الاتحاد في الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما إما بالذات أو بالعرض في الطرفين أو في طرف واحد و ملاحظه العرض بما هو ظهور موضوعه و مرتبه من وجوده و شأنًا من شئونه لا يصح دعوى أن وجوده و وجود موضوعه و إن كان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه فالعرض و موضوعه متعددان

ص: ٥٦٩

ولا يتحدان بالاعتبار وقياسه بالجنس والفصل لا مورد له لأن اتّحاد الجنس والفصل حقيقتي نعم لو قلنا باتّحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما حكاه المحقق الأصفهاني قدس سرّه عن الحكيم المؤسس الآقا عليّ المدرّس ومن صدر المتألّهين في مسأله إثبات الحركة الجوهرية حيث ذهب إلى أنّ تبدّل الأعراض تبدّل موضوعاتها مع أنّه لو لا الاتّحاد لما صحّ ذلك كان باب الأعراض وموضوعاتها باب الأجناس والفصول وكيف كان فسّر الفرق على مختارنا من بساطه المشتقّ أنّ الواضع إمّا يلاحظ نفس ذات الشيء ووضع له اسما من دون نظر إلى شيء آخر فالاسم الموضوع هو اسم الذات نحو زيد و بكر وغيرهما أو اسم المعنى نحو ضرب و أكل وغيرهما وإمّا يلاحظ الذات مع اعتبار أمر خارج عنه وهو على قسمين: أحدهما هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجي ولكن لا ينظر إلى كيفية نسبه الذات إلى هذا الأمر الخارجي فالاسم الموضوع هو متضايّف كالأب والابن والعبد والمملوك ونحوها.

وثانيهما: هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجي واتّحاده معه مع النظر إلى كيفية نسبه الذات إلى هذا الأمر الخارجي فالاسم الموضوع مشتقّ وموضوع لإفاده معنويته شيء ما المنتزعه عن الذات باعتبار نسبتها إلى أمر خارج عنها مع مراعاة كيفية النسبه بالصدور أو الوقوع كالضارب والمضروب والمضرب وغير ذلك.

ولكن هذا المفهوم من المفاهيم المندمجه البسيطة والمبهمه التي يمكن تحليلها بالتعميل العقليّ و عليه فالفرق بين المبدأ والمشتقّ واضح فإنّ المشتقّات موضوعه لإفاده معنويته شيء ما بالمبدأ مع ملاحظه كيفية النسبه بين الذات والمبدأ بنحو بساطه الإدراكيه واللاحظيّ وإن أمكن تحليلها عقلا إلى ذات ومبدأ ونسبه وبذلك يصلح للحمل لحصول مناط الحمل وهو الاتّحاد الخارجي الحاكي عنه بالمفهوم المدلول عليه بلفظ المشتقّات هذا بخلاف الاسم الموضوع لذات المبدأ فإنّه لا يصلح للحمل لعدم حصول مناط الحمل وهو الاتّحاد كما لا يخفى.

و دعوى أنّ المشتقّ و المبدأ متّحداً في الحقيقة و مختلفان بالاعتبار حيث اعتبر المبدأ (بشرط لا) و المشتقّ (لا بشرط) فاسده لما مرّ من أنّ المنساق و المتبادر من المشتقّ هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان دون المبدأ فإنّه لا يتبادر منه إلّا العنوان هذا مضافاً إلى ما أتيدنا بأنّ الحمل لا- يصحّ إلّا- إذا كان مناط الحمل و هو الاتّحاد موجوداً و لا اتّحاد بين الذات و نفس المبدأ فحمل المشتقّ على الذات يكشف عن كون معناه هو الأمر الوجدانيّ المعنون بعنوان و هذا الأمر الوجدانيّ يكون قابلاً للتّحليل إلى الذات و المبدأ و كيفيّة النسبه بينهما و لا يكون معناه العنوان المجرد و إلّا لما أمكن الحمل و لو مع ملاحظه اعتبار اللابشرط كما لا يخفى.

الثالث في ملاك الحمل

إشاره

و لا إشكال في اعتبار الاتّحاد و الهوهويّه في صحّه الحمل و لو كان الاتّحاد المذكور من وجهه. و أمّا إذا لم يكن بين الموضوع و المحمول اتّحاد لا يصحّ الحمل فيه لوجود المباينه المطلقه بين الموضوع و المحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد قد يكون بحسب المفهوم كالإنسان إنسان و هو حمل الشئ على نفسه و لا فائده فيه إلّا دفع توهم إمكان سلب الشئ عن نفسه و قد يكون الاتّحاد بحسب الهوهويّه بالذات و الحقيقة و هو ملاك الحمل الذاتيّ الأوّل و المغايره حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا- بالفرض كمغايره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هذا النوع من الحمل يسمّى حملاً ذاتياً أوّلياً.

و اخرى يكون الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق و إن كانا متغايرين بحسب المفهوم و هذا هو ملاك الحمل الشائع الصناعيّ و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا: الإنسان ضاحك أم كاتب فإنّ مفهوم (الإنسان) مغاير لمفهوم الضاحك أو الكاتب و لكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه مفهوم

الضاحك أو الكاتب و عليه فلا بدّ في الحمل الشائع الصناعى من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر و عليه فلو كان بين الموضوع و المحمول مغايره في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا- يصحّ حمله على زيد و اعتبار لا بشرطيهما لا يصحّ الحمل المذكور لأنّ الاعتبار لا يوجب تغييرا في المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع لا يجدى في رفع المغايره الحقيقيه الخارجيه و عليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ لا يجدى في صحّه حمله على الذات اعتبار لا بشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئا واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع لأنّ الاعتبارات لا توجب الاتّحاد الحقيقيّ في ظرف الحمل و هو الخارج في مثل زيد ضارب و نحوه فاللازم هو أن يقال إنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال كما مرّ و هذا الأمر الوحدانيّ أمر مبهم يحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعيّ لا اعتباريّ.

كلام صاحب الفصول

و ممّا ذكر يظهر ما في الفصول حيث ذهب فيه إلى إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بالملاحظات الاعتباريه من ملاحظه كلّ من الجزئين المتغايرين (لا- بشرط)- حتى لا- يتأبّيان عن اعتبار الوحده بينهما و ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقّق هناك وحده مصحّحه للحمل و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتى يكون الحمل بالإضافه إلى المتّحدين في الوجود بنحو من الاعتبار.

و إليك عبارته قال بعد نقل كلمات القوم في اعتبار المبدأ و المشتقّ باعتبار لا بشرط و بشرط لا و ملاحظتهما و تحقيق المقام أنّ حمل الشئ على الشئ يستدعى أن

يكون بينهما مغايره باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل و اتّحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج ثمّ التّغاير قد يكون اعتباريًّا و الاتّحاد حقيقيًّا كقولك: هذا زيد، و الناطق حسّاس. و قد يكون التّغاير حقيقيًّا و الاتّحاد اعتباريًّا و ذلك بتنزيل الأشياء المتغايره منزله شىء واحد و ملاحظتهما من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتباريّه فيصحّ حمل كلّ جزء من أجزائه المأخوذه (لا- بشرط) عليه و حمل كلّ واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظرا إلى اتّحادهما فيه كقولك: (الإنسان جسم) أو (ناطق) (1).

فإنّ الإنسان مرّكب فى الخارج حقيقه من بدن و نفس لكنّ اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا و لو بالاعتبار فإن اخذ الجزء ان بشرط لا- كما هو مفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لانتفاء الاتّحاد بينهما و إن أخذنا اللابشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صحّ حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان لتحقّق الاتّحاد المصحّح للحمل فقد تحقّق ممّا قرّرنا أنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التّغاير لا يصحّ إلاّ بشروط ثلاثه: أخذ المجموع من حيث المجموع و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض (لا بشرط) لا يصحّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المرّكب منهما شيئا واحدا و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لا خفاء فى أنّا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرّك لم نرد بزيد المرّكب من الذات و صفه العلم أو الحرّكه و إنّما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحرّكه عليه و إن اعتبرنا لا بشرط بل التحقيق أنّ مفاد المشتقّ

ص: ٥٧٣

١- ١) لعلّ المراد من الناطق النفس و إلاّ فالإنسان مع الناطق متّحد فى الوجود و لا يكون متغايرا.

باعتبار الهيئه مفاد ذو و لا- فرق بين قولنا ذو بياض و قولنا ذو مال فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض و مجرد استقلال أحدهما بالوجود لا يجدى فرقا فى المقام فالحق أنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشئ و ذى الشئ فمدلول المشتقّ أمر اعتبارى منتزع من الذات بملاحظه قيام المبدأ به (انتهى موضع الحاجه منه فراجع). (١)

ملاحظه حول كلامه

أورد عليه المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّه كما أنّ اللابشرطيّه لا يصحّ حمل أحد المتغيرين فى الوجود على الآخر فكذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا و اعتبار الحمل بالنسبه إليه، إذ بناء على هذا لا اتّحاد لأحد الجزئين مع الآخر فى الوجود كما لا اتّحاد لأحدهما مع الكلّ بل الوحده فى الحقيقه وصف اللحاظ و الاعتبار فلا يصحّ أن يقال (هذا ذاك) بل (هذا ذاك) فى اللحاظ و الاعتبار الذى مرجعه إلى أنّه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد و الحمل هو اتّحاد الموضوع و المحمول فى الوجود لا الجمع فى لحاظ واحد (٢).

و قال أيضا: و محصّيه (أى الإيراد) أنّ الاتّحاد بلحاظ وعاء و الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهه أنّ مفاد قولنا الإنسان حيوان أو ناطق أنّه هذا ذاك فى الخارج مع أنّه لا اتّحاد بينهما فيه بل فى غير موطن الحمل (٣) و اتّضح من ذلك أنّ اللازم فى الحمل الشائع الصناعىّ هو الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق فى الخارج و ظرف الحمل و مجرد اعتبار الوحده بينهما فى الذهن لا يكفى فى صحّه الحمل الشائع الصناعىّ بحسب الخارج فلا يصحّ تصحيح صاحب الفصول بالنسبه إلى حمل المتغيرين فى

ص: ٥٧٤

١- ١) الفصول بحث المشتق التنبه الثانى.

٢- ٢) نهايه الدرايه ١/١٣٧.

٣- ٣) نفس المصدر ١/١٣٩.

الوجود كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى أنّ مختاره في النهايه فى معنى المشتق حيث قال فمدلول المشتق الخ أمر اعتبارى منتزع من الذات مع أنك عرفت أنّ معنى المشتق كسائر الألفاظ الحاكيه عن الحقيقه و الواقعيه الخارجيه إذ هو موضوع لأمر مبهم ينحلّ إلى معنوع بعنوان لكون منشأ انتزاعه فى الخارج هو كذلك لأنه الذات بملاحظه قيام المبدأ به لا أنه أمر اعتبارى.

كلام صاحب الكفايه

و ممّا ذكر ينقدح ما فى إيراد صاحب الكفايه على صاحب الفصول حيث قال:

ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوويه و الأتحاد من وجه و المتغيره من وجه كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب بين المتغيرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً بل يكون لحاظ ذلك ملاحظاً لاستلزامه المتغيره بالجزئيه و الكلّيه و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الأتحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات و سائر القضايا فى طرف الموضوعات بل لا يلحظ فى طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال فى طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظه ما هما عليه من نحو الأتحاد مع ما هما عليه من المتغيره و لو بنحو من الاعتبار.

ملاحظات

و ذلك لوجوه منها: أنّ تنزيل الأشياء المتغيره بمنزله شىء واحد و اعتبار الوحده فى خصوص المتغيرين فى الوجود لا فى مطلق القضايا الحملية فلا- يشمل كلامه ما إذا كان التغير بين المفهومين و الأتحاد فى الوجود، فقول صاحب الكفايه بعد ذكر اعتبار ملاك الحمل: و لا- يعتبر معه ملاحظه التركيب: المخ الظاهر فى أنّ صاحب الفصول زاد ذلك فى مطلق الحمل كما ترى و لعلّ منشأ ذلك قول صاحب الفصول بعد ذكر مقدمات إذا تبين عندك هذا فنقول أخذ العرض لا بشرط لا يصحّ حمله على

موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لكن مقتضى الإمعان في عباراته هو أنّ كلامه في خصوص المتغايرين في الوجود حيث قال: و قد يكون التغير حقيقياً و الاتحاد اعتبارياً و ذلك بتنزيل الأشياء المتغايرة منزله شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع إلخ.

و منها: أنّ دعوى استلزام ذلك المتغاير بالجزئية و الكلّيه يرد عليها كما في تعليقه المحقق الأصفهاني أنّ هذا (صحيح) لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره و أمّا إذا كان الموضوع نفس الجزء و الغرض دعوى اتّحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً نظير ما يقال: زيد و عمرو واحد في الإنسانيّة فلا متغاير بالجزئية و الكلّيه بل الكلّ ما به الاتّحاد و ملاكه لا أنّه المحمول عليه دائماً و هو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع و إلّا قال على المجموع. بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً كما صرح بصحّته صاحب الفصول و ذلك لأنّ حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كلّ جزء متغيراً للآخر وجوداً و أمّا بلحاظ الوعاء الذي فرض اتّحادهما في ذلك النحو من الوجود الاعتباريّ فلا مانع من صحّحه الحمل لمكان الاتّحاد في الوجود الاعتباريّ فلا يرد عليه إلّا ما أوردناه سابقاً.

و منها: أنّ نقض صاحب الكفايه عليه بقوله: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا منظور فيه بما في تعليقه الأصفهاني: من أنّ الكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع و الحمل في التحديدات حمل أوّلّي ذاتيّ يصحّ اعتباره في المركب من أمرين فمرجع قضيه (الإنسان حيوان ناطق) إلى أنّ معنى ذلك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتهما كما إذا صرح بذلك و قال: حقيقه الإنسان مركّبه من النفس و البدن مثلاً و أمّا سائر القضايا فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجيّ على الآخر لما عرفت غير مرّه أنّ الضارب مثلاً عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل

بفاعله أو العرض بموضوعه وانطباقه على زيد و كون وجود زيد وجودا له بالعرض بملاحظه أنّ معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبسه بالضرب و من الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد و الربط المأخوذ فى العنوان على تلبس زيد و المادّه على الضرب القائم به بخلاف الناطق بالإضافه إلى الحيوان أو إلى الإنسان كما عرفت فى الحاشيه السابقه آنفا فلا نقض لا بالتحديدات و لا بسائر القضايا الجاريه على غير الذاتيات فافهم جيّدا (١).

و منها: أنّ انضمام تغاير الموضوع و المحصول فى ملاك صحّه الحمل منظور فيه بما فى نهايه الاصول حيث قال: و لا يلزم فى صحّه الحمل تغاير الموضوع و المحمول بل التغاير إنّما يعتبر لإفاده الحمل فحمل الشئ على نفسه صحيح و لو لم يعتبر المغايره بوجه و لكنّه غير مفيد إن لم يكن فى البين مغايره و بعباره اخرى ليست المغايره من شرائط صحّه الحمل بل من شرائط إفادته (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال ما قاله صاحب الفصول فى معنى المشتقّ يرجع إلى ما حقّقناه مع فرق غير جوهرى مع أنّك عرفت أنّ صاحب الفصول جعل معنى المشتقّ أمرا اعتباريا و ما حقّقه صاحب تهذيب الاصول و غيره هو أنّ معنى المشتقّ أمر انتزاعى عن الواقعيه الخارجيه فلا تغفل.

الرابع: فى المعيار

فى صحّه الحمل الشائع الصناعى أو فى صدق المشتقّ و لا يخفى أنّ المعيار فيه ليس إلّا مجرّد تحقّق حيثيه المبدأ فى الخارج فحمل (العالم) على (زيد) مثلا لا يصحّ إلّا إذا

ص: ٥٧٧

١- ١) نهايه الدرايه ١٣٩/١-١٤٠.

٢- ٢) نهايه الاصول ٧٣/١.

كانت حيثيه العلم موجوده فيه و إلا- فلا- يصح إطلاق (العالم) عليه لخلوّه عن حيثيه المبدأ. نعم لا دخل لخصوصيات المبدأ من كونه قائما به بقيام انضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو من كونه قائما بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء فإنّ مبدأه و هو الفوقيه لا صورته لها في الأعيان كي تقوم بشيء على نحو الانضمام بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج تنتزع عنه عند ملاحظته أو من كونه متقررا في ذات الموضوع على نحو الجزئيّه كما في تقرّر الإنسانيّه في ذات زيد المتشخص بالوجود أو من كونه متّحدا مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس لآتّحاد مبادئ الذات في الوجود أو من كونه عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو من كونه حدثا قائما بالموضوع بالقيام الصدوري كما في زيد ضارب أو غير ذلك فلا يدلّ المشتقّ أو المحمول إلا على تحقّق حيثيه المبدأ و عليه فلا يدلّ على زياده العنوان على المعنون و إن كان بحسب الغالب هو كذلك.

و عليه يصدق المحمول أو المشتقّ في جميع الصور صدقا حقيقيا. فكما يصحّ (زيد عالم) كذلك يصحّ (الله تعالى عالم) مع أنّ العلم في الله تعالى عين الذات على مذهب الإماميه الاثني عشرية من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز.

و لذلك قال في نهايه الاصول: و الحقّ عندنا كما مر أنّ صفاته عين ذاته و أنّ صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقيه إذ المناط في صدق المشتقّ ليس إلا تحقّق حيثيه المبدأ و لا يشترط زائدا على ذلك كونه زائدا على الذات فليس معنى عالميته مثلا- إلا وجود ما هو حقيقه العلم له و هي انكشاف الأشياء له و حضورها لديه و ليس العلم سوى الانكشاف التامّ و كذلك لا معنى لقدرته إلا كونه بذاته بحيث يصدق عليه أنّه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و ليس شرطا في صدق القادر كون قدره موجوده بحيالها في قبال وجود الذات و كذلك معنى القديم ليس إلا أنّ الذات لا مبدأ

لوجودها و ليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله و كذلك الحياه فإنّ معناها كون الذات بحيث يترتب عليها آثارها المطلوبه منها من العلم و القدره و سائر الصفات و الأفعال و قس عليها سائر الصفات. إلخ (١).

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا يقال في الصفات الجاربه على ذاته تعالى من أنّ هيئه المشتقّ تقتضى مغايره المبدأ لما يجرى عليه مع أنّ المذهب الحقّ هو عيئته الذات مع الصفات كما أنّ المادّه تقتضى كون المبدأ حدثاً في المشتقات مع أنّه تعالى فوق الجواهر و الأعراض فضلاً عن الأحداث.

فاللازم هو القول بتجريد المشتقّ عمّا لا يناسب ساحه قدسه تعالى و هو ليس إلاّ المجاز.

و ذلك لما عرفت من عدم دلالة المشتقّ إلاّ على تحقّق حيثيه المبدأ و أمّا كونه مغايراً و زائداً على الذات أو حدثاً و غير ذلك فلا يستفاد من المشتق. و لذلك قال في تهذيب الاصول: و التحقيق في دفع الإشكال الأوّل أن يقال إنّ المشتقّ لا يدلّ إلاّ على المعنون بعنوان المبدأ بما أنّه معنون فلا يفهم من لفظ (العالم) إلاّ المعنون به من حيث هو كذلك و أمّا زياده العنوان على المعنون و قيامه به فهو خارج عن مفهومه لكنّ لما كان الغالب فيها هو الزيادة تنسب المغايره و الزيادة إلى الذهن لأجل التعارف الخارجيّ لا- لدلاله المفهوم عليها فالمشتقّ يدلّ على المعنون و العيئته و الزيادة من خصوصيّات المصاديق. إلى أن قال: و أمّا الإشكال الثانی فيندفع بأنّه لا دليل على لزوم كون المبدأ حدثاً أو عرضاً بالمعنى المنافي لذاته سبحانه. إلى أن قال: فتلخص أنّ المشتقّ يدلّ على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدیثيه و العرضيه. فإذا قلنا (أنّه سبحانه عالم) ليس معناه إلاّ كون ذاته تعالى كاشف أو كشف تامّ عن الأشياء و العلم حقيقه

ص: ٥٧٩

الانكشاف من غير دخاله العرضيّه و الجوهرية فيه فليس حقيقته إلاّ ذلك و هو ذو مراتب و ذو تعلّق بغيره لا- نحو تعلّق الحالّ بالمحلّ و هو تعالى باعتبار كونه في مرتبه ذاته كشف تفصيلي في عين البساطه و الوحده عن كلّ شيء أزلّا و أبدا يطلق عليه (عالم) و باعتبار كون ذاته منكشفا لدى ذاته يكون (معلوما). فصدق المشتقات الجاربه على ذاته تعالى حقيقه من غير شوب إشكال و الحمد لله تعالى (1).

و عليه فإطلاق المشتقات الجاربه على ذاته المقدسه كإطلاقها في سائر الموارد إذ خصوصيات المصاديق ليست داخله في معانيها فالقول بمجازية تلك الإطلاقات غير سديد.

ثمّ إنّ اللازم في إفاده الحمل الشائع الصناعي أن يكون المحمول مغايرا للموضوع مفهوما و هذا أيضا لا- يمنع عن صدق المشتقات عليه تعالى لأنّ مفاهيمها بما هي المشتقات متغايره مع ذاته تعالى. قال في الكفايه:

لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى عليه المشتقّ مفهوما و إن اتّحدا عينا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عيته صفاته يكون على الحقيقه فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجاربه عليه تعالى بناء على الحقّ من العيته لعدم المغايره المعتمره بالاتّفاق.

و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما و لا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين

ص: ٥٨٠

و الظاهر أنّ هذا الجواب ناظر بالنسبه إلى ما فى الفصول كما صرّح به المصنّف لا بالنسبه إلى الإشكال السابق الذى نقلناه من جهه اقتضاء المشتقّ زياده الصفات و حديثها. و لكن زعم فى تهذيب الاصول أنّ صاحب الكفايه فى مقام الجواب عن لزوم زياده الصفات على الذات و أورد عليه بأنّه مضافا إلى عدم كفايته لرفع الإشكال الثانى أنّ الإشكال هاهنا فى أنّ مفاد المشتقّ هو زياده العنوان على ذات المعنون و إجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه أهل الحقّ و ما ذكر من اختلافهما مفهوما كأنّه أجنبيّ عن الإشكال (٢).

نعم يرد عليه مضافا إلى أنّ اشتراط المغايره لإفاده الحمل لا لصحّه الحمل أنّ المغايره اللازمه تكون بين الذات و المشتقّ لا بين الذات و المبدأ. لأنّ المحمول هو المشتقّ لا المبدأ كما فى منتهى الاصول (٣).

الخامس: فى تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ التطبيق عرفىّ كمفهومها لما عرفت من أنّ المناط فى صدق المشتقّ ليس إلاّ تعنون الذات بمعنويّه تحقّق المبدأ فيه من دون دخل لكيفيه تحقّقه من زياده أو العيبيّه و هذا التحقّق ليس أمرا عقليّا حتّى يحتاج إلى التعمّل و التأمل الخاصّ لأنّ كلّ فرد من آحاد الناس إذا اطلق عليه تعالى أنّه عالم علم بمفهوم عالم و تحقّقه فيه فالعرف يفهم مفاهيم الصفات و تطبيقها. و إن قصر عن فهم كيفيه التطبيق من العيبيّه أو الزياده.

ص: ٥٨١

١- (١) الكفايه ٨٥/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٢٨/١.

٣- (٣) راجع منتهى الاصول ١٠٧/١.

و عليه فما ذهب إليه في الكفايه (من عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفيّه لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمّل من العقل) منظور فيه لأنّ مفهوم الصفات و تطبيقها ممّا يعرفه العرف و إنّما الذى يحتاج إلى تعمّل و تأمل هو كيفيّة التطبيق لا أصل التطبيق.

ثمّ إنّ الظاهر من الكفايه أنّ منشأ ذهابه إلى أنّ تطبيق صفاته تعالى عليه تعالى عقليّ لا عرفيّ هو كبرى أخرى و هى أنّ العرف إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا- في تطبيقها على مصاديقها مع إمكان منع ذلك لأنّ العرف مرجع في كليهما بملاك واحد فلا وجه لاختصاص مرجعيّته بالمفاهيم كما قرّر في محلّه نعم لو سأمح العرف في ذلك فلا وقع لتعيينهم.

ثمّ إنّ التحقيق كما مرّ سابقا هو ظهور المشتقّ في المتلبس بالمبدإ و التلبس بالمبدإ تختلف باختلاف الموادّ و الهيئات كقيام المبدأ به صدورا أو حلولا- أو وقوعا عليه أو وقوعا فيه أو بنحو العينيّه كتلبس ذات البارئ تعالى بأوصافه قال في الكفايه: إنّ الصفات الإلهيّه قائمه بذاته تعالى بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنيّه و كان ما بحدائه غير الذات بل بنحو الاتّحاد و العينيّه و كان ما بحدائه عين الذات.

و هذا الكلام منه لا إشكال فيه و إن كان قوله: (قائمه بذاته تعالى بنحو من القيام) مشعرا للزيادة و لكن تقييده بقوله: (لا بأن يكون هناك اثنيّه) يكفى في شرح مراده و هو تحقّق الصفات في ذاته بنحو العينيّه.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده في تهذيب الاصول من أنّ القول بعينيّه الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمه بذاتها إذ لو قلنا بالقيام لتوجّه الإشكال و لا- يندفع بما قال إلّا أن يراد بالقيام عدم القيام حقيقه، لما عرفت من أنّ مراده بعد تقييد القيام بما لا يكون موجبا للاثنيّه هو العينيّه و إنّما عبّر عن ذلك بالقيام من باب ضيق الخناق.

ثم انقذ مّا ذكر لحدّ الآن أنّ إطلاق الصفات كالعالم و القادر عليه تعالى من باب الحقيقة لتحقّق هذه المفاهيم فى ذاته تعالى و لو كان بنحو العيّه لا من باب النقل و المجاز.

و عليه فما ذهب إليه فى الفصول بعد الالتزام بالإشكال «و هو أنّ هذه الصفات فى تعالى لا تدلّ على المبدأ المغاير للذات مع أنّ اللازم فى صدق المشتقات هو وجود المبدأ المغاير للذات» من النقل أو المجاز فاسد لما عرفت من تحقّق معانى هذه الصفات فى ذاته تعالى و كفايه المغايره المفهوميه فى إفاده الحمل. هذا مضافا إلى ما فى الكفايه من أنّ الصفات الإلهيه لو كانت منقوله عن معانيها العامه الجاربه لزم إمّا لقلقه اللسان لو لم يكن لها معنى و إمّا اتّصاف الذات بمقابلها فتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال أنّ المعقول فى مثل (الله تعالى عالم و قادر)، و (البياض أبيض) و (الوجود موجود) و نحوها ممّا لا -مغايره بين الموضوع و المحمول هو تخيّل المغايره حتّى يصحّ الحمل، لما عرفت من كفايه المغايره المفهوميه فى صحّه الحمل أو إفادته و هى موجوده بين الموضوع و المحمول و لا حاجه إلى تخيلها نعم المغايره الخارجيه ليست بموجوده إلاّ أنّها ليست شرطاً لصدق الحمل أو إفادته بل اعتبارها يضرّ بالحمل كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البحث عن كفيّه انتزاع المفاهيم المتغايره عن ذات المبدأ المتعال مع بساطته و عدم كثرته موكول إلى محلّه.

الخلاصه

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى تحرير محلّ النزاع: و هو أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه

ص: ٥٨٣

المبدأ فى حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقه أم لا؟

المقام الثانى: أن المسأله لغويّه لا- عقليّه لأنّ النزاع فى تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه معقول و أمّا النزاع عقلا- فى عدم صحّه إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به فلا مورد له لوضوح أنّ المعنى الانتزاعى تابع لمنشأ انتزاعه حدودا و بقاء و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أنّ وجود المعلول بدون العلّه غير معقول. هذا مضافا إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز ممّا يشهد على أنّ البحث لغويّ لا عقليّ.

المقام الثالث: أنّ البحث ليس فى مبادئ المشتقّات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغه و لا فى كيفيه اشتقاق المشتقّات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث فى معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هى معانى هيأتها الكليّه الطارئه على مواردّها.

المقام الرابع: أنّ المشتقّات المبحوثه عنها فى المقام هى التى لها ذوات و تحمل عليها و يحكم باتّحادها معها لا مطلق المشتقّات حتّى التى لا- تحكى عن الذوات و لا- يجرى عليها كالأفعال و المصادر مزيده كانت أو مجردة إذ النزاع فى أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ فى حال الانقضاء حقيقه أم لا فرع وجود الذات و حمل المشتقّ عليها و لا ذوات و لا حمل و لا اتّحاد فى المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقّات المحموله على الذوات على قسمين: أحدهما ما كان لكل واحد من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات و هى التى تسمّى بالمشتقّات المصطلحه و ثانيهما ما ليس لذلك كالجوامد التى كانت منتزعه باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جاريه عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتقّ فى المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان و الحمل على الذات فلبّحت عن كونها موضوعه للذات المتلبّس

أو الأعمّ مجال كما لا يخفى.

المقام الخامس: إنّ المشتقات البحوث عنها فى المقام لا يختصّ بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بل تعمّ غيرها من المشتقات لصيغ المبالغه و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار و نحوها لعموم اقتضاء الأدلّه إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفه بها حقيقه إن وضعت للأعمّ من المتلبس بها و مجازا إن وضعت لخصوص المتلبس بها و القول بأنّ اسم الآله حقيقه فيما اعدّ و استعدّ للآليه و الاستعداد لا يكون ممّا يزول عن الآله بل هو ثابت من أول وجودها إلى أن يهدم هيئتها رأسا فلا مجال حينئذ للبحث فى كون إطلاق اسم الآله عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازا إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله حتى يبحث عن إطلاق اسمها منه منع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألا- ترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال عنه استعداد الفتح و لم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذ حقيقه أو مجازا كما أنّه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغه عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعه للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه و هذا المعنى فى صيغ المبالغه كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقه أو مجازا و ذلك لا اعتبار دوام اتّصافه بكثرة صدور المبدأ عنه فى إطلاق صيغ المبالغه فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التى لم تنقلب عن الوصفية إلى الاسميه و إلاّ فلا ينسب منها إلاّ ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأسا و عليه فإذا اطلق بعض العناوين من باب الاسميه لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: إنّ النزاع فى مسأله المشتقّ يكون فى الوضع النوعيّ للهيئه أنّه يعمّ

أو يخصّ من دون اختصاص بماّده دون مادّه كما هو تقتضى بأمر سابق من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلاً هيئه فافعل وضعت لمعنى و هيئه مفعول وضعت لمعنى و هكذا.

و عليه فحيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعيّاً لا تصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد و خصوصيّات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما اشبههما ممّا ليس له معنون و ذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكثراً و متعدّداً.

و عدم جريان النزاع فى الموارد المذكوره من جهه عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلّى الهيئه التى تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ فلا يكون البحث حينئذ عن سعه مفهوم الهيئه و ضيقه لغوا بعد ما كانت الذات باقيه حال الانقضاء فى جمله من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل.

المقام السابع: إنّ جريان النزاع فى اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أنّ الذات المعترف فى اسم الزمان و هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتّى يقع النزاع فى صدق الاسم عليه حقيقه بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن فى سائر المشتقات.

و اجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا ببقاء الموضوع فى استصحاب الزمان لو شكّ فى بقائه مع أنّ وحده الموضوع فى القضيّه المتيقّنه و القضيّه المشكوكه معتبره.

و ليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحى بل هو دقّى و إلّا- لم يجر الاستصحاب كما لا- يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن علىّ عليهما السّلام له حدوث و بقاء كسائر الأشياء القارّه فإذا كان اليوم فى ساعه منه متلبّساً بالمبدأ و هو القتل و فى ساعه اخرى غير متلبّس به بل كان منقضيّاً يصدق عليه فى

الساعة الثانيه أنّ ذات اليوم كانت متلبسا بهذا الحدث و الآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشوراء من تلك السنه التي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازا على كلّ حال سواء قلنا بأن المشتق حقيقه في الأعم أو لا لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشوراء في سائر السنوات من باب المماثله كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشوراء لا يستلزم صدقه على سائر الأيام و الليالي من تلك السنه لأنّ لليوم حدّا ينتهى بمجىء ليله و العرف كما يدرك الوحده الاتصاليه لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعه في اليوم لا يرى زمان الوقوع عند مجىء الليل أو سائر الأيام باقيا.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعا لخصوص زمان وقوع الحادثه الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعم منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السلام.

المقام الثامن: إنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقيه كعنوان الماء و الإنسان عن محلّ النزاع لعلّه من جهه أنّ تلك العناوين منتزعه عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلا مجال لبقاء العنوان عرفا حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقه أو مجازا و عليه فمع تبدل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصحّ النزاع في أنّ صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقه أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى و المعيار هو الحكم العرفي لا حكم العقلي بأنّ فعليّه الشيء بصورته لا بماذته حتّى يرد عليه أنّ النزاع في المقام لغوي لا عقلي فلا تغفل.

المقام التاسع: إنّ وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحيه في محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحيه في الملاك فإنّ بقاء الذات في المشتقات الاصطلاحيه كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه فكذلك

يكون بقاء الذات في المشتقات الغير الاصطلاحية موهما لذلك و هذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأن الذات فيها منعدمه عرفا بانعدام عناوينها فلا يبقى الذات حتى يكون موهما لصدق الوصف عليها و عليه فالفرق بين الماء و الإنسان و بين الزوجه و الرقّ و الحرّ واضح إذ الذات في مثل الزوجه و نحوها محفوظه بعد زوال تلبسها بالزوجيه بخلاف الماء و الإنسان فإنّ الذات منعدمه بانعدام الماء و الانسائيه عرفا.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفايه مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه أنّصافها بعرض أو عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرقّ و الحرّ.

المقام العاشر: إنّ الأوصاف المشتقه كأسامي الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

و عليه فالمراد من الحال في عنوان المسأله و هو أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتصاف أي أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص المتّصف بالمبدإ أو الأعمّ منه.

و ذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوريّ و من المعلوم أنّ زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبه الحكميه متأخر عن زمان الوضع فلا يحتمل دخاله تلك الأزمنه في الوضع المتقدم.

و يؤيد ذلك اتّفاق أهل العرييه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه المشتقات و أمّا اشتراط عمل اسمي الفاعل و المفعول بالدلاله على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه المقرونه لا ينافي عدم دلالتها عليه بالوضع.

و حيث لا- تدلّ الأوصاف المشتقه على الزمان يكون مثل زيد كان قائما بالأمس أو سيكون ضاربا حقيقه مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذا فيها لكان مجازا لاحتياجه

فالمشتقات التصوريّة كالجمل الحمليّة لا- تدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئته الماضى و المضارع تكونان ظاهرتين فى السبق و اللحوق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلطا و عليه فهيهه ضرب تدلّ على الحدث السابق و هيئه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادى عشر: إنّ مبادئ المشتقات مختلفه منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه التى يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه و منها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوه أو الملكة التى لا- يكون انقضائها إلّا بزوال الاستعداد أو القوه أو الملكة كالاجتهد و منها ما يكون من قبيل الحرفه التى يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفه الخياطه و التجاره و إن لم يشتغل بها فعلا.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بخصوصها التصوريّة مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كلّ واحد منها بحسبه فى الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء يرفع اليد و فى الثانى يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوه أو الملكة و لم يزل هذا التلبس إلّا بزوال هذه الامور و فى الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى ما دام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلا بجهه من الجهات و كيف ما كان فلا- يوجب اختلاف المبادئ اختلافا فى دلالة المشتقات بحسب الهيئه و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقه فى من تلبس بالمبدأ فهو كذلك فى جميع الأنحاء المذكوره كلّ بحسبه.

المقام الثانى عشر: أنّه إذا شكّ فى أنّ الموضوع له فى المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط و قيد حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف حتّى يختصّ بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظى هو الأوّل إن كان الإطلاق ذاتياً

لا لحاظيا كما هو الحق فإن مجرد ملاحظه الماهيه اللابشرط التي تكون خاليه عن القيود و الشروط كاف للسريان و الإطلاق بعد كون المتكلم فى مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعيا أو وضعيا و لا حاجه إلى ملاحظه السريان و الإطلاق هذا بخلاف الخاص فإنه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصيه فتجرى فيه أصاله عدم الخصوصيه و لا تكون معارضة مع أصاله عدم ملاحظه الإطلاق بعد ما عرفت من أن الإطلاق ذاتي لا لحاظي و معنى الإطلاق و السريان فى المقام هو أن المشتقات كانت موضوعه للأعم لا لخصوص المتلبس بالمبدإ هذا كله بالنسبه إلى الأصل اللفظي.

و أما الأصل العمليّ فيه تفصيل لأنّ الشكّ إن كان فى حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذى اخذ فى الموضوع فالمرجع هو أصاله البراءه كما إذا فرضنا أنّ زيدا كان عالما ثم زال عنه العلم و بعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كلّ عالم فشككنا فى وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعم.

و إن كان الشكّ فى بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالما و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثم بعد ذلك زال عند العلم و أصبح جاهلا فلا محاله نشك فى بقاء الحكم لاحتمال كون المشتقّ موضوعا للأعم فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأنّ الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إنّ زيدا كان إكرامه واجبا و الآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبس بالمبدإ و أمّا مع إقامه الدليل فلا مجال للأصل مطلقا و سيأتى أنّ الدليل موجود فى المقام.

المختار

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبس بالمبدإ لا الأعم يدلّ عليه امور:

منها تبادر المتلبس من لفظ العالم و منها صحّحه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى

و منها تضادّ الصفات المتقابله كضادّ العالم مع الجاهل مع أنّ المشتقّ لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكوره تضادّ لإمكان صدقهما معا على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفه لجواز إرادته الفعلّي من العالم و من انقضى عنه المبدأ من الجاهل أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا اجتمعا اريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

و منها جواز الاستعمال المجرّد عن القرينه في خصوص المتلبّس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له و إلاّ فلا- يستعمله الحكيم فيه من دون إقامه القرينه لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبه بعض هذه العلام بالنسبه إلى البعض لا يضرّ بإطلاق العلامه على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لا سيّما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتة إلى اللازم أحرز الحقيقه كما لا يخفى.

لا يقال إنّ في مثل المضروب و المقتول لا يدوم الضرب و القتل و مع ذلك لا يصحّ سلبهما فعدم صحّ السلب لا يكون شاهداً على أنّه حقيقه في المتلبّس بالمبدأ لأنّنا نقول إن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنّه نمنع عدم صحّ السلب في حال انقضائهما لوضوح صحّته أن يقال أنّه ليس بمضروب أو مقتول في الآن و صحّ السلب دليل على كونهما حقيقه في المتلبّس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. و إن اريد بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادته عدم الروح من القتل و الجراحه أو الإيلام من الضرب فالمتلبّس بهما يكون باقياً حتّى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبّس بعدم الروح أو الجراحه و الإيلام لا يصحّ سلبهما.

و لكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتقّ على

من انقضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقضى عنه المبدأ.

استدلالات الأعمى

و استدلل الأعمى بقوله تعالى « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الإمامه و إن تاب و صار عادلاً و من المعلوم أن ذلك لا يكون موجهاً إلا بأن كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبس بالمبدأ و إلا فلا مجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

و فيه أولاً- أن الاستعمال في الأعمّ بقيام القرينه لا يكون دليلاً لكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ و القرينه هي فخامه أمر الإمامه و الخلافه بحيث لا تنالها يد من تلوث بلوث الظلم و المعصيه و لو أنّاً ما و تشهد على هذه الفخامه الامتحانات المقدماتيّه لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوه و الخله.

و ثانياً أن عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبس و لو أنّاً ما لا بلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأن إبراهيم عليه السلام أجلّ شأننا من أن يسأل عن الله تعالى تلك الإمامه الشامخه بقوله و من ذرّيتي بعد قوله عزّ و جلّ «إني جاعلك للناس إماماً» لذرّيته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامه و بعده فالمناسب له هو أن كان يسألها للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامه و بعده. فأجابه سبحانه و تعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبه دون من صدر منهم الظلم في برهه من الزمن و عليه فلفظ الظالمين بالقرينه المذكوره مستعمل في حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعمّ كما لا يخفى.

فلا- وجه للاستدلال بالآيه الكريمه لإثبات أن لفظ المشتقّ حقيقه في الأعمّ مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتقّ في المتلبس بالمبدأ و احتمال استعماله في الآيه على وجه

لا ينافى ذلك فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول فى بساطه المشتق و المراد منها

الحق أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ و إن كان عند التحليل العقليّ مركّباً من أمرين ذات و نعت و ذلك لعدم انطباع شىء فى مرآه الزمن عند إدراك المشتقّ إلّا صورته علميّه واحده سواء كان بسيطاً فى الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركّباً حقيقيّاً كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبه أو مركّباً اعتباريّاً كالدار و البيت و غيرهما.

و هذه البساطه بساطه إدراكيه و لحاظيّه و ملاكها وحده الصوره الإدراكيه سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدّده أم لا و عليه فالتحليل العقليّ لا ينافى البساطه الإدراكيه و اللحاظيّه فكما أنّ من نظر إلى النجم لا يرى فى بدو النظر جسيماً و نوراً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان النورانيّه كذلك من رأى ضارباً لا يرى فى بدو النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربيّه الذى يعبر عنه فى الفارسيّه ب«زننده» و إن جاز تحليله فى مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا غبار عليه و هو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفاً.

و دعوى أنّ البحث لزم أن يكون فى البساطه الحقيقيّه و العقليّه لا-الإدراكيه لأنّ البساطه الإدراكيه ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه بخلاف البساطه الحقيقيّه فإنّها قابله للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخّضها فى المبدأ و النسبه أو من حيث خروج الذات و النسبه عن المشتقات و تمخّضها فى المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ فرق اعتباريّاً مندفعه بأنّ المباحث الفلسفيّه التى يبحث فيها عن حقائق الأشياء لا تساعد المفاهيم العرفيه و اللغويّه

المبحوثه عنها فى مباحث الألفاظ فما ذكره السيد الشريف فى مقام تعريف الفصل الحقيقى بحسب اصطلاح المنطقيين لا يرتبط بمقامنا من تعيين معانى المشتقات لغه و عرفا فى الكتاب و السنه.

و كيف كان فالدليل على البساطه الإدراكيه هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإننا لا نفهم من مثل الضارب إلا أمرا وحدائيا قابل للتحليل إلى معنون و عنوان صدور الضرب منه لا مركبا من الشخص و صدور الضرب و لا نفس المبدأ و العنوان من دون المعنون كما يشهد له صحه أخذ المشتقات موضوعا فى القضايا الحملية أو متعلقا للحكم فى القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صل خلف العادل أو صحه جعل المشتقات محموله فى القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأن ملاك صحه الحمل فى الحمل الشائع هو الأتحاد فى الوجود و الاختلاف فى المفهوم و لا ريب فى وجود الملاك مع كون الموضوع له فى المشتق هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا أتحاد بين الضحك و الإنسان و العلم و الزيد.

لا- يقال صحه حمل الوجود على الوجود أو المضىء على الضوء و نحوهما يدل على أن مفاد المشتق و معناه هو نفس المبدأ فقط و الذات و النسبه ليستا داخلتين فى مفهومه أصلا و الفرق بين المبدأ و المشتق هو باعتبار المبدأ بشرط لا و المشتق لا بشرط.

لأننا نقول إن الإبهام المأخوذ فى مفهوم المشتق حيث كان من جميع الجهات حتى من حيث كونه عين المبدأ فى الخارج يصح حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر فى العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجا فالأمر الوحداني المتبادر من المشتق كاف لصحه الحمل هذا مضافا إلى جواز تخيل المغايره بينهما و إن لم يكن بينهما مغايره حقيقه على أن المغايره المفهوميه تكفى فى صحه الحمل.

و بالجمله أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكا و تصوّرا و لكنّه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلا فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذى لا يكون قابلا للتحليل إلى الذات و المبدأ و الدليل عليه هو التبادر و صحّه الإسناد و الحمل و أما الاستدلالات العقليّه للسطه العقليّه فهى أجنبيّه عن إثبات معانى المشتقات لغه و عرفا بل هى مناسبه تبين معانى الفصول الحقيقيّه بحسب اصطلاح المنطقيّين هى ما فيه من النقص و الإبرام.

التنبيه الثانى فى الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للتحليل العقليّ إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه موضوع لنفس العنوان و لذا يجوز حمل المشتقّ دون المبدأ بلا إعمال العنايه إذ المعنون المبهم قابل للاتّحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنّه غير الموضوع و لا اتّحاد بينهما و عليه فالفرق بين المشتقّ و المبدأ فرق جوهرىّ ناش من كيفيّه الوضع و لا حاجه مع وجود الفرق الجوهرىّ إلى الفرق الاعتبارىّ مع ما فيه من الضعف هذا مضافا إلى أنّ اعتبار المبدأ بشرط لا و المشتقّ لا بشرط بحسب الحمل لا يصحّ الحمل فى المشتقّ بناء على عدم وجود الفرق الجوهرىّ و عينيّه المشتقّ مع المبدأ أو مثل العلم و الحركة و الضرب و نحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات لا تصير قابله للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

و كيف ما كان فمن صحّه حمل المشتقّ يعلم أنّ لمادّه المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار قابلا للحمل و هذا هو معنى التركيب الانحلاليّ.

التنبيه الثالث فى ملاك الحمل

و لا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتّحاد فى صحّه حمل شىء على شىء و لو كان الاتّحاد من وجه إذ بدونه لا يصحّ الحمل لوجود المباينه المطلقه بين الموضوع

ثم إنَّ الاتِّحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضرورة و هو الذى يعبر عنه بحمل الشئ على نفسه و لا فائده فيه إلا دفع توهم إمكان سلب الشئ عن نفسه.

و منها أن يكون بحسب الهوويّه بالذات و الحقيقة و هو ملاك الحمل الأوّلى و المتغيره حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمتغيره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هو الذى يعبر عنه بالحمل الأوّلى الذاتى.

و منها أن يكون الاتِّحاد بحسب المصداق و الوجود و إن كانا متغيرين بحسب المفهوم و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا الإنسان قائم و هو الذى يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعى و لا بدّ فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لا- يعقل بدونه حمل أحد المتغيرين فى الوجود على الآخر و عليه فلو كان بين الموضوع و المحمول متغيره فى الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد و اعتبار لا بشرط فى المتغيرين فى الوجود لا يصحّ الحمل لعدم إيجابه تغييرا فى المتغيرين كما أنّ اعتبار المجموع واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتّى يكون الحمل بالإضافه إلى المتّحدين فى الوجود بنحو من الاعتبار لا- يجدى فى رفع المتغيره الحقيقيه الخارجيه و حصول الاتِّحاد فى الوجود الخارجى و عليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئا واحدا و ملاحظه الحمل بالإضافه إلى المجموع لا يجدى فى صحّه الحمل لأنّ الاعتبار لا توجب الاتِّحاد الحقيقى فى ظرف الحمل و هو الخارج فاللازم هو ما عرفت فى معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانى قابل للانحلال و هذا الأمر الوحدانى أمر مبهم يقبل الحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام

الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعي لا اعتباري كما لا يخفى.

التنبيه الرابع

إنّ المعيار في صحّ الحمل الشائع الصناعي كحمل المشتقّ على موضوع ليس إلّا مجرد تحقّق حيثه المبدأ في الخارج سواء كان قائماً بالموضوع بقيام الانضمامي كما في صدق الأسود على الجسم أو كان قائماً بقيام انتزاعي كما في صدق الفوق على شيء أو كان منفرداً في ذات الموضوع بنحو الجزئيّه كما في تقرّر الإنسانيّه في ذات الزيد المتشخّص بالوجود أو كان متّحداً مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيّات المصداقيّه فالمعتبر في صحّ الحمل هو إفاده المشتقّ مجرد تحقّق هيئه المبدأ و عليه فزياده العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتقّ و إن كان من خصوصيّات المصدايق غالباً و ممّا ذكر يظهر أنّ صدق المشتقّ فيما إذا كان عين الذات لصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقه بعد عدم دلاله نفس المشتقّ على زياده العنوان على المعنون فكما أنّ صدق عالم على زيد حقيقه فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميّه من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز و التغاير المفهوميّ في صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متّحدين في الوجود و المصداق كاف في صحّ الحمل و إفادته.

التنبيه الخامس

إنّ مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه ممّا يعرفه العرف لما عرفت من أنّ المناط في صدق المشتقّات ليس إلّا تعنون الذات بمعنويّه تحقّق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيّات المصداقيّه و هذا التحقّق لا يحتاج إلى التعميل و التأمل الخاصّ و إنّما

الذى يحتاج إلى التأميل و التعميل هو كيفيه التطبيق لا- أصل التطبيق فإنّ تطبيق المفاهيم على مصاديقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

و الحمد لله أولاً و آخراً و قد تمّ البحث عن المقدمات فى اليوم الثانى من المحرم الحرام من سنه ١٤١٤ بعد الهجره النبويه صلى الله عليه و آله و سلم و يليه المقصد الأول فى الأوامر إن شاء الله تعالى ***

ص: ٥٩٨

فهرس «المقدمه الكتاب عمدہ الاصول»

مقدمه المقدمه ٩

الفصل الأول: إطلاله عابره على ذكرى عمدہ الاصوليين و مصنفاتهم ١٢

الأمر الأول: في معرفه الاصوليين من أصحاب الأئمه عليهم السلام في زمن الحضور ١٢

١- القرن الثاني ١٢

أ: هشام بن الحكم ١٢

ب: يونس بن عبد الرحمن ١٣

٢- القرن الثالث ١٣

أ: محمد بن أبي عمير ١٣

ب: دارم بن قبيضة ١٤

ج: يعقوب بن إسحاق السكيت ١٤

د: الفضل بن شاذان ١٤

الأمر الثاني: في معرفه الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبه الصغرى ١٥

١- القرن الثالث ١٥

أ: إسماعيل بن علي، أبو سهل النوبختي ١٥

ص: ٥٩٩

٢-القرن الرابع ١٦

أ:الحسن بن موسى،أبو محمّد النوبختي ١٦

ب:عليّ بن إبراهيم الهاشمي القمي ١٦

ج:عبد الله بن جعفر الحميري ١٦

الأمر الثالث:في معرفة الاصوليين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ١٧

١-القرن الرابع ١٧

أ:محمّد بن العباس (ابن الحجاج) ١٧

ب:أبو منصور الصرّام ١٧

ج:عليّ بن أحمد (أبو القاسم الكوفي) ١٨

د:يحيى بن محمّد بن أحمد ١٨

ه:ابن داود القمي ١٨

و:أبو عليّ الكاتب الإسكافي (ابن الجنيد) ١٩

ز:أحمد بن فارس اللغوي ١٩

٢-القرن الخامس ٢٠

أ:أحمد بن عبد الواحد البزاز ٢٠

ب:أحمد بن عليّ السيرافي ٢٠

ج:محمّد بن محمّد (الشيخ المفيد) ٢٠

د:عليّ بن الحسين (السيد المرتضى) ٢١

ه:سالار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي ٢٢

و:محمّد بن عليّ الكراچكي ٢٢

ز: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي) ٢٣

ح: حسن بن محمد (ابن الشيخ الطوسي، المفيد الثاني) ٢٣

ص: ٦٠٠

٣- القرن السادس ٢٤

أ:سيد الدين الحمصي الرازي ٢٤

ب:حمزه بن علي (ابن زهره) ٢٤

ج:محمد بن إدريس الحلبي (حفيد الشيخ الطوسي) ٢٤

٤- القرن السابع ٢٥

أ:السيد جمال الدين أحمد (ابن طاوس الحلبي) ٢٥

ب:جعفر بن الحسن (المحقق الحلبي) ٢٥

ج:يحيى بن سعيد، أبو زكريا الهذلي ٢٦

٥- القرن الثامن ٢٦

أ:الحسن بن يوسف (العلامة الحلبي) ٢٦

ب:السيد مجد الدين الحسيني (معاصر العلامة الحلبي) ٢٧

ج:عميد الدين الحسيني الأعرجي (ابن اخت العلامة) ٢٧

د:ضياء الدين الحسيني الأعرجي (ابن اخت العلامة) ٢٨

ه:محمد بن الحسن (فخر المحققين، ابن العلامة الحلبي) ٢٨

و:محمد بن مكّي (الشهيد الأول) ٢٩

٦- القرن التاسع ٢٩

أ:المير سيد علي الأسترآبادي (الشريف الجرجاني) ٢٩

ب:المقداد السيوري ٣٠

٧- القرن العاشر ٣٠

أ:محمد بن علي (ابن أبي جمهور الأحسائي) ٣٠

ب:السيد جمال الدين الحسيني الجرجاني ٣٠

ج:علي بن الحسين (المحقق الكركي) ٣١

ص:٦٠١

د:السيد صفى الدين الأسترآبادى (تلميذ المحقق الكركى) ٣١

ه:السيد بدر الدين العاملى الكركى ٣١

و:كمال الدين الأردبيلى الإلهى (صاحب التفسير) ٣١

ز:زين الدين بن نور الدين على (الشهيد الثانى) ٣٢

ح:السيد أبى الفتح الشريفى الحسينى ٣٢

ط:تاج الدين حسين الساعدى ٣٣

ى:الحسين بن عبد الصمد (والد الشيخ البهائى) ٣٣

ك:عبد العالى الكركى (ابن المحقق الكركى) ٣٣

ل:أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلى) ٣٤

٨-القرن الحادى عشر ٣٤

أ:جمال الدين حسن (ابن الشهيد الثانى، المعروف بصاحب المعالم) ٣٤

ب:محمد على البلاغى ٣٥

ج:عبد النبى بن سعد الجزائرى ٣٥

د:السيد ماجد بن هاشم البحرانى ٣٥

ه:فخر الدين محمد بن الحسن (ابن صاحب المعالم) ٣٥

و:محمد بن الحسين (الشيخ البهائى) ٣٦

الأمر الرابع:ظهور الأخباريين و الصراع الفكرى بينهم و بين الاصوليين ٣٦

الأمر الخامس:دور الاصول من زمن الوحيد البهبهانى إلى زماننا هذا ٤٠

الفصل الثانى:ترجمه المؤلف ٤٦

اسمه و نسبه و مولده ٤٦

والده ٤٤

نشأته ٤٧

ص: ٦٠٢

علاقته بآيه الله السيّد أحمد الخوانساريّ ٤٧

علاقته بآيه الله الشيخ عبد العليّ الطهرانيّ ٤٨

هجرته إلى قم المقدّسه ٤٨

ملاح من شخصيّته الاستاذ ٤٩

بعض مناصبه ٥١

تأليفاته ٥١

في التفسير و علوم القرآن ٥١

في الدعاء و الزياره ٥٢

في الأخلاق ٥٢

في الكلام ٥٣

في الفقه ٥٩

في الاصول ٦٨

في الاقتصاد ٧١

في مسائل الحوزه ٧٢

في المتفرّقات ٧٣

الفصل الثالث: في رحاب الكتاب ٧٣

ص: ٦٠٣

الأمر الأول فى تعريف علم الاصول و موضوعه

الجهه الاولى فى تعريف علم الاصول ٨٠

أحدها تعريف المشهور و الإشكال الأول ٨٠

تعريف الشهيد الصدر و نقده ٨١

تأييد السيد الخوئى تعريف المشهور و نقده ٨١

الإشكال الثانى ٨٥

الإشكال الثالث عدم جامعیه تعريف المشهور ٨٥

تعريف الدرر و نقضه و إبرامه ٨٦

تعريف الكفايه و إشكالاته ٨٧

التعريف المختار ٨٩

مقايسه التعريف المختار مع سائر التعاريف ٨٩

الخلاصه ٩١

الجهه الثانيه تعريف موضوع كل علم ٩٢

العوارض الذاتيه ٩٥

ص: ٦٠٤

العوارض المقصوده و التعريف المختار ٩٥

الخلاصه ٩٦

الجهه الثالثه فى تمايز العلوم ٩٧

تمايز العلوم بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر ٩٨

تقدم الموضوع على الغرض رتبه فى التمييز ٩٨

تمايز العلوم بنفس القضايا و المسائل و نقده ٩٨

الخلاصه ١٠١

الجهه الرابعه فى موضوع علم الاصول ١٠٢

موضوع علم الاصول هو ما يصلح للحججه فى تحصيل الأحكام الكليه الفقهيّه ١٠٣

أعمّيه موضوع علم الاصول عن الأدله الأربعة ١٠٣

كلام نهايه الاصول فى موضوع علم الاصول ١٠٤

نقد كلام نهايه الاصول ١٠٦

توضيح الموضوع أعنى ما يصلح للحججه ١٠٧

الخلاصه ١٠٨

الأمر الثانى فى الوضع

المقام الأوّل: حقيقه الوضع ١١١

اتحاد حيثيه الدلاله الشائيه مع الانتقال الشائى ١١٣

عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد ١١٥

تحليل الوضع و الدلاله ١١٧

ملاحظه فى كلام السيد الشهيد الصدر قدس سرّه ١١٧

التنزيل و الهوهويه ١٢٠

ص:٤٠٥

فى صَحِّه تقسيم الوضع إلى التعيّنَى و التعيّنَى و عدمها ١٢١

المقام الثانى: أقسام الوضع ١٢٢

أقسام الوضع باعتبار اللفظ ١٢٢

انحصار الأقسام فى الأربعة و بيان حالها ١٢٣

أقسام الوضع باعتبار المعنى و بيان حالها ١٢٤

ملاحظه فى ما اورد على إمكان القسم الثالث ١٢٥

عدم الحاجه إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص ١٢٧

ملاحظه فى ما ذهب إليه فى المحاضرات ١٢٧

صَحِّه جعل العلاقه بين اللفظ و الخارج بتوسيط العامّ ١٢٨

امتناع الرابع ١٣٠

ملاحظات فى كلام صاحب الدرر ١٣٠

هل تكون المعانى الحرفيّة من القسم الأوّل أو الثالث ١٣٢

الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له فيها خاصّ ١٣٤

عدم تصوّر الجامع الذاتى فى الحروف ١٣٤

حقيقه الإشارات و الضمائر ١٣٨

إلحاق الإشارات و الضمائر بالحروف من جهه عدم استقلال معانيها ١٣٨

النقض و الإبرام فى كونها من المعانى الحرفيّة ١٣٨

ترجيح كون معانيها من المعانى الاسميّه ١٣٩

فى كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا فى الإشارات و الضمائر ١٤٠

فى عدم الفرق بين ضمائر الخطاب و التكلم و بين ضمائر الغيبه فى إفاده الإشاره ١٤٢

حقيقه الموصولات و أنّها كأسامى الإشارات ١٤٢

فى عدم الفرق بين أسامى الموصولات ١٤٣

ص:٦٠٦

فى تقسيم الحروف إلى حاكيات و موجدات ١٤٣

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار ١٤٤

كلام المحقق الخراسانى فى وحده الإنشاء مع الإخبار فى طبيعى المعنى ١٤٤

ملاحظه فى كلام المحقق الخراسانى ١٤٤

إثبات أن الجملة الخبرية موضوعه للإخبار و الحكاياه ١٤٤

ملاحظه فى كلام المحقق الأصفهاني ١٤٥

اختصاص الحكاياه بالجمال الخبرية ١٤٦

كلام المحقق العراقى قدس سره من اشتراك الجملة الإنشائية مع الإخبارية فى الحكاياه ١٤٧

ملاحظه فى كلام المحقق العراقى ١٤٨

الجمال الإنشائية عله اعتبارية لا عله تكويته ١٤٩

الخلاصه ١٥٠

الأمر الثالث مصحح الاستعمالات المجازية

حسن الاستعمال تابع للطبع لا للوضع ١٥٥

فى اختصاص ما ذهب إليه السكاكى بالاستعاره لا عموم المجازات ١٥٦

فى إثبات مجازية الاستعاره ١٥٦

فى ما أفاده صاحب الوقايه فى عامه المجازات من استعمالها فيما وضع له ١٥٦

فى عدم عموميه ما أفاده صاحب الوقايه ١٥٧

فى عدم خلو المجازات من التصرفات المجازية ١٥٨

فى مجازية المركب الذى اريد به المعنى المجازى ١٥٩

فى أن المراد من الطبع هو طبع نوع المستعملين ١٦٠

فى عدم الحاجه إلى ترخيص الواضع لا بحسب الموارد ولا بحسب نوع العلاقه ١٦٠

الخلاصه ١٦٠

ص:٦٠٧

الأمر الرابع استعمال اللفظ في اللفظ

حسن استعمال اللفظ في نوعه ١٦٤

حسن استعمال اللفظ في صنفه ١٦٤

حسن استعمال اللفظ في مثله ١٦٤

القراءه تكون من قسم استعمال اللفظ في مثله ١٦٤

في دعوى استحاله استعمال اللفظ في نفسه ١٦٤

في الأجوبه عن استحاله استعمال اللفظ في نفسه ١٦٥

الخلاصه ١٦٧

الامر الخامس في أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي

بطلان قول من ذهب إلى تقييد المعاني بالإراداه ١٦٩

تفضيل الدرر بين الإراده بالمعنى الحرفي و الإراده بالمعنى الاسمي ١٦٩

ملاحظه التفصيل المذكور و الجواب عنه ١٧٠

بيان تقدّم مرتبه الوضع على مرتبه الإفهام و خروجه عن حقيقه الوضع ١٧٠

تقسيم الإفهام إلى التصوري و التصديقي ١٧٠

تأخر الإفهام التصوري و التصديقي عن الوضع بمرتبين ١٧١

بيان تبعيّه الدلاله التصوريّه عن الوضع لا للإراداه سواء كانت استعماليه أو جدّيه ١٧١

عدم صحّحه حصر الدلاله الوضعيه في الدلاله التصديقيه ١٧١

توقف الدلاله الوضعيه التصوريّه على العلم بالوضع لا غير ١٧٢

توقف الإفهام التصديقي على العلم بالوضع و الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه ١٧٢

بيان الإشكالات الثبوتيه على تقييد المعاني بالإراداه ١٧٢

المراديه تتوقف على أصاله الحقيقه و أصاله التطابق ١٧٥

قاعده حمل اللفظ على معناه الحقيقى ما لم يقترن قرينه المجاز هل تكون من المفردات

ص:٦٠٨

الوضعيه أم لا ١٧٦

ثمره البحث عن كون الألفاظ موضوعه بإزاء نفس المعانى ١٧٧

الخلاصه ١٧٧

الأمر السادس وضع الهيئه القائمه على المركبات

هيئه المركبات زائده على مادّه المفردات و هيأتها ١٨١

المعاني التصديقيه مداليل هيآت المركبات ١٨١

كما أنّ المفردات و هيأتها موضوعه كذلك هيئه المركبات ١٨٢

هيئه المفردات قائمه بموادها ١٨٢

هيئه المركبات قائمه بالمجموع ١٨٢

ليست الهيئات القائمه على المركبات متّحده مع هيئه المفردات ١٨٢

نقل كلام صاحب الكفايه فى عدم الحاجه إلى وضع آخر فى المركبات و نقده ١٨٢

عدم تفاوت الجمل الخبريه و الإنشائيه فى الحاجه إلى الوضع الثالث أعنى وضع هيئه مجموع الكلام ١٨٣

عدم صحّه تفصيل صاحب الدرر بين الجمل الخبريه و الإنشائيه ١٨٣

عدم صحّه التفصيل بين الجمله الفعلية و الاسميه ١٨٤

عدم اختصاص الوضع النوعي بهيئه المركبات بل يجرى فى المفردات بموادها و هيأتها ١٨٥

تفصيل المحقق الاصفهاني بين المادّه و الهيئه فى الوضع النوعي ١٨٦

الإشكال الوارد على التفصيل المذكور ١٨٦

لا يدلّ على المعاني التصديقيه إلا الهيئه القائمه على المركبات دون المواد و هيأتها ١٨٧

الخلاصه ١٨٨

الأمر السابع: علائم الحقيقه و المجاز

الأول تنصيص الواضع ١٩١

الثاني نقل المتواتر ١٩٢

الثالث تنصيص أهل اللغة و حجّيه قول اللغويّ ١٩٣

قول اللغويّ من باب كونه من أهل الخبره لا من باب الأخبار في الموضوعات ١٩٤

تعارض الأقوال ١٩٤

كلام صاحب الفصول حول تقييد قول اللغويّ بعدم وجود طريق آخر إلى معرفه الحقيقه و المجاز ١٩٧

الرابع الاستعمال و المراد به هو الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز ١٩٨

تفصيل هدايه المسترشدين ٢٠٠

تحقيق التفصيل المذكور ٢٠٣

تفصيل في أصاله الحقيقه ٢٠٤

المراد من الاستعمال هو استعمال العرف لا المستعلم ٢٠٤

الخامس التبادر و حقيقته و بيان الفرق بينه و بين تبادر شيء من اللفظ بمعونه مقدّمات الحكمه ٢٠٧

لزوم خلوّ التبادر عن القرينه بالفعل ٢٠٧

الفرق بين المنقول و المجاز المشهور ٢٠٨

تبادر الحقيقه بضميمه أصاله عدم النقل علامه الوضع ٢١٠

اشراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ ٢١١

اكتفاء هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه ٢١١

جريان أصاله عدم القرينه لتشخيص الحقيقه ٢١٢

كلام صاحب الفصول في دعوى أنّ الأصل في التبادر أن يكون وضعيًا و ملاحظه الكلام المذكور ٢١٣

كلام صاحب الكفايه فى دعوى منع أصاله عدم القرينه و ملاحظه الكلام المذكور ٢١٣

المقام الثانى: فى الإشكالات الوارده على التبادر ٢١٤

منها إشكال الدور و الأجوبه عنه ٢١٤

كلام صاحب بدائع الأفكار و ملاحظته ٢١٤

منها لزوم الاتّحاد بين العلامه و ذيهها و الجواب عنه ٢١٧

منها تفصيل الفاضل الإيروانى فى الارتكاز المسبوق به التبادر و الجواب عنه ٢١٧

منها انحصار العلاميه فى الاستعمال المجرّد و الجواب عنه ٢١٨

كلام السيد الشهيد الصدر و ملاحظته ٢١٩

السادس عدم صحّه سلب اللفظ أو صحّه حمله ٢٢١

المقام الأوّل فى حقيقه عدم صحّه سلب اللفظ ٢٢١

اشترط علاميه ذلك بتجرّد اللفظ عن القرينه ٢٢٢

المعروف هو جعل صحّه الحمل و عدمها بنفسهما علامه للحقيقه و المجاز ٢٢٢

المقام الثانى فى الإشكالات الوارده ٢٢٣

منها أنّ المحكوم عليه بعدم صحّه سلبه إن كان معنى اللفظ فلا حمل حتّى يكون عدم صحّه سلبه دليلا على الحقيقه إذ الشىء

متّحد مع نفسه ٢٢٣

الجواب عنه بكفايه مغايره ما فى صحّه الحمل ٢٢٤

منها أنّ صحّه الحمل و عدمها يرجعان إلى عالم المعنى و الحقيقه و المجاز يرجعان إلى عالم اللفظ و بينهما مسافه بعيده ٢٢٧

الجواب عن الإشكال المذكور ٢٢٩

منها أنّ استعمال حال اللفظ و المعنى حاصل بالتبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه ٢٣١

الجواب عنه بكفايه الإجمال و التفصيل ٢٣٢

منها ما فى بدائع الأفكار من تخصيص العلامه المذكوره بغير الحمل الأولى كما أنّ عدم صحّه السلب ينقسم إلى قسمين كذلك
صحّه السلب ٢٣٣

السابع: الأطراد و عدمه ٢٣٥

المقام الأول فى تعريف الأطراد و المناقشات الوارده فيه ٢٣٥

المقام الثانى فى كون الأطراد علامه بنحو الموجهه الجزئيه ٢٤٠

المقام الثالث فى مشخصات هذه العلامه ٢٤١

هل تختص علامته الأطراد بالكليات أو لا؟ ٢٤١

هل يختص الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان؟ ٢٤٢

هل تتقيد علامته عدم الأطراد للمجاز بعدم وجود المانع أو لا؟ ٢٤٢

قطعيه علامته الأطراد ٢٤٣

اعتبار المناسبه التى يقبلها الطبع فى العلاقه المصححه للتجوز ٢٤٣

هل يكون الأطراد علامه للتبادر أو علامه بنفسه؟ ٢٤٤

ثمره العلامات ٢٤٥

فى أنّ البحث عن العلامات بحث عن محققات الظهور ٢٤٥

الخلاصه ٢٤٦

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال

أنواع الأحوال العارضه على الألفاظ ٢٦٠

مقتضى الاصول عند الشكّ فى الأحوال ٢٦٠

مجرى أصاله عدم النقل ٢٦٢

هل تجرى أصاله عدم النقل مع العلم بالنقل و الشكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه أو لا؟ ٢٦٢

ص: ٦١٢

ذهب في الدرر إلى جريانها ٢٦٢

إيراد تهذيب الاصول و الجواب عنه ٢٦٣

بيان أنّ أصاله عدم النقل تكون من الأمارات لا من الاصول التبعديّه ٢٦٥

كلام المحقق العراقي و الجواب عنه ٢٦٦

تبيين جريان أصاله عدم النقل مع العلم الإجماليّ بالنقل و عدمه ٢٦٧

دوران الأمر بين نفس الأحوال بعد العلم بعدم استعماله في الحقيقة ٢٦٨

الوجه الاستحسانية لتقدّم بعض الأحوال على بعض ٢٦٨

دوران الأمر بين النقل و غير الحقيقة السابقه من التخصيص أو التقييد أو الإضمار أو المجاز ٢٦٩

دعوى إحراز التقييد بأصاله عدم النقل ٢٦٩

و الجواب عنها بمعارضه أصاله عدم النقل بأصاله عدم التقدير فيما إذا دار الأمر بين النقل و الإضمار ٢٦٩

دوران الأمر بين الاشتراك و بقيه الأحوال ٢٧٠

دعوى تقدّم سائر الأحوال بأصاله عدم تعدّد الوضع ٢٧٠

و الجواب عنها بالتفصيل ٢٧٠

دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص أو التقييد بناء على مذهب القدماء في كونهما مجازا ٢٧١

دوران الأمر بين الاشتراك و الإضمار بناء على أنّ الإضمار من المجازات ٢٧١

دوران الأمر بين التقييد و التخصيص ٢٧٢

دعوى تقديم التقييد على التخصيص لشمول العامّ الاصوليّ لمورد الاجتماع ٢٧٢

و الجواب عنه بأنّ العامّ المنفصل لا يمنع عن تحقّق الإطلاق فيتعارضان و يقدم أقواهما إن كان دالاً فيتساقطان ٢٧٣

عدم التفرقة بين الإطلاق البدليّ و الإطلاق الشموليّ ٢٧٤

دوران الأمر بين التخصيص و عدم ترجيح أحدهما على الآخر إلا إذا كان أحدهما أقوى ظهوراً كما إذا كان أحدهما وارداً مورد الاجتماع أو كان أفراد أحدهما قليلاً ٢٧٤

دوران الأمر بين التقيدين و تعارضهما و تساقطهما إلا إذا كان لظهور أحدهما أقوى كما عرفت ٢٧٥

الخلاصه ٢٧٥

الأمر التاسع: الحقيقه الشرعيّه

المقام الأوّل: إنّ الوضع التعينيّ على قسمين تصريحيّ و استعماليّ ٢٨٢

الوضع التعينيّ الشرعيّ الاستعماليّ ٢٨٢

إمكان الاستعمال الحقيقيّ في المعنى الشرعيّ ٢٨٣

إشكال اجتماع اللحاظين من الآليّ و الاستقلاليّ في شيء واحد ٢٨٣

جواب المحقّق الأصفهانيّ عن اجتماع اللحاظين ٢٨٤

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق الأصفهانيّ ٢٨٥

جواب الإيراد ٢٨٦

جواب صاحب المحاضرات عن اجتماع اللحاظين ٢٨٧

إيراد هذا الجواب ٢٨٧

جواب المحقّق العراقيّ ٢٨٨

إيراد صاحب منتهى الاصول على المحقّق العراقيّ ٢٨٨

جواب الإيراد ٢٨٨

المقام الثاني في وقوع الوضع الشرعيّ ٢٨٨

الاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعيّ ٢٨٨

الإيرادات على هذا الاستدلال ٢٨٩

ص: ٦١٤

ثبوت الوضع الشرعيّ في الجملة و إن لم يعلم أنّه بالوضع الاستعماليّ أو بالوضع التعينيّ ٢٩١

المقام الثالث: ثمره البحث ٢٩١

الخلاصه ٢٩٣

الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ

المقام الأوّل: في أسامي العبادات ٢٩٧

الجهة الاولى في تحرير محلّ النزاع في أنّ ألفاظ العبادات هي أسام للصحيحه منها أو الأعمّ منها ٢٩٧

جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

جريان النزاع و عدمه على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

المناقشات الوارده حول جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه ٢٩٧

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز ٢٩٨

و الجواب عن المناقشات المذكوره ٢٩٨

إشكال صاحب الكفايه في جواز النزاع عند اختلاف مراتب المجاز ٣٠٠

ملاحظات في كلام صاحب الكفايه ٣٠٠

استظهار عدم جريان النزاع من جهه قصور العناوين و الأدلّه ٣٠٢

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلانيّ ٣٠٣

الجهة الثانيه في اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمّ ٣٠٤

معنى الصّحّه و الفساد و نوع تقابلهما ٣٠٧

الجهة الثالثه في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحيّ ٣٠٩

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب ٣٠٩

عدم لزوم الخلط بين الصحيح و الفاسد ٣١٠

تعريف المحقق الأصفهاني عن الجامع المركب ٣١١

تحليل التعريف المذكور ٣١١

كيفية حكاية الجامع المركب عن مصاديقه ٣١٢

كفاية الجامع الاعتباري في الحكايات ٣١٢

كفاية الجامع الوجودي في الحكايات ٣١٢

عدم دخاله الشرائط المتأنيه من ناحيه الأمر في التعريف ٣١٣

الجهه الرابعه في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحى و الاستدلال عليه بقاعده الواحد لا يصدر إلا عن الواحد ٣١٤

الإشكالات الثبوتيه و دفعها ٣١٤

منها أن القاعده المذكوره في الواحد الشخصى لا النوعى فلا تدل على الجامع البسيط ٣١٤

و منها أن جهه النهى عن الفحشاء و المنكر لا تكشف إلا عن واحد بالعنوان و لا تكشف عن الوحده الحقيقيه الذاتيه ٣١٥

و منها أن أثر الصلاه كثير و ليس بواحد ٣١٦

و منها أن الأثر في المقام غير مرتب على الجامع بين الأفراد بل مترتب على أفراد الصلاه ٣١٧

الإشكالات الإثباتيه و توضيحها أو دفعها ٣١٨

منها أن الأثر لو لم يختص بالصلاه لزم أن يكون الجامع المكشوف جامعا بين الصلاه و غيرها ٣١٨

و منها أن الآثار المذكوره لصحة الصلاه ليست آثارا لصحة الصلاه بل هي آثار لكمال الصلاه ٣١٨

و منها أنّ الشارع عالم بالمسمّى ولا حاجة له باستكشاف الجامع بالأثر ٣١٩

و منها أنّ الأثر لا يترتب بدون قصد القربه مع أنّ قصد القربه خارج عن متعلق الأمر فالصلاه لا تكون بنفسها مؤثّره ٣١٩

و منها أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه عن الفحشاء و المنكر هو أنّ قولهم عليهم السّلام الصلاه ناهيه عن الفحشاء و المنكر حمل أوّلّي و هو كما ترى ٣٢٠

و منها أنّ لازم كون الصلاه بمعنى الناهيه هو عدم صحّه استعمال الصلاه فى المعنون بلا عنايه و هو كما ترى ٣٢٠

و منها أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهه جامعه لا على أنّها مسمّى لفظ الصلاه ٣٢٠

الجهه الخامسه فى تصوير الجامع العرضي على قول الصحيحى و الملاحظات المذكوره حوله ٣٢٠

تصوير الجامع السنخى على قول الصحيحى و تحليله ٣٢١

الجهه السادسه فى مقتضى الأصل فى المقام ٣٢٢

جريان البراءه فى مشكوك الجزئيه أو الشرطيّه بناء على تصوير الجامع المركّب ٣٢٢

اختيار صاحب الكفايه جريان البراءه بناء على تصوير الجامع البسيط أيضا ٣٢٢

المناقشات الوارده عن السيّد المحقّق الداماد و الإمام المجاهد و المحقّق الأصفهانى و صاحب الدرر رضوان الله عليهم ٣٢٣

الأجوبه عن المناقشات المذكوره ٣٢٥

الجواب الأوّل ٣٢٥

الجواب الثانى كما عن منتهى الاصول و صاحب المقالات ٣٢٦

ص: ٦١٧

الجواب الثالث كما عن الفقيه الهمداني ٣٢٨

الجواب الرابع كما عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ٣٢٩

بيان المختار ٣٣١

الوجه السابعه في تصوير الجامع على القول الأعمى ٣٣١

الوجه الأول:معظم الأجزاء ٣٣١

إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٣٣

جواب الإشكال المذكور ٣٣٤

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّي في المعين ٣٣٦

نقد التصوير المذكور ٣٣٦

إشكال المحقق الأصفهاني قدس سره ٣٣٧

تقريب الإشكال ٣٣٧

جواب الإشكال المذكور ٣٣٧

إشكال صاحب الكفايه قدس سره ٣٣٨

جواب الإشكال المذكور ٣٣٨

الوجه الثاني:الأركان الأربعة ٣٣٩

إشكالات الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤١

جواب الإشكالات المذكوره ٣٤١

الوجه الثالث:الوضع لمعنى لكن لا من حيث أنه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعا لملاك التسميه ٣٤٤

إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤٥

جواب إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ٣٤٥

إشكال الإحالة إلى المجهول ٣٤٨

ص: ٦١٨

جواب الإشكال المذكور ٣٤٨

إشكال الدور ٣٤٨

جواب الميرزا الشيرازي قدس سره ٣٤٨

الوجه الرابع: أن حال ألفاظ العبادات كحال أسامي المعاجين ٣٤٩

تقريب صاحب الكفاية و إيراده ٣٤٩

ملاحظه إيراد صاحب الكفاية ٣٥٠

الوجه الخامس: أن حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان ٣٥١

تصوير صاحب الكفاية و إيراده ٣٥١

ملاحظه إيراد صاحب الكفاية ٣٥١

الجهة الثامنة في عموميه الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات ٣٥٢

الجهة التاسعه في ثمره النزاع من إجمال الخطاب على قول الصحيحى و عدمه على قول الأعمى ٣٥٣

أهميته هذه الثمره ٣٥٤

إشكالات هذه الثمره ٣٥٤

أحدها أن ماهيات العبادات مجهوله مهمله فلا يصح الأخذ بإطلاقها ٣٥٤

اجيب بمنع الإهمال و المجهوليه و تقريب الإطلاق فيها ٣٥٥

و ثانيها أن ماهيات العبادات كانت متداوله من قبل و ليس وضعها بتعيين الشارع فيمكن الأخذ بإطلاقها ٣٥٨

اجيب بمنع ذلك بسبب ظهور الاستعمالات الشرعيه في استعمال ألفاظ العبادات في المعانى الشرعيه ٣٥٩

و ثالثها أن متعلق الأوامر متعنون بضد الفساد و هو الصحيح فلا يجوز التمسك حينئذ بالإطلاق ٣٥٩

ص: ٦١٩

اجيب بمنع ذلك من جهه أنّ الخارج من المطلقات ليس متعنونا بالفساد حال الخروج هذا مضافا إلى اختصاص الإشكال بما إذا كانت الاستعمالات الشرعيّة مورد الأمر ٣٦٠

و رابعها ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ من أنّه لا وجه لتخصيص إمكان البيان بالأعمّ ٣٦٣

اجيب بأنّ صحّحه التمسك بالإطلاق فرع الوضع للأعمّ على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه ٣٦٤

و خامسها منع تحقّق الإجمال بناء على الوضع للجامع مطلقا سواء كان بسيطا أو مركّبا ٣٦٤

وجه اندراج المسألة في المسائل الاصولية ٣٦٦

أدلّه الصحيحيّ ٣٦٨

الأول: التبادر ٣٦٨

إشكال صاحب الكفاية بأنّه لا منافاه بين التبادر بملاحظه بعض الآثار و الإجمال بحسب الوضع ٣٦٩

جواب تهذيب الاصول عنه بأنّ التبادر من حاقّ اللفظ فكيف يمكن فرضه مع الإجمال في مرتبه اللفظ ٣٦٩

دعوى إمكان تبادر المعنى الإجماليّ البسيط ٣٧٠

إشكال صاحب هدايه المسترشدين ٣٧٠

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال ٣٧٢

عدم صحّحه الدفع المذكور ٣٧٢

إشكال المحقّق الداماد قدّس سرّه في التبادر من أنّ تبادر الصحيح على فرض تحقّقه لا- يدلّ على أنّه كذلك عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ و

استدلال الميرزا الشيرازي لإثبات التبادر الوضعي ٣٧٤

ملاحظه الاستدلال المذكور ٣٧٥

الثاني: صحه السلب ٣٧٥

إشكال الاستدلال بصحه السلب ٣٧٦

إشكال تهذيب الاصول ٣٧٧

كلام الشيخ الأعظم و ملاحظته ٣٧٧

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الداله على إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات على استعمال ألفاظ العبادات في خصوص الصحيح و الجواب عنه بأن المراد معلوم في هذه الموارد و أصاله الحقيقه لا تجرى إلا في الشك في المراد ٣٧٩

المنع من استعمالها في خصوص الصحيح بل يفهم الصحيح بتعدد الدال و المدلول ٣٨٠

المنع من إطلاق تلك الأخبار ٣٨٠

الرابع الاستشهاد بالأخبار المذكوره بتقريب آخر و هو أنه لو دار الأمر بين التخصيص أو التخصص فأصاله العموم تحكم بالثاني ٣٨٠

الجواب عنه بمنع جريان أصاله العموم في الموارد التي علم بخروج الفرد ٣٨١

الخامس: حكمه الوضع ٣٨٢

الحكمه لا تقضى الاختصاص بالصحيح ٣٨٣

هل يختص الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير ٣٨٤

هل تدل الأخبار على وضع ألفاظ العبادات في خصوص المقتضيات ٣٨٥

أدله الأعمى ٣٨٦

الأول:التبادر و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٦

الثاني:حكمه الوضع ٣٨٧

الثالث:استكشاف الأعم من عدم تبادر الصحيح و الفاسد و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٨

الرابع:صحة التقسيم إلى الصحيح و السقيم و ما يمكن أن يقال فيه ٣٨٩

الخامس:صحة تقييد ألفاظ العبادات بالصحة و البطلان و ما يمكن أن يقال فيه ٣٩١

السادس:إطلاق ألفاظ العبادات فى جملة من الأخبار على الفاسد إذ لو لم تكن المراد الفاسد لزم عدم صحة النهى لعدم قدره على الصحيحه ٣٩١

اجيب عنه كما عن الشيخ قدس سره بأن هذا مجرد استعمال و لا دليل فيه على المطلوب أو أنّ غير المقدور هو النهى التكليفى لا الإرشادى ٣٩١

أو منع غير مقدوريه النهى المولوى لو لا المانع كما عن سيدنا الاستاذ ٣٩٣

السابع:أنه لو كانت ألفاظ العبادات أسامى للصحة لزم فيها إذا نذر أو حلف أن لا يصلّى فى مكان مكروه من وجود الشىء عدمه ٣٩٤

اجيب عنه بمنع الملازمه ٣٩٥

مع اشتراط صحة النذر بكون متعلقه راجحا لا يمكن القول بصحة نذر ترك الصلاة فى مكان مكروه ٣٩٧

و أيضا النهى العارض من جهة تعلق النذر بترك الصلاة لا يوجب كون ذات الصلاة محرّمه ٣٩٨

المقام الثانى فى أسامى المعاملات ٣٩٩

الأمر الأول فى تحرير محل النزاع ٣٩٩

عدم جريان النزاع فى المسببات لأن أمرها دائر بين الوجود و العدم لا الصحة و

ص:٦٢٢

توضيح المحقق الأصفهاني و كلام الإمام المجاهد و الميرزا الشيرازي قدس سره ٣٩٩

تفصيل المحقق العراقي قدس سره ٤٠٢

جواب التفصيل المذكور ٤٠٥

توجيه المحاضرات جريان النزاع في المسببات ٤٠٥

جواب التوجيه المذكور ٤٠٦

الأمر الثاني أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ أسامي المعاملات موضوعه للأسباب الصحيحة ٤٠٨

اختيار وضع الألفاظ في المعاملات للأعم ٤٠٨

الأمر الثالث: في صحه استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسببات ٤١٠

الأمر الرابع: في جواز الأخذ بالإطلاق المقامي بناء على كون الألفاظ موضوعه للمؤثر الواقعي الشرعي ٤١٢

عدم الكتيه في الإطلاق المقامي ٤١٣

إشكال الإجمال في الخطابات ٤١٥

تحليل و تفصيل ٤١٥

الإطلاق اللفظي بناء على موضوعيه الصحيح العرفي ٤١٦

دلالة الاقتضاء (بناء على كون الألفاظ موضوعه للمسببات) ٤١٦

تفصيل (في الأخذ بالإطلاق) بناء على الوضع للمسببات ٤١٦

ملاحظه التفصيل المذكور ٤١٧

عدم اختصاص أدله النفوذ بالمسببات ٤١٨

حدود الإطلاق اللفظي و المقامي ٤٢٠

التفصيل بين التخصيص و التخصّص ٤٢٠

ملاحظه التفصيل المذكور ٤٢١

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط ٤٢٢

إشكال صاحب الفصول ٤٢٣

بيان المختار ٤٢٣

المقصود من دخاله الشرائط ٤٢٤

مدخلية المشخصات الفردية و عدمها في ازدياد المطلوبية ٤٢٤

هل يرجع ما له دخل في الفرد إلى طبيعه ٤٢٧

خصوصيات الفرد لا تسرى إلى حقيقه المستمى ٤٢٩

حكم الرياء في الأجزاء المستحبه ٤٣١

الخلاصه ٤٣٢

الأمر الحادى عشر: الاشتراك

وجوه الامتناع ٤٥٧

منها الإخلال بالتفهيم ٤٥٧

اجيب عنه بالمنع ٤٥٧

منها لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال فى المقال ٤٥٧

اجيب عنه بالمنع ٤٥٧

منها أنّ فناء اللفظ فى المعنى لا يقبل التعدد ٤٥٨

اجيب عنه بأنّ حقيقه الوضع ليس جعل اللفظ فانيا فى المعنى ٤٥٨

منها ما أورده تشریح الاصول ٤٥٩

اجيب عنه بوجوه ٤٦٠

منها أن الاشتراك يناقض حقيقه الوضع ٤٦١

اجيب عنه بالمنع ٤٦١

ص: ٦٢٤

منها أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون الحاجة إلى القرينه ٤٦٢

اجيب عنه بالمنع ٤٦٢

منها أنّ الاشتراك ينافى الوضع بمعنى التعهد ٤٦٢

اجيب عنه بالمنع ٤٦٣

دليل وجوب الاشتراك ٤٦٥

ربما يستدلّ بتناهي الألفاظ و عدم تناهى المعانى ٤٦٥

إيراد صاحب الكفايه على عدم تناهى المعانى ٤٦٥

مناقشات استاذنا المحقق الداماد و صاحب المقالات ٤٦٦

إيراد المحاضرات على تناهى الألفاظ ٤٦٧

اجيب بالمنع ٤٦٨

الخلاصه ٤٦٩

الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

المقام الأوّل فى محلّ النزاع ٤٧٠

المقام الثانى فى وجوه الامتناع ٤٧١

فناء اللفظ فى المعنى لا يمكن إلاّ فى معنى واحد ٤٧١

اجيب بعدم الدليل على كون اللفظ فانيا فى المعنى ٤٧٢

التفرّد التنزيلى لا يقتضى إلاّ التفرّد الحقيقى ٤٧٦

اجيب عنه بمنع الاقتضاء المذكور ٤٧٨

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلين فى آن واحد ٤٨٠

المقام الثالث فى الوجوه الأدبيه ٤٨١

اعتبار الوحده فى الموضوع له أو الوضع ٤٨١

التفصيل بين المفرد و الثنيه و الجمع ٤٨٤

ص:٤٢٥

استعمال اللفظ في الأكثر في المفرد ٤٨٤

استعمال اللفظ في الأكثر في التشبيه و الجمع ٤٨٥

وهم و دفع ٤٨٩

المقام الرابع في ثمره البحث ٤٩١

الخلاصه ٤٩٤

الأمر الثالث عشر البحث في المشتقّ

المقام الأوّل في تحرير محلّ النزاع ٥٠٠

المقام الثاني في أنّ المسأله لغويّه لا عقليه ٥٠١

المقام الثالث في أنّ البحث ليس في مبادئ المشتقات بل في معاني هيآتها الكليه ٥٠٣

المقام الرابع في تقسيمات المشتقّ من المصطلحه و غيرها و تعيين مورد البحث ٥٠٤

المقام الخامس في تعميم البحث بالنسبه إلى جميع المشتقات الجاربه على الذات كأسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما ٥٠٧

المقام السادس في عدم الفرق بين أن يكون الوصف ذاتياً أو غيره في دخوله في محلّ النزاع ٥١٠

المقام السابع في تعميم النزاع بالنسبه إلى اسم الزمان ٥١٢

التزام الميرزا الشيرازيّ بخروج اسم الزمان لعدم بقاء الزمان ٥١٢

اجيب عنه بوجوه منها أنّ الزمان باق بنظر العرف ٥١٣

و منها أنّ أسماء الأزمنه مشتركه في الوضع مع أسماء الأمكنه ٥١٧

و منها أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ ٥١٨

المقام الثامن في وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيه ٥٢٠

توجيه المحاضرات ٥٢٠

إشكال تهذيب الاصول ٥٢١

جواب الإشكال المذكور ٥٢١

المقام التاسع فى ملاك دخول المشتقات غير الاصطلاحية فى النزاع ٥٢٢

مسأله من له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيره ٥٢٢

المقام العاشر فى المراد من الحال فى عنوان المسأله ٥٢٨

المقصود من الحال هو حال التلبس لا حال النطق ٥٢٨

المراد من حال التلبس هو فعلية قيام المبدأ بالذات ٥٢٨

مؤيدات خروج الزمان عن مفهوم المشتق ٥٢٩

الفرق بين المشتقات والأفعال الماضيه والمستقبله فى الدلاله على الزمان ٥٢٩

المقام الحادى عشر فى أنواع مبادئ المشتقات من الأفعال والملكات والحرف ٥٣٠

ألفاظ المشتقات تدل على المبادئ المختلفه بمفهومها التصوريه من دون حاجه إلى الجرى والحمل ٥٣١

حكاية إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوه والفعلية عن بعض والجواب عنه ٥٣٢

المقام الثانى عشر فى مقتضى الأصل اللفظى والعملية فى المسأله فيما إذا شك أن الواضع اعتبر حال التلبس وبقاء الصفات أو لم يعتبر ٥٣٤

ربما يقال بتعارض الاصول اللفظية فى المقام لتعارض أصاله عدم ملاحظه الخصوصية مع أصاله عدم ملاحظه العموم ٥٣٤

جواب استاذنا المحقق الداماد قدس سره عن ذلك بأن التعارض فيما إذا كان الإطلاق لحاظيا لا ذاتيا ٥٣٤

تأييد المحقق الأصفهاني لصاحب الكفايه من جهه مباينه المفاهيم واختصاص العموم والخصوص بمرحله الصدق والجواب عنه ٥٣٦

ص: ٦٢٧

الإشكال فى أصاله الإطلاق بأنه لا تثبت الوضع للأعمّ و الجواب عنه بأنّ أصاله الإطلاق من الاصول اللفظيّه ٥٣٧

مقتضى الأصل العمليّ ٥٣٧

تفصيل صاحب الكفايه فى جريان أصاله البراءه فيما إذا كان الانقضاء قبل الإيجاب و جريان استصحاب الوجوب فيما إذا كان

الانقضاء بعد الإيجاب ٥٣٧

توضيح المحاضرات ٥٣٧

إشكال نهايه النهايه فى جريان الاستصحاب ٥٣٨

ملاحظه الإشكال المذكور و التفصيل بين الاستصحاب الموضوعيّ و الاستصحاب الحكميّ ٥٣٨

الكلام فى المختار فى معنى المشتقّ ٥٣٩

تبادر المتلبس دليل على كون المشتقّ حقيقه فيه ٥٣٩

صحّه سلب المشتقّ دليل اختصاصه بالتلبس ٥٣٩

إيراد تهذيب الاصول على علاميّه صحّه السلب و الجواب عنه بالإجمال و التفصيل ٥٤٠

بيان رتبه العلامات ٥٤٠

اورد على صحّه السلب بأنّ سلب المشتقّ المقيد لا يكون علامه لكون استعمال المطلق فيه مجازا ٥٤١

اجيب عنه بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو الموضوع المسلوب عنه لا المسلوب ٥٤١

إيراد المحقق الأصفهانيّ على تقييد السلب و تخصيص التقييد بالنسبه ٥٤٢

إمكان أن يكون تقييد المسلوب فى بعض الفروض علامه المجاز أيضا ٥٤٢

ارتكاز التضادّ بين عنوان العالم و الجاهل دليل على كون المشتقّ موضوعا للمتلبس دون الأعمّ ٥٤٢

ص: ٦٢٨

أدله الأعمى و المناقشات التي فيها ٥٤٤

الاستدلال بالمشتقات التي تكون عناوين للذات و الجواب عنه ٥٤٥

كلام صاحب الوقايه ٥٤٥

الاستدلال بقوله تعالى « لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » ٥٤٥

اجيب عنه بوجوه منها قيام القرينه على كون الاستعمال مجازيًا ٥٤٦

منها أن مادّه الظلم استعملت في الأعم من الظلم الآتي و لكن بقرينه الحكم يرفع اليد عن إطلاقها ٥٤٧

و منها أن استدلال الإمام عليه السلام يبتنى على نزاع آخر ٥٤٨

و منها أن مناسبة شأن السائل عليه السلام تقتضى اختصاص السؤال ببعض الفروض إلى غير ذلك ٥٥٠

بيان امتناع تصوير الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه فمع عدم إمكان تصوير الجامع لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات ٥٥٢

جواب المحاضرات عن ذلك ٥٥٣

تنبيهات ٥٥٤

التنبيه الأول في بساطه المشتق و تركبه ٥٥٤

المراد من البساطه هي البساطه الإدراكيه و اللحاظيه دون التحليليه ٥٥٤

و المناط في البساطه التحليليه هو وحده الصوره الإدراكيه الحاصله من المفاهيم الافراديه دون مفاهيم الجملات ٥٥٤

كلام المحقق الأصفهاني في اعتبار البساطه الحقيقيه ٥٥٦

ملاحظه كلام المحقق الأصفهاني ٥٥٧

بيان إمكان البحث عن البساطه اللحاظيه ٥٥٨

أدله المختار من البساطه اللحاظيه ٥٥٩

الوجدان و بعض المؤيّدات يشهد على خلوّ المشتقّ من الذات ٥٥٩

ربما يستدلّ بالملازمه العقليّه على إثبات الذات ٥٦٠

اجيب بالمنع ٥٦٠

ربما يقال بأنّ في نظير حمل موجود على الوجود ليس ذات غير المبدأ حتّى يحمل عليه العنوان فالحمل لبيان العيّيّه بعد كونهما
أمرا واحدا ٥٦٠

اجيب عنه بأنّ المشتقّ قابل للانحلال عقلا إلى معنون و ذات مبهم و الإبهام يصحّح الحمل هذا مضافا إلى كفايه تخيل المغايره
في الحمل أو كفايه المغايره المفهوميّه ٥٦١

استدلال السيّد الشريف على البساطه و محطّ كلامه ٥٦٢

النقض و الإبرام في استدلاله ٥٦٣

التهافت في كلام صاحب الكفايه و دفعه ٥٦٤

التنبيه الثاني في الفرق بين المبدأ و المشتقّ ٥٦٥

التنبيه الثالث في ملاك الحمل ٥٧١

كلام صاحب الفصول ٥٧٢

ملاحظه حول كلامه ٥٧٤

كلام صاحب الكفايه ٥٧٥

ملاحظات ٥٧٥

الرابع في معيار صحّه الحمل في الحمل الشائع الصناعيّ ٥٧٧

المعيار هو مجرد تحقّق حيثيه المبدأ ٥٧٧

إطلاق الصفات على الله تعالى حقيقه ٥٧٨

عدم منافاه إطلاق الصفات عليه تعالى مع عيّيّتها مع الذات ٥٧٩

الخامس في تطبيق مفاهيم الصفات الجاربه عليه تعالى ٥٨١

الخلاصه ٥٨٣

ص: ٦٣٠

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أمل الآمل: للشيخ الحرّ العامليّ (١١٠٤ ق)- تحقيق: السيد أحمد الحسينيّ- مكتبه الاندلس- بغداد.
- ٣- الذريعة: لآقا بزرگ الطهرانيّ- دار الأضواء- بيروت- الطبعة الثالثه- ١٤٠٣ ق.
- ٤- الرافد في علم الاصول للقطيفيّ- مطبعه مهر- قم- ١٤١٤ ق.
- ٥- رجال النجاشيّ لأبي العباس أحمد بن عليّ النجاشيّ (٤٥٠ ق)- جماعه المدرّسين- قم.
- ٦- الرسائل: للإمام الخمينيّ قدس سرّه (١٤٠٩ ق)- مؤسسه إسماعيليان- قم.
- ٧- روضات الجنّات: لمحمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ- مكتبه إسماعيليان- قم- ١٣٩٠ ق.
- ٨- رياض العلماء للميرزا عبد الله أفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر)- مطبعه الخيام- قم.
- ٩- السرائر: لابن إدريس (٥٩٨ ق)- جماعه المدرّسين- قم.
- ١٠- عدّه الاصول: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق)- مؤسسه آل البيت عليهم السّلام- قم.
- ١١- الفهرست: لمحمّد بن إسحاق النديم (بعد ٣٧٧ ق)- دار المعرفه- بيروت.
- ١٢- الفهرست: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق)- منشورات الشريف الرضيّ- قم.
- ١٣- الكنى و الألقاب: للشيخ عباس القمّيّ (١٣٥٩ ق)- مكتبه الصدر- طهران- الطبعة الخامسه- ١٤٠٩ ق.
- ١٤- لؤلؤه البحرين: للشيخ يوسف البحرانيّ (١١٨٦ ق)- تحقيق: السيد محمّد صادق

بحر العلوم مؤسسه آل البيت عليهم السّلام-قم.

١٥-المستدرک: للميرزا حسين النورى الطبرسى (١٣٢٠ ق)-المكتبه الإسلاميه-طهران-١٣٨٢ ق.

١٦-مسند ابن حنبل: (٢٤١ ق)-دار صادر-بيروت.

١٧-معجم الرجال: للسيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٠ ق)-مركز نشر آثار شيعه-قم-الطبعه الرابعه-١٤١٠ ق.

ص: ٦٣٢

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تأليف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

في الأوامر

ص: ٥

إشاره

فيما يتعلّق بمادّه الأمر:

و فيه جهات من البحث:

الجهه الأولى: في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي

في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي

بين المعاني العديده المذكوره لكلمه الأمر «كالشيء» و«الشأن» و«الشغل» و«الغرض» و«الحادثه» و«الفعل العجيب» و«الفعل» و«الطلب» كما يقال رأيت أمرا-و شغله أمر كذا-و جاء زيد لأمر كذا-و إذا وقع الأمر فارجع إلينا-و رأيت امرا عجيبا- و أمر فلان مستقيم-و أمر كم مطاع.

أورد عليهم بأنّ ذكر بعض هذه المعاني للفظ الأمر من باب اشتباه المصداق بالمفهوم كالحادثه و الشأن و الفعل أو الفعل العجيب و الشغل و الغرض فإنّها مصاديق الشيء الذي هو مفهوم الأمر و ليست هي بنفسها من معاني الأمر بل يكون بعض هذه المعاني غير مرتبط بلفظ الأمر و إنّما يفهم من غير لفظ الأمر كالغرض فإنّه مستفاد من لفظه اللام في مثل «جاء زيد لأمر كذا» و مدخول اللام تاره يكون مصداقا للغرض و تاره ليس هو بنفسه مصداقا له و إنّما يكون سببا له.

و لذلك عدل في الكفايه عن مختار المعروف و ذهب إلى أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي بين الطلب في الجملة أي حصّه خاصّه من الطلب و هي الحصّه المتعلّقه بفعل

الغير دون الطلب النفساني الغير المتعلق بفعل الغير و بين الشيء. (١)

كما أنّ صاحب الفصول ذهب إلى ما ذكر قبل صاحب الكفايه إلاّ أنّه جعل لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب في الجملة و الشأن (٢) مع أنّ الشأن من جملة مصاديق مفهوم الشيء و ليس هو بنفسه معنا للفظ الأمر و لذا أورد عليه في الكفايه بمنع كونه حقيقه في الشأن. (٣)

أورد المحقّق الأصفهانيّ على صاحب الكفايه بأنّ استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء، إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال مع أنّ الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيه فلا يقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجيباً من الأفعال. انتهى (٤)

و تبعه في نهايه الاصول حيث قال: الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجموديّ مرادفاً للشيء إذ الشئيه من الأمور العامه المطلقه على الجواهر و الأعراض بأسرها و إطلاق الأمر على الجواهر بل على بعض الأعراض فاسد جداً فلا يقال مثلاً زيد أمر من الأمور. انتهى (٥)

و يمكن اندفاع الإشكال بتقييد الشيء بقيد «في الجملة» كما أنّ الطلب متقيد به و المراد من الحصه الخاصه من مفهوم الشيء هو ما يتقوم بالشخص في قبال الجواهر و بعض أقسام الأعراض.

ص: ٨

١-١ الكفايه ٨٩/١.

٢-٢ الفصول ٤٩/ الطبع القديم.

٣-٣ الكفايه ٩٠/١.

٤-٤ نهايه الدرايه ١٤٦/١.

٥-٥ نهايه الأصول ٨٥/١.

و أمّا القول بأنّ معناه الجمودىّ هو الفعل كما فى نهايه الأصول (١)ففيه أنّه إن اريد به أنّ الأمر مرادف لمفهوم الفعل فلا نسلم لأنّه خلاف المتبادر من لفظ الأمر و عليه فلفظ الأمر موضوع لحصّه خاصّه من مفهوم الشىء. نعم "أمر فلان مستقيم" ظاهر فى أنّ المراد من الأمر فيه هو الفعل أو الشأن و لكن لو لم نقل إنّهُ مستفاد بالقرينه لزم اشتراك لفظ الأمر بالاشتراك اللفظىّ بين ثلاثه من المعانى من المعنيين المذكورين و الفعل أو الشأن.

أورد فى تهذيب الاصول على صاحب الكفايه بأنّ مادّه الأمر موضوعه لجامع اسمىّ بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى لا الطلب و لا الإراداه المظهره و لا البعث و أمثالها فالمعنى مفهوم اسمىّ مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الإيجاديه.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ البحث فى لفظ الأمر الذى له معنى اشتقاقىّ و ما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف.

و أجاب عنه بأنّ ما ذكرنا من الجامع الاسمىّ بما أنّه قابل للانتساب و التصرف يصحّ منه الاشتقاق كما أنّ الكلام و اللفظ و القول مشتقات باعتبار ذلك فلا إشكال من هذه الجهه بوجه إذ الاشتقاق باعتبار كونه حدثا صادرا عن الأمر. (٢)

يمكن أن يقال أوّلا: إنّ الأمر بمعناه المصدرىّ ليس حاكيا عن هيئات الصيغ الخاصّه بالجامع الاسمىّ بل معناه هو ما يساوق فى اللغه الفارسيّه ب«فرمان دادن».

و ثانيا: إنّ ملاحظه الجامع الاسمىّ بما أنّه قابل للانتساب يبين ملاحظته بما هو جامع اسمىّ مباينه بشرط الشىء و اللابشرط فإنّ فى الجامع الاسمىّ لا يلاحظ إلّا نفس المعنى دون المعنى المصدرىّ فإنّ المعنى ملحوظ بشرط انتسابه إلى الفاعل و

ص: ٩

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١/١٣١-١٣٢.

صدوره عن الأمر فالجمع بين الملاحظتين جمع بين المتنافيين.

و ثالثاً: إنَّ الحقَّ أنَّ الاشتقاق ليس من لفظ الأمر على زنه الفعل المتحصِّل بهيئه خاصه لأنَّ المتحصِّل كما أفاد لا يكون مقوماً لمتحصِّل آخر بل الاشتقاق من المادّه الساريه كالهولي في جميع الهيئات المعبر عنه في المقام بالألف و الميم و الراء «أ- م- ر» فلا تغفل.

و أورد في تهذيب الاصول على أصل الاشتراك بأنّه غير صحيح لأنَّ الموضوع للحدث غير الموضوع للمعنى الجامدى و مع المغايره لا يكون لفظ واحد موضوعاً للمعنيين حتّى يكون اشتراكاً لفظياً حيث قال:

إنَّ القول باشتراك لفظاً غير صحيح إذ الموضوع للحدث فهى المادّه الساريه فى فروعها التى لم تتحصِّل بهيئه خاصه بل خاليه عن جميع الفعليات و التحصيلات و الموضوع لمعان آخر هو لفظ الأمر جامداً المتحصِّل بهيئه خاصه كلفظ الانسان و الحيوان و على ذلك فالوضعان لم ينحدرا على شىء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظى بل على مادّه غير متحصّله تاره و على اللفظ الجامد اخرى و لعلّ القائل بالاشتراك يرى مادّه المشتقات هو المصدر و تبعه غيره فى ذلك من غير توجه إلى تاليه. (١)

و فيه أنّ الأمر على زنه الفعل كالفلس موضوع للمعنيين:

أحدهما: الأمر بمعناه الحدثى الذى يعبر عنه فى اللغة الفارسيه ب«فرمان دادن».

و ثانيهما: غير المعنى الحدثى كالشىء أو الشأن أو الفعل كما يشهد له تبادلهما من لفظه الأمر.

و عليه فلفظ الأمر على زنه الفعل مشترك لفظى بين المعنيين و لا ينافى ذلك أنّ

ص: ١٠

مبدأ الاشتقاق هو المادّة الساريه (أ-م-ر) والعجب منه قدّس سرّه حيث خصّص لفظ الأمر المتحصّل بهيئه الفعل كالفلس بغير المعاني الحدّثيه مع أنّ الأمر على زنه الفعل يأتي بمعنيين أحدهما المعنى الحدّثي و هو الطلب على سبيل الإلزام المعبر عنه في اللغه الفارسيّه ب«فرمان دادن» فلا وجه لتخصيصه بغير المعنى الحدّثي.

هذا مضافا إلى ما في جعل لفظ الأمر جامدا مع أنّه مشتقّ أيضا من مادّه (أ-م-ر) بناء على أنّ مبدأ الاشتقاق هو المادّة الساريه و يشهد على تعدّد معنى الأمر على زنه الفعل اختلاف جمعه بالأوامر و الامور مع أنّه لو كان مختصّا بغير المعنى الحدّثي لزم أن يأتي جمعه على الامور خاصّه مع أنّه ليس كذلك.

فانقذح ممّا ذكر قوّه القول بالاشتراك اللفظي فلا وجه لمنع الاشتراك اللفظي بعد تعدّد المعاني لمادّه الأمر على زنه الفعل.

نعم يرد على صاحب الكفايه أنّ مفاد لفظ الأمر ليس الطلب للفرق الظاهر بين الأمر و الطلب حيث أنّ الإلزام داخل في حاقّ الأمر دون الطلب و الأمر مساوق لما يقال في اللغه الفارسيّه من «فرمان دادن». نعم الأمر بمعناه المذكور يحتوى الطلب و لكن ليس مجرّد الطلب.

ثمّ لا يخفى عليك عدم صحّحه القول بالاشتراك المعنويّ كما عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من أنّ معنى الجامع الذي يحتوى أيضا الأمر بمعنى الطلب هو الواقعه التي لها أهمّيّه في الجمله فهذا المعنى كما يشمل الحادثه و الغرض و نحوهما فكذلك يشمل الأمر بمعنى الطلب فإنّه أيضا من الأمور التي لها أهمّيّه فلا- يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تندرج فيه كلّ المعاني المذكوره و تصوّر الجامع القريب بين الجميع و إن كان صعبا إلا أنّه نرى وجدانا أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد و معه ينتفى الاشتراك

و ذلك واضح بعد اختلاف المعنى الجامدى مع المعنى الحدثى فى الجمع حيث أنّ جمع الأوّل على امور و جمع الثانى على أوامر لأنّ الاختلاف المذكور حاك عن اختلاف المفردات فلا وجه لدعوى اشتراكهما فى معنى واحد.

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من امتناع وجود جامع حقيقى بين الحدث و غيره و على فرض وجوده لا يكون حدثيا حتى يقبل الاشتقاق إلا بنحو من التجوّز. (٢)

و مضافا إلى ما فى المحاضرات من أنه لا دليل على أخذ الأهمّيّة فى معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّيّة له مجازا و ذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهمّيّة فى الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلا. (٣)

و لقد أفادا و أجادا إلا أنّ الاشتقاق كما عرفت و ذهب إليه فى تهذيب الاصول ليس من المصدر بل من المادّة الساريه فلا وجه للإشكال عليه بأنّ المعنى الجامع بين الحدث و الجامد لا يقبل الاشتقاق نعم يرد على من ذهب إلى إمكان الجامع بأنّه لا جامع بين الحدث و غيره.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ الاشتقاق باعتبار بعض مصاديق الجامع لا إشكال منه بناء على أنّ الاشتقاق من المصدر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه النهايه حيث قال: لا يبعد أن يكون إطلاق لفظ الأمر بالمعنى الثانى [أى الشىء] مأخوذا من الأوّل - بمعنى الحدثى - و بمناسبه أنّ

١- ١) أجود التقريرات ٨٦/١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٣١/١.

٣- ٣) المحاضرات ٧-٦/٢.

الشيء يكون متعلقًا للطلب و موردا له اطلق عليه لفظ الأمر كما أنه بمناسبه أنه تعلق به المشيّه اطلق عليه لفظ الشيء ثم توسّع و اطلق اللفظان على المحالات غير القابله لتعلق الطلب و المشيّه بها. (١)

و ذلك لأنّ هذه المناسبات مناسبات فلسفيّه و لا ربط لها بباب الوضع و على فرض تسليم كونها موجوده فى نظر الواضع تكون متروكه و مهجوره إذ المتفاهم العرفي في مثل «شغله أمر كذا» أو «جاء زيد لأمر كذا» هو ما يصدق عليه عنوان الشيء من دون التفات إلى كونه متعلقًا للطلب و موردا له أو متعلقًا للمشيّه.

فدعوى الاشتراك المعنوي في لفظه الأمر بالنسبه إلى معانيها لا شاهد له.

هذا مضافا إلى أنّ الطلب بمعناه المصدرى غير الطلب بمعناه المفعولى. و الأشياء تكون متعلقًا للطلب بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأوّل.

فتحصّل أنّ الأقوى هو القول بالاشتراك اللفظي في لفظ الأمر بالنسبه إلى معانيها من الطلب الإلزامي و الشيء و الفعل.

الجهه الثانيه: فى اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر

و لا- يخفى عليك أنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويًا أو ظاهريًا و ذلك للتبادر و صحّه سلب الأمر عن الطلب من المساوى أو السافل و لذا نرى بالوجدان ذمّ العقلاء بالنسبه إلى خطاب المساوى أو السافل لغيره بلفظ الأمر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث خصّص العلوّ بالظاهري (٢) مع أنّ

ص: ١٣

١-١) نهايه النهايه ٨٧/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٣٣/١.

العلو الواقعي كاف في صدق الأمر على طلبه الإلزامي و لذا يكون طلب الإمام المعصوم غير مبسوط اليد أمرا و إن لم يكن قادرا على إجراء أوامره و تكاليفه و هكذا غيره ممن يكون عاليا في الواقع.

و صدق الأمر على الطلب الإلزامي من ناحيه الإمام و من يكون عاليا في الواقع لا يكون موقوفا على نفوذ الكلمه إذ لا دخل لنفوذ الكلمه في العلو الواقعي نعم هو من مقومات العلو الظاهري فإن العلو الظاهري بدون نفوذ الكلمه لا- معنى له غايه ما يلزم هو اعتقاد جماعه من الناس بعلو من يكون عاليا في الواقع و لزوم إطاعته و أما النفوذ الظاهري و السلطه و القدره الإجرائيه فلا كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أن الظاهر كما في الكفايه عدم اعتبار الاستعلاء في حقيقه الأمر لصدق الأمر على طلب العالي مع الغفله عن علوه (1) و القول بأن الظاهر أن الاستعلاء أيضا مأخوذ في حقيقه الأمر فلا يعدّ مكالمه المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء و الالتماس أمرا فمفهوم الأمر مضيق لا ينطبق إلا على الأمر العالي المستعلي عند التحليل محلّ تأمل و إشكال لأن اعتبار الاستعلاء أمر و اعتبار عدم اقتترانه بما يدخله في الاستدعاء و الالتماس أمر آخر.

و عليه فيمكن أن يقال بعدم اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر و لذا لو صدر عن العالي طلب مع الغفله من علوه لصدق عليه الأمر مع أنه خال عن الاستعلاء.

قال في الوقايه نقلا عن جدّه صاحب الهدايه يصدق الأمر حقيقه على الأوامر الصادره من الأمير إلى الرعيه و السيد إلى العبيد و إن كان المتكلم غافلا عن علوه حين الخطاب (2).

ص: ١٤

١-١) الكفايه ٩١/١.

٢-٢) الوقايه ١٧٧/.

مع أنه لو كان الاستعلاء دخيلاً في الصدق لما كان طلب الغافل عن علوه أمراً.

نعم لو اقترن الطلب بما يدخله في حقيقه الاستدعاء أو الائتماس لا يصدق عليه الأمر لفقدان ما اعتبر في صدقه من صدوره عن العالى بما هو العالى وإن كان غافلاً عن علوه إذ مع الاقتران المذكور نزل نفسه عن علوه ويدرّجها في المساوى والأدون كما أنّ المولى الشرعى إذا نزل عن مقام المولويّه وجعل نفسه بمنزله أحد من العقلاء وأمر كان أمره إرشادياً ولم يترتب عليه ما يترتب على أوامره المولويّه من عصيان المخالفه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لاعتبار الجمع بين العلوّ والاستعلاء لما عرفت من عدم دخاله الاستعلاء بالمعنى المذكور إذ اللازم في صدق الأمر هو صدور الخطاب عن العالى وإن لم يكن مستعلياً به.

كما اتّضح ممّا مرّ أيضاً عدم صحّه اعتبار أحدهما إذ الاستعلاء بدون العلوّ الواقعيّ أو الظاهريّ لا يوجب صدق الأمر على طلب السافل المستعلى بل يصحّ سلب الأمر عنه. نعم يكفي العلوّ البنائيّ وهو يقوم مقام العلوّ الواقعيّ والظاهريّ كالمجاز السكّاتيّ ولذا نرى صدق الأمر على طلب من يفرض أنّه سلطان بالنسبه إلى غيره من الوزراء الفرضيّه ونحوهم كما هو المشاهد في لعب السلطان والوزير. فكما أنّ ادعاء كون زيد أسداً يصحّ إطلاق الأسد عليه حقيقه والمجاز في الادعاء كذلك يصدق الأمر على طلبه حقيقه بعد ارتكاب المجاز والعنايه في جعل السافل عالياً.

لا يقال: والشاهد على صدق الأمر على طلب السافل المستعلى هو تقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل أنّك لم تأمره فإنّ الظاهر منه أنّ التوبيخ على أمره لا على استعلائه وهو كاشف عن كفايه الاستعلاء في صدق الأمر.

لأنّنا نقول: إنّ التوبيخ وإن كان في بدو الأمر بالنسبه إلى أمره ولكنّه يرجع في

الحقيقه إلى استعلائه و الدليل عليه هو صحه سلب الأمر عن طلبه إذا لم يكن عاليا عند العرف و لا عاليا فى الواقع و لا بناء على كونه عاليا.

فتحصّل أنّ مفهوم الأمر متضيق و لا يصدق إلا على طلب العالى على سبيل الإلزام.

ذهب فى نهايه الاصول إلى منع اعتبار العلوّ بنحو القيدية فى معنى الأمر حيث قسّم الطلب على قسمين:

أحدهما:الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا.

ثانيهما:هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعث المطلوب منه من نفس طلبه بل كان قصده انبعث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّا إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه كطلب المسكين من الغنى فإنّ المسكين لا يقصد انبعث الغنى من نفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفايه بعثه فى تحرك الغنى و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعث الغنى كالتضرّع و الدعاء لنفس الغنى و والديه مثلا و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء.

فعلى هذا حقيقه الطلب على قسمين غايه الأمر أنّ القسم الأول منه(أى الذى يسمّى بالأمر)حقّ من كان عاليا و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمرا أيضا و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأننا له فيقولون أ تأمره؟ كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل و لو صدر عن العالى أيضا لم يكن أمرا فيقولون لم يأمره بل التمس منه و يرون هذا تواضعا منه.انتهى (1)

ص:١٦

حاصله هو منع اعتبار الصدور من العالى فى صدق مفهوم الأمر و لذا حكم بالصدق فيما إذا كان الطالب سافلا و طلب على سبيل الإلزام و بعدم صدقه فيما إذا كان الطالب عاليا و لكن استدعى و التمس من غيره مع أنه صدر عن العالى فالمعتبر هو قصد الطالب فإن كان قصده من الطلب هو الامتثال بنفس طلبه فهو أمر و إلا فهو استدعاء و التماس.

يمكن أن يقال:فيه:

أولاً: إنَّ قصد الطالب انبعاث المخاطب بنفس الطلب لا ينافى اعتبار العلوّ فى صدق الأمر عليه و مدخليته فيه كما هو الظاهر و تدلّ عليه صحّحه سلب الأمر عن طلبه و لو مع القصد المزبور فمنه يعلم أنّ مجرد القصد المذكور لا يكفى فى صدق الأمر و إلاّ لما صحّ سلب الأمر عنه.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول: إنَّ عدم صدقه على غير العالى المستعلى كاشف عن توضيق مفهومه إذ لو ابقى على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلا ملاك.

انتهى (١)

و ثانياً: إنَّ عدم صدق الأمر على طلب العالى المستدعى أو الملتمس من جهة تنزيل نفسه عن مرتبه العلوّ و جعلها فى مرتبه المخاطب و من المعلوم أنّ الطلب مع هذا البناء لا يكون صادرا عن العالى بما هو العالى فلا يصدق على طلبه أمر، كما لا يصدق الأوامر المولويه على أوامر المولى الذى نزل نفسه عن مرتبه المولويه و أمر بعنوان كونه أحدا من العقلاء و لذا لا يترتب عليها آثار الأوامر المولويه من عصيان المخالفه و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّ مفهوم الأمر متضيق و إلاّ يصدق على غير العالى مع أنّك

ص: ١٧

عرفت صحّحه السلب و عدم صدقه على طلب العالى المستدعى لتنزيل نفسه عن مقامه و مع التنزيل المذكور لا يبقى قيد المفهوم و لذا لا يصدق على طلبه حينئذ عنوان الأمر فلا تغفل.

الجهه الثالثه:فى اعتبار الإلزام و الإيجاب فى مادّه الأمر و عدمه

و لا- يخفى أنّ مقتضى التبادر هو الأوّل. إذ لا- ينسب من مادّه الأمر التى تكون فى اللغه الفارسىّه بمعنى «فرمان دادن» إلاّ الطلب الإلزامىّ و الإيجابىّ و لذا ذهب إليه صاحب الفصول حيث قال (بعد اختيار كون لفظ الأمر مشتركاً بين الطلب المخصوص و بين الشأن):

ثمّ المراد بالطلب المخصوص طلب العالى من الدانى حصول الفعل على سبيل الإلزام.

و استدلّ عليه بالتبادر (١). و تبعه صاحب الكفايه، و قال: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه. إلى أن قال: و صحّحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره و توبيخه على مجرد مخالفته. كما فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك). (٢).

قال فى الوقايه: لفظ الأمر له ظهور قوىّ فى الوجوب حتّى أنّ كثيراً من القائلين باشتراك الصيغه بين الوجوب و الندب يقولون باختصاص لفظ الأمر بالوجوب و الدليل عليه الفهم العرفىّ. (انتهى ملخصاً) (٣).

ص: ١٨

١-١) الفصول ٤٩/ ط قديم.

٢-٢) الكفايه ٩٢/١.

٣-٣) الوقايه ١٧٨/.

ربّما استدللّ لذلك بالاستعمالات الواردة في الكتاب و السنّه. كقوله تعالى:

«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (١). حيث أنّ الحذر عن المخالفه لا يناسب إلاّ مع الوجوب و الإلزام. وقوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاه» (٢) حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب و هو لا يكون إلاّ لدلاله الأمر على الوجوب و الإلزام.

و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم في قصّه بريره حيث كانت أمه لعائشه و زوجها كان عبدا ثمّ اعتقتها عائشه فلما علمت بريره بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقه زوجها فاشتكى الزوج إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم فقال صلّى الله عليه و آله و سلم لبريره: ارجعي إلى زوجك فإنّه أبو ولدك و له عليك منه. فقالت يا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: أ تأمرني بذلك؟ فقال: لا إنّما أنا شافع. بتقريب الاستدلال به أنّ نفيه صلّى الله عليه و آله و سلم للأمر دليل على كونه للوجوب. و لذا قالت بريره له صلّى الله عليه و آله و سلم أ تأمرني يا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم بذلك. إذ لو لم تكن دلاله الأمر على الوجوب مركزه في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه. هذا.

و لكن أورد عليه في الفصول بأنّ استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لا- يوجب أن يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الإطلاق مع أنّ مجرّد الاستعمال لا يقتضى الحقيقه. (٣)

و تبعه في الكفایه و لذا عبّر عن تلك الموارد بالمؤيّدات. (٤)

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بعد قبول الإيراد في بعض الموارد المذكوره معلّلا

ص: ١٩

١- ١) سورة النور ٦٣/.

٢- ٢) علل الشرائع ٢٩٣/١.

٣- ٣) الفصول ٥٣/ الطبع القديم.

٤- ٤) الكفایه ٩٢/١.

بأن المراد معلوم و لا أصل لتعيين كيفيته الاستعمال بعد معلومته المراد أنها هل تكون على سبيل الحقيقة أو بمعونه القرينه. يمكن دفع المناقشه فى مثل قول بريره: أ تأمرنى؟ إذ لا يبعد دعوى أن المنسبق من مادّه الأمر عند بريره و النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم هو الوجوب. و عليه فهو ممّا يشهد على تبادر الوجوب من مادّه الأمر كما أنّ صحّه الاحتجاج على العبد تكون مبيته على التبادر. اللهم إلا- أن يقال: إنّ غايته هو ظهور اللفظ فى الوجوب و لعلّه من جهه الانصراف بسبب كثره الاستعمال فلا يدلّ على التبادر من حاقّ اللفظ فافهم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد كون معنى التبادر هو ظهور المعنى من حاقّ اللفظ لا مجال لدعوى الظهور الانصرافى كما لا مجال لظهور الاطلاقى و مقدّمات الحكمه أو الظهور العقلىّ بمعنى أنّ الوجوب هو إدراك العقل لابديّه الخروج عن عهده الخطاب فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه.

و ذلك لأنّ الانصراف من جهه كثره الاستعمال لا من جهه اللفظ فقطّ و الظهور الإطلاقى من جهه المقدّمات لا من جهه اللفظ فقطّ و إدراك اللابديّه العقليّه لا حاجه إليه بعد دلالة اللفظ بنفسه فللمولى أن يحتجّ بنفس اللفظ لا بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيّه و هو لزوم الخروج عن عهده الخطاب ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه.

ففى المقام مع ظهور مادّه الأمر التى تكون فى اللغة الفارسيّه بمعنى «فرمان دادن» فى الطلب الإلزامى لا مجال لتلك الدعاوى إذ الإلزام يكون مستفادا من حاقّ اللفظ لا من جهه كون لفظ الأمر موضوعا لأصل الطلب و لكن لكثره استعماله فى الطلب الإلزامى صار ظاهرا فى الإلزامى و لا- من جهه أنّ الطلب الندبىّ يحتاج إلى بيان زائد من الترخيص فى الترك و حيث لم يبيّن كان مقتضى مقدّمات الإطلاق هو إرادته الطلب الإلزامى و لا من جهه حكم العقل بالتقريب المذكور.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ مَا فِي بَدَائِعِ الْأَفْكَارِ وَنَتَهَى الْأَصُولِ حَيْثُ ذَهَبَا إِلَى الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ (١) وَمَا فِي الْمَحَاضِرَاتِ وَنَهَايَةِ النِّهَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَا إِلَى الظُّهُورِ الْعَقْلِيِّ فَرَاغَ (٢).

وَلَعَلَّ مَنْشَأَ الْأَشْتِبَاهِ هُوَ الْخَلْطُ بَيْنَ صَيَغَةِ الْأَمْرِ وَمَادَّةِ الْأَمْرِ أَوْ جَعَلَ مَعْنَى الْأَمْرِ هُوَ الطَّلَبُ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ بِمَعْنَى (فَرْمَانٍ) فِي اللُّغَةِ الْفَارْسِيَّةِ هُوَ الطَّلَبُ مَعَ الْإِزْمَامِ لَا صَرَفَ الطَّلَبِ.

وَكَيْفَ كَانَ فَمَعَ دَلَالَهُ اللَّفْظِ بِوَضْعِهِ عَلَى الْإِزْمَامِ لَا حَاجَةَ إِلَى مَقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ أَوْ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ لِإِثْبَاتِ الْإِزْمَامِ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَيَسْتَبِينُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ ظَاهِرٌ بِنَفْسِهِ فِي طَلَبِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْوَجُوبِ.

وَعَلَيْهِ فَكَلَّمَا وَرَدَ خُطَابٌ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ بِلَفْظِ الْأَمْرِ فَهُوَ يَفِيدُ الْوَجُوبَ إِلَّا إِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى الْخِلَافِ فَإِذَا قِيلَ «هَذَا مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ» يَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُ مِنَ الْوَاجِبَاتِ كَمَا أَنَّ مَادَّةَ النَّهْيِ بِقَرِينَتِهِ الْمَقَابِلَةَ ظَاهِرَةٌ فِي طَلَبِ تَرْكِ الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْإِيجَابِ فَإِذَا وَرَدَ «أَنَّ ذَلِكَ مِنَ النَّوَاهِي» يَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ إِلَّا إِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى الْخِلَافِ وَتَفَرَّعَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الْوَاجِبَ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ هُوَ طَلَبُ فِعْلِ الْمَعْرُوفِ وَطَلَبُ تَرْكِ الْمُنْكَرِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْإِيجَابِ إِذِ الْمَأْمُورُ بِهِ هُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيَ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (٣) وَقَوْلِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لِتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيَسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شَرَارَكُمْ

ص: ٢١

١-١) بدائع الأفكار ١٩٧/١ ومنتهى الاصول ١١٢/١.

٢-٢) المحاضرات ١٣/٢ و نهايه النهايه ٩١/١.

٣-٣) لقمان ١٦.

فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» (١).

و مقتضى الأمر و النهى هو طلب الفعل أو الترك على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا يكفى فى إطاعه هذين الواجبين مجرد الطلب من دون إلزام و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يوجبا إتيان المعروف و ترك المنكر بل اللازم فيما إذا احتتمل التأثير هو الأمر أى طلب الفعل على سبيل الإلزام أو النهى أى طلب ترك الفعل على سبيل الإيجاب.

الجهه الرابعه: فى اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه

اشاره

و يقع البحث فى المقامين:

المقام الأول: فى مفهومهما بحسب اللغه

ذهب جماعه منهم صاحب الكفايه إلى أنّ الطلب المستفاد من مادّه الأمر أو صيغه الأمر متّحد مع الإراده مفهومًا و مصداقًا و إنشاء بحسب الوضع و إن اختلفا بحسب الانصراف و كثره الاستعمال و ذلك أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و يكون ما بإزاء أحدهما فى الخارج عين ما بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظ الأمر أو بصيغته عين الإراده الإنشائيّه و لكنّ المنصرف إليه فى الطلب المطلق هو الطلب الإنشائيّ و المنصرف إليه فى الإراده المطلقه هى الصفه النفسائيه و ليس منشأ الانصراف فيهما إلاّ كثره الاستعمال فيهما. (٢)

و فيه أولًا: أنّ المتبادر من لفظ «الإراده» هى الصفه النفسائيه، و المتبادر من

ص: ٢٢

١-١) الوسائل: الباب «١» من أبواب الأمر و النهى، ح ٤.

٢-٢) الكفايه ٩٥/١.

لفظ «الطلب» هو الفعل و هو التصدّي نحو تحصيل شيء.

و الأول من مقوله كيف النفساني على المشهور.

و الثاني من مقوله الفعل فلا يمكن اتّحادهما.

قال في المحاضرات: إنّ الإرادة بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانيّة و من مقوله كيف القائم بالنفس و أمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريّة الصادره عن الإنسان بالإرادة و الاختيار، حيث أنّه عباره عن التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج و من هنا لا يقال: طالب الضالّه أو طالب العلم إلّا لمن تصدّي خارجا لتحصيلهما. و أمّا من اشتاق إليهما فحسب و أراد فلا يصدق عليه ذلك و لذا لا يقال:

طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما في افق النفس ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل.

إلى أن قال: و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الطلب متعلّقا بفعل نفس الإنسان و عنوانا له كطالب الضالّه و طالب العلم و ما شاكلها، و أن يكون متعلّقا بفعل غيره. و على كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإرادة و قد تحصّل من ذلك أنّ الطلب مباين للإرادة مفهوما و مصداقا. انتهى. (١)

و لا- فرق فيما ذكر بين المشتقات الاسميّة و الفعلية في التبادر المذكور لوحده معنى الإرادة في: أراد أو يريد أو يريد و معنى الطلب في طلب و يطلب و طالب.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية النهاية حيث قال: الصحيح أن يقال: إنّّه يختلف ذلك حسب المتفاهم العرفي باختلاف مشتقاته فمثل طالب و مطلوب ظاهر في معنى الإرادة و مثل طلب و يطلب ظاهر في معنى الأمر و البعث الخارجي و ذلك يكشف عن أنّ معنى المادّه هو تلك الصفة النفسانيّة و ظهورها في خلافها في بعض الهيئات

ص: ٢٣

يكون بالعرض و بالانصراف و إلا فلا يعقل اختلاف معنى المادّه فى ضمن الهيئات.

انتهى (١)

و ثانيا: أنّ الإراده ليست قابله للإنشاء لأنها أمر تكويني و الإنشاء قاصر عن إيجاد التكوينيّات، هذا بخلاف الطلب فإنّه مفهوم قابل للانطباق على الفعل الخارجيّ و الإنشائيّ و الإنسان إمّا أن يتصدّى بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل الشيء، و إمّا أن يتصدّى لإتيان الغير إياه و هو على نوعين:

أحدهما: هو أن يأخذ الطالب يد غيره و يجزّه نحو العمل.

و ثانيهما: أن يقول لغيره اضرب أو أمرك بكذا و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب كما لا يخفى.

قال فى نهايه الاصول: إنّ ما ذكره (أى صاحب الكفايه) من اتّحاد الطلب و الإراده مفهوما و خارجا و إنشاء فاسد أصله فإنّ لفظ الإراده موضوع لصفه خاصّه من صفات النفس و الصفات النفسانيّه من الامور الحقيقيه التى تكون بحداثها شيء فى الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائيّ لإبء الامور الحقيقيه هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلا لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلّي بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه و يجزّه نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القوليّ بأن يقول الطالب (اضرب) أو (أطلب منك الضرب) أو (أمرك بكذا مثلا).

فقول الطالب: (افعل كذا) بمنزله أخذه بيد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود و الحاصل أنّ حقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده. إلى أن قال: نعم الطلب بكلا معنييه مظهر للإراداه و مبرز لها فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد

ص: ٢٤

التوصيل بها إلى الفعل قد يحركه نحو الفعل تحريكا عمليًا وقد يقول له: (افعل كذا) مريدا بهذا القول تحقّق ذلك التحريك فمفاد (افعل) تحريك تنزيليّ يعبر عنه بالطلب الإنشائيّ. انتهى (١)

ثمّ إنّ الطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ وعلى الطلب الإنشائيّ وهو البعث والتحرّيك الإنشائيّ إذ كلاهما مصداقان للطلب ولا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ الطلب عنوان للفعل الخارجيّ أو الذهنيّ وليس منشأ بمادّه الأمر أو بصيغتها أو ما شاكلها (٢) لما عرفت من عدم اختصاص الطلب بتصدّي النفس بل يشمل البعث والتحرّيك الإنشائيّ لأنّه أيضا من الأفعال التى ينطبق عليه عنوان الطلب فتخصيصه بغير الإنشائيّ تخصيص بلا وجه.

ثمّ إنّ إنشاء الطلب ليس بمعنى إنشاء الطلب بالحمل الأوّل بل المراد منه هو إنشاءه بالحمل الشائع الصناعيّ بمعنى الذى عرفته من إنشاء البعث والتحرّيك الذى يكون معنون الطلب الإنشائيّ والإيقاعيّ.

و عليه فلا وجه لما فى تهذيب الاصول من كون صيغه الأوامر موضوعه لإنشاء الطلب غير واضح المراد إذ المقصود من الطلب إن كان هو الطلب الحقيقيّ الذى هو عين الإرادة على مسلكه (أى مسلك صاحب الكفايه) فيصير مآله إلى إنشاء الإرادة التكوينيّته وهو واضح الفساد إذ لا معنى لإنشاء الإرادة التى هى أمر تكوينيّ أوّلا.

و يلزم أن يكون معنى «اضرب» هو اريد منك الضرب مع أنّ التبادر على خلافه ثانيا.

ص: ٢٥

١-١) نهاية الاصول ٩٢/١.

٢-٢) المحاضرات ١٦/٢.

و إن كان المراد هو الطلب الإيقاعي كما هو غير بعيد من سوق كلامه، إننا لا- نتصوّر هنا غير البعث و الإغراء شيئاً آخر حتّى نسّميه طلباً إغرائياً. و لو فرض له معنى محصّل فيردّ بحكم التبادر إذ هو غير متبادر من الهيئه. انتهى (١)

لما عرفت من أنّ المراد من إنشاء الطلب هو إنشاء ما يصدق عليه عنوان الطلب بالحمل الشائع الصناعى و هو ليس شيئاً آخر غير البعث و الإغراء حتّى يستبعد و يحكم بكونه خلاف التبادر من الهيئه فلا تغفل.

ثمّ إنّ القول بتغاير الطلب و الإراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسانى لأنّ ما ذهبوا إليه من الطلب النفسانى يكون من الصفات النفسائيه هذا بخلاف ما نختاره فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإراده التى هى تكون من الصفات النفسائيه فالقول بالتغاير كما ذهبنا إليه لا يستلزم الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره.

ثمّ إنّ الدليل فى البحث عن مفاد الإراده و الطلب هو التبادر و صحّه السلب لا الوجدان لأنّ اللغه تثبت بتلك العلامات فإثبات اللغه بالوجدان كما يظهر من صاحب الكفايه حيث قال: إننا لا نجد غير الإراده صفه اخرى قائمه بالنفس يكون هو الطلب فلا محيص إلّا- عن اتّحاد الإراده و الطلب و أن يكون ذاك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات مسمى بالطلب و الإراده، (٢) كما ترى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم وجدان شىء آخر وراء الإراده كما أفاد الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لوجدان الفرق بين الإراده و العزم فإنّ الإراده لا تكون إلّا فى مورد فيه المصلحه حتّى يصير التصديق بها حتماً و شوقاً مؤكّداً. هذا بخلاف العزم فإنّه

ص: ٢٤

١-١) تهذيب الاصول ١/١٣٥.

٢-٢) الكفايه ١/٩٥-٩٦.

أعمّ منها فإنه قد يكون و يتحقّق فيما لا مصلحة فيه كقصد الإقامه فيما إذا لم تكن فى الإقامه مصلحة، فقصد الإقامه يمكن تحقّقه و يصير موضوعاً لإتمام الصلاه للمسافر و ليست الإراده بمعنى الشوق المؤكّد موجوده و تسميه قصد الإقامه فى المثال بالإراده أحياناً ليس إلّا من باب المسامحه إذ ليس فى نفس الإقامه مصلحة حتّى توجب الحبّ و الشوق المؤكّد إليها.

و عليه فنجد فى أنفسنا صفة اخرى غير الإراده التى تسمى بالعزم و القصد و الطلب و لعلّ ذلك هو مقصود من ذهب إلى مغايره الإراده و الطلب و لا ضير فى التزامه فى المبدأ المتعال لأنّه أمر نفسى مثابته مثابه سائر صفاته فى اتّحادها مع الذات و ليس ذلك قولاً بتوصيفه بالحادث. لأننا لا نقول بتوصيفه بالكلام اللفظى الحادث.

بل نقول بتوصيفه بالكلام النفسى القديم كسائر الصفات النفسية القديمه فتأمل.

يمكن أن يقال: إنّ تسميه العزم بالطلب ممنوعه بعد ما مرّ من أنّه عنوان للفعل بحكم التبادر فما ذكره الاستاذ على فرض التسليم لا يفيد لإثبات كون الطلب صفة نفسانيه وراء الإراده.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الإقامه و لو ليس فيها بنفسها مصلحة و لكن بعد العلم بأنّ الإقامه القصدية موضوعه للحكم الشرعى بإتمام الصلاه تصير ذا مصلحة و مورده للحبّ و الشوق المؤكّد.

نعم لا يكون الحكم الشرعى مترتباً على نفس الإقامه بل مترتب على قصد المضاف إلى الإقامه إلّا أنّ القصد المذكور لا يتحقّق إلّا بالإقامه القصدية و ذلك يوجب الحبّ و الشوق نحوها حتّى يتحقّق موضوع الحكم و هو قصد الإقامه فلا يكون المورد خالياً عن الحبّ و الشوق حتّى يسمى بالعزم و عليه فلا- ينفكّ العزم عن الإراده كما لا- يخفى و ستأتى بقيه الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الأشاعره و أدلتها

و المحكى عن شرح المواقف: إن الذى قالته المعتزله لا ننكره نحن بل نقوله و نسّميه كلاما لفظيا و نعترف بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى و لكننا نثبت أمرا وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ و نقول هو الكلام حقيقه و هو قديم قائم بذاته تعالى و نزعّم أنّه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه و الأمكنه و لا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس تنحصر الدلاله عليه فى الألفاظ إذ قد يدلّ عليه بالإشاره و الكتابه كما يدلّ عليه بالعباره و الطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات و لا يختلف باختلاف الدلالات و غير المتغير أى ما ليس متغيرا و هو المعنى مغاير للمتغير الذى هو العبارات.

و نزعّم أنّه أى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه و أنّ المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإراده لأنّه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإنّ مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فإنّه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. انتهى موضع الحاجه. (١)

و لا يخفى عليك أنّ الأشاعره على ما فى هذا الكلام المحكى عن بعض أعلامهم ذهبوا إلى امور:

١- إنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه من الكلام النفسى مضافا إلى ما اعتقدوه من الكلام اللفظى الذى لم يكن قائما بذاته تعالى و كان حادثا.

٢- إنّ الكلام النفسى فى ذاته تعالى قديم و لا يعتريه ما يعترى الحادث و لذا

ص: ٢٨

لا يختلف باختلاف الألفاظ واللغات و لكن يعبر عنه بالألفاظ و يكون مدلولاً للكلام اللفظي و غيره.

٣- إن الدال على الكلام النفسى لا يكون منحصرًا باللفظ إذ قد يدل عليه بالإشارة و الكتابه كما يدل عليه بالعباره.

٤- إن الخبر هو الكلام النفسى لا العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

٥- إن المعنى النفسى الذى هو الأمر و الطلب غير الإراده لأنه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

و بعد أتضح حقيقه ما ذهبوا إليه فليعلم أنه استدلل لمختارهم بأمور:

الأول: إن الكلام النفسى أمر وراء العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

فمنه يظهر أن الخبر هو النسبه الحكيمه بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء و الإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريه ليس هو العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنه قد يخبر المتكلم و هو شاك بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً و هو الذى يعبر عنه بالتجرّم.

و الحاصل أنه كما أن العلم قد يتحقق فى النفس بوجود أسبابه فكذلك قد يخلق النفس حاله و صفه على نحو العلم حاكيه عن الخارج فإذا تحقق هذا المعنى فى الكلام يصير جملة و يصح السكوت عليها لأن تلك الصفه الموجوده تحكى جزماً عن تحقق النسبه فى الخارج و يتصف الكلام بالقابليه للصدق و الكذب بالمطابقه و المخالفه.

و عليه فيمكن القول بوجود الكلام النفسى فإنه إيجاد نسبه بين الموضوع و المحمول سواء كان فى الخارج أم لا كما مال اليه بعض الأشاعره و هو الخبر.

يمكن أن يقال كما أفاد المحقق الأصفهاني: إن النسبه التى دلت الجملة عليها ليست شيئا آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوره بين المحمول و الموضوع أعنى «هذا ذاك» فى الخارج تقوم بالنفس لا- بنفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من حيث أن قيامها قيام علمى لا كقيام العلم و الذى يجب على الأشعرى إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم و الإراده لا على حدّ قيام المعلوم و المراد فإنّ هذا القيام لا يوجب صفه اخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

نعم هنا امر آخر له قيام بالنفس بنفسه و هو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلة لا قيام العرض بموضوعه و قد اشرنا اليه سابقا و هذا المعنى و ان لم يبلغ اليه نظر الأشعرى إلا أنه مجد فى تعقل أمر غير العلم و الاراده و ارتباطه بالكلام ايضا ظاهر كما عرفت سابقا إلا أنه لا يجدى للأشعرى لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى و حقيقه الوجود كما عرفت لا يقبل المدلوليه للكلام بنفسه لأنّ المدلوليه ليست إلا- بحصوله فى المدارك الإدراكيه و الوجود لا- يقبل وجودا آخر سواء كان العارض من سنخ المعروف ام لا، فتدبر (1).

فتحصّل أنّ الخبر هو الكلام اللفظى و أنّ مدلوله هو النسبه و أمّا التصوّر و التصديق و الجزم و التجزّم و الإقرار و الإذعان كلّها خارجه عن مدلول الكلام لا يقال:

إنّ النسبه المتصوره نسبه ناقصه لا يصحّ السكوت عليها و أنّ مدلول الجملة

ص: ٣٠

الخبريه هو الجزم بالنسبه أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقدا لخلافها فتوجد النفس صفة علم و جزم بالنسبه و يخبر عنها. لأننا نقول كما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن ثبوت القيام لزيد الذي هو مدلول الجملة ليس هو هذا المفهوم الاسمي فإنه عنوان النسبه لا نفسها بل هو النسبه الحرفيه التي هي معنونه هذا المفهوم و هو معنى يصح السكوت عليه في حد ذاته و هذا المعنى الذي يصح السكوت عليه ربما يتصور بتصور طرفيه و ربما يجزم به فتماميه النسبه و نقصها و إن لم تكن بلحاظ الخارج لأنها نحو واحد بل بحسب مدلوليتها للكلام فقد يكون مدلولاً بمقدار لا حاله منتظره للسامع و قد لا يكون كذلك. نعم إذا كان بمقدار لا يصح السكوت عليه لا يقبل التصديق لا أن ما يصح السكوت عليه يتقوم بالتصديق و منه يعلم أنه لا حاجة إلى التجزم الذي هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبه و هو فعل قلبي مر الكلام فيه و في امثاله انتهى (1).

هذا مضافاً إلى أن التجزم مسبق بتخييل النسبه في الخارج و البناء عليه و كيف كان فالتجزم ليس بمدلول للكلام اللفظي.

الثاني: إن الطلب النفساني أمر وراء الإراده حيث أن الأوامر الامتحائيه و الاعتذاريه محتاجه إلى وجود سبب في نفس المتكلم و بدونه لا وجه لتحقيقها و حيث لا إرادته و لا الجد لها في نفس المتكلم عند تلك الأوامر فلا بد من وجود صفة اخرى لتكون هي الباعثه للأوامر المذكوره و هذه الصفة تسمى بالطلب النفسى فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحائيه ثبت وجوده في جميع الأوامر، لعدم القول بالفصل.

و فيه كما في نهايه الاصول: أن المنشأ للأوامر مطلقاً هو الإراده غايه الأمر أن المنشأ للأوامر الجدّيه إرادته نفس المأمور به و المنشأ للأوامر الامتحائيه إرادته إتيان

ص: ٣١

مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

و عليه فلا حاجة إلى الطلب النفسى فى تحقق الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه و وجودها. (١)

لا- يقال: إنَّ اللازم فى الأوامر و البعث نحو الأفعال هو وجود إرادته نفس الأفعال التى تكون مأمورا بها لا مقدماتها فإنَّ الأوامر متعلقه بنفسها لا بمقدماتها و عليه فالحاجه إلى حقيقه اخرى دون الإراده باقيه حتى يصح تلك الأوامر.

لأننا نقول: إنَّ الأوامر و البعث نحو الأفعال فى الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه إنشاءات بعث إليها و هذه الإنشاءات تصدر بداع الامتحان أو الاعتذار و الداعى للامتحان أو الاعتذار ليس إلا الإراده، فالإرادته تعلق بإنشاء البعث نحو الأفعال امتحانا أو اعتذارا فلا يكون البعث إليها خاليا عن الإراده حتى يحتاج إلى الطلب النفسانى و هذه الإراده الامتحانيه و الاعتذاريه ليست فى الحقيقه إلا إرادته المقدمات حقيقه كما أفاده المحقق السيد البروجردى قدس سره. (٢)

و قد أجاب صاحب الكفايه عنهم بعد ذهابه إلى وحده الإراده و الطلب بأنه كما لا إرادته حقيقه فى صورته الامتحان و الاعتذار لا طلب كذلك فيهما و الذى فيهما إنما هو الطلب الإنشائى الإيقاعى الذى هو مدلول الصيغه أو الماده. (٣)

و هذا الجواب لا- يقبله الأشعرى لأنَّ مبناه هو مغايره الطلب مع الإراده كما أننا لا نقبل ذلك بعد ما مرَّ من اختيار أنَّ الإراده من مقوله الكيف النفسانى و الطلب من مقوله الفعل و عليه فهو جواب مبنائى على مختاره.

ص: ٣٢

١- ١) نهايه الاصول ٩٤/١.

٢- ٢) نفس المصدر.

٣- ٣) الكفايه ٩٦/١-٩٧.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث قال: إنَّ الأمر فى مثل هذه الموارد ليس أمراً فى الحقيقة بل هو إنشاء كلام لصوره الأمر إذ هو كما أنه خال عن الإرادة كذلك خال عن الطلب. انتهى (١)

لما عرفت من أنّ هذا الجواب مبنيّ هذا مضافاً إلى ما فيه من أنّ الطلب أعمّ من الطلب الإنشائيّ فصدق الطلب على الإنشائيّ بالحقيقة كصدق الأمر عليه لأنه إنشاء الطلب الإلزاميّ و لا فرق بين الطلب الإنشائيّ أو الأمر الامتحنائيّ و الاعتذاريّ و بين الطلب الإنشائيّ و الأمر الحقيقيّ إلّا- فى الدواعى فإنّ الداعى فى الثانى هو الإرادة الحقيقيّة دون الأوّل فإنّ الداعى فيه هو الاختبار و الامتحان لا إرادته الفعل بالحقيقة و أمّا الطلب و الأمر الإنشائيّ فهما واحد من دون فرق بينهما كما لا يخفى.

و أجاب فى الدرر عن الأشعرىّ بأنّ تحقّق صفه الإرادة أو التمنيّ أو الترجّى فى النفس قد يكون لتحقّق مبادئها فى متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة فى ضرب زيد فتحقّقت فى نفسه إرادته أو اعتقد المنفعة فى شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحقّقت فى نفسه حاله تسمّى بالتمنيّ أو اعتقد النفع فى شيء مع احتمال وقوعه فتحقّقت فى نفسه حاله تسمّى بالترجّى.

و قد يكون تحقّق تلك الصفات فى النفس لا من جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحه فى نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا فى الإرادة التكوينيّة قد توجد النفس لمنفعه فيها مع القطع بعدم منفعه فى متعلّقاتها و يترتب عليها الأثر.

مثال ذلك أنّ إتمام الصلاه من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشره أيّام فى بلد من دون مدخلته لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً و لذا لو بقى فى

ص: ٣٣

بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتمّ و كذا لو لم يبق بذلك المقدار و لكن قصد من أول الأمر بقائه بذلك المقدار يتمّ و مع ذلك يتمشى منه قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ و إنّما يترتب الأثر على نفس القصد.

و منع تمشى القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هو الواضح.

فتعيّن أنّ الإرادة قد توجد لها النفس لمنفعه فيها لا في المراد فإذا صحّ ذلك في الإرادة التكوينية صحّ في التشريعية أيضاً لأنها ليست بأزيد مؤونه منها. و كذا الحال في باقى الصفات من قبيل التمنىّ و الترجي. انتهى (١)

أورد عليه بوجوه:

منها: ما في رساله الطلب و الإرادة لسيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحه فيه و في المثال لا محيص إلاّ من تعلّق رجحان و لو بالعرض و الواسطه بالبقاء و إلاّ فتعلّق الإراده به بلا ترجيح و اصطفاء ممّا لا يعقل.

انتهى (٢)

و فيه أنّ المصلحه مترتبه على المتقيّد و هو القصد المضاف إلى الإقامه لا- على القيد و هو الإقامه كما في مثل: أكرم (غلام زيد)، فإنّ مصلحه وجوب الإكرام مترتبه على الغلام المضاف إلى زيد و لا مصلحه في زيد إذ غلام زيد هو عالم أو مؤمن و يكون بذلك مستحقاً للإكرام و زيد ليس بعالم أو مؤمن و لا- دخل له في وجوب الإكرام و لكن مع ذلك يكون الإقامه من المقدمات الوجودية للموضوع و لذا تعلّق

ص: ٣٤

١- (١) الدرر ٧١/١-٧٢ الطبع الجديد.

٢- (٢) رساله الطلب و الإراده ١٠١/.

القصد إليها من جهه كونها دخيلا في تحقّق الموضوع فلا يلزم من تعلق الإراده بالإقامه مع عدم ترتّب مصلحه وجوب الإتمام عليها ترجيح بلا مرجّح كما لا يخفى.

و منها: ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإقامه القصدية أي المقومه للقصد في نحو وجوده لها دخل في وجوب الإتمام فيقصد لها لأجل أن يتمّ بسبب تحقّق وجودها القصدية فتعلق القصد إليها أيضا لفائده فيما يتعلّق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام و فناء المقصود في الإقامه الخارجيه أيضا لازم و إلاّ أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامه خارجا. انتهى (١)

و فيه المنع من دخاله الإقامه في وجوب الإتمام إذ المفروض أنّ المصلحه مترتبه على المتقيّد بالإقامه التي تكون مرآه للإقامه الخارجيه فالتقيّد داخل و القيد خارج و المتقيّد هو قصد الإقامه نعم الإقامه تكون من المقدمات الوجوديه لتحقّق المقيد بها كما عرفت.

و منها: ما في بدائع الأفكار من أنّ الأثر الشرعيّ و إن رتب على قصد إقامه العشره و إن لم يتمّها لكن نمنع تحقّق هذا القصد من ناحيه هذا الأثر بل هو ناش من جهه مصلحه المتعلّق و إن التفت إلى ترتّب ذاك الأثر على نفس هذا القصد. هذا واضح لمن راجع وجدانه و لو أغمض عن ذلك نقول: إنّ الأثر المزبور أيضا مرتّب على المراد غايته لا بوجوده المطلق بل قد رتب على حصّه من وجوده و هو المتحقّق من ناحيه إحدى مقدماته و هو القصد. انتهى (٢)

و فيه أوّلا: أنّ المفروض هو خلوّ المتعلّق عن المصلحه و معه كيف يكون القصد ناشئا عنه و الوجدان لا يرى في المتعلّق شيئا يقتضى القصد المذكور و عليه

ص: ٣٥

١-١) نهاية الدرايه ١/١٦٣.

٢-٢) بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ ١/٢٠٨.

فالمنشأ هو الآثار المترتبة على الموضوع و هو قصد الإقامه فبعد العلم بأن قصد الإقامه له مصلحه لوجوب الإتمام يقصد الإقامه كما أن العلم بترتب الآثار الاخرويه يوجب الإتيان بالموضوعات كالإنفاق و نحوه.

و ثانياً: أن إرجاع الآثار إلى المراد و المقصود و هو الإقامه و تخصيص الإقامه بحصه منها و هى التى تكون متحققه بالقصد تبعد المسافه مع ما فيه من التكلّف فإنّ الموضوع للآثار فى النهايه هو قصد الإقامه لا الإقامه كما لا يخفى.

لا يقال: تكفى تخيل الفائده و تصوّرها فى الإقامه لكونها منشأ لقصد الإقامه.

لأننا نقول: كما أفاد استاذنا الأراكى «مدّ ظلّه العالى» إنّ لازم منشئيه الإقامه بالتخيل المذكور هو أن يقال: إنّ ذلك موجب للعلم بالمصلحه و تعلق الشوق المؤكّد إليها مع أنّه مستحيل لخلوّ الإقامه عن الملاءمه و الصلاح كما هو المفروض.

ألا- ترى هل يمكن امثال الأمر بالعلم بكون زيد شاعرا مع أنّه ليس بشاعر و من المعلوم أنّه ليس بممكن و إن جعل الأمر للعلم المذكور جوائز نفيسه.

و هل يمكن امثال الأمر بحبّ ما يتنّفّر الطبع منه كالخبائث و من الواضح أنّه غير ممكن و إن جعل الأمر للحبّ المذكور جعائل كثيره.

و عليه فلا أثر لتخيل الفائده فى الإقامه لتكون منشأ للإراداه و القصد. هذا مضافا إلى أنّ الإقامه المتصوّره كسائر المتصوّرات فانيه فى الإقامه الخارجيه و المفروض هو أنّها لا مصلحه فيها فكيف يتخيل الفائده فيها.

و عليه فلا مدخلية للإقامه إلّا من جهه عدم إمكان تحقّق العرض من دون معروضه.

فأضح من ذلك أن ليس للإقامه المتصوّره دخاله فى صيروره قصد الإقامه ذا فائده كما لا يخفى.

فما ذهب إليه صاحب الدرر فى جواب الأشعرى الذى يقول بعدم وجود

الإرادة فى الأوامر الامتحتائيه و الاعتذاريه من وجود الإراده لمصلحه فى نفسها تام و كاف فى الجواب.

اللهم إلاً أن يقال كما افاده أستاذنا المحقق الداماد قدس سره بمنع كليه ذلك فى جميع الموارد، إذ ربما يسند الترجي أو الإراده مثلاً- إلى ما لا- يمكن أن يكون مترجياً أو مریداً بالنسبه اليه كالجملات، ففى مثل هذه الموارد لا إرادته و لا ترجي فى الحقيقه فاللازم هو الالتزام بالمجاز فى تلك الموارد إذ إمكان إرادته الإراده فى الموارد الأخر لا ينفع فى إمكان سائر الموارد فلا تغفل.

فتحصّل عدم تماميه استدلالهم على وجود الطلب النفساني وراء الإراده النفسانيه.

الثالث: إنّ أمر الكفّار بالإسلام و الإيمان و الطاعه ليس مع إرادته جديّه من قبل المولى و إلاً لزم تخلف الإراده عن المراد ففى مثل هذه الموارد لزم أن يكون صفه نفسانيه اخرى غير الإراده موجوده فى النفس حتى يكون متمكناً من الأمر و تسمى هذه الصفه بالطلب النفساني و الحقيقى.

و اجيب عنه بالفرق بين الإراده التكوينيّه و الإراده التشريعيّه و ما لا يتخلف عن المراد هى الإراده التكوينيّه دون التشريعيّه.

قال فى الكفايه: إنّ استحاله التخلف إنّما تكون فى الإراده التكوينيّه و هو العلم بالمصلحه فى فعل المكلف و ما لا محيص عنه فى التكليف إنّما هو هذه الإراده التشريعيّه لا التكوينيّه. (1)

و قال فى بدائع الأفكار إنّ الاستدلال على مغايره الإراده للطلب بتحقيقه دونها فى موارد تكليف العصاه و إلاً لزم امتناع العصيان لاستحاله تخلف مراده تعالى عن

ص: ٣٧

إنّما نشأ من عدم تشخيص الاراده التشريعيّه عن الإراده التكوينيّه في موارد الإراده التشريعيّه التي هي عباره عن إرادته الإنسان صدور بعض الأفعال عن غيره باختياره فيتسبّب إلى ذلك بجعل الداعي له إليه أعنى به أمره إياه بذلك الفعل فالإرادته التي نلتزم بوجودها في موارد الأمر بشيء هو هذا السنخ من الإراده و مثلها لا يعقل أن يستتبع وجوده وجود المراد قهرا و إلاّ لزم من فرض تحقّقه كذلك عدم تحقّقه بما هو مراد بتلك الإراده. لأنّ متعلّقا هو صدور الفعل من الغير باختياره فصدوره قهرا بسبب الإراده يلزم منه عدم كون الصادر متعلّقا للإرادته التشريعيّه. هذا خلف.

انتهى (١)

و الحاصل أنّ الإراده التشريعيّه تعلّقت على إتيان الفعل مع الاختيار و هذه الإراده جديّه من قبل المولى و لكن ليس مقتضاها هو إتيان الفعل قهرا بدون الاختيار و إلاّ- لزم الخلف في تعلّق الإراده بإتيان الفعل مع الاختيار و عليه فمقتضى الاختيار هو وقوع الفعل بالاختيار و معه لا حاجه إلى وجود صفة اخرى نفسانيّه وراء الإراده كما لا يخفى.

تبصره:

و لا- يخفى عليك أنّ أصحابنا الاصوليين خرجوا في المقام عن دائره المباحث الاصوليه و ذهبوا إلى المباحث العقليه التي لا دخل لها بالنسبه إلى القواعد المقرّره لاستنباط الأحكام الشرعيّه عن أدلّتها التفصيليه.

و ذلك أنّهم بعد إتمام مسأله اتّحاد الطلب و الإراده بحثوا عن مسأله كلاميه و

ص: ٣٨

هى الجبر و التفويض و اختيارىه الأفعال و ملاكها و سلوكوا فى إثبات الاختيار مسالك صعبه.

مع أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختيارىه الأفعال حيث أنّا نجد فى أنفسنا أنّا متمكنون من طرفى الفعل و الترك فى الامور و هو دليل الاختيار.

قال استاذنا المحقق الداماد قدس سره: إنّ الميزان فى اختيارىه الأفعال و التروك هو التمكّن من خلافهما و التمكّن المذكور أمر وجدائى يدركه الإنسان فى حال إرادته الفعل أو الترك و هو المعيار فى استحقاقه للمثوبه و العقاب عند الموالى و العبيد و المجتمع البشرى.

فنحن فى عين كوننا مخلوقين نكون متمكنين من الفعل و الترك و هذا التمكّن و قدره ممّا أعطانا الله تعالى فلا نكون مجبورا كما لا نكون مستقلا بل أمر بينهما كما اشير إليه فى الأخبار بالأمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختيارى بما كان نفس الفعل أو الترك مسبوqa بالإرادته ففیه:

أولاً: أنّ ما يصدر من العشاق الذين لم يتمكّنوا من الخلاف يكون مسبوqa بالإرادته و مع ذلك لا يعدّ اختياريا لعدم تمكّنهم من الخلاف.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعريف المذكور هو عدم صدق الاختيارى على الترك إذا أراد الفعل و لا على الفعل إذا أراد الترك لعدم كون الترك فى الأوّل و الفعل فى الثانى مسبوqa بالإرادته مع أنّهما ممّا يصدق عليهما الاختيارى لتمكّنه منهما. و ليس ذلك إلّا لكون الميزان فى صدق الاختيارى هو التمكّن من الخلاف لا الاستناد إلى الإراده.

قال فى نهايه الاصول: و الفعل الاختيارى هو ما كان مسبوqa بشعور طرفى الفعل و الترك و قدره على كليهما و اختيار أحدهما على الآخر. لا ما كان مسبوqa بالإرادته مطلقا.

نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته و لكنّ المناط فى الثواب و العقاب هو

الاختيار لا الإرادة فبطل ما فى الكفايه من أصله و أساسه. (١)

و فيه: أنّ التمكن من طرفى الفعل و الترك و القدره عليهما يكفى فى صدق الاختيارى عليهما كما عرفت و لا حاجة إلى تحقق اختيار أحدهما على الآخر بل لو كان ذلك دخيلا، لما يصدق الاختيارى على خلافه مع أنّ المعلوم هو صدق الاختيارى على الفعل و الترك معا فمنه يعلم أنّ الميزان هو التمكن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة أو اختيار أحدهما على الآخر.

و لا يضّر بصدق الاختيارى على الفعل و الترك كون التمكن المذكور مفاضيا من ناحيه المبدأ المتعال كما هو مقتضى الأمر بين الأمرين.

و ممّا ذكر يظهر وجه صدق الاختيارى على أفعاله تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته و أسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق و هو التمكن و القدره على الخلاف فوجوب القدره بالذات فيه تعالى أو بالغير فينا لا ينافى صدق الاختيارى كما لا يخفى.

فإذا عرفت أنّ الملاك فى اختياريه الأفعال أو التروك ليس هو مسبوقيتهما بالإرادة، فالمباحث التى أوردتها فى الكفايه حول الإراده ساقطه و لا مجال لها مع ما فيها من النقد و الإيراد إذ الإنسان فى أى حال قادر على إصلاح أو إفساد حاله و إلا فلا مورد للتوبيخ و الترغيب و لا للإنذار و التبشير و لا الإرشاد و الهدايه مع أنّ الضروره من الدين و العقلاء على استحقاق الإنسان لتلك الامور فلو كان الصلاح و الفساد ذاتيين للمصلحين و المفسدين فلا مجال لها كما لا يخفى.

و عليه فما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من أنه قال: الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد

ص: ٤٠

أو عن الصادق عليه السّلام أنّه قال:الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّه فمن كان له فى الجاهليّه أصل فله فى الاسلام أصل.

(٢)

و غير ذلك من أخبار الطينه محمول على ما لا ينافى الاختيار كالحمل على بيان اختلاف الاستعدادات و القابليّات التى تكون لكلّ فرد من جهه الآباء و الأمّهات و محيط قومه و عشيرته فإنّ أمثال هذه الاختلافات لا توجب سلب التمكن و القدره منه لتحصيل الكمالات و إلا فلا يساعد مع اصول المذهب من عدله سبحانه و تعالى كما يشير إليه ما فى التوحيد للشيخ الصدوق قدّس سرّه بسنده عن محمّد بن أبى عمير سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام عن معنى قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم الشقىّ من شقىّ فى بطن أمّه و السعيد من سعد فى بطن أمّه، فقال:الشقىّ من علم الله و هو فى بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء و السعيد من علم الله و هو فى بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء.

قلت له:فما معنى قوله صلّى الله عليه و آله و سلم اعملوا فكلّ ميّسر لما خلق له.فقال:إنّ الله (عزّ و جلّ)خلق الجنّ و الإنس ليعبدوه و لم يخلقهم ليعصوه و ذلك قوله (عزّ و جلّ)و ما خلقت الجنّ و الإنس إلاّ ليعبدون فيسيّر كلا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى. (٣)

قال المحقّق الشعرانىّ فى ذيل أخبار الطينه المرويّه فى اصول الكافي:مضامينها مخالفه لاصول المذهب و للروايات الآتية فى الباب الرابع أعنى باب «فطره الخلق على التوحيد»،و ذلك لأنّ من اصول مذهبنا العدل و اللطف و أن لم يخلق بعض الناس

ص:٤١

١-١) توحيد الصدوق ٣٥٦.

٢-٢) الروضه من الكافي ١٧٧.

٣-٣) توحيد الصدوق ٣٥٦.

أقرب إلى قبول الطاعة و بعضهم أبعد و التبعض في خلق المكلفين مخالف لمقتضى العدل لأنه تعالى سوى التوفيق بين الوضع و الشريف مكن أداء المأمور و سهل سبيل اجتناب المحذور و خلق بعض الناس من طينه خبيثه إما أن يكون ملزما باختيار المعصيه جبرا و هو باطل و إما أن يكون أقرب إلى قبول المعصيه ممن خلق من طينه طيبه و هو تبعيض و ظلم. و قلنا أنه مخالف للروايات الآتية في الباب الرابع لأنها صريحة في أن الله تعالى خلق جميع الناس على فطره التوحيد و ليس في أصل خلقهم تشويه و عيب و إنما العيب عارض و هكذا ما نرى من خلق الله تعالى فإنه خلق الماء صافيا و إنما يكدره الأرض التربيه و كذلك الإنسان خلق سالما من الخبائث و أبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه و أيضا القرآن يدل على أن جميع الناس قالوا: «بلى» في جواب (أ لست بربكم؟) فالأصل الذي عليه اعتقادنا أن جميع أفراد الناس متساويه في الخلقه بالنسبه إلى قبول الخير و الشر و إنما اختلافهم في غير ذلك. فإن دلت روايه على غير هذا الأصل فهو مطروح أو مأول بوجه سواء علمنا وجهه او لم نعلم. (1)

و فيه أن الاختلافات الناشئه عن الآباء و الأمهات و نحوهما ما لم يوجب الجبر لا تكون منافيه لاصول المذهب من عدله تعالى، خصوصا مع تضاعف الثواب لأحمزيه الأعمال فإنه تعالى سوى لطفه بالنسبه إلى العباد و لكن يمنع عنه الظالمون فالوالد الذي يبعد ولده عن الإسلام و التعليمات الإلهيه هو المقصير كما أن الوالد الذي يزني و يسرق هو المقصير في تكوين الولد من الحرام الذي يقتضى فيه بعض الاقتضاءات و لا تكون منافيه أيضا مع الأخبار الداله على أن الله تعالى خلق جميع الناس على فطره التوحيد فإن فطره كل أحد على التوحيد و لا تسلبها الاختلافات

ص: ٤٢

الناشئه المذكوره و إن أوجبت خفائها فى بعض الأحيان.

و بالجمله تلك الأخبار لا تنافى اصول المذهب إلا إذا كان مدلولها أنّ الطينه عليه تامّه بحيث لم يتمكّن من التغيير و التبديل.

فالاختلافات سواء كانت ناشئه عن الآباء و الامّهات أو المحيط أو اكتساب نفس الإنسان لا- تنافى الاختيار. هذا مضافا إلى احتمالات اخرى فى معنى بعض هذه الروايات:

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ من ينتهى أمره إلى الراحة الدائمه الغير المتناهيه و اللذات الغير المنقطعه و العطاء الغير المجذوذ فهو سعيد من أوّل أمره و إن كان فى أيام قلائل لا نسبه بينها و بين الغير المتناهي فى تعب و شدّه و كذا فى جانب الشقاوه. (1)

فتحصّل أنّ الإنسان متمكّن من الصلاح و الفساد فى جميع الأحوال فمع تمكّنه لا مجال للجبر. لا يقال إنّ السعاده و الشقاوه من الذاتيات و الذاتى لا يعلّل.

لأنّنا نقول: ليس كذلك لأنّهما أمران يحصلان للإنسان بحسب عمله و كسبه و لا يقاس عنوان السعيد أو الشقىّ بالعناوين الذاتيه التى لا دخل للعمل فيه كإنسانيّه الإنسان أو حيوانيّه الحيوان.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إنّ السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين غير معلّتين لعدم كونهما جزء ذات الإنسان و لا لازم ماهيته بل هما من الامور الوجوديه التى تكون معلّله بل مكسوبه باختيار العبد و إرادته فمبدأ السعاده هو العقائد الحقّه و الأخلاق الفاضله و الأعمال الصالحه و مبدأ الشقاوه مقابلاتها ممّا يكون لها فى النفس آثار و صور و يرى جزائها و صورها الغيبية فى عالم الآخره على ما هو المقرّر فى لسان الشرع و الكتب العقلية المعده لتفاصيل ذلك.

ص: ٤٣

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السعاده و الشقاوه لّمّا كانتا منتزعتين من الحيات الوجوديه و هي كما عرفت معلله كلّها لا سبيل إلى القول بأنّها من الذاتيات الغير معلله و المحقّق الخراساني قد أخذ هذه القضيّه من محالّها و استعملها في غير محلّها فصار غرضاً للإشكال. (١)

ص: ٤٤

١-١) نفس المصدر ١٣٩-١٤٠.

و البحث في جهات:

الجهة الاولى: إنَّ الأمر على زنه الفيلس مشترك لفظي بين معانيها من الطلب الالزامي و الشيء و الشأن و الفعل و عليه فمعنى الأمر متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر و الامور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدي هو الامور و الأمر بالمعنى الحدثي هو الأوامر فدعوى الاشتراك المعنوي في لفظه الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأنّه حاك عن اختلاف المفردات في المعاني.

الجهة الثانية: إنَّ الحق هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويًا أو ظاهريًا و الدليل عليه هو التبادر و صحّه السلب عن الطلب من المساوي أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر في حقيقه الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالي مع الغفله عن علوّه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلا لما صدق الأمر بدونه.

الجهة الثالثة: الإلزام و الإيجاب معتبر في مادّه الأمر و الدليل عليه هو التبادر و هو انسباق الإلزام من حاقّه مادّه الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها في لغة الفارسيّه و هو «فرمان» و لذا يصحّ به الاحتجاج و المؤاخذه على المخالفه مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافي أو الظهور الإطلاقي أو الظهور العقلي مكان تبادر المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحه. لأنّ الأوّل من جهه كثره الاستعمال لا من جهه حاقّ اللفظ و الثاني من جهه مقدّمات الحكمه لا من جهه حاقّ

اللفظ فقط و الثالث من جهة اللابديّه العقليّه لا من جهة دلالة اللفظ بنفسه و لعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّه الأمر و بين صيغه الأمر أو جعل معنى مادّه الأمر هو مجرّد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب و إذا اتّضح ذلك في مادّه الأمر كانت مادّه النهى أيضا كذلك بقرينه المقابله فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشىء على سبيل الإلزام و الإيجاب.

و يتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هو البعث نحو المعروف و الزجر عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به فى مثل قوله تعالى «و أمر بالمعروف و انه عن المنكر» هو الأمر و النهى و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا يكفى فى الامتثال مجرّد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر و النهى فلا تغفل.

الجهة الرابعه: إنه يقع البحث فى المقامين:

المقام الأوّل فى مفهوم الطلب و الإراده:

و لا يخفى عليك أنّ المتبادر من لفظه الإراده هى الصفه النفسائيه و من لفظه الطلب هو الفعل و هو التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج و الأوّل من مقوله الكيف النفسائى و الثانى من مقوله الفعل و دعوى اتّحادهما كما عن جماعه منهم صاحب الكفايه غير صحيحه لما عرفت من أنّهما مقولتان لا مقوله واحده ثمّ إنّ الطلب و هو التصدّى إمّا يكون بنفسه بأن يأخذ الطالب يد غيره و يسوقه نحو العمل أو بالواسطه بأن يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجى و على الطلب الإنشائى فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثم لا يخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب و الإراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسى لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسائيه بخلاف ما قلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإراده التى تكون هى من الصفات النفسائيه.

المقام الثانى فى حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها:

ولا يخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسى فى الأخبار أمر وراء الكلام اللفظى و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعتبر عنه بالألفاظ و يقال هو الكلام حقيقه و هو قديم قائم بذاته تعالى و هو غير العبارات التى نعترف بحدوثها و عدم قيامها بذاته تعالى و الكلام النفسى لا يختلف دون الكلام اللفظى فإنّه يختلف عباراته باختلاف الأزمنه و الأمكنه و الأقوام و أيضا الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه و يغير مع الإراده أيضا إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا؟

ثم إنّ الدالّ على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدلّ عليه بالإشاره و الكتابه و أيضا ذهبوا إلى أنّ الطلب النفسى غير الإراده فى الأوامر و استدّلوا عليهما بامور:

الأوّل: إنّ الدليل على أنّ الكلام النفسى مغاير مع العلم أنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه فالخبر هو النسبه الحكميه بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريه غير العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنّه قد يخبر المتكلّم و هو شاكّ بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع فالمراد من

الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً و هو الذى يعبر عنه بالتجزم.

اجيب عنه بأن النسبه التى دلت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوّره بين المحمول و الموضوع أعنى هذا ذاك فى الخارج تقوّم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من حيث أنّ قيامها قيام علمى لا كقيام العلم.

و الذى يجب على الأشعرىّ هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم و الإراده لا على حدّ قيام المعلوم و المراد، فإنّ هذا القيام لا يوجب صفه اخرى بالنفس حتّى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظىّ و مدلوله هو النسبه أعنى «هذا ذاك» و هى كما عرفت هو العلم الانفعالىّ و ثبوت شىء لشىء و النسبه المذكوره غير شئونها من الإقرار و الإذعان فإنّ شئونها من باب علم فعلىّ قائم بالنفس قياماً صدورياً و النسبه من باب ثبوت شىء لشىء و الانكشاف و العلم الانفعالىّ و مدلول الكلام هو النسبه التى تكون متعلّقه للإقرار و الإذعان و الجزم و التجزم لا نفس الإقرار و الإذعان و الجزم و التجزم إذ مدلوليه الوجود الحقيقىّ من دون وساطه وجه و عنوان أمر غير معقول و دعوى إمكان التخلّص عنه بدلاله الكلام اللفظىّ على نفس المفهوم و ذاته لا بما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعرىّ فإنّه قائل بدلاله الكلام اللفظىّ على نفس الحكم و الإقرار و الإذعان بوجودها التكوينىّ من دون وساطه مفهوم و هو أمر غير معقول.

الثانى: إنّه ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسىّ أمر وراء الإراده هى نفس الأوامر الامتحنائيه لأنّها لا توجد بدون السبب و المفروض عدم الإراده فيها فلا بدّ من وجود صفه اخرى لتكون هى الباعثه إليها و هذه الصفه تسمى بالطلب النفسىّ فإذا ثبت ذلك فى الأوامر الامتحنائيه ثبت فى غيرها بعدم القول بالفصل.

و أجب عنه بأنّ السبب في الأوامر مطلقا هو الإرادة غايه الأمر أنّ المنشأ للأوامر الجديّه إرادته نفس المأمور به و في الأوامر الامتحيّته إرادته إتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

و عليه فلا- حاجه إلى الطلب النفسى في تحقّق الأوامر الامتحيّته و نحوها. هذا مضافا إلى أنّ تحقّق صفه الإراده أو التمنى أو الترجى في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلقاتها كمن اعتقد المنفعه في ضرب زيد و قد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهه متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه في نفسها كإتمام الصلاه من المسافر فإنّه يتوقّف على قصد الإقامة عشره أيام في بلد من دون مدخليّه لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجودا و عدما و مع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ.

فإذا صحّ تحقّق الإراده لمنفعه فيها لا في المراد في الإراده التكوينيّه صحّ ذلك في الإراده التشريعيّه و دعوى امتناع تعلق الإراده بالبقاء من غير مصلحه في البقاء مندفعه بكفايه ترتّب المصلحه على القصد المضاف إلى الإقامة و لا حاجه إلى وجود المصلحه في نفس البقاء.

الثالث: إنهم استدّلوا على مغايره الطلب النفسى مع الإراده بأوامر الكفّار بالإسلام و الإيمان و العصاه بالطاعه و الامتثال فإنّ هذه الأوامر خاليه عن الإراده الجديّه و إلّا لزم تخلف المراد عن الإراده و هو محال و لكن مع ذلك توجد صفه نفسانيّه اخرى غير الإراده في هذه الأوامر و هذه الصفه تسمى بالطلب النفسى.

و أجب عنه: بأنّ المحال هو تخلف المراد عن الإراده التكوينيّه لا- الإراده التشريعيّه و الإراده في الأوامر المذكوره هي الإراده التشريعيّه و هي تعلقت بإتيان الفعل مع وساطه اختيارهم و هذه الإراده جديّه من قبل المولى و ليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهرا و إلّا لزم الخلف كما لا يخفى.

وقد انقدح ممّا ذكر عدم تماميّه استدلالاتهم على وجود الكلام النفسىّ فى الأخبار و وجود الطلب النفسىّ فى الأوامر.

تبصره: ولا- يخفى أنّ البحث عن الجبر و الاختيار بحث كلامىّ لا- يناسبه المقام و مع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الاصولية و بحثوا عنه.

و مجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريّه الأفعال إذ معيار الاختياريّه هو التمكن من طرفى الفعل و الترك و هو موجود فى أنفسنا بالوجدان.

و هذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى و هو الذى يخرجنا عن المجبوريّه و عن التفويض و الاستقلال كما اشير إليه فى الأخبار بأنّه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختيارىّ بالمسبوقه بالإرادته ففيه أنّه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنّهم لا يعدّون مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادته فالصحيح أن يعرف الاختيارىّ بما يصدر عنه مع التمكن من الخلاف و هو صادق على أفعاله سبحانه و تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته و أسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق و هو التمكن و القدره على خلاف ما صدر عنه عزّ و جلّ.

فوجوب القدره بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكن بالغير فينا لا ينافى الاختيار.

ثمّ إنّ السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبتان باختيار العبد و إرادته فما يتراءى فى الأخبار من خلاف ذلك مأوّل أو مطروح لمنافاته مع اصول المذهب كما لا يخفى.

إشاره

ففيه مباحث:

المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر:

إشاره

وقد تقدّم بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار في المفاد إذ الجمل الإخباريّ للحكايه والإنشائيّ للإيجاد و صيغه الأمر من الإنشاءات و هي كما مرّ لإنشاء البعث.

و البعث هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو تاره يحصل بالتحريك العمليّ مثل أن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يجزّه نحو المطلوب و المقصود و اخرى يحصل بالتحريك الإنشائيّ مثل أن يقول الطالب للمطلوب منه: افعل كذا أو آمرك بكذا.

فالفرق بين «اضرب» و «تضرب» في أنّ الأوّل إيجاديّ دون الثاني فإنّه حكائيّ و ذلك بحكم التبادر فإنّ «اضرب» لإيجاد البعث و التحريك نحو المطلوب و «تضرب» للإخبار عن وقوع الضرب و صدوره كما يكون في اللغه الفارسيّه فرق واضح بين قولنا: «بزن» و قولنا «مي زني».

و لو كانت الأوامر مستعمله في الحكايه لما كان فرق بين «اضرب» و «تضرب» و بين «اضرب» و «أنا اريد منك الضرب» و كانا مترادفين مع أنّ المعلوم خلافه.

فمفاد صيغه الأمر كسائر الإنشاءات إيجادي لا حكائي. و لذلك لا يتصف بالصدق و الكذب بخلاف الخبر لأن الصدق و الكذب من كفيّات الحكايه فإنها إن كانت مطابقه لما ثبت في موطنه من ذهن أو خارج فهي صدق و إلا فهي كذب و أما الإنشاءات فلا موطن لها إلا نفس الإنشاء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول: التحقيق أنّ مفاد هيئه الأمر إيجادي لا حكائي فهي موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو المأمور به فهي كالإشارة البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه. و إن شئت ففرق بينهما بأنّ انبعاث الحيوانات يكون بكيفيه الصوت و الحركات و الإشارات المورثه لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث مولاه و إحراز موضوع الإطاعه لأجل مبادئ موجوده في نفسه كالخوف من عقابه و عذابه و الرجاء لرحمته و غفرانه و رضوانه. (1)

أورد في الدرر على كون صيغه «افعل» إنشائيًا بأنّ كون الألفاظ علّه لتحقّق معانيها ممّا لم أفهم له معنى محصّلا ضروره عدم كون تلك العلّيه من ذاتيات الألفاظ و ما ليس علّه ذاتا لا يمكن جعله علّه لما تقرّر في محلّه من عدم قابليّته العلّيه و أمثالها للجعل. و الذي أتعلّقل من الإنشائيّات أنّها موضوعه لأن تحكي عن حقائق موجوده في النفس مثلا. هيئه «افعل» موضوعه لأن تحكي عن حقيقه الإراده الموجوده في النفس فإذا قال المتكلّم: اضرب زيدا، و كان في النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئه المذكوره معناها فإذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئه المذكوره ما استعملت في معناها.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه قد يؤتى بالألفاظ الدالّه على المعاني الإنشائيّه

ص: ٥٢

و ليس فى نفس المرید معانیها مثلا- قد یصدر من المتكلم صیغہ «افعل» كذا فى مقام امتحان العبد و فى مقام التعجيز و أمثال ذلك و قد يتكلم بلفظه «ليت» و «لعل» و لا- معنى فى النفس یطلق علیه التمنى أو الترجى فيلزم ممّا ذكر أن تكون الألفاظ فى الموارد المذكوره غير مستعمله أصلا أو مستعمله فى غير ما وضعت له و الالتزام بكلّ منهما لا سيّما الأوّل خلاف الوجدان.

فأجاب عنه بأنّ تحقق صفه الإراده أو التمنى أو الترجى فى النفس قد يكون لتحقيق مبادئها فى متعلقاتها... إلى أن قال: و قد يكون تحقيق تلك الصفات فى النفس لا- من جهه متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه فى نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا فى الإراده التكوينيّه قد توجد النفس لمنفعه فيها مع القطع بعدم منفعه فى متعلقاتها و يترتب عليها الأثر. مثال ذلك أنّ إتمام الصلاه من المسافر يتوقف على قصد الإقامة عشره أيام فى بلد من دون مدخلية لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجودا و عدما. (1)

و فيه كما مرّ فى مباحث الوضع أنّ ما لا معنى له هو جعل شىء عله لشىء آخر تكويننا لعدم قابليته العليّه التكوينيّه و أمثالها من الامور الواقعيّه للجعل إذ العليّه متوقفه على واجديّه الشىء لمراتب المعلول واقعا حتّى يكون عله لها فإذا لم يكن شىء واجدا لمراتب المعلول لا- يمكن أن يجعل له العليّه لأنّ فاقد الشىء لا- يكون معطيا له و الواقع لا- ينقلب عمّا هو عليه و الواجديّه المذكوره اللازمه فى العليّه أمر واقعيّ و ليست بجعليه و هذا أمر صحيح فى الامور الواقعيّه و الانتزاعيه التابعه للتحوّلات الواقعيّه الخارجيه.

و أمّا فى الامور الاعتباريه فلا مانع من جعل شىء عله اعتباريه لشىء آخر بل

ص: ٥٣

هو بمكان من الإمكان إذا اعتبره العقلاء كألفاظ العقود و الإيقاعات و حروف القسم و التحضيض و النداء و نحوها فإن الامور الاعتبارية لا تتوقف على الواقعات الخارجيه بل تكون متوقفه على الاعتبارات العقلية.

و لذا لا مجال لتقسيمها إلى الصدق و الكذب لأنها إيجاديّ و أمرها دائر بين الوجود و العدم لا الصدق و الكذب و لذلك قال في تهذيب الاصول: و ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين حتى يقال إننا لا نتصور له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباري في دائره المولويه و العبوديه مكان البعث بالجوارح من يده و رجله و قد عرفت نظائره في حروف القسم و النداء فإنها موجدات بنحو من الإيجاد لمعانيها و في ألفاظ العقود و الإيقاعات فإنها عند العقلاء موضوعه لإيجاد الأمر الاعتباري من معاني البيع و الإجاره و الطلاق و قس عليه المقام. (١)

فإذا عرفت إمكان اعتبار العليّه لشيء في الامور الاعتبارية يثبت ذلك في هيئه «افعل» بحكم التبادر فإن المنساق من قولنا: «اضرب» في اللغة العربيّه و «بزن» في اللغة الفارسيّه ليس إلاّ. إيجاد البعث لا الحكايه عن الإراده و دليل ذلك هو الفرق الواضح بين قولنا: «أنا اريد منك الضرب» و «اضرب» في اللغة العربيّه و بين قولنا في اللغة الفارسيّه: «من از تو زدن را می خواهم» و «بزن».

و لذا لا يتفحص العقلاء في معاملاتهم و إنشاءاتهم و إيقاعاتهم عن كونها صادقه أو كاذبه إذ بنفس الإنشاء يرون ما أنشأه العاقد موجودا. لا ترى أنّ المقصود من الأحكام الصادره في المناصب من القضاوه و الوزاره و الولايه و الوكاله حاصله بنفس إنشائها و لا يتوقف على حكايتها عن إرادتها و صدقها في حكايتها.

هذا كلّ مضافا إلى ما في دعوى إمكان إيجاد الصفات المذكوره كالإراده أو

ص: ٥٤

التمنى أو الترجى فى النفس لمصلحه فى نفسها فيما لا يكون المصلحه فى متعلقها من عدم كليلتها لاستحاله الإراده أو الترجى بالنسبه إلى ما لا يمكن صدور العمل عنه كالجماادات فإيجاد الترجى فى النفس بالنسبه إلى الجماد و لو كان المصلحه فى نفسه لا فى متعلقه غير معقول.

لا يقال: لا وظيفه للألفاظ إلا الدلاله على المعنى بالوضع و مرتبه المعنى مقدّمه على اللفظ فكيف يعقل إيجاد به. (١)

لأننا نقول: هذا صحيح لو لم نتصور الإيجاد للألفاظ و أمّا مع تصور إيجاديه الألفاظ فمرتبه المعنى الموجد بها متأخره عن الألفاظ كما أنّ شأن الألفاظ لا ينحصر فى الدلاله على المعنى و الحكايه عنه.

لو قيل كما فى الوقايه: إنّ الهيئه موضوعه للدلاله على الإراده بضميمه معنى حرفى يعبر عنه بالافتضاء و البعث فإن كانت الإراده موجوده فى النفس فهى مستعمله فى معناها بالإراديه الجدّيه و الاستعماليه معا و إلاّ فهى مستعمله فيه بالثانيه فقط و لكنّ الظاهر منها عند الشكّ هو انبعائها عن الإراده الجدّيه و وجودها فى النفس على حدّ ما سبق فى مبحث المجاز.

و عليه فمفاد هيئه «افعل» هو مفاد: «أنى مرید منك الفعل» و لا تخالفه إلاّ فى أمرين: أحدهما: إنّ دلاله الهيئه بسيطه و دلاله الجمله الخبريه حاصله من عدّه دوال و مدلولات. و الثانى: اشتمالها على المعنى الحرفى المتقدّم و بمثله نقول فى التمنى و الترجى و نحوهما. (٢)

قلت: إنّ صاحب الوقايه و إن أصاب فى قوله: إنّ الهيئه موضوعه للمعنى

ص: ٥٥

١- ١) كما فى الوقايه ١٩٢.

٢- ٢) الوقايه ١٩٣.

الحرفى الذى يعبر عنه بالاقضاء و البعث و لكنّه لم يصب فى دعوى كونها موضوعه للدلاله على الإراده لأنّ دلالة الإنشاءات على أنّ المتكلم بها مریدا لها تكون بدلاله الاقتضاء لا بالدلاله اللفظيّه فإنّها بما أنّها فعل من الأفعال و صادرا من المتكلم الحكيم تدلّ على صدورهما بالإراداه و لذا يقال إنّ الأصل فى الأفعال حملها على الجّد حتّى يظهر خلافه و كثره الصدور لا عن جدّ لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور.

و من المعلوم أنّ هذه الدلاله ليست دلالة لفظيّه وضعيّه بل هي مستنده إلى بناء العقلاء على أنّ الأصل فى الأفعال هو حملها على الجّد.

بقى هنا شىء: و هو أنّ سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه قال بعد ردّ ما قاله صاحب الدرر من امتناع كون الصيغ الإنشائيّه إيجاديّا: نعم يمكن أن يقال إنّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه من كون الإنشاءات إيجاديّا لا حكائيّا من متفرّداته لعدم سابقه لذلك فى كلمات الأصحاب لأنّ ظاهر المتنازعين فى وجود الطلب النفسانيّ وراء الإراده هو تسليم كون الصيغ حاكميه و إنّما النزاع فى أنّها حاكميه عن الإراده الحقيقيّه أو الطلب النفسانيّ فالحكايه مفروغ عنها عندهم. و أيضا ظاهر من قال بأنّ قولنا:

«اضرب» مساوق لقولنا: «اريد منك الضرب» هو دلالة الصيغ على الإراده الواقعيّه لا الإنشائيّه و أيضا ذهب الأصحاب إلى انسلاخ صيغ التمنى و الترجى و نحوهما عن معانيها فى القرآن الكريم فيما إذا استند إلى الله سبحانه و تعالى قرينه على أنّ المقصود من صيغ التمنى و الترجى و نحوها هي حقيقه الترجى و التمنى التي كانت الصيغ حاكميه عنها لا المعانى الإنشائيّه التي توجد بنفس الصيغ و إلّا لما احتاج إلى انسلاخها. انتهى

و يمكن أن يقال: إنّ عدم سابقه فى الكلمات لا- يلزم بطلان ما حقه صاحب الكفايه. أ لا ترى أنّ السابقين ذهبوا إلى أنّ العامّ المخصّص مستعمل فى المعانى المجازيّه قبل سلطان العلماء و مع ذلك كان الحقّ مع سلطان العلماء حيث قال إنّ التخصيص فى الإراده الجديّه و معه لا يلزم استعمال العامّ فى غير معناه حتّى يكون مجازا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ إرادته البعث و الطلب كسائر الدواعى من التهديد و الإنذار و الاستهزاء خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها لعدم الحكايه فى الإنشاءات. و الصيغه موضوعه لإيجاد البعث و الإغراء نحو المأمور به نعم كان مقتضى الأصل فى الإيجاد كسائر الأفعال هو إرادته بالجدّ ما لم ينصب قرينه على الخلاف.

وحده المعانى الإنشائيّه:

و لا- يخفى عليك أنّ مقتضى خروج الإراده الحقيقيه كسائر الدواعى عن مفاد الإنشاء هو انحصار معنى صيغه «افعل» فى إنشاء البعث فلا- تعدّد لمعناها حتّى يكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينها و حيث لا استعمال لها إلاّ فى إنشاء البعث حتّى مع سائر الدواعى فلا يستلزم استعماله مع سائر الدواعى مجازاً فى الكلمه لأنّ صيغه «افعل» فى جميع التقادير تكون مستعمله فى إنشاء البعث الذى كانت موضوعه له.

و لقد أفاد و أجاد صاحب الكفايه حيث قال: ربما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها و قد عدّ منها الترجى و التمنى و التهديد و الإنذار و الإهانه و الاحتقار و التعجيز إلى غير ذلك و هذا كما ترى. ضروره أنّ الصيغه ما استعملت فى واحد منها بل لم تستعمل إلاّ فى إنشاء الطلب إلاّ أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى. انتهى.

و لا- يخفى عليك أنّ المنشأ هو البعث و التحريك و الداعى هو إرادته ذلك جدّاً ففى العبارة مسامحه و لكنّ الأمر سهل بعد معلوميّه المراد.

نعم لو قلنا بأنّ صيغه «افعل» كسائر الإنشاءات عبارته عن اعتبار الأمر النفسانيّ و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك لكان للالتزام بتعدّد المعنى لصيغه الأمر مجال فإنّ الصيغه حينئذ كما فى المحاضرات موضوعه للدلاله على إبراز الاعتبارى النفسانيّ فى الخارج و من الطبيعى أنّ ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدّد بتعدّد المعانى ففى كلّ مورد تستعمل الصيغه فى معنى يختلف عن

استعمالها فى معنى آخر فى المورد الثانى و يغيره و هكذا. فإنّ المتكلم تاره يقصد بها إبراز ما فى نفسه من اعتبار المادّه على ذمّه المخاطب و اخرى إبراز ما فى نفسه من التهديد و ثالثه إبراز ما فى نفسه من السخريّه أو التعجيز أو ما شاكل ذلك فالصيغه على الأوّل مصداق للطلب و البعث الاعتباريين و على الثانى مصداق للتهديد كذلك و على الثالث مصداق للسخريّه و هكذا و من الواضح أنّها فى كلّ مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز فى المورد الثانى و يغيره. (١)

و لكن عرفت ضعف هذا المبنى فلا- مجال للتعدّد و جميع المعانى المذكوره من قبيل الدواعى لإيجاد البعث و لم تستعمل الصيغه فى واحد منها فضلا عن أن يكون هو الموضوع له.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال قد تقدّم ممّا تحقيق القول فى الحقيقه و المجاز و مرّ أنّ اللفظ فىهما مستعمل فى الموضوع له و لكن ليثبت الذهن فيه و لا يتجاوز إلى غيره أو يتجاوز إلى شىء آخر بادّعاء أنّ الثانى أيضا عينه فحينئذ يتّضح أنّ الترجى و التمنىّ و التهديد و إن كانت ربّما تراد من الأمر لكن لا فى عرض البعث و الإغراء بل المستعمل فيه مطلقا هو البعث و إنّما يجعل عبره لغيره أحيانا. انتهى موضع الحاجه منه.

لما عرفت من أنّ الدواعى بأجمعها خارجه عن حريم معنى هيئه «افعل» و عليه فلا يكون داعى البعث الحقيقىّ داخلا فى معنى هيئه «افعل» حتّى يحتاج فى سائر الاستعمالات إلى ادّعاء كونها عين الداعى الحقيقىّ و يكون الداعى الحقيقىّ عبره لها و مقدّمه عليها.

هذا مضافا إلى ما مرّ فى مبحث الحقيقه و المجاز من منع لزوم استعمال اللفظ فى

ص: ٥٨

(١-١) راجع المحاضرات ١٢٣/٢.

الموضوع له في جميع موارد المعاني المجازية بل عدم إمكانه في بعض المجازات كاستعمال اللفظ في اللفظ فراجع.

اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى:

بعد ما عرفت من خروج جميع الدواعى عن حقيقه معنى هيئه «افعل» يقع البحث عن كيفيه اختصاص هيئه «افعل» بالداعى الحقيقى.

ربما يقال كما في الكفايه بأنه يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك لابداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشائه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعمله في التهديد و غيره من سائر الدواعى لأن استعمالها في البعث بسائر الدواعى خلاف الوضع لا الموضوع.

و بعبارة اخرى لا يلزم من سائر الاستعمالات خلاف الموضوع له و المجاز في الكلمه و إنما اللازم هو خلاف الوضع.

و ربّما يوجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى بأن الواضع في صدد رفع الحاجه عن المستعملين فحيث إنّ غلبه استعمالاتهم بداعى الجدد صار تلك الغلبه من القرائن الحافه الداله على اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى.

يمكن أن يقال: إنّ رفع الحاجه المذكوره من قبيل دواعى الوضع. و من المعلوم ان الدواعى و الأغراض في الأفعال لا توجب تقييدا فيها و لذلك لم يذهب أحد إلى خيار تخلف الوصف و القيد فيما إذا اشترى شيئا بداعى خاص و تخلف عنه و ليس ذلك إلا لعدم تقييد الشراء بالداعى منه. و عليه فلا وجه لاختصاص الوضع بالداعى الحقيقى.

لا يقال: إنّ وجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى هو اشتراط الواضع على المستعملين في استعمالاتهم أن لا يستعملوا إلا فيما إذا كان الداعى حقيقيا.

لأننا نقول: لا دليل على الاشتراط المذكور و لو سلم ذلك فلا دليل على لزوم

العمل به كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره في المعاني الحرفية.

ذهب استاذنا إلى أنّ الاختصاص المذكور من جهة أنّ لصيغته «افعل» و«ضعين»:

أحدهما: وضع اللفظ لإنشاء البعث.

و ثانيهما: أنّ لفظ «افعل» بما هو فعل من الأفعال يكون موضوعا للدلالة على الإرادة الجدّية كما أنّ البعث الفعلي الخارجي كالضرب على قفا أحد موضوع للدلالة على إرادته الانطلاق نحو عمل مثلا.

ولذا يقال: ظاهر الأفعال يكون علامه الإرادة الحقيقية و هو وضع آخر غير الوضع الأول و هكذا يكون الأمر في سائر الصيغ الإنشائية.

يمكن أن يقال: إنّ دعوى الوضع الثاني غير الوضع الأول غير ثابتة. و لعلّ وجه حمل الأفعال على الإرادة الحقيقية هو بناء العقلاء على أنّ الأصل في الأفعال سواء كانت لفظا أو غير لفظ حملها على الجدّ حتى يظهر خلافها و كثره الصدور عن غير الجدّ لا يوجب سدّ باب الأصل المذكور.

و عليه فإذا قامت قرينه على خلاف الإرادة الجدّية لا يلزم منه استعمال الكلمة في خلاف الموضوع له و لا في خلاف الوضع كما لا يلزم من تخصيص العامّ فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية دون الإرادة الاستعمالية.

و ممّا ذكر ينقدح ما في دعوى صاحب الكفاية من مجازية استعمال الصيغ مع سائر الدواعي.

و أمّا ما في تعليقه الأصفهاني قدس سره من توجيه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ بامور:

منها: انصراف صيغته «افعل» إلى ما كان بداعي الجدّ فإنّ غلبه الاستعمال على داعي الجدّ.

و منها: اقتضاء مقدّمات الحكمه فإنّ المستعمل فيه و إن كان مهملا من حيث

الدواعى و كان التقييد بداعى الجدّ تقييدا للمهمل بالدقه إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى إذ لو كان الداعى جدّا لمنشا فكان المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

و منها:الأصل العقلائى إذ كما أنّ الطريقه العقلائيه فى الإراده الاستعمائيه على مطابقه المستعمل فيه للموضوع له مع شيوع المجازات فى الغايه كذلك سيرتهم و بنائهم على مطابقه الإراده الاستعمائيه للإراده الجدّيه و بالجمله الأصل فى الأفعال حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه. (١)

ففيه ما لا يخفى فإنّ الامور المذكوره و إن كان بعضها صحيحا و لكنّها لا يثبت اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى لأنّ الظهور الانصرافى كالظهور الإطلاقى لا يكشفان عن الوضع و إنّما الكاشف عنه هو التبادر الذى يكون مستندا إلى حاقّ اللفظ كما مرّ مرارا.

هذا مع الغمض عمّا فيه كما التفت إليه من منع الانصراف مع غلبه الاستعمال فى سائر الدواعى أيضا. و من منع الإطلاق مع أنّ الداعى الحقيقى خارجا عن مفاد هيئه «افعل» كسائر الدواعى.

نعم يصحّ دعوى بناء العقلاء على أصاله الإراده الجدّيه و لكنّه لا يثبت اختصاص الوضع المذكور لأنّه جار فى كلّ فعل سواء كان لفظا أو غير لفظ و لا يرتبط بالوضع فلا تغفل.

إيقاظ:

إذا عرفت أنّ صيغه «افعل» موضوعه لنفس إنشاء البعث و الدواعى كلّها خارجة عن مفادها كان ذلك بعينه جار فى سائر الصيغ الإنشائيه و عليه فالدواعى خارجة عن حقيقتها فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت فى كلامه

ص: ٦١

تعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعانى فى حقه تعالى مما لازمه العجز أو الجهل.

فإن المستحيل هو الحقيقى من الترجى أو التمنى و نحوهما لا الإنشائى الاعتبارى منها الذى يوجد بسبب الصيغه.

و عليه فمثل قوله تعالى: «وَمَا تَلَمَّكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» (١) ليس مستعملا بداعى الاستفهام الحقيقى بل الاستفهام المذكور مستعمل بداعى إظهار المحبه و من المعلوم أن الاستفهام الإنشائى لا يكون مستحيلا فى حقه تعالى لأنه لا يلزم عجزا أو جهلا و قس عليه البواقى.

ص: ٦٢

(١ - ١) طه ١٧.

أنّ التحقيق أنّ مفاد هيئه الأمر إيجادى لا- حكائى فهى موضوعه لإنشاء البعث و الإِغراء نحو المأمور به و البعث و الإِغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو يوجد تاره بالتحريك الفعلى الخارجى كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يسوقه نحو المطلوب و يوجد اخرى بالتحريك الإنشائى كقولك «افعل كذا» أو «أمرك بكذا».

و الدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادل الفرق بين «اضرب و تضرب» إذ الأوّل لإيجاد البعث و الثانى للحكاية و لذلك يتصف الثانى بالصدق و الكذب دون الأوّل لأنهما من أوصاف الحكايات لا الإنشاء و الإيجاد.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شىء فى عالم التكوينى حتّى يقال إنّنا لا نتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائره المولويه و العبوديه و هو بمكان من الإمكان فإّنه يقوم مكان البعث الخارجى بالجوارح من اليد أو الرجل و له نظائر فى مثل حروف النداء و التحضيض و التوبيخ و إنشاء العقود و المناصب و نحوها فإّنها موجبات بنحو من الإيجاد لا حكائيات و لذلك لا يتفحص العقلاء فى مثل هذه الامور عن الصدق و الكذب بل يتفحصون عن الإراده الجدّيه ثمّ إنّ دلالة الإنشاءات على الإراده الجدّيه تكون بدلاله الاقتضاء من باب أنّ هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم من دون إرادته جدّيه لا بالدلاله اللفظيه حتّى تكون بالنسبه إليها حاكيه و لذا يقال إنّ الأصل فى الأفعال الصادره عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه فالإرادته خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها و إنّما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ إرادته البعث كسائر الدواعى من التهديد و الإنذار و الاستهزاء تكون خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها لأنّها موضوعه لإيجاد البعث

و الإغراء نحو المأمور به و الإرادة الجدّيه مستفاده من الأصل العقلائيّ ما دام لم تقم قرينه على الخلاف و مع قيام القرينه فلا إرادته جدّيه و لكنّ الصيغه استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمه أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغه افعل تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له و إنّما اختلف الداعي لأنّه تاره هو الإرادة الجدّيه للبعث و التحريك نحو المطلوب الواقعيّ و اخرى التهديد و الإنذار و غيرهما بقيام القرينه، نعم لو قلنا بأنّ الصيغه موضوعه للحكاية عن الإرادة النفسيه الجدّيه لكان المعنى مختلفا بحسب اختلاف الموارد و لزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكيه عن الإرادة النفسيه الجدّيه و لكن هذا المبني ضعيف ربما يقال نعم لا مجاز في الكلمه لعدم استعمال الصيغه في غير الموضوع له و لكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب بداعي البعث و التحريك جدّا لا بداع آخر.

و فيه أنّ الدواعي و الأغراض لا توجب تقييدا في الوضع كما لا توجب ذلك في المعاملات و عليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ كما ترى.

و بالجمله فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينه لرفع اليد عن أصاله الإرادة الجدّيه في العموم لعدم التصرّف في الإرادة الاستعماليّه فكذلك في المقام فإنّ التصرّف في الإرادة الجدّيه لا في الإرادة الاستعماليّه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّه كالترجيّ و التمنيّ عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه و تعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعاني في حقّه عزّ و جلّ و ذلك لأنّ المستحيل هو الحقيقيّ من الترجيّيّ و التمنيّيّ و نحوهما للزوم الجهل و العجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكوره بدواع معقوله و المفروض أنّ الصيغ لا تدلّ إلّا على الإنشائيّ منها و عليه فمثل قوله تعالى «و ما تلكَ بيّمينك يا موسى» ليس مستعملا في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافي علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعي إظهار المحبّه.

انتزاعه الوجوب والاستحباب:

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى التبادر كما مرّ هو وضع صيغته «افعل» لإيجاد البعث و البعث من ناحيه المولى بأى دالّ تحقّق مع أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الجدّيّه هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بكونه حجه على لزوم الإتيان بالفعل ما لم يتم قرينه على الترخيص و جواز الترك كما حكموا بتماميه الحجه على لزوم الإتيان بالمبعوث إليه فيما إذا تحقّق البعث الخارجى باليد و نحوها من ناحيه المولى و لا يتوجّهون إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بالحال أو المقال و لعلّ بنائهم على ذلك للزوم الخروج عن زى العبدية لو كان بعث المولى بغير جواب.

و كيف كان فالوجوب ينتزع من البعث المذكور مع حكم العقلاء بتماميه الحجه على لزوم الإتيان.

و عليه فالوجوب ليس داخلا فى مفاد الصيغه و حاقّ اللفظ بل هو أمر ينتزع بعد تحقّق البعث بالصيغه و جريان أصاله التطابق بين الإنشاء بما هو فعل من الأفعال و الإراده الجدّيّه و حكم العقلاء بتماميه الحجه على لزوم الإتيان به كما لا يخفى.

كما أنّ الندب أمر منتزع عن البعث بالصيغه مع قيام قرينه على الترخيص فى تركه.

و يشهد لذلك كما فى الوقايه أنّ العقلاء لا يسندون الذمّ على المخالفه إلى ظهور اللفظ فى الوجوب فضلا عن كونه معناه بل يسندونه إلى مخالفه الطلب و لو لم يكن بصيغه الأمر و يرون الطلب بنفسه مقتضيا للامتنال و لا يكثرثون باعتذار المأمور بأنّ

الطلب له فردان و لم أعلم بأن المراد من الطلب هو الفرد الإلزامي. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفّايه من الأخذ بتبادر الوجوب لإثبات كون الصيغه حقيقه في الوجوب مع أنّ التبادر ليس من حاقّ اللفظ بل الصيغه كما عرفت هي جزء الموضوع لانتزاع الوجوب.

قال في تهذيب الاصول: لكن بعد اللتيا و التي لا إشكال في حكم العقلاء كافّه على تماميه الحجّه على العبد مع صدور البعث من المولى بأيّ دالّ كان و قطع عذره و عدم قبوله باحتمال نقض الإراده و عدم حتميه البعث و غير ذلك و لا ريب في حكمهم بلزوم إطاعه الأوامر الصادره من المولى من غير توجه إلى التشكيك العلميّ من احتمال كونه صادرا عن الإراده غير الحتميه أو ناشئا عن المصلحه غير الملزومه و ليس ذلك لدلاله لفظيه أو لجهه الانصراف أو لاقتضاء مقدّمات الحكمه أو لكشفه عن الإراده الحتميه. بل لبنائهم على أنّ بعث المولى لا- يترك بغير جواب كما لا- يترك باحتمال النذب فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعه هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

هذا من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء و البعث سواء كانت الدلاله بآله الهيئه أو بإشاره من يده أو رأسه فالإغراء بأيّ دالّ كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتماميه الحجّه إلا أن يدلّ دليل على الترخيص. (٢)

و لعلّ عدم ذكر أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الجديّه في كلامه من جهه وضوحه.

ثمّ بعد ما عرفت من موضوع انتزاع الوجوب ينقدح لك عدم الحاجه في انتزاع الوجوب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض

ص: ٦٦

١- (١) الوقايه ١٨٠/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٤٥/١.

و تحريك الرأس و اليد إذ البعث الصادر عن المولى موضوع لحكم العقلاء بلزوم إتيانه و إن لم يكن مقارنا له و يكشف عن ذلك عدم تقييح العقلاء عتاب المولى لعبده عند تركه الامتثال للبعث الإنشائي الغير المقترن بالمقارنات الشديده كما فى نهايه الاصول. (١)

و يشهد له خلوّ كثير من الأوامر فى الكتاب و السنّه و المحاورات العرفيه عن الاقتران المذكور و مع ذلك لا وجه للتوقّف فى الحكم بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان بها.

ثمّ إنّ استعمال الصيغه لإفاده الاستحباب يكون على نحو استعمالها لإفاده الوجوب و إنّما الاختلاف فى الدواعى فإنّ الداعى فى الوجوب هو الإراده الحتميه لإتيان الأمور به بخلاف الداعى فى المستحبات فإنّ الإراده فيها ليست بحتميه فإذا لم يقترن بالبعث ما يدلّ على عدم حتميه الإراده يكون بعث المولى عند العقلاء حجّه على الإراده الحتميه و هو الموضوع لحكمهم بالوجوب فالمستعمل فيه فى الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما يكون الاختلاف فى الدواعى و يشهد لذلك جمع الواجبات و المندوبات بصيغه واحده فى الأحاديث و الأخبار مع أنّه لو كانت الصيغه فى الوجوب و الندب مختلفه المعنى لزم استعمال اللفظ الواحد فى الأ-كثر من معناه أو احتاج إلى تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا لهما و كلاهما كما ترى لعدم الاختلاف فى معنى الصيغه فى الوجوب و الندب كما لا حاجة إلى تأويلها إلى معنى يكون جامعا بينهما.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث ذهب إلى أنّ الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا تكون مستعمله فى الطلب البعثى و لا تتضمّن البعث و التحريك و إنّما

ص: ٦٧

تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل ثم استجود كلام صاحب القوانين حيث قال: إن الأوامر الندبيّه كلها للإرشاد و قال هو كلام جيّد و قال: إن الطلب البعثى معنى لا يلائمه الإذن فى الترك بل ينافيه لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاختلاف فى الدواعى لا فى مفاد هيئته «افعل» إذ الهيئه لإنشاء البعث فى الواجب و المستحبّ و معنى البعث فى الوجوب و الاستحباب واحد.

و لا إشكال فى التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك كما ربما يتفق فى التحريك الخارجى نحو المطلوب كذلك.

و عليه فلو قيل: «اغسل للجمعه و الجنابه» كان الأمر بهما بعثا إليهما و مقتضاه هو لزوم الإتيان بهما و مع قيام القرينه على الترخيص فى ترك الجمعه يرفع اليد عن حمله على الإراده الحتميه فى خصوصها و ذلك لا ينافى اقتضاء البعث للزوم الإتيان فى الجنابه.

و لذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه: لا وقع لوحده السياق المدّعه فى أمثال:

اغسل للجمعه و الجنابه لأنّ المستعمل فيه هو البعث و هو واحد و الندبيّه مستفاده من الخارج فيما إذا قامت قرينه عليها و لعلّه لذلك لم يستند القدماء قدس سرّه إلى وحده السياق فحينئذ لو اختلطت المستحبات مع الواجبات فى الأخبار لا يوجب ذلك إبهاما فيما لم يعلم وجوبه إذ مقتضى البعث هو وجوبه بخلاف ما إذا قلنا إنه لإنشاء الطلب بما هو الطلب فمع عطف المستحبات يعلم استعمال الأمر فى الجهه الجامعه أعنى مطلق الطلب و الرجحان فيصير الدليل فيما لا يعلم وجوبه من الخارج مجملا و مبهما فلا تغفل.

ص: ٦٨

و أيضا مقتضى ما ذكرناه من أنه للبعث و هو بسيط أن الصيغه لا يستعمل فى الندب أصلا إذ المستعمل فيه فى جميع الموارد واحد و هو البعث و إنما الاختلاف فى الدواعى نعم بناء على كون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب الوجوبى كان استعمالها فى الندب مجازا و هكذا لو كانت موضوعه للإرادة الشديده أو الحتميه كان استعمالها فى غير الشديده و الحتميه مجازا. و لكن عرفت أن مقتضى التبادر هو أن الصيغه موضوعه للبعث لا غير.

فى أن الوجوب ليس مستفادا من مقدمات الحكمة:

ربما يقال إن الوجوب من مقتضيات مقدمات الحكمة فإن الندب كأنه يحتاج إلى ثبوتيه بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد. فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المتكلم فى مقام البيان يكفى فى بيان الوجوب كما ذهب إليه فى الكفايه بعد التنازل عن كون الصيغه حقيقه فى الوجوب فى المبحث الرابع.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أولا: بأن إجراء المقدمات لتعيين الوجوب لا يصح إلا إذا كان المراد من الوجوب هو الإراده فإنها ذو مراتب فىمكن دعوى إجراء المقدمات لتعيين شدتها و لكن مدلول الصيغه عند صاحب الكفايه و من تبعه ليس إلا أمرا إنشائيا و الأمر الإنشائى ليس ذا مراتب و الإراده النفسانيه من الدواعى.

و ثانيا: أن المفاهيم المشككه نحو مفهوم الأسود أو الأبيض لا يحمل على شديد مرتبتها و إلا لزم حمل كل مطلق على أكمل أفرادها فلو سلمنا أن المستعمل فيه لصيغه الأمر مفهوم ذو مراتب فلا نسلم أن مقتضى المقدمات هو الوجوب و إلا لزم حمله على أعلى مراتب الوجوب فى الشده و التأكد فيكون الثابت بإطلاق الصيغه أهم ما يتصور من الوجوب و هو كما ترى و عليه فبناء على مختار صاحب الكفايه من كون الصيغه

موضوعه لجامع الطلب يحتاج إرادته الوجوب منه إلى قرينه كإرادته الندب منه ألا ترى أنّ الرقبه موضوعه لأصل الرقبه وإرادته المؤمنه منها كالكافره يحتاج إلى القرينه ومقدّمات الإطلاق لا يثبت إلاّ الجامع دون إحدى الخصوصيات و الوجوب و الندب من خصوصيات الطلب كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد إلاّ أنّه لو سلّمنا أنّ المراد من الوجوب هو الإراده النفسائيه فهي كما فى تهذيب الاصول تكون فى الوجوب و الندب مختلفه مرتبه و لا يمكن أن تكون الإراده فيهما واحده و يكون الاختلاف بأمر خارج فحينئذ فالإرادته الحتميه نحو اقتضاء لها ليس لغير الحتميه و عليه فكلّ واحده منهما يحتاج إلى قيد زائد فلا معنى لتخصيص الحاجه إلى قيد زائد بالندب دون الوجوب.

لا يقال: إنّ الطلب الوجوبى هو الطلب التامّ الذى لا حدّ له من جهه النقص و الضعف بخلاف الاستجابى فإنّه مرتبه من الطلب محدوده بحدّ النقص و الضعف و لا ريب أنّ الوجود غير المحدود لا يفتقر فى بيانه إلى أكثر ممّا يدلّ عليه بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده و عليه يلزم حمل الكلام الذى يدلّ على الطلب بلا ذكر حدّ له على المرتبه التامّه و هو الوجوب كما هو الشأن فى كلّ مطلق.

لأنّنا نقول: إنّ المقدّمات المعرفه لو جرت فيما نحن فيه لا- تثبت إلاّ- نفس الطلب الذى هو القدر المشترك بين الفردين لأنّ مصبّ المقدّمات هو الجامع إذ البيان و الدلاله لم يتوجّه إلاّ إلى الجامع دون الوجوب و مجرد كون ما به الاشتراك فى الحقائق الوجوديه عين ما به الامتياز لا يوجب عدم الاحتياج فى صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعه ضروره أنّ الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد فى المفهوم و إلاّ لم يكن زائدا فى الوجود فالوجود المشترك مفهوم ما بين مراتب الوجود لا- يمكن أن يكون معرّفا لمرتبه منها بل لا بدّ فى بيانها من قيد زائد فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكيا إلاّ عن نفس الحقيقه الجامعه بينها و لا بدّ لبيان وجود

الواجب مثلا إلى زياده قيد كالتأم و المطلق و الواجب بالذات و نحوها فإذن الإراده القويّه كالضعيفه تحتاج إلى بيان زائد و كذا نظائرها.

هذا بناء على المماشاه فى أنّ الصيغه موضوعه لجامع الطلب و إلاّ فقد مرّ أنّها موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو المأمور به كالإشاره البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه و البعث بالمعنى المذكور يكون من الامور المشخصه التى لا تقبل الجامعيّه كالمعانى الحرفيه و لذا لا يمكن أن يتصوّر له جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئه عن الإراده الجديّه لأنّها كالمعانى الحرفيه من المعانى الربطيّه و لا استقلال لها و إلاّ لزم الخلف فى حقيقتها و لا يمكن إدراجها تحت جامع حقيقى إذ كلّ ما يتصوّر لذلك كان مستقلاّ و ليس عين البعث الذى يكون من المعانى الربطيّه غير المستقلّه نعم يمكن الإشاره إليها بالجامع العرضىّ كالإشاره إلى المعانى الحرفيه بالجامع العرضىّ كالابتداء الاسمى.

و عليه فلا يكون مفاد الصيغه معنى جامعا بل مفادها جزئيات ربطيّه كما لا يخفى. (١)

فلا مجال لدعوى أنّ الوجوب ممّا يدلّ عليه مقدّمات الإطلاق لأنّ الوجوب كالندب فى الحاجه إلى البيان هذا بخلاف ما اخترناه من أنّ البعث عن ناحيه المولى حجّه عقلائيّه على لزوم الإتيان ما لم ينصب قرينه على الندب.

ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «افعل»:

مقتضى ما مرّ من أنّ الوجوب و الندب أمران منتزعان من البعث أنّ الوجوب خارج عن مفاد صيغه الأمر كما يشهد له تبادر البعث من دون التقييد بالإلزام أو الإراده الحتميّه خلافا لمادّه الأمر التى عبّر عنها فى اللغه الفارسيّه ب«فرمان» فإنّ

ص: ٧١

المتبادر منه هو البعث على سبيل الإلزام و الحتم و لذا اخترنا هناك أن لفظ الأمر حقيقه فى الوجود.

قال فى تهذيب الاصول: المتفاهم من الهيئه لدى العرف هو البعث و الإغراء كإشاره المشير لإغراء لا البعث الخاص الناشئ عن الإراده الحتميه. انتهى

و عليه فلا وجه لدعوى أن الوجود يستفاد من حاقّ هيئه «افعل».

ليست الصيغه منصرفه إلى الوجود:

و ذلك لما عرفت من أن المتبادر من الهيئه ليس إلاّ البعث و الإغراء من دون تقييد بالإلزام أو الإراده الحتميه فمع التبادر المذكور لا مجال لدعوى الانصراف.

هذا مضافا إلى أن دعوى الانصراف تصحّ فيما إذا كان مفاد الصيغه مطلقا بحيث يكون له أفراد فيدعى انصرافه إلى بعض أفرادها لا فيما إذا كان المفاد من الامور المشخصه الجزئيه كالمعاني الحرفيه فافهم.

قال فى تهذيب الاصول: و أمّا القول بكون الوجود مستفادا من انصرافه إلى البعث المنشأ من الإراده الحتميه فمما لا ينبغي الإصغاء إليه إذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثره استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن و يندكّ الطرف الآخر لديه و يحسب من النوادر التى لا يعتنى به العقلاء إلاّ أن وجدانك شاهد صدق على أن الاستعمال فى خلاف الوجود لا يقصر عنه لو لم يكن أكثر. (١)

و يمكن أن يقال: إنّ الاستعمال فى خلاف الوجود مع القرينه لا ينافى انصرافه إلى الوجود بكثره استعماله فى الوجود فالأولى أن يستدلّ لنفى الانصراف بما ذكرناه.

فتحصّل أنّ الوجود أمر انتزاعيّ من البعث من المولى بعد كونه موضوعا تامّا

ص: ٧٢

لحكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان كما أنّ الندب أيضا أمر انتزاعيّ من البعث المذكور بعد نصب القرينه على عدم لزوم الإتيان و الترخيص في تركه.

فدعوى كون الصيغه موضوعه للوجوب أو أنّ الصيغه منصرفه إليه أو أنّ الوجوب ممّا اقتضته مقدّمات الحكمه كلّها كما ترى لما عرفت.

ص: ٧٣

و قد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغه افعال لإيجاد البعث و إنشائه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحيه المولى مع أنّ الاصل فى الأفعال هو حملها على الجّد يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء يكون البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينه على الترخيص و جواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجى باليد و نحوها من ناحيه المولى يكون موضوعا لحكمهم بذلك.

و لذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينه على الخلاف.

و عليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور و حكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على الترخيص فى تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينه على الترخيص فى تركه فالوجوب و الندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

و عليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغه افعال كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمه غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإراده حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغه هو الأمر الإنشائيّ و هو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف فى الوجوب و الندب كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا- إنشاء البعث. هذا مضافا إلى أنّه لا- إطلاق فى مفاد الإنشائيات لأنّها كالمعاني الحرفيه من الامور المشخصه الجزئيه

فلا مجال لدعوى الانصراف لأنه متفرّعه على كون مفادها مطلقاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا- حاجه في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض و تحريك الرأس و اليد و لذا لو لم يقترن بهذه الامور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البعث لا- يختلف في الوجوب و الندب لأنّه تحريك نحو العمل و إنّما الاختلاف في الترك الكاشف عن عدم الإراده الحتميّه فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما الاختلاف في الدواعى إذ الداعى في الوجوب هو الإراده الحتميّه للإتيان بخلاف الداعى في الندب.

و الشاهد له هو إمكان جمع الواجبات و المندوبات في عبارته واحده كقولهم اغسل للجمعه و الجنابه من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا و ذلك لأنّ معنى الصيغه و هو إنشاء البعث واحد في الوجوب و الندب و الاختلاف في الدواعى لا- في مفاد الهيئه فمع قيام القرينه على الترخيص في ترك غسل الجمعه يرفع اليد عن ظهور الصيغه في الوجوب بالنسبه إليه دون غسل الجنابه.

ص: ٧٥

و لا- يخفى عليك أنّ بعض الأعلام كصاحب الكفايه ذهبوا إلى أنّ تلك الجمل مستعمله في معناها و هو ثبوت شيء لشيء و إنّما الفرق بينها و بين الجمل الخبرية المستعمله في مقام الإخبار في الدواعي إذ الداعي في الأخيره هو الإخبار و الإعلام بوقوع الشيء لشيء بخلاف الاولى فإنّ الداعي فيها هو البعث الحقيقي و التوصل بها إلى وقوعها في الخارج.

و استشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب في معناها من ثبوت شيء لشيء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

و اجيب عنه كما في الكفايه بأنّه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام فيتخلّف لداعي البعث و إلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا و إنّما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد.

و استشكل فيه كما أفاد الاستاذ بمنع قياسه بالكنايات لوجود الفارق بينهما إذ لا ملازمه بين الوقوع و نفس إرادته المولى بخلاف الجود و كثره الرماد. نعم وقوع الفعل في الخارج عن العبد المنقاد يكشف عن علمه بإرادته المولى فلا- ملازمه بين الوقوع و الإرادة متفرّعه على العلم بالإرادته لا نفس الإراده بخلاف الملازمه التي تكون بين

الجود و كثره الرماد فإنها موجوده قبل العلم و سابقه عليه.

و عليه فإن كان الملازمه متحققه بين الوقوع و إرادته المولى لأمكن قياسه بالكنايات فإنه أخبر عن الوقوع لينتقل إلى إرادته المولى كما أخبر عن كثره الرماد لينتقل منها إلى الجود و كثره العطاء و لكن الأمر ليس كذلك لما عرفت من أنّ الملازمه بين الوقوع عن العبد المنقاد و العلم بإرادته المولى لا نفس الإراده حتى يجوز الانتقال من الإخبار على الوقوع إلى إرادته المولى.

اللهم إلا أن يقال إنّ المقصود من تنظير المقام بباب الكنايات هو أنّ المقصود الأصلي ليس هو الإخبار كما أنّ المقصود الأصلي في قولنا: زيد كثير الرماد ليس هو الإخبار بل المقصود هو وجود إرادته المولى لا من جهة دعوى الملازمه بين الوقوع و الإراده و كون المقام من الكنايات بل من جهة حكم العقل من جهة أنّ الإخبار بقوله: «يعيد» عن وقوع الإعادة عن العبد المنقاد مع عدم كونه في مقام الإخبار عن الغيب يدلّ على أنّ مقصود المولى من ذلك الإخبار هو بيان أنّه مرید لهذا الوقوع كما يحكم أيضا بذلك إذا جعل المولى شيئاً من الثواب على شيء فإنه شاهد على إرادته لذلك.

و عليه فإذا لم يكن المقصود الأصلي هو الإخبار فلا مجال لملاحظه الصدق و الكذب بالنسبه إلى النسبه الحكيمه في «يعيد» أو في قولنا: «زيد كثير الرماد» لأنّ النسب المذكوره جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر فلا وجه لإيراد استلزام الكذب لو ارید من قولهم: «يعيد» و نحوه الجمل المستعمله في معناها لأنّ النسبه في قولهم «يعيد» جىء بها توطئه لإفاده إرادته البعث.

و لذا قال في الدرر: إنّ الصدق و الكذب يلاحظان بالنسبه إلى النسبه الحكيمه المقصوده بالأصالة دون النسبه التي جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر و لذا لا يسند الكذب إلى القائل بأنّ زيدا كثير الرماد توطئه لإفاده جوده و إن لم يكن له رماد أو

كان و لم يكن كثيرا و إنما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا. (١)

هذا مضافا إلى أنّ الإخبار عن الوقوع من العبد المنقاد لا يتخلف لأنه يفعل و لا يترك و التخلف فيما إذا كان الإخبار عن العبد و لو لم يكن منقادا فدعوى لزوم الكذب لو استعملت الجمل المذكوره فى معناها كما ترى.

لا يقال: إن كان كذلك فليس غير المنقاد مكلفا.

لأننا نقول: إن غير المنقاد يعلم بكونه مكلفا بقاعده الاشتراك بينه و بين المنقاد الذى كان مخاطبا بالخطاب.

فتحصّل أنّ الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الطلب مستعملة فى معناها من الإخبار و إنما التفاوت بينها و بين الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الإخبار بالدواعى.

ثم يقع الكلام فى وجه دلالة الجملة المستعملة فى الإخبار فى مقام الطلب على الوجوب:

ربما يقال كما فى تعليقه الكفايه للمحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه إنّ الملازمه بين الإخبار و إظهار إرادته الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمه بين الوقوع و طلب الوقوع و من البين أنّ الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه فالبعث نحو المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث منه فى الخارج فلذا أخبر عن اللازم إظهارا لتحقق ملزومه و من الواضح أنّ البعث الذى لا ينفكّ عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمى و إلا فالبعث الندبى و لو إلى المنقاد لا يلزم الوقوع بل ربما يكون و ربما لا يكون. (٢)

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدس سرّه من أنّه لا بناء للعباد المنقادين إلا على إتيان الواجبات و عدم تركها فالتعبير بقوله عليه السّلام: «يعيد» تدلّ على

ص: ٧٨

١-١) الدرر ١/٧٦.

٢-٢) نهايه الدرايه ١/١٨٦.

و فيه إنَّ الإتيان بالعمل و الإخبار عنه و إن كان كاشفا عن إرادة المولى و لكنّه لازم أعمّ من جهه كونها إرادته حتميه أو غير حتميه لا- سيّما إذا كان العبد منقادا فلا يكشف عن خصوص إرادته حتميه حتّى يدلّ على الوجوب فالأولى هو أن يقال إنَّ مع إحراز تعلق إرادته المولى بوقوع شيء تتمّ الحجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على خلافه.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّ الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب تكون أظهر من الصيغه لإفاده الوجوب مستدلاً بأنّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه فيكون أكد فى البعث من الصيغه مع أنّ عنوان «لا يرضى إلّا بوقوعه» يساوق الإراده الحتميه فلا يدلّ على الأزيد ممّا تدلّ عليه الصيغه فإنّها أيضاً تدلّ على البعث الذى يكون حجّه عقلائيه على لزوم الإتيان بالعمل فلم يعلم وجه الأكديّه و الأظهرية.

اللهمّ إلّا- أن يقال إنَّ الإخبار عن كون وقوعه مفروغا عنه فى الخارج فى مقام طلبه مع أنّ الوقوع متفرّع على المبادئ منها هو الطلب و الأمر كان البعث أكد فافهم.

قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه إن ثبتت شدّه الإراده فى الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب فثمرتها هو وجوب تقديمها على صيغه «افعل» فيما إذا تتعارضان.

ثمَّ أنّه يقع الكلام فى استعمال الجمل الخبريه الوارده فى مقام الترخيص من جهه أنّ الإخبار بالوقوع لا يساعده تلك الجمل إذ مع الترخيص لا بناء للعباد و لو كانوا منقادين على الإتيان حتّى يمكن الإخبار عنه بداعى إرادته الترخيص و إنشائه.

ففى مثل قوله: «إذا سلّم المصلّى عن صلاته يتكلم» لا- بناء للعباد على التكلم حتّى يصحّ الإخبار عن وقوع التكلم بداعى إرادته الترخيص.

يمكن الجواب عنه كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأن مقتضى طبع

المصلى حيث كان هو التكلم بعد الفراغ عن صلاته لو لا المنع فيصح التعبير عنه بقوله: «يتكلم» إذا أراد الترخيص فالجمل الخبرية مستعمله في معناها حتى في أمثال هذه الموارد فافهم.

هذا كله بناء على ما ذهب إليه جماعه من استعمال تلك الجمل في معناها من ثبوت شيء لشيء.

و لكن الإنصاف أن هذا القول لا يخلو عن تكلف.

و الأولى أن يقال: إن الظاهر من الجمل الإنشائية عرفا في مثل قولنا: «بعت» و «أنكحت» و «يعيد» و «يغتسل» و «تشتري» و «تبيع» و غير ذلك هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء.

و بعبارة أخرى هذه الجمل تكون من الموجدات لا الحاكيات فقولنا: «بعت» يدل على إيجاد البيع لا الإخبار عن وقوع البيع فيما مضى بداعي إرادته الإنشاء كما أن قول المولى لعبده: «تذهب إلى السوق و تشتري اللحم و كذا و كذا و تجيء بها إلى المطبخ» كلها إنشاءات لا إخبارات كما يشهد به التفاهم العرفي و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف و إن أمكن.

هذا مضافا إلى أن لازم كونها إخبارات هو أن يكون هذه الجمل أعني «بعت» و «أنكحت» حاكية عن إرادته المعامله نظير ما ذهب إليه صاحب الدرر في مطلق الإنشاءات مع أنك عرفت ضعف ذلك.

فالأظهر أن الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب إيجاديّه لا حاكيه لما مرّ من أن الإنشائيات إيجاديّه لا حاكيه.

و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال: إن المتفاهم العرفي من الجمله الفعلية التي تستعمل في مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفي منها إذا استعملت في مقام الإخبار مثلا المستفاد عرفا من مثل قوله عليه السلام: يعيد الصلاة أو يتوضأ أو يغتسل

للجمعه و الجنابه أو ما شاكل ذلك على الأول ليس إلا الطلب و الوجوب كما أن المستفاد منها على الثاني ليس إلا ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فإذن كيف يمكن القول بأنها تستعمل فى كلا المقامين فى معنى واحد. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار حيث ادّعى الوجدان على أنه لا عنايه فى استعمال الجمل الخبريّه حين دلالتها على الطلب و أنه لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها و نحو استعمالها حين إفاده الطلب. (٢)

لما عرفت من أن المتفاهم العرفي هو كونها مستعمله للإيجاد و الإنشاء و دعوى الوجدان على عدم العنايه لا يصدقها الوجدان فالجمل الخبريّه المستعمله فى مقام الطلب محتاجه إلى عنايه و تكون مجازا.

و على ما ذكرنا من إنشاء الترخيص و التجويز بالجمله الخبريّه لا حاجه إلى تكلف و مؤنه زائده. فقوله عليه السلام «يتكلم» فى مقام توهم الحذر لإنشاء تجويز التكلم لا للإخبار عن التكلم.

ثم إن نفس البعث بالجمله الخبريّه كالبعث بالصيغه حجّه عقلائيّه على لزوم الإتيان بالعمل فينتزع عنه الوجوب من دون فرق بينهما فالوجوب فى الجمله الخبريّه كالوجوب فى صيغه «افعل» أمر انتزاعي بعد تحقّق البعث و حكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان فلا تصل النوبه بكونه مدلولا للجمله كما لا حاجه أيضا إلى مقدّمات الحكمه و لا إلى دعوى الانصراف كما مرّ فى صيغه «افعل» حرفا بحرف.

ثم ينقدح ممّا مرّ -سابقا من أنه لا دليل على لزوم استعمال كلّ مجاز فى ما وضع له و جعله عبره إلى المقصود المجازي بل ربما لا يمكن كما فى استعمال اللفظ فى اللفظ -ما

ص: ٨١

١-١) المحاضرات ١٣٦/٢.

٢-٢) نهايه الأفكار ٢١٥/١.

فى تهذيب الأصول من أنّ ما ذكرنا سابقا فى تحقيق معنى المجاز و أنّه استعمال فيما وضع له بجعله عبره إلى المقصود يوضح كيفيه دلالتها على البعث فالجمل الخبريه مستعمله فى معانيها الإخباريه بدعوى تحققها من المخاطب و أنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر بل فطرته السليمه و رشده فى حيازه المصالح تبعثه إليه بلا دعوه داع. انتهى

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمالها فى معانيها الإخباريه لا ملزم له مع ما فيه من التكلّف بل الجمل الخبريه مستعمله للإيجاد لا للحكاية.

فتحصّل أنّ الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب كصيغته الأمر فى إفاده إنشاء البعث و الوجوب من دون فرق بينهما و دعوى الأكديه غير ثابتة إلاّ فى بعض المقامات الأدبيه الخاصه دون المحاورات العرفيه فلا تغفل.

أن جماعه ذهبوا إلى أن الجمل الخبري المستعمله في مقام الطلب مستعمله في معناها من الإخبار و إنما التفاوت بينها و بين الجمل الخبري المستعمله في مقام الإخبار بالدواعى إذ الداعى في الخبري هو الإخبار و الإعلام بوقوع الشىء لشىء بخلاف المستعمله في مقام الطلب فإن الداعى فيها هو البعث الحقيقى.

و استشكل فيه بأن لازم استعمال الجمل الخبري المستعمله في مقام الطلب في معناها من ثبوت الشىء لشىء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيرا ما في الخارج.

و اجيب عنه بأنه إنما يلزم ذلك إذا أتى بها بداعى الإخبار لا بداعى البعث فإذا جىء بالنسب الخبري توطئه لإفاده أمر آخر لا يكون المقصود الأصلي هو الإخبار فلا يرد على ذلك باستلزام الكذب لو اريد من قوله عليه السلام «يعيد» و نحوه الجمل المستعمله في معناها لأن النسبه في قولهم يعيد جىء بها توطئه لإفاده إرادته البعث، و الصدق و الكذب يلاحظان بالنسبه إلى النسبه الحكميه المقصوده بالأصالة دون النسب التي جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر و لذا لا يسند الكذب إلى القائل بأن زيدا كثير الرماد توطئه لإفاده جوده و إن لم يكن له رماد أو كان و لم يكن كثيرا و إنما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا.

و الإنصاف أن هذا القول لا يخلو عن تكلف و الأولى أن يقال إن الظاهر من الجمل الخبري المستعمله في مقام الطلب عرفا في مثل قولنا بعث و انكحت و يعيد هو الإنشاء لا الإخبار بداعى الإنشاء و البعث فهذه الجمل من الموجودات لا الحاكيات و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف و إن كان ممكنا كما عرفت.

ثم إن كيفيه استفاده الوجوب منها كاستفاده الوجوب من صيغ الأمر و عليه

فنفس البعث بالجملة الخبريّه كالبعث بالصيغه موضوع لحكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان فينتزع منه الوجوب فلا تكون الجملة الخبريّه مستعمله في الوجوب كما لا يكون الوجوب مستفادا منها بمقدّمات الحكمه أو بالانصراف كما مرّ تفصيل ذلك في صيغ الأمر.

ص: ٨٤

إشاره

و البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في مفهوم التَّعْبُدِيّ وَالتَّوَصُّلِيّ:

ذكر لهما تعريفات مختلفه منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه في تقريراته من أنّ التَّعْبُدِيّ هو ما يشترط فيه القربه و التَّوَصُّلِيّ ما لا- يشترط فيه القربه سواء في ذلك في كون الواجب من الماهيات المخترعه كالصلاه و الحجّ و نحوهما أو لا كالذبح و النحر و الحلق و التقصير. انتهى

و من المعلوم أنّ لازم اشتراط القربه في التَّعْبُدِيّ هو أنّ أمر الواجب فيه لا يسقط و لا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القربه بخلاف التَّوَصُّلِيّ فإنّه يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجه إلى قصد القربه و يصحّ لذلك تعريف التَّعْبُدِيّ بما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القربه و التَّوَصُّلِيّ بما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق.

لا يقال: إنّ تعريف التَّعْبُدِيّ ليس بجامع لأنّ العبادات الذاتيه كالسجود لله تعالى لم يشترط فيها قصد القربه لفرض ذاتيه العباده لها من دون حاجه إلى قصد القربه فيها فلا يشمل تعريف التَّعْبُدِيّ لأمثالها مع أنّها من العبادات فالتعريف ليس بجامع كما أنّ تعريف التَّوَصُّلِيّ ليس بمانع فإنّه يشمل العبادات الذاتيه مع أنّها ليست

بالتوصليّ إذ العبادات الذاتيه يسقط أمرها بنفس الإتيان من دون حاجه إلى قصد القربه.

لأننا نقول أنّ العبادات الذاتيه خارجه عن محلّ كلامنا إذ لا يمكن احتمال التوصيليه فيها قال في منتهى الاصول و أمّا ما يكون عباده ذاتا و إن لم يكن لها أمر بل كان منهيّا عنها فأجنبيّ عن محلّ كلامنا و ما نحن بصدده من التمسك بالإطلاق لإثبات التوصيليه في مورد الشكّ. (١)

و لعلّ ذلك من جهه أنّ فرض التوصيليّ في العباده الذاتيه مستحيل و مع كون ثبوت التوصيليّ فيها محالا كيف يمكن إثباته بالإطلاق.

و منها: ما في الكفايه من أنّ الوجوب التوصيليّ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بدّ في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرّبا به منه تعالى.

أورد عليه في منتهى الاصول بأنّ وظيفه العبد هو إتيان المأمور به و أمّا تحصيل الغرض فليس من وظيفته و لا طريق إلى تحصيله إلاّ إتيان المأمور به و الكيفيه التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعه لأنّه هو الحاكم في باب الإطاعه و العصيان. (٢)

و فيه أنّ المفاد من التعريف المذكور ليس هو وجوب تحصيل الغرض حتّى يرد عليه بأنّ تحصيل الغرض ليس من وظائف المكلفين بل المراد منه أنّ كلّ واجب يكون بحسب الواقع و نفس الأمر ممّا يكون الغرض منه حاصلًا بمجرد وجوده هو التوصليّ بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يحصل بدون الإتيان به متقرّبا و لا إشكال

ص: ٨٤

١-١) منتهى الاصول ١/١٢٨.

٢-٢) نفس المصدر ١/١٢٧.

فى التعريف المذكور عدى ما مرّ من الإشكال السابق و الجواب الجواب.

و منها: أنّ التعبدىّ ما يعتبر فيه المباشرة و التوصلّى ما لا يعتبر فيه المباشرة لسقوط الذمّه بفعل الغير تبرّعا أو استنابه.

و فيه أنّه منقوض بوجوب ردّ السلام و المضاجعه و غيرها من التوصلّيات التى لا يجوز فيها الاستنابه و التبرّع.

و منها: أنّ التعبدىّ هو ما لا يدرك العقل ملاكه بخلاف التوصلّى أو ما لا يكون الغرض منه معلوما للمكلف بخلاف التوصلّى.

و فيه منع واضح لأنّ الملاك و الغرض فى كثير من التوصلّيات ليسا بمعلومين كما أنّهما فى كثير من العبادات كانا معلومين فالتعريف ليس بجامع و لا بمانع.

المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق التكليف شرعا:

اشاره

و لا يخفى عليك أنّ القدماء من علمائنا إلى زمان الشيخ الأنصارى (قدّس الله أسرارهم) على ما فى نهايه الاصول كانوا يعدّون قصد القربة فى العبادات فى عداد سائر شرائط المأمور به و أجزاءه من غير تعرّض لورود إشكال فى المقام.

ثمّ استشكل الشيخ الأعظم قدّس سرّه فى إمكان أخذ قصد القربة و قد أرسل تلامذه الشيخ و من بعدهم عدم جواز أخذ القربة فى المأمور به إرسال المسلمات و تصدّى كلّ واحد منهم للاستدلال على هذا الأمر بوجوه عديده و نحن نرجّح ما ذهب إليه القدماء من إمكان أخذ قصد القربة فى العبادات كسائر الشرائط و الأجزاء و لا بدّ لنا من ذكر الوجوه التى استدللّ بها على عدم الإمكان حتّى يتبين أنّه لا مانع من الأخذ بقصد القربة كسائر شرائط المأمور به و الوجوه ترجع إمّا إلى الامتناع فى مقام الأمر و التكليف و إمّا إلى الامتناع فى مقام الامتثال.

وجوه الامتناع في مقام الأمر و التكليف:

منها: أنّ الأمر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام أجزائه توقف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه التي منها قصد الأمر إلا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع و الموضوع على الأمر.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه على ما في تقريراته: إنّ القربه عباره عن الإتيان بالفعل المأمور به على وجه يكون الداعي إليه هو الأمر فهذه من الاعتبارات اللاحقه للفعل بعد ملاحظه كونه مأمورا به و أمّا قبل أن يجعل الفعل مأمورا به لا وجه لأن يلاحظ مقيداً بالقربه أو مطلقاً كما يصحّ أن يلاحظ مقيداً بوقوعه في زمان كذا أو مكان كذا أو عن آله كذا و نحوها و أن يلاحظ مطلقاً.

و إذا كان القيد من القيود التي لا يتحقق إلا بعد اعتبار الأمر في المطلق فلا يصحّ الاستناد إلى إطلاق اللفظ في رفع الشكّ في مثل التقييد المذكور لأنّ المفروض أنّه ليس من قيوده مع قطع النظر عن الأمر.

لا يقال: إنّ التمسك بإطلاق المادّه في محلّه إذ يصحّ أن يقيد الفعل بعدم الدواعى المنتقشه في النفس باعتبار قواها الشهوائيه و غيرها ممّا لا يرجع إلى الأمر و حيث أنّ المفروض استحاله صدور الفعل الاختياريّ من الفاعل من دون ما يدعوه إلى الفعل فلا مناص للمكلف إلاّ إتيانه بداعي الأمر فبيما إذا شكّ في التعديديه و التوضيئيه يمكن الأخذ بإطلاق الفعل المحتمل تقييده بعدم الدواعى النفسائيه.

لأنّ نقول: ذلك وهم فاسد إذ لا فرق فيما يمتنع تقييده بشيء بين أن يكون القيد هو ذلك الشيء أو عدم أضداده على وجه يفضى بالأخره إليه و على تقدير عدم الإفضاء لا يجدى شيئاً إذ لعلّه يكتفى بغيره كما هو ظاهر و بالجمله فالفعل الملحوظ فيه لحوق الأمر موضوع للامتنال و لا يعقل اعتبار شيء في نفس الفعل فيما إذا كان

عروضه عليه بواسطة الأمر المتأخر عنه رتبه.

و من ذلك يعرف أنّ التفصيل بين ما إذا كان الكاشف عن الطلب هو اللفظ و ما إذا كان الطلب مدلولاً عليه بوجه من الوجوه اللبّيّه ممّا لا- وجه له إذ الدالّ على التقييد المذكور على تقدير وجوده ممّا لا يفرق فيه الأدلّه اللفظيّه و اللبّيّه على نحو اختلافيهما و على تقدير عدمه فلا فرق فيهما أيضاً.

و تبعه في الكفايه حيث قال: إنّ التقرب المعتبر في التعيّد إنّ كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعه عقلاً لا ممّا اخذ في نفس العباده شرعاً و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً.

و يمكن الجواب عنه بما حكى عن سيّد الأساتيد السيّد محمّد الفشاركي قدّس سرّه في الوقايه: و أمّا توقّف الأمر على الموضوع فإن اريد توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلّا قبل وجوده و أمّا بعده فهو مستحيل لامتناع طلب الحاصل و إن اريد توقّفه تصوّراً فمسلمّ و لكن لا- يلزم منه الدور لأنّ قصارى ما فيه توقّف الموضوع على الأمر بحسب وجوده الخارجيّ و توقّف الأمر على الوجود الذهنيّ للموضوع فلا دور. (١)

و إليه يؤول ما في نهايه الاصول من أنّ الموضوع أعني المتعلّق بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر و لا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخراً عن الأمر و متوقّفاً عليه و لا- يعقل أن يكون المتعلّق بوجوده الخارجيّ متقدّماً عليه و إلّا- لكان الأمر به طلباً للحاصل و بالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه. انتهى

و زاد على ذلك في تعليقه الأصفهانيّ بمنع لزوم تقدّم الموضوع و المتعلّق

ص: ٨٩

بالوجود الذهني أيضا حيث قال: إنَّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود كي يتوقف عروضه على وجود المعروض و عارض الماهية لا يتوقف ثبوته على ثبوتها بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص إذ من الواضح أنَّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجا كيف و وجوده خارجا يسقط الحكم فكيف يعرضه كما لا يتوقف على وجوده ذهنا بداهه أنَّ الفعل بذاته مطلوب لا بوجوده الذهني بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق حيث أنه لا- يتشخص إلا بمتعلقه كما في المعلوم بالذات بالنسبه إلى العلم فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت. (١)

و يمكن أن يقال إنَّ قياس الأحكام بعوارض الماهية كما ترى لأنَّ متعلق الأحكام و إن كان من جهه كونه معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق و يكون مثل عوارض الماهية و لكنّه غير الحكم ذاتا إذ إرادته الصلاه غير الصلاه المتصوّره و المتعلق بما هو هو مقدّم على الحكم تصوّرا و لا يقاس أيضا بباب العلم و المعلوم بالذات لأنّهما متّحدا بالذات بخلاف الحكم و المتعلق فإنّهما ليسا بمتّحدين و إن كانا من حيث الإراده و المراديه متّحدين إلا- أنّ اتّحادهما من هذه الحيثيه لا- يستلزم اتّحادهما من حيث ذاتهما لوضوح اختلاف الحكم مع متعلقه إذ ليس الإراده و الشوق عين الصلاه كما أنّ الصلاه ليست عين الإراده و عليه فموضوع الحكم محقق بالتصوّر لا بالإرادته و مقدّم على الحكم و إن كان مراديه الموضوع محققه بالإرادته و مجرد عدم دخاله الوجود الذهني كالخارجي لا يوجب أن ننكر تقدّم المتعلق بوجوده الفرضي اللافراغي التصوريّ.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في تهذيب الاصول حيث قال: إنَّ المراد من الحكم إن

ص: ٩٠

كان هو الإرادة باعتبار كونها مبدأ للبعث ففيه أنها قائمه بالنفس قيام المعلول بعلمته و لها إضافتان إضافه إلى علمته أى النفس و إضافه إلى المتصوّر أعنى الصورة العلميه للمراد فهي كإضافه العلم إلى المعلوم بالذات فى كلتا الإضافتين.و إن كان المراد هو الوجوب و الندب و غيرهما فهي امور اعتباريه لا خارج لها وراء الاعتبار حتى تكون قائمه بالموضوعات أو المتعلقات. (١)

لمّا عرفت من أنّ قياس الحكم بالعلم ليس فى محلّه فإنّ العلم عين المعلوم و المعلوم عين العلم هذا بخلاف الحكم و الموضوع فإنّهما متغايران ذاتاً لأنّ الموضوع أمر ذهنيّ وراء الإراده المتعلقه به و تعلق الإراده بالموضوع متأخر عن تصوّر الموضوع.

هذا مضافاً إلى أنّ الوجوب و الندب و غيرهما من الامور الانتزاعيه التى تفرق عن الاعتباريه بلزوم وجود منشأ الانتزاع فى الخارج و لو كان هو الوجود الذهنيّ.

و عليه فاللازم فى تعلق الحكم هو تقدّم الموضوع ذهنياً بناء على أنّ المراد من الحكم هو الإراده و الشوق كما أنّ انتزاع الوجوب أو الندب متوقّف على تقدّم البعث من المولى مع عدم اقترانه بالقرينه الدالّه على الندب فى الوجوب و اقترانه بالقرينه المذكوره فى الندب. نعم يكفى فيه التقدّم الذهنيّ كما لا يخفى.

فالاولى فى الجواب هو ما ذهب إليه السيد الاستاذ من أنّ تقدّم الموضوع ذهنياً لا- يوجب الدور لأنّ المتوقّف عليه الأمر هو الموضوع الذهنيّ و المتوقّف على الأمر هو الموضوع الخارجيّ فالمتوقّف عليه الأمر و المتوقّف على الأمر متغايران فلا- يلزم الدور.

و منها: ما ذهب إليه صاحب الوقايه من استحاله أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من

ص: ٩١

(١-١) تهذيب الاصول ١/١٤٨.

قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وقال: استحاله ذلك أوضح من أن يحتاج إلى البرهان وقال: وجه الاستحاله هو تأخر الحكم من الموضوع رتبه مع أن اللازم في القيد و المقيّد هو أن يكونا في مرتبه واحده بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيّدا بالآخر و الحكم لتأخره الرتبي لا يتصوّره الذهن إلا بعد تصوّر موضوعه و لهذا امتنع تعليق الأمر على كلّ من الإطاعه و العصيان و امتنع الحكم بقيد الشكّ في ذلك الحكم بعينه أو بقيد الظنّ به كما يأتي بيانه في الترتب و بالجملة لا بدّ للحكم من موضوع مستقلّ بنفسه متصوّر قبل الحكم لكي يعرضه الحكم و أمّا صياغه الموضوع من الحكم فإن لم يكن دورا اصطلاحيا فهو (أخوه غذته أمّه بلبانها) بل هو أوضح فسادا من الدور و لا يمكن إصلاحه بما ذكره في الجواب عن الدور. (١)

و أنت خبير بأنّ تأخر الحكم رتبه من الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا.

ألا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و التقدّم و التأخر الوجوديّ بينهما لا يمنع عن ملاحظتهما معا و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاه ثمّ يتقيد الموضوع كالصلاه بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبه واحده و لا تقدّم و تأخر في تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا فلا تغفل.

و منها: أنّ التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظين (اللحاظ الآليّ و اللحاظ الاستقلاليّ) لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالا و الأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضا استقلالا و الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يلحظ إلا آله إليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين.

ص: ٩٢

و فيه كما فى تهذيب الاصول أنّ اللهاظين المتناهيين لم يجتمعا فى وقت واحد إذ اللهاظ الاستقلالىّ مقدّم على الآلىّ منهما لما عرفت من أنّ الموضوع بتمام قيوده و منها قصد الأمر على المفروض مقدّم تصوّرا على الأمر و البعث فاللهاظ الاستقلالىّ المتعلّق بالموضوع فى ظرف التصوّر و قيوده متقدّم على الإنشاء و على الاستعمال الآلىّ. (١)

و منها: أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزء منه لزم توقّف فعلية الشىء على فعلية نفسه.

و فيه كما فى بدائع الأفكار أنّا لا نسلّم أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية وجود موضوعه خارجا بل فعلية متوقّفه على فعلية فرض وجود موضوعه و تقديره فى الذهن فالحكم يكون فعليا بنفس إنشائه و جعله لموضوعه المفروض فى مقام التشريع و إن لم يكن وجوده خارجا فعليا. (٢)

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ فعلية التكليف لا تتوقّف على فعلية الموضوع توقّف المعلول على علته بل لا بدّ فى حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع و لو صار فعليا بنفس فعلية الحكم لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلى بشىء لم يكن متحقّقا بالفعل و أمّا التكليف الفعلى بشىء يصير فعليا بنفس فعلية الحكم لم يقدّم دليل على امتناعه بل الضروره قاضيه بجوازه. (٣)

و حاصله: أنّ مع عدم كون التوقّف توقّفا علّيا و معلوليا لا يلزم الدور و إن لم يتحقّق فعلية الحكم بدون فعلية الموضوع بل لا بدّ من المقارنه بينهما و لا محذور فى

ص: ٩٣

١-١) تهذيب الاصول ١/١٥٠.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/٢٢٤.

٣-٣) تهذيب الاصول ١/١٥٢.

ذلك.

ويمكن أن يقال: إنَّ عدم التوقف عليّيا و معلوليّيا فيما إذا لم يكن الحكم مأخوذا في ناحيه الموضوع و إلا فإن كان اللازم هو فعليته وجود الموضوع خارجا لزم محذور الدور لأنّ فعليته الحكم متوقّفه على فعليته الموضوع خارجا و فعليته الموضوع خارجا متوقّفه على فعليته أجزاءه و المفروض أنّ من أجزاءه نفس الحكم فيتوقّف فعليته الحكم على فعليته الحكم و عليه فالمحذور لا يرفع إلا بما في بدائع الأفكار من أنّ المتوقّف عليه فعليته الحكم هو فرض وجود الموضوع و تقديره في الذهن.

و منها: أنّ الإنشاء حيث أنّه بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعيا إلى جعل الأمر داعيا يوجب عليّيه الشىء لعليّيه نفسه و كون الأمر محرّكا إلى محرّكيه نفسه و هو كعليّيه الشىء لنفسه محال لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه.

توضيح ذلك أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه و المتعلّق هنا على المفروض هو الشىء المقيد بقصد الأمر و عليه فنفس الصلاه ليست مأمورا بها حتّى يقصد المكلف امتثال أمرها و الدعوه إلى امتثال المقيد بقصد الامتثال محال لاستلزامه كون الأمر داعيا إلى داعويّه نفسه و محرّكا لمحرّكيه نفسه و هو عين عليّيته لعليّيه نفسه و لا فرق بين عليّيه الشىء لنفسه و عليّيته لعليّته في الاستحاله للزوم تقدّم الشىء على نفسه في كلتا الصورتين.

و فيه أوّلا كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه أنّ المحذور إنّما يرد إذا أخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الشرطيّه أو بنحو الجزئيّه و أمّا إذا لوحظ ذات المأتى و بداعى الأمر أى هذا الصنف من نوع الصلاه و أمر به فلا يرد هذا المحذور. (1)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الجواب المذكور الترام بالإشكال في صورته أخذ القربه في

ص: ٩٤

و ثانياً كما في المحاضرات: أنّ الإشكال المذكور يقوم على أساس أن يكون ما اخذ داعويته في متعلّق الأمر كالصلاة مثلاً عين ما يدعو إليه فعندئذ بطبيعته الحال يلزم داعويته الأمر لداعويته نفسه و لكنّ الأمر ليس كذلك فإنّ المأخوذ في المتعلّق إنّما هو داعويته الأمر الضمنيّ و ما يدعو إلى داعويته إنّما هو أمر ضمنيّ آخر. و من الطبيعيّ أنّه لا مانع من أن يكون أحد الأمرين متعلّقاً لأمر آخر و يدعو إلى داعويته بدهاه أنّه لا يلزم من ذلك داعويته الأمر لداعويته نفسه.

بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً مع داعويته أمرها الضمنيّ بطبيعته الحال ينحلّ ذلك الأمر إلى أمرين ضمنيّين: أحدهما متعلّق بذات الصلاة و الآخر متعلّق بداعويته هذا الأمر يعني الأمر المتعلّق بذات الصلاة و لا محذور في أن يكون الأمر الضمنيّ يدعو إلى داعويته الأمر الضمنيّ الآخر كما أنّه لا مانع من أن يكون الأمر النفسى الاستقلالىّ يدعو إلى داعويته الأمر النفسى الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسى الاستقلالىّ لزم داعويته الأمر لداعويته نفسه. (١)

و لا يخفى أنّ الجواب المذكور يكون مبتنياً على تصوّر قصد الأمر في المتعلّق بنحو الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة لا تصوّر قصد شخص الأمر الموجود بعده و إلّا لزم المحذور المذكور و توضيح المقصود أنّ الأمر تعلق بالصلاة مثلاً مع قصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة و هذا الأمر المتعلّق بالصلاة مع قصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين لأنّ الأمر بالمركبّ أمر بأجزائه و الأجزاء في المقام هي الصلاة و قصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة فهنا أمر ضمنيّ متعلّق بنفس الصلاة و أمر ضمنيّ متعلّق بالأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة و حيث أنّ الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة

ليس مصداقه إلا الأمر الضمني المتعلق بها الناشئ عن الأمر بالمركب فيرجع الأمر الضمني المتعلق بالأمر الكلي المتعلق بالصلاه إلى الأمر الضمني المتعلق بالصلاه ولا إشكال في مغايرتهما مع المغايره لا يرد المحذور من داعويّه الأمر لداعويّه نفسه.

اورد عليه بأنّ دعوه الأمر إلى إيجاد القيود و الأجزاء بعين الدعوه إلى إيجاد المركب و المقيّد و لذا يكون إيجاد القيد أو الجزء امثالاً- للأمر المتعلق بالمقيّد و المركب لا امتثالاً لأمرهما الضمني أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفيه امثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعوّ إليهما رأساً و لا مدعوّ إليهما بدعوه خاصّه منحلّه بل مدعوّ إليهما بعين دعوته إلى المركب أو المقيّد إذ الأمر واحد و المتعلق فارد و عليه فلا مجال للأمر الضمني حتّى يجاب عن الإشكال بأنّ تعلق الأمر الضمني بالأمر الضمني لا يلزم المحذور. (1)

يمكن أن يقال كما افاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ حكم العقل بأنّ كيفيه امثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود لا يستلزم عدم وجود الأوامر الضمّيه بل يدلّ على وجودها و وجود الثواب و الأجر إذا أتى بأحد أجزاء المركب التوضيحي بقصد الأمر بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسها من دون قصد إذ بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسه لا معنى له فوجود الثواب مع قصد الأمر فى بعض أجزائه ليس إلاّ من جهه انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضمّيه بحسب تعدّد الأجزاء و من المعلوم أنّ كلّ واحد منها يصلح للتقرّب كما أنّ الأمر المتعلق بالمركب يصلح لذلك.

و هكذا لو اجلس شخص تجاه القبلة بحيث لم يتمكّن من الاستدبار أو

ص: ٩٤

الانحراف عن القبلة ثم حضر وقت الصلاة فلا إشكال في كونه مكلفاً بإتيان سائر أجزاء و شرائط الصلاة مع قصد القربة مع أن بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع وجود بعضها كالأستقبال المذكور لا معنى له فالتكليف بالأجزاء و الشرائط الباقية ليس إلا من جهة وجود الأوامر الضميتيه و كفايتها لقصد القربة فافهم.

و ثالثاً كما في تهذيب الاصول أن الجواب عنه يظهر بتوضيح أمرين:

الأول: أن متعلقات الأوامر ليست إلا الماهيات المعقوله لا أقول إن المأمور به إنما هي الصلاة في الذهن حتى يصير امتثاله محالاً بل طبيعه الصلاة بما أنها ماهيه كلييه قابله للانطباق على كثيرين و الوجود الذهني آله تصوورها فالبعث إليها في الحقيقه أمر بإيجادها و تحصيلها فهي بما أنها مفهوم مأمور به و معروض للجوب و متعلق للحكم على تسامح في إطلاق العرض عليه و الوجود الخارجى مصداق للمأمور به لا نفس الواجب و لذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت و عليه فالموضوع في المقام ليس إلا الصلاة المتصوره مع قصد أمرها و الإنشاء و الأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

الثاني: أن الأمر ليس إلا المحرك و الباعث الإيقاعى لا المحرك الحقيقى و الباعث التكوينى و لهذا ليس شأنه إلا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً و إلا- لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعه بل المحرك و الداعى حقيقه ليست إلا- بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربه و درك عظمته و جلاله و كبريائه أو الخوف من سلاسله و ناره أو الطمع في رضوانه و جنته فحيث نقول:

إن أراد القائل من كون الأمر محركاً إلى محركيه نفسه أن الأمر الإنشائى المتعلق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال فقد عرفت أن الإنشاء و الإيقاع لا- يحتاج إلى مثنونه أزيد من تصوّر الطرفين مع أنه قد أقرّ بصحّه ذلك الإيقاع و إن أراد أن الأمر المحرك للمكلف تكويناً محركاً إلى محركيه نفسه فهو باطل بحكم الأمر الثانى و إن نسبه

التحريك إليه بضرب من التشبيه إذ العبد إذا أدرك استحقاق المولى للإطاعه أو خاف من ناره و غضبه و رأى أنّ الإطاعه لا يحقّق إلاّ بالإتيان بالصلاه المقيده فلا محاله يقوم بامثاله كيف ما أمر. (١)

وجه الامتناع فى مقام الامثال:

و هو أنّ صاحب الكفايه بعد اعترافه بإمكان تعلق التكليف على الصلاه مع تصوّر الأمر بها استشكل فيه من جهة عدم التمكن من الإتيان بالصلاه بداعى الأمر المتوجّه إليها لأنّ المفروض أنّ متعلق التكليف هو المقيّد و هو الصلاه بداعى الأمر إليها و ليست الصلاه بنفسها متعلقه للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلاّ وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاه مقيده بداعى الأمر بها..

ثمّ قال: إن قلت: نعم لكنّه إذا اخذ قصد الامثال شرطا و أمّا إذا اخذ شرطا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكلّ و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذلك الوجوب ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياريّ فإنّ الفعل و إن كان بالإرادته اختياريّا إلاّ أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادته اخرى و إلاّ لتسلسلت، ليست اختياريّه كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه

ص: ٩٨

فى ضمن إتيانه بهذا الداعى و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره. انتهى

و فيه أوّلاً: كما فى نهايه الاصول إننا لا نحتاج فى إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا فى مقربيتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لما عرفت من أنّه يكفى فى عباديته الأجزاء التحليليه و الخارجيه و المقدمات الوجوديه و العلميه إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكلّ و بذى المقدمه.

إلى أن قال: فإنّ الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه كذلك يكون داعيا إلى كلّ ما له دخل فى تحقّقه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حده. (١)

و تبعه فى تهذيب الاصول حيث قال: و لكن دعوه الأمر إلى إيجاد القيود و الأجزاء بعين الدعوه إلى إيجاد المركب و المقيّد و إيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلق بالمقيّد و المركب لا امتثال لأمرهما الضمنى أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كفيته امتثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعو إليهما رأسا و لا مدعو إليهما بدعوه خاصه منحله بل مدعو إليها بعين دعوته إلى المركب أو المقيّد إذ الأمر واحد و المتعلق فارد.

إذا عرفت ذلك تقدر على حلّ العويصه إذ المأمور به و إن كان هو المقيّد بقصد الأمر و هو قد تعلق بنعت التقيد إلا أنّ نفس الصلاه المأتى بها تكون مدعوّه بنفس

ص: ٩٩

دعوه الأمر المتعلق بالمقيّد لا بأمرها الخاصّ و هذا يكفي في مقام الإطاعة. (١)

هذا كلّ مع عدم القول بوجود الأمر الضمنيّ و إلاّ فهو كاف أيضا لقصد الامتثال كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و ثانيا: أنّه لا وجه للتفرقة بين التقييد و التركيب فإن كانت الإرادة غير اختياريّه و كان هذا مانعا من جعلها جزءا و شطرا كان ذلك أيضا مانعا من شرطيتها فلم خصّ الإشكال بصورة جزئيتها؟ هذا مع ما عرفت من أنّ الملاك في اختياريّه الإرادة هو الذي أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من التمكّن من الخلاف و هو موجود في الإرادة فلا حاجة في اختياريه الإرادة إلى كون الإرادة بالإرادة حتّى يستلزم اختياريّه الإرادة التسلسل في الإرادة و تكون محالا.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الاصول حيث ذهب إلى أنّ اختياريّه الإرادة بنفسها مع أنّه خلف في إمكانها.

و ثالثا: أنّه قد مضى إمكان داعويّه الأمر إلى المتعلّق المقيّد بداعى الأمر أو المركّب منه فإنّ داعويّه الأمر و تحريكه ليس كالتحريكات التكوينيّه التي تكون من العلل و قياس الأمر بالتحريك الخارجيّ ضرب من التشبيه فشان الأمر ليس إلاّ تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكوينا و إلاّ لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة و عليه فلا يلزم من تعلق الأمر بداعى الأمر داعويّه الشىء و تحريكه إلى نفسه من دون فرق في ذلك بين أن يكون قصد الامتثال مأخوذا بنحو الشرطيّه او الشرطيّه.

هذا مضافا إلى أنّ الممتنع هو داعويّه الأمر إلى داعويّه نفسه و قد مرّ أنّ في المقام لا يلزم ذلك بل اللازم هو داعويّه أمر ضمنيّ إلى أمر ضمنيّ آخر بناء على القول

ص: ١٠٠

بوجود الأمر الضمّنّي.

و رابعا أنّه لو سلّمنا امتناع الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره يؤول تعلق الخطاب بالمركب من قصد الامتثال إلى الاكتفاء بالإتيان بالصلاه مع قصد الأمر المتعلق بالمركب.

و من المعلوم أنّ بمجرد الإتيان بهذا القصد يحصل الجزء الآخر أعنى قصد الامتثال قهرا و لا ضير في عدم قصد الامتثال في حصوله لعدم لزوم إتيانه بداعي القربه إذ لم يقل أحد من العلماء بلزوم إتيان داعي الأمر بقصد داعي الأمر و لا دليل عليه.

لا يقال: إنّ اللازم من ذلك هو تركب المأمور به من التعبدّي و التوصلّي إذ قصد القربه ليس منوطا بقصد القربه.

لأننا نقول: لا ضير في ذلك ألا ترى أنّ الصلاه مركبه من الأجزاء و الشرائط التي بعضها ليس تعبدّيّا كالطهاره الخبيثه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إمكان قصد القربه في متعلق التكليف شرعا و لا يلزم من ذلك المحذورات المذكوره في ناحيه تعلق التكليف و لا في ناحيه الامتثال.

و بعباره اخرى كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ تعلق إرادته الشارع بالصلاه بداعي الإراده أمر ممكن و أدلّ شيء على إمكانه هو وجود العبادات المشروعه و الأصل في وجوب الإطاعه هو إرادات المولى المكشوفه بالأوامر إذ الأوامر بما هو إنشاء أمر اعتباري لا- أثر لها في وجوب الإطاعه بدون كشفها عن إرادات المولى و لذا إذا علم فقد الأوامر عن الإرادات كموارد التقية لا تجب الإطاعه كما إذا علم وجود الإرادات مع عدم تمكّن المولى من الأمر وجبت الإطاعه.

فإذا علم المكلف بإرادته المولى للصلاه بداعي الإراده أمكن له الإتيان بها بداعي الإراده المتعلقه بالمركب و بمجرد هذا القصد يحصل الجزء الآخر قهرا و هو كون

إتيان الصلاه بداعى الإراده كما لا يخفى.

و يتبين ممّا ذكر أنّ أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر مع وحده الأمر لا- محذور فيه و يكون ممكنا سواء قلنا بوجود الإراده الضمّيه أو لم نقل لكفايه الأمر المتعلّق بالمركب فى تحقّق الامتثال.

تصحيح أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين:

و لا يخفى عليك بعد ما تقدّم من المباحث إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر بالأمر الواحد و لو سلّم امتناع ذلك فقد وقع الكلام فى أنّه هل يمكن ذلك بتعلّق الأمرين:

أحدهما: بذات المتعلّق.

و ثانيهما: بالإتيان به بداعى أمره المتعلّق به.

و اشتهر نقل إمكان ذلك من الشيخ الأعظم قدّس سرّه و إن كان كلام مقرّر درسه غير ظاهر فى ذلك كما حقّقه صاحب الوقايه. (١)

و كيف كان فلا مانع من ذلك بل لا حيله للمولى فى بيان كون مطلوبه عباديّا إلّا بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربه فى المتعلّق بالأمر الواحد و عدم طريق عقليّ أو عقلائيّ لإفاده شرطيه قصد القربه و أصل الاشتغال أيضا لا يفيد بعد اختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان فإنّ مع التمكن من بيان الشارع بتعدّد الأمرين فإذا لم يبين جرت أصاله البراءه عند الشكّ فى أخذ قصد القربه و عدمه كما لا يخفى.

فأخذ قصد القربه فى المتعلّق بتعدّد الأمرين ممكن و يدلّ على وقوعه وجود العبادات التى قامت الضروره و الإجماع على اشتراطها بقصد القربه إذ لا طريق إلى اشتراط القربه إلّا بتعدّد الأمرين بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلّق بأمر واحد.

ص: ١٠٢

أورد عليه في الكفايه أولاً: بالقطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من حصر الطريق إلى اعتبار قصد القربة في تعدد الأمرين و الإحالة إلى العقل لا تفيد بعد اختصاص حكمه بالاشتغال فيما إذا لم يتمكن الشارع من البيان و لو عند بعض العقول فالغرض مع تجويز ذلك عند بعض العقول لا يحصل بالإحالة بل لا بد من البيان بتعدد الأمرين.

قال في تهذيب الاصول: إن الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجه عن حريم الموضوع له في العبادات لكون أفضاها العبادات موضوعه لمعنى غير مقيّد بشرائط آتية من قبل الأمر سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيح أم الأعم فإذن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفّله لإفاده شرطيتها لخروجها عن الموضوع له فلا بد من إتيان بيان منفصل لإفادتها بعد امتناع أخذها في المتعلق بل مع جوازه أيضا يكون البيان لا محاله منفصلا لعدم عين و أثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع. و الإجماع و الضرورة القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات يكشفان عن وجود أمر آخر فلا وجه لقوله: ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها.. إلى أن قال:

إن ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقه بما يحصل به الغرض غير صحيح لأن مرجعه إلى أن العقل يستقل بالاشتغال و معه لا مجال لأمر مولويّ و فيه مضافا إلى جريان البراءة في المورد كما سيأتي بيانه أن حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريا بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكم العقل إنّما يصحّ فيما لو كان الحكم العقليّ مقتضى جميع العقول و أمّا مع الاختلاف فلاعمال المولويّه مجال و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة. (١)

ص: ١٠٣

و لقد أفاد و أجاد إلّا- أنّ مع حصر الطريق فالأولى أن يقال: فلا- بدّ من إعمال المولويّه و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءه مكان قوله: فلاإعمال المولويّه مجال.

و أورد عليه فى الكفايه أيضا بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد الموافقه و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضيه الأمر الثانى فلا يبقى مجال لموافقه الثانى مع موافقه الأوّل بدون قصد امتثاله فلا يتوسّل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله.

و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحاله سقوطه مع عدم حصول الغرض و إلّا لما كان موجبا لحدوث الأمر و عليه فلا حاجه فى الوصول إلى الغرض إلى تعدّد الأمر و الأمر الثانى لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه.

و فيه:

أولاً: كما فى تهذيب الاصول أنّ السقوط لا مجال له بعد قيام الإجماع و الضروره على اعتبار قصد القربه فى صحه العبادات الكاشفين عن ورود تقييد لمتعلّق الطبائع بوجود أمر آخر بدليل منفصل بعد امتناع تقييده بالأمر الأوّل كما هو المفروض.

هذا مضافا إلى ما فى نهايه الدرايه من أنّ لنا الالتزام بهذا الشقّ أى السقوط بمجرد موافقته و لكن نقول بأنّ موافقه الأوّل ليست علّه تامّه لحصول الغرض بل يمكن إعادته المأتى به لتحصيل الغرض المترّب على الفعل بداعى الأمر. توضيحه أنّ ذات الصلاه مثلا لها مصلحه ملزمه و الصلاه المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحه ملزمه اخرى.. إلى أن قال: فتجب الإعاده فموافقه الأمر الأوّل قابله لإسقاط الأمر لو اقتصر عليه لكن حيث إنّ المصلحه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال لازمه الاستيفاء و كانت قابله للاستيفاء لبقاء الأوّل على حاله حيث لم يكن موافقته علّه تامّه لسقوطه

ص: ١٠٤

فلذا يجب إعادته المأتمى به بداعى الأمر الأوّل فيحصل الغرضان. (١)

ظاهر أوله و إن كان هو الالتزام بالسقوط و لكن الذى ينتهى إليه فى آخر العبارة هو أنّ الموافقه فى أمثاله لا يكون علّه تامّه للسقوط و عليه فالأمر باق و مع بقائه كانت المصلحه القائمه بالمأتمى به بداعى الامتثال قابله للاستيفاء فحيث إنّ تلك المصلحه لازمه الاستيفاء تجب إعادته المأتمى به بداعى الأمر الأوّل الباقي حتّى يحصل الغرضان.

و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث أورد على المحقّق الأصفهانى بأنّ الأمر الأوّل بعد سقوطه و انعدامه- كما هو المفروض -لا- يمكن أن يكون محرّكا نحو إتيان المأمور به فليس شىء فى البين حتّى يؤتى المأمور به بذلك القصد و لو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ فى المتعلّق هو الأمر الثانى فيعود جميع المحاذير. (٢)

و ثانيا: أنّ مع عدم السقوط لا- يرفع الحاجه عن الأمر الثانى بدعوى كفايه استقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرّد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره. فإنّ استقلال العقل بذلك مختصّ بما إذا لم يتمكّن الشارع من البيان و لو بالأمر به ثانيا و إلا فالعقل مع تمكّن الشارع من البيان و عدم بيانه يحكم بقبح العقاب بلا بيان و لذا نقول بجريان البراءه فى الشكّ فى المحصّل فيما إذا كان المحصّل شرعيّا مع تمكّن الشارع من بيانه فلو قلنا بأنّ الوضوء أمر معنوى و هو الطهاره و محصّله هو الغسلتان و المسحّتان فإذا شكّ فى شرطيه شىء أو جزئيه فالحكم هو البراءه لأنّ المحصّل شرعى و مع عدم البيان تجرى فيه البراءه و أخذ اشتراط القربه فى المقام أيضا أمر بيد الشارع فإذا لم يأخذه مع تمكّنه من أخذه و لو

ص: ١٠٥

١-١) نهايه الدرايه ٢٠٠/١.

٢-٢) منتهى الاصول ١٣٩/١.

بالأمر الثاني تجرى فيه البراءة.

و عليه فالحاجه إلى الأمر الثاني لإفاده شرطيه قصد القربه باقيه.

و إلى ما ذكر أشار المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال: بعد مقدمات: فتحصل من جميع ما حرّناه أنّ الأمر الأول لا يسقط بموافقه لبقاء ما له دخل في تأثيره على حاله و لا- يلزم لغويّه الأمر الثاني فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه و الفرض عدمه و حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيد بعدم تمكّن المولى من البيان كى لا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان و المفروض تمكّنه بالأمر الثاني و تخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأول بلا مخصّص. (١)

هذا مضافا إلى ما في تهذيب الاصول من أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريا بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكمه إنّما يصحّ لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول و مع هذا الاختلاف يبقى مجال لإعمال المولويه و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.

أورد في الوقايه على تعدّد الأمرين بأنه يترتب عليه اللوازم البعيده بل الفاسده من تعدّد الثواب على تقدير الإطاعه و تعدّد العقاب على تقدير الترك أصلا و اجتماعهما على تقدير الإتيان بذات الفعل بغير قصد الأمر و سقوط الأمر بهما معا. أمّا الأمر الأول فبالإطاعه: و أمّا الثاني فبارتفاع موضوعه فيلزم سقوط الأمر بالصلاه مثلا مع بقاء الوقت إذا أتى بها بغير قصد القربه و هو خلاف الضروره إلا أن يقال بحدوث أمرين آخرين على طبق الأولين لبقاء الغرض و قيل ذلك و لا يخفى أنّ ذلك رجوع إلى حديث الغرض الذى عرفت أنّها ضعفه و معه لا يبقى احتياج إلى هذا الوجه و لا تبقى

ص: ١٠٦

و فيه أنّ الغرض إذا كان قائما بوجود المركّب أو المقيّد فالمأمور به هو المركّب أو المقيّد و هو واحد من دون فرق بين أن يأمر بالأجزاء أو المقيّد دفعه أو يأمر بكلّ واحد واحد من الأجزاء و الشرائط خصوصا إذا لم يمكن إيفاء بعض الأجزاء أو الشرائط إلّا بتعدّد الأمر و مع وحده المأمور به في الحقيقه فلا وجه لتعدّد الثواب أو العقاب أو اجتماعهما فلا تغفل.

تصحيح القربه بالإتيان بداعى المصلحه و نحوها:

و قد عرفت إمكان أخذ التقرب بمعنى قصد الامتثال في العباده بأمر واحد أو متعدّد و الجواب عن الإشكالات التي أوردت فيه. و أمّا إمكان أخذ دواعى القربه في المتعلّق بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى محبوبيته لله تعالى فقد أورد عليه في الكفايه بأنّ اعتباره في متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعا لكفايه الاختصار على قصد الامتثال بالمعنى الذي مضى عدم إمكان أخذه فيه.

و أوضحه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل لا الفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى إذ لا يمكن إتيانه بداعى الأمر إلّا مع تعلقه بذات الشىء و إلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى و هو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه. (٢)

يمكن أن يقال: إنّ اجتماع داعيين على فعل واحد لا مانع منه بعد ما مرّ من أنّ

الأمر ليس إلا المحرّك و الباعث الإيقاعي لا المحرّك الحقيقي و التكويني إذ المحرّك و الداعي حقيقه ليس إلا بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته و رضوانه فشان الأمر بنفس الفعل أو بالفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي ليس إلا تعيين موضوع الطاعه و لا يكون له تأثير تكويني في بعث المكلف و إلا لزم اتّفاق افراد الإنسان في الإطاعه مع أنّ الضروره على الخلاف. و عليه فلا يلزم اجتماع داعيين تكويين على فعل واحد نظير توارد العلل المتعدّده على معلول واحد إذا أتى بالفعل بداعي الأمر مع قصد حسنه أو مصلحته أو غيرهما من الدواعي إذ المحرّك و الداعي الحقيقي هو شيء آخر و هو ما اشير إليه من بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته و رضوانه. هذا مضافا إلى أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته في المتعلّق لتصحيح قصد القربه فيما اذا لم يأت بقصد الأمر و الأفع قصد الأمر فلا حاجه في التقرب به إلى قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته حتّى يجتمع فيه الدواعي المتعدّده على فعل واحد.

و لعلّ مقصود صاحب الكفايه من قوله: إلا- أنّه غير معتبر قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال أنّ ذلك أي جواز الاكتفاء بقصد الامتثال ينافي أخذ شيء من القصد الثلاثه في متعلّق الأمر إذ معنى الاكتفاء بقصد الامتثال في تحقّق التقرب من دون قصد حسنه أو غيره من الدواعي هو عدم أخذ قصد حسنه أو مصلحته أو محبوبيته في المتعلّق.

و أجب عنه في نهايه النهايه بأنّ كفايه الإتيان بداعي الأمر لأجل أنّه يؤول إلى الإتيان بداعي المحبوبيّه أو الحسن أو المصلحه فالمدار على حصول أحد هذه الأمور و لو كان ذلك يتبع قصد الامتثال فإنّ كلّ ذلك كامن و مندرج تحت قصد الأمر فكفايه قصد الامتثال إنّما هي لحصول القصد الضمني لا لأجل قصد الامتثال بنفسه

ليكون ذلك منافيا لأخذ شيء من القصود الثلاثة في متعلق الأمر. (١)

و فيه: أنّ المفروض هو كفايه قصد الامتثال بنفسه من دون حاجه إلى إرجاعه إلى قصد المحبوبيه أو الحسن أو المصلحه.

فالأولى هو أن يقال: كما أشرنا إليه آنفا من: أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته لتصحيح قصد القربه. و لا خصوصيه فيه، فإذا أتى بنفس الفعل مع قصد الأمر حصل القربه أيضا و لا حاجه إلى انضمام سائر الدواعي، فكفايه قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلق تصحيحا لقصد القربه.

فتحصّل أنّه لا خصوصيه للدواعي المذكوره في تحصيل القربه و المناط هو الإتيان بالفعل مع القربه سواء حصل بقصد الدواعي المذكوره الممكنه أخذها في المتعلق أو بقصد الأمر الذي توهم عدم إمكان أخذه في متعلق الأمر و عليه فكفايه قصد الامتثال لا ينافي أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأمر.

و لا- يلزم من ذلك محذور لأنّ قصد الأمر على المفروض ليس مأخوذا في المتعلق و لو بنحو التخيير، بل المأخوذ هو الدواعي الثلاثة.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحكيّ في تعليقه المشكينيّ قدّس سرّه من أنّ كلّ واحد من الأمور المذكوره إمّا أن يعتبر تعيينا فهو باطل للعلم بكفايه الاقتصار على قصد الامتثال أو يعتبر تخييرا بينه و بين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدور و سلب القدره لعدم الفرق بين كونه مأخوذا تعيينا أو تخييرا.

و ذلك لما عرفت من أنّ المفروض هو عدم أخذ قصد الأمر أصلا و لا خصوصيه للامور المذكوره في تحصيل القربه بل الملاك هو الإتيان بالفعل مع القربه بها أو بقصد الأمر فلا تغفل.

ص: ١٠٩

ثم إنه أورد على إمكان أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأوامر بما أورد على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق من الدور أو لزوم عليّ الشئ لنفسه و نظائرها.

قال في تهذيب الاصول: الظاهر أنّ بعض الإشكالات المتقدمه وارده على المفروض فيقال في تقريره (1): إنّ داعويّه المصلحه مثلا لما كانت مأخوذه في الأمور به تصير الداعويّه متوقّفه على نفسها أو داعويّه إلى داعويّه نفسها لأنّ الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحه حتّى يكون بنفسه داعيا إلى الإتيان بل بقيد داعويّتها، فلا بدّ أن يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحه داعيا إلى الإتيان و هذا عين الإشكال المتقدم. و أيضا لما كانت المصلحه قائمه بالمقيّد يكون الفعل غير ذى المصلحه فلا يمكن قصدها إلا على وجه دائر لأنّ قصد المصلحه يتوقّف عليها و هي تتوقّف على قصدها بالفرض.

و يردّ أيضا ما قرّر هناك من أنّ الداعى مطلقا في سلسله علل الإراده التكوينيّه فلو أخذ في العمل الذى هو في سلسله المعاليل يلزم أن يكون الشئ عله لعله نفسه فإذا امتنع تعلق الإراده التكوينيّه امتنع تعلق التشريعيّه لأنها فرع إمكان الأول. (2)

ص: ١١٠

١-١) و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ دعوه المصلحه إلى الإتيان بالفعل تتوقّف على كون الفعل مشتملا عليها في حدّ ذاتها قبل تحقّق الدعوه في نفس الفاعل ليكون تصوّره إيّاها داعيا له إلى الفعل المشتمل عليها فإذا كان الأمر مقيّدا بالدعوه المزبوره لزم أن تكون المصلحه الموجهه للأمر به قائمه بالفعل المقيّد بما هو مقيّد فيتوقّف تحقّقها في الفعل على تحقّق القيد أعنى: الدعوه إليه. و قد فرض أنّ تحقّق الدعوه إلى الفعل متوقّف على تحقّق المصلحه فيه و هو دور واضح. (٢٣٥/١).

٢-٢) و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ الداعى إلى الفعل تكويننا لا يمكن أن يكون في عرض الفعل لتتعلق به الإراده التكوينيّه لأنّه في مرتبه سابقه عليها و الفعل في مرتبه متأخره عنها لأنّه متولّد

ثم قال: و لك أن تذبّ عن الأوّل ببعض ما قدّمناه في قصد الأمر، أضف إليه أنه يمكن أن يقال: إنّ للصلاه مصلحه بنحو الجزء الموضوعي و لما رأى المكلف أنّ قصدها متمّم للمصلحه فحينئذ لا محاله تصير داعيه إلى إتيانها بداعي المصلحه من غير لزوم كون الداعي داعياً. (١)

و بذلك يتضح قطع الدور فإنّ قصد المصلحه التي هي جزء الموضوع يتوقّف عليها و هي لا تتوقّف على القصد.

و بما أنّ المكلف شاعر بأنّ هذا القصد موجب لتمايمه الموضوع و حصول الغرض فلا محاله تصير داعياً إلى إتيان الفعل قاصداً.

نعم لا يمكن قصد تلك المصلحه مجردة و منفكّه عن الجزء المتمّم و فيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما.

و أمّا الجواب عن الثالث (٢) فبمثل ما سبق من أنّ الداعي و المحرّك إلى إتيان

ص: ١١١

١ - ١) و نظير هذا الجواب في بدائع الأفكار؛ حيث قال: و يمكن دفع الإشكال المزبور بأنّ موضوع المصلحه و إن كان الفعل المقيّد بالدعوه إلاّ أنّ الفعل نفسه مقوم لموضوع المصلحه و فيه استعداد لحصولها به حيث ينضمّ إليه القيد المزبور فالعاقل إذا تصوّر أنّ الصلاه مثلاً مستعدّه لحصول القرب بها من الله تعالى أو النهي عن الفحشاء إذا انضمّ إليها دعوه المصلحه المذكوره كان ذلك التصوّر كافياً في دعوه العبد إلى فعل الصلاه كما هو الشأن في المصالح القائمه بالأفعال القصدية كالتعظيم مثلاً القيام في وجه القادم مستعدّ ليكون تعظيماً له حيث يكون فاعله قاصداً به التعظيم مع أنّ الدور المزبور جارٍ فيه لأنّ قصد التعظيم متوقّف على كونه تعظيماً و كونه تعظيماً متوقّف على قصد التعظيم و لكن هذا الدور كسابقه مندفع بما أشرنا إليه. (٢٣٥/١)

٢ - ٢) هذا مضافاً إلى ما في بدائع الأفكار من: أنّ دعوه الداعي التي نقول بإمكان أخذها قيدياً في

المأمور به بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كالحبّ و الخوف و الطمع و تصير تلك المبادئ داعيه إلى طاعه المولى بأى نحو أمر و شاء. فإذا أمر بإتيان الصلاه بداعى المصلحه تصير تلك المبادئ المتقدّمه داعيه إلى إتيانها بداعى المصلحه من غير لزوم تأثير الشىء في علته. (١)

بقى هنا إشكال آخر و هو كما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه: أنّ هذه الدواعى بين ما لا يوجب العباديّه و القربيه و ما يتوقّف على عباديّه الفعل و قربيته. أمّا الإتيان بداعى كونه ذا مصلحه فقد عرفت سابقاً أنّه بمجردّه لا يوجب الارتباط إلى المولى و لا انطباق عنوان حسن عليه و أمّا الإتيان بداعى كونه ذا مصلحه موافقه للغرض و داعيه للمولى إلى إرادته ذيهما فهو و إن كان يوجب الارتباط و انطباق الوجه الحسن لكنّه لا يعقل تعلق الإراده بما فيه مصلحه داعيه إلى شخص هذه الإراده و كما لا يمكن إرادته فعل بداعى شخص هذه الإراده كذلك إرادته فعل بداعى ما يدعو إلى شخص هذه الإراده بما هو داع إليها لا بذاته.

و أمّا الإتيان بداعى الحسن الذاتى أو بداعى أهليته تعالى أوله تعالى بطور لام الصله لا لام الغايه فكلّ ذلك مبنى على عباديّه المورد مع قطع النظر عن تلك الدواعى أمّا الأول فواضح و أمّا الأخيران فلأنّه تعالى أهل لما كان حسناً و عباده لا لما

ص: ١١٢

لا حسن فيه و العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدم. (١)

و يمكن الجواب عن قوله: «لا يعقل تعلق الإرادة بما فيه مصلحة داعيه إلى شخص هذه الإرادة» بما مرّ من أنّ غير المعقول هو ما إذا كان المأخوذ هو وجوده الخارجيّ و أمّا إذا كان المأخوذ وجوده العلميّ فلا- إشكال لأنّ الوجود العلميّ لا يكون متقومًا بالوجود الخارجيّ بما هو بل بصورة شخصه لا بنفسه.

كما يمكن الجواب عن قوله: «فكلّ ذلك مبنى على عباديّة المورد» بمنعه في الأخيرين لأنّ ما لا حسن فيه لا يكون ممّا أهل له تعالى و أمّا ما فيه حسن فلم لا يكون أهلا له تعالى.

و دعوى «أنّ العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي» مجازفه و مصادره و لا دليل عليها لعدم لزوم تقدّم العباديّة و عليه يكفي تحقّقها من قبل الداعي فإذا أتى بشيء حسن أو ذى مصلحة له تعالى تحقّقت العبادة مقرونه بالداعي المذكور و لا حاجة إلى تقدّمها و لعلّ إليه أشار بقوله: «و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدم» فافهم.

فتحصّل أنّه لا وجه لاستحاله أخذ دواعي القربه في متعلّق الأوامر كما لا وجه لأخذ قصد الامتثال بأمر واحد أو بأمرين في متعلّق الأمر.

تصحيح العبادة من دون قصد القربه:

و لا يذهب عليك أنّ صاحب الدرر تفصّي عن الإشكالات الواردة على أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربه بالوجهين الآخرين:

الوجه الأول: أنّ المعبر في العبادات ليس إلا وقوع الفعل على وجه يوجب

ص: ١١٣

القرب عند المولى و هذا لا يتوقّف على الأمر.

و بيان ذلك أنّ الفعل الواقع فى الخارج على قسمين:

أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوان.

و الثانى: ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما و أيضا لا إشكال فى أنّ تعظيم من له أهليّه ذلك بما هو أهل له و كذا شكره و مدحه بما يليق به حسن عقلا- و مقرّب بالذات و لا- يحتاج فى تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين.

نعم قد يشكّك فى أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ما ذا؟

و قد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيما له أو أنّ القول الكذائى مدح له و الواقع ليس كذلك بل هذا الذى يعتقده تعظيما له توهين له. و هذا الذى اعتقده مدحا ذمّ بالنسبه إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا؛ فنقول:

لا- إشكال فى أنّ ذوات الأفعال و الأفعال الصلاتيه مثلا- من دون إضافه قصد إليها ليست محبوبه و لا مجزيه قطعا و لكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركبه من الحمد و الثناء و التسبيح و التهليل و الدعاء و الخضوع و الخشوع مثلا مقرونه بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للأمر. غايه الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أنّ صدور هذه الهيئه منه بهذه العناوين مناسب بمقام البارئ عزّ شأنه و يكون التفاته موقوفا على إعلام الله سبحانه. فلو فرض تماميّه العقل و احتوائه بجميع الخصوصيات و الجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلا.

و الحاصل أنّ العباده عباره عن إظهار عظمه المولى و الشكر على نعمائه و ثنائه بما يستحقّ و يليق به و من الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفه بالنسبه إلى الموارد.

فقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه و قد يكون بتقبييل يده و قد يكون بالحضور فى مجلسه و قد يكون بمجرّد إذنه بأن يحضر من مجلسك أو يجلس عندك إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئه من خصوصيات المعظم بالكسر و المعظم بالفتح و لمّا كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلاّ بإعلامه تعالى لا بدّ أن يعلمه أوّلا ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور. (1)

و تبعه فى الوقايه و قال بعد مقدّمات: و بعد هذا نقول: إنّ العبادات أفعال قصديّه و هى ما يقصد بها الخضوع لله تعالى كما يدلّ عليه لفظ العباده، إذ العباده لغه هى غايه الخضوع و أداء الشكر لله تعالى و مدحه بما هو أهل له و كان سيّد أساتيدنا (طاب ثراه) يعبّر عنها ب«ستائش كردن» و هى عباره فارسىّه ذكرناها توضيحا للمقصود و تأسيّا به طاب ثراه.

و هذه العبادات منها: ما هو من قبيل الأوّل كالسجود.

و منها: ما يتوقّف العلم بكونه تعظيما و عباده على تعريف الشارع كالصوم و يشترك القسمان فى المعنى المتقدّم و لا معنى لتعيّد يتّهما إلاّ- ما عرفت من حصول العباده بها و لا معنى للعباده إلاّ ما عزّفناك من الخضوع و نحوه من المعانى القريبه منه و لا فرق بينها و بين التوصلّيات إلاّ أنّ المقصود بها العباده و من التوصلّيات أغراض آخر.

و إذا اتّضح هذا لديك- و لا أخاله يخفى بعد هذا البيان عليك- عرفت أنّ العباده لا تتوقّف معناها على وجود الأمر أصلا فضلا عن توقّفها على قصده بل تتحقّق مع النهى عنها كالسجود للأصنام إذ ليس المحرّم مجرد الانحناء لها قطعا بل المحرّم الانحناء بقصد التعظيم و الخضوع و متى وقع الفعل بهذا القصد كان محرّما لكونه

ص: ١١٥

عباده لغير الله تعالى و إذا وقع بقصد الخضوع له تعالى كان عباده له سبحانه و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لمعنى العباده لزم أن لا تتحقّق عباده غير الله أصلا و ممّا حقّقناه ظهر لك معنى قول كاشف الغطاء قدّس سرّه أنّ قصد القربه ليس بجزء و لا شرط بل هو روح العباده. و ظهر أيضا أنّ المراد من قصد القربه و أنّه ليس المراد منه حصول القرب و أنّ العبادات تنقسم إلى الأحكام الخمسه فقد يكون محرّمه كصلاه الحائض فإنّها عباده حقيقه و لكنّها مبغوضه منها فى حال الحيض و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لها لزم جواز الصلاه لها لأنّها إن كانت مأموره بها فقد أتت بالواجب و إلّا فلم تتحقّق العباده المنهيّه عنها و قد تكون مكروهه كالصلاه فى الأوقات و الأمكنه المنصوصه عليها و لا- داعى إلى تكلف أقلّيّه الثواب لما عرفت من عدم كون الأمر المستلزم للثواب من مقوّمات العباده أصلا.

و بالجمله ليست عباده الله سبحانه إلّا تعظيمه و الخضوع لديه بأفعال و أقوال مخصوصه يؤدّى بها التعظيم و الخضوع. و يمكن اختلاف المصلحه و المفسده فيها باختلاف الحالات كسائر الأفعال و يزداد هذا وضوحا بملاحظه تعظيم الملوّك و غيرهم إذ ربما يكون الملك فى حال يترتب على تعظيمه مفسده عظيمه كما لو كان مختفيا من عدوّ يريد قتله فإذا عظّمه أحد بحضور عدوّه عرفه العدو فقتله فيكون تعظيمه مبغوضا فى هذا الحال و ربما يكون المعظّم بالكسر فى حال لا ينبغى له تعظيمه. (1)

أورد عليه فى نهايه الا-صول: بأنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافيا بلا احتياج إلى قصد حصول القربه كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربه فى حصول العباده

ص: ١١٤

و هذا مخالف لضروره الدين و إجماع المسلمين و إن لم يكن كافيا عاد محذور الدور. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ قصد التعظيم الذاتى كالسجده له تعالى لا يخلو عن القربه لأنّه مقرب بالذات و لا يلزم فى قصد القربه قصدها بالمفهوم الاسمى بل يكفى عنها قصد ما يقصد عليه القربه و أمّا قصد التعظيم غير الذاتى ممّا لا يكشف كونه تعظيما إلا بالأمر الشرعى فهو يرجع إلى قصد التعظيم التبعديّ و معناه هو قصد ما جعله الشارع تعظيما إذ بعد ورود الأمر بمركب صلاتى مثلا لا نصير عالمين و قاطعين إلا- بالتعظيم التبعديّ و هو أيضا لا يخلو عن القربه لأنّ قصد ما جعله الشارع تعظيما له قربه و عليه فلا يكون مخالفا لضروره الدين و الإجماع.

نعم يرد عليهم بأنّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور قصد إلى ما أمر به تعبدا فلا يصحّ دعوى خلوّ العباده عن قصد الأمر.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير العباده بإظهار العظمه و الشكر كما ترى. لأنّ العباده المصطلحه التى عبّر عنها فى اللغة العربيه بالتأله و فى اللغة الفارسيه ب«پرستش» لا تتحقّق بمطلق التعظيم و الخضوع و لذا لا يكون تعظيم النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و الائمه الأطهار عليهم السلام فى زمن حياتهم و مماتهم عباده مع أنّ التعظيم بالنسبه إليهم حصل فى نهايته و أعلاه.

و عليه فالعباده هى التعظيم فى مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ أو خالق يستحقّ العباده سواء كان بمثل السجده التى تكون تعظيما و خضوعا ذاتا أو غيرها التى تحتاج الاطلاع إلى كونه تعظيما إلى نصّ شرعى كالصلاه و الصوم و نحوهما من العبادات الشرعيّه.

و عليه فمجرد الخضوع و التعظيم له تعالى من دون اعتبار قصد التأله ليس

ص: ١١٧

(١-١) نهايه الاصول ١٠٤/١.

بعباده و لذلك قلنا:

إنَّ السجده لآدم على نبينا و آله و عليه السلام لا تكون عباده له لخلوّها عن قصد التألّه. نعم تكون السجده له عباده لله تعالى إذا اتى بها إطاعه لله تعالى و تسليما لربوبيته تعالى.

و ممّا ذكر يظهر أنّ السجده لغيره تعالى من دون قصد التألّه لا تكون شركا و إن كانت منهيه عنها بملاحظه بعض العوارض و اللوازم و إنّما تكون السجده للشمس و القمر و نظائرها شركا من جهه تألّهم بها كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكر صحّه ما ذهب إليه صاحب الدرر و صاحب الوقايه فى الجملة بالنسبه إلى ما يكون تعظيما ذاتيا كالسجده و الركوع فإنّ قصد القربه لا يكون جزء و لا شرطا فيهما و مع ذلك يصدق عليهما العباده إذا اتى بهما مع التألّه و أمّا بالنسبه إلى التعظيم التبعديّ فقد عرفت أنّه لا يخلو عن قصد الأمر.

الوجه الثانى: أنّ ذوات الأفعال مقتهه بعدم صدورها عن الدواعى النفسائيه محبوبه عند المولى.

و توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

احداها: أنّ المعتر فى العباده يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندا إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقّق فى الخارج بأمرين:

أحدهما: جعل الأمر داعيا لنفسه.

و الثانى: صرف الدواعى النفسائيه عن نفسه و يمكن أن يكون المعتر إتيان الفعل خاليا عن سائر الدواعى و مستندا إلى داعى الأمر بحيث يكون المطلوب المركب منهما و الظاهر هو الثانى لأنّه أنسب بالإخلاص المعتر فى العبادات.

الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تاره يكون للغير و اخرى يكون

غيريًّا مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال. فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر إلاّ- أنّ الأمر به إنّما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه. و الثاني: الأوامر الغيريّة المسبّبه من الأوامر المتعلّقه بالعناوين المطلوبه نفساً.

الثالثه: أنّه لا إشكال في أنّ القدره شرط في تعلّق الأمر بالمكلف و لكن هل يشترط ثبوت القدره سابقاً على الأمر و لو رتبته أو يكفي حصول القدره و لو بنفس الأمر؟

الأقوى الأخير لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا، فنقول:

الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيه و ثبوت الداعي الإلهي الذي يكون مورداً للمصلحه الواقعيه و إن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع فيه.

و لا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيه فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحه.

لأنّنا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا- يكون مطلوباً في حدّ ذاته بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظه حصول الغير و الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً لكن لما لم يوجد في الخارج إلاّ بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه كما لو كان المطلوب الأصليّ إكرام الإنسان فإنّه لا شبهه في جواز الأمر بإكرام الناطق لأنّه لا يوجد في الخارج إلاّ متّحداً مع

الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصليّ و كيف كان فهذا الأمر ليس أمرا صورياً بل هو أمر حقيقىّ و طلب واقعىّ لكون متعلّقه متّحداً فى الخارج مع المطلوب الأصليّ.

نعم يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده فى مرتبه الأمر فكيف يتعلّق الأمر به و قد عرفت جوابه فى المقدمه الثالثه. هذا. (١)

أورد عليه فى نهايه الاصول أنّ ما ذكره صرف تصوير فى مقام الثبوت ضروره أنّه ليس لنا فى واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب و تعلّق الطلب ظاهراً بالمقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه بل الذى دلّ عليه الأدلّه الشرعيّه هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ. (٢)

و لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره صاحب الدرر يكفى لرفع الإشكالات الوارده فى مقام الثبوت لأخذ قصد الامتثال أو سائر دواعى القربه فى متعلّق التكليف.

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ صاحب الدرر استظهر فى المقدمه الاولى أنّ الأنسب بالإخلاص المعتبر فى العبادات هو اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب فلا يكون كلامه ناظراً إلى خصوص مقام الثبوت.

و لكن مع ذلك لا- يرد عليه ما ذكر من «أنّ الذى دلّ عليه الأدلّه الشرعيّه هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ» على نحو البساطه. لأنّ الإخلاص المعتبر فى الأعمال العباديّه بمثل قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو مركّب من ترك سائر الدواعى النفسانيّه مع الإتيان بداع إلهيّ إذ إخلاص الإطاعه لا يتحقّق بدون ترك سائر الدواعى النفسانيّه.

ص: ١٢٠

١-١) الدرر ٩٨/ ط. جديد.

٢-٢) نهايه الاصول ١٠٤/١.

أورد عليه في منتهى الاصول أيضا أولًا: بأن أخذ شيء في متعلق الأمر بدون أن يكون له دخل في المصلحه و الملاك لا يمكن لأن البعث إلى شيء لا مصلحه فيه جزاف.

إن قلت: بأن أخذه في المتعلق من باب أنه عنوان مشير إلى ما هو المراد الحقيقي فتعود المحاذير لأن معنى هذا الكلام هو أن الإراده-حقيقه-تعلقت بإتيان الذات بقصد الأمر و قد ذكرنا عدم إمكان ذلك..إلى أن قال:

و ثانيًا: بأن هذا الفرض أي العنوان الملازم وجودا و عدما صرف فرض لا واقع له و الأثر للوجود الواقعي المفروض لا لصرف الفرض. و الحاصل أنه لا يوجد عنوان ملازم لخصوص قصد الأمر أو مطلق قصد القربه. (١)

و فيه: أولًا: أن مراد صاحب الدرر كما صرح به في المقدمه الثانيه هو أن الشيء المأخوذ في متعلق الأمر يكون كالواجب للغير (مثل الغسل للطهاره قبل طلوع الفجر في شهر رمضان المبارك) و عليه فهو مطلوب و مورد البعث بنفسه و إن كان البعث إليه و الأمر به بملاحظه حال الغير فلا وجه للحكم بالجزاف في مثل البعث إليه و ليس العنوان المذكور عنوانا مشيرا حتى يعود المحاذير بل هو بنفسه مورد البعث و الأمر.

و ثانيًا: أن عدم الدواعى النفسائيه عنوان ملازم لقصد الأمر و داع إلهي إذ لا يمكن الإتيان بالفعل مع عدم الدواعى النفسائيه و عدم وجود داع إلهي و عليه فلا وجه لقول منتهى الاصول بأن العنوان الملازم وجودا و عدما صرف فرض لا واقع له فلا تغفل.

فتحصّل أنه لا مانع في الوجه المذكور لتصحيح أخذ قصد القربه في متعلق العبادات فلا تغفل.

ص: ١٢١

قال المحقق العراقي قدس سره في المقالات: لو اريد من إنشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطوليين بملاحظه دخل قيام أحد الفردين بموضوعه و هو الذات في تحقق موضوع الآخر و هو دعوه الأمر به فلا ضير حينئذ في أخذ مثل هذا القيد في حيز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الإنشاء و إنما المحذور كل المحذور في المقام و في باب الإخبار مع الواسطه في صوره إرادته شخص الوجوب أو الإراده من مثل هذا الإنشاء أو السنخ المتحقق في ضمن أفراد عرفيه و هذا الذي أوقعهم في المقام و في الإخبار مع الواسطه في حيص و بيص و إلاّ فلو دققوا النظر و فتحوا البصر في المقامين و جعلوهما من وادى إنشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طوليه لما يرد عليهم محذور و لا محتاجين في المقام بناء على شرعيه قيد دعوه الأمر إلى تعدد خطاب و تكرار إنشاء وجوب بل للمولى أن ينشأ وجوبا متعلقا بالذات عن دعوه مفاد أمره من الوجوب. (١)

و توضيح ذلك كما في بدائع الأفكار: أنّ الإرادات التشريعيه عرضيه كانت أم طوليه كما يمكن إظهارها و إبرازها بإنشاءات متعدده مثل أن يقول أكرم زيدا و أكرم عمروا و أدخل السوق و اشتر اللحم كذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد مثل أن يقول في الأحكام العرضيه أكرم العلماء و أكرم العالم و أحلّ الله البيع و في الأحكام الطوليه صلّ مع الطهاره و الإرادات الطوليه تاره تكون طوليه باعتبار كون متعلقاتها طوليه كما في المثال المتقدم و اخرى باعتبار كونها بأنفسها طوليه كما في مثل قوله: صدق العادل.

حيث إنّ هذا الخطاب لا يتوجه إلى المكلف إلاّ عند تحقق موضوعه الذي له

أثر شرعيّ ولا ريب في أنّ موضوعه هو قول العادل و لكن باعتبار ما له من الآثار الشرعيّة فإذا لم يكن لقول العادل أثر شرعيّ لا معنى للأمر بتصديقه و باعتبار هذه الخصويّة في فعليّه خطاب صدّق العادل أشكال الأمر بشمول هذه القضيّة للخبر الذي يحكى عن السنّة بواسطة أو وسائط كخبر الشيخ قدّس سرّه عن الصّفّار عن زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام فإنّ خبر الشيخ مثلا خبر عادل بالوجدان و لكن لا أثر له في الشرع و خبر زراره له أثر في الشرع و لكن لا وجود له في الوجدان و خبر الصّفّار لا وجود له في الوجدان و لا أثر له في الشرع.

و عليه يشكّل الأمر في شمول قضيّة صدّق العادل للأخبار التي بأيدينا التي هي محور الشرع الحاضر و لكن إذا عمّمنا الأثر الشرعيّ الذي باعتباره يجب تصديق العادل لكلّ حكم شرعيّ و لو حكما طريقيّا مثل صدّق العادل، أمكن حلّ هذا الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ قضيّة صدّق العادل و إن كانت قضيّة واحده مشتمله على إنشاء واحد إلاّ أنّه بها ينشأ طبيعيّ و جوب تصديق العادل بجامع بين الأفراد الطوليّه بحيث يكون أحد الأفراد محققا لموضوع الفرد الآخر فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجدانا أو تعييدا و حينئذ يتحقّق بانطباق هذه القضيّة على خبر الشيخ مثلا الذي هو خبر عادل بالوجدان خبر الصّفّار تعييدا و خبر زراره كذلك باعتبار ما لهما من الآثار الشرعيّة. فأما خبر الصّفّار فأثره الشرعيّ هو جوب تصديقه إذا تحقّق و أمّا خبر زراره فأثره الشرعيّ هو جوب غسل الجمعة مثلا إذا تحقّق فانطباق قضيّة صدّق العادل على خبر الشيخ الذي هو خبر عادل بالوجدان صار سببا لحدوث أخبار عدول بالتعبد و الحكومه في آن واحد بلا تقدّم و لا تأخر في الزمان و ذلك يوجب انطباق القضيّة المزبوره على تلك الأخبار في آن واحد و إن كان صدقها على بعض في طول صدقها على الآخر.. إلى أن قال:

إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم أنّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليين

أحدهما يحقّق موضوع الآخر بإنشاء واحد.. إلى أن قال: و ليس المراد من إنشاء وجوب استعمال اللفظ فيهما بل يستعمل في طبيعيّ الوجوب و يبيّن الخصوصيّات بدوالٍ آخر و بالجمله كما يمكن جمع طلبات عرضيه في حاك واحد كذلك يمكن طلبات طوليه في حاك واحد كما في المقام بحيث يكون بعضها محققا لموضوع الآخر كالطلب المتعلّق بحصّه من الصلاه و بعضه الآخر يكون ناظرا إلى الآخر كالطلب المتعلّق إلى الدعوه و بذلك ترتفع المحاذير المزبوره طرّا لأنّ حال مثل هذا الإنشاء الواحد حال الإنشاءين المتعلّقين بوجوبين.. إلخ. (١)

و يمكن أن يقال: إنّ قياس المقام بباب الإخبار مع الواسطه في غير محلّه لأنّ المشكل هناك هو عدم شمول صدق العادل لما يحكى منه العادل من الأخبار و يرفع المشكل المذكور بتعميم الآثار المأمور بها بقوله: صدق العادل، لنفس تصديق العادل بالتقريب المذكور و لكن المشكل في المقام هو فرض تقدّم المتأخّر إذا اخذ داعى الأمر في المتعلّق مع أنّه لا أمر قبل تعلق الأمر بالمتعلّق يستلزم فرض تقدّم الأمر المتأخّر حتّى يصحّ تعلق الأمر به و لا فرق في هذا المشكل بين أن يكون المتأخّر هو شخص الحكم أو سنخ الحكم إذ على كلّ تقدير يكون الحكم متأخرا و مع تأخّره لا يمكن فرض تقدّمه فلا يجوز أخذه في متعلّق الحكم فهذا الوجه لا يرفع الإشكال فاللازم هو الاكتفاء بما مرّ من بعض الوجوه السابقه في رفع الإشكال فلا تغفل.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق:

و لا يخفى عليك أنّه لا إشكال في الأخذ بالإطلاق اللفظي في متعلّق الأمر لعدم اعتبار قصد الامتثال أو قصد القربه فيه بعد ما عرفت من إمكان أخذ قصد الامتثال

ص: ١٢٤

أو قصد القربه فيه بأمر واحد أو أوامر متعدده أو غيرهما من الوجوه فإنّ بعد الإمكان المذكور لا فرق بين هذا القيد و سائر القيود فكما إذا شككنا في أخذ قيد الإيمان في قولهم:أعتق رقبه،أخذنا بإطلاق الرقبه و قلنا بعدم اعتباره، كذلك إذا شككنا في واجب كرمى الجمرات أنّه تعبدى أو توصيلى فيمكن الأخذ بإطلاق قوله عليه السّلام:فارم الجمرات،و قلنا بعدم اعتبار قصد القربه فيه و كفايه الرمي بدون قصد القربه.

بل لو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو قصد القربه في المتعلّق بنحو من الوجوه المذكوره أمكن الأخذ بالإطلاق لأنّ التقييد المتّصل غير ممكن و أمّا التقييد المنفصل فهو ممكن لأنّ التصرف مع الانفصال في الإراده الجدّيه لا المستعمل فيه فإذا لم يقته بتقييد المنفصل يحكم العقل بإطلاقه بعد كون المتكلم في مقام البيان.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه:يمكن الأخذ بالإطلاق من جهه أنّه لا ملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق كما ذهب الأصحاب إلى التمسّك بإطلاق الأدلّه في الأحكام لتسوية العالم و الجاهل فيها مع استحاله أخذ العلم فيها و ليس ذلك إلّا من جهه عدم الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق.انتهى

و لعلّ ذلك كما في تعليقه المحقّق الاصفهانيّ قدّس سرّه من جهه أنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّه القسميه لا المقسميه و من الواضح أنّ اللابشرط القسمي في قبال بشرط شيء و بشرط لا لا أنّه مقسم لهما حتّى يجب قبوله لهما و ليس الإطلاق بهذا المعنى متقومًا بالقيد الوجودي و العدمي بل متقوم بعدم كون الماهيه مقترنه بهما..

إلى أن قال:

و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد تاره من قبيل العدم و الملكه كما فيما كان ممكنا و اخرى من قبيل السلب و الإيجاب كما فيما كان ضروريًا فالصحيح أنّ الإطلاق مع

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة بحسب مقام الإثبات لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارته عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له و بحسب مقام الثبوت يكون التقابل تقابل التضادّ لا العدم و الملكة و ذلك لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارته عن رفض القيود و الخصوصيّات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلّق و التقييد عبارته عن لحاظ دخل خصوصيّته من الخصوصيّات فى الموضوع أو المتعلّق و من الطبيعى أنّ كلّ من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى أمر وجوديّ.. إلى أن قال: و من الطبيعى إنّ النسبه بين اللحاظ الأوّل و اللحاظ الثانى نسبه التضادّ فلا- يمكن اجتماعهما فى شىء واحد من جهه واحده. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى اللابشرطيه القسميه و لا- يجب فيها قبول القيود و عليه فيشمل اللابشرط القسميه الموارد التى لا يمكن قبول القيود و بذلك يكون التقابل بين اللابشرط و بشرط الشىء أو بشرط لا تقابل العدم و الملكة فيما إذا أمكن القبول و تقابل السلب و الإيجاب فيما إذا لم يمكن القبول من دون فرق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت و تفسير الإطلاق بحسب مقام الثبوت بلحاظ عدم دخل شىء من القيود فى الموضوع أو المتعلّق غير سديد لأنّ حقيقه الإطلاق هو جعل طبيعه شىء موضوعا أو متعلّقا من غير تقييدها بشىء حتّى لحاظ عدم دخل شىء من القيود.

و لذا قال فى تهذيب الاصول فى مبحث الترتّب: إنّ الإطلاق فى الاصطلاح

ص: ١٢٤

١-١) نهايه الدرايه ٢٠٤/١-٢٠٥.

٢-٢) المحاضرات ١٧٣/٢-١٧٤.

جعل طبيعه مثلا متعلقا أو موضوعا للحكم من غير تقييدها بقيد و هو لا يتقوم باللحاظ أو بإرسال الطبيعه ساريه فى المصاديق بل يتقوم بجعلها موضوعا للحكم بلا قيد...إلى أن قال:

إنّ اللحاظ أو إمكانه أمر زائد على الإطلاق لأنّ محور الاحتجاج بين الموالى و العبيد هو جعل الشىء موضوعا للحكم بلا قيد من غير توجه إلى أنّ المقنن أو الحاكم أرسل الموضوع فى المصاديق و لاحظته بالنسبه إلى جميع التقادير المتصوره فى المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب أولا- بل لحاظ الإرسال و التقادير على فرض إمكانه مضرّ بالإطلاق فالحكم بالإطلاق ليس إلا على نفس الطبيعه بلا قيد و لا يكون الحاكم ناظرا إلا إلى موضوع حكمه..إلى أن قال:فملاك الاحتجاج هو أخذ شىء سببا أو متعلقا أو موضوعا بلا قيد و به يظهر أنّ الاحتجاج به ليس لأجل أنّه من الدلالات اللفظيه بل لأجل أنّ المتكلم بما أنّ بيده زمام البيان و هو عاقل مختار فى وضع ما يطلبه و رفع ما لا يطلبه لا بدّ أن يكشف عن مقصوده و يصرّح به و يجمع ما له دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلا فى غرضه لأتى به و بينه إمّا فى ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به لا فى ضمن هذا الدليل و لا بدليل آخر يحكم العقل بأنّ ما وقع موضوعا تمام المطلوب لا بعضه فيصير من الدلالات العقلية..إلى أن قال:بل لو سلّم عدم إمكان التقييد بما يتأخر من الحكم فى هذا الحكم لا يضرّ ذلك بجواز التمسك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر فلا نحتاج فى تسويه العالم و الجاهل فى الأحكام إلى التمسك بالإجماع بل التمسك بإطلاق الأدله كاف فى إثبات المطلوب و ليس الشرط إمكان بيانه فى الخطاب الأوّل بل تمكّن المولى من بيانه بأى خطاب شاء. (1)

ص: ١٢٧

لا يقال: إنَّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعيّ الجامع بين كافّة خصوصياته أو يقوم بحصّه خاصّه منه و لا ثالث بينهما.

فعلى الأوّل لا- بدّ من لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضا عنه جميع القيود و الخصوصيّات الطارئه عليه أثناء وجوده و تخصّصه.

و على الثانی لا بدّ من لحاظ تلك الحصّه الخاصّه و لا يعقل لهما ثالث فإنّ مرّد الثالث و هو لحاظه بلا رفض الخصوصيّات و بلا لحاظ خصوصيه خاصّه إلى الإهمال فى الواقعيّات و من الطبيعيّ أنّ الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل و عليه فالموضوع أو المتعلّق فى الواقع إمّا مطلق أو مقيد. (١)

لأنّنا نقول: إنّنا ننكر الملازمه بين كون الغرض قائما على الطبيعيّ الجامع و بين لحاظ الإطلاق و السريان لجواز الاكتفاء كما عرفت بالطبيعيّ مع جريان حكم العقل بأنّ ما وقع موضوعا أو متعلّقا لحكم يكون تمام المطلوب لا- بعضه لأنّ زمام أمر البيان بيد المتكلّم فلو كان لغير الطبيعه دخل فى الغرض لأتى به فى ضمن دليل الحكم أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به يكشف ذلك عن كونه تمام المطلوب فوصف الإطلاق و الإرسال عارض فى الحقيقه على جعل الطبيعيّ موضوعا أو متعلّقا لحكم بدون ذكر قيد مع الاكتفاء بالدلاله العقليّه على النحو المذكور و لا يكون وصف الإطلاق و الإرسال ملحوظا و إلّا لزم عدم التسريه بالنسبه إلى الأفراد المأتى بها لأنّ كلّ فرد منها إذا اتى به لم يكن مصداق لحاظ الإطلاق و الإرسال.

و ممّا ذكر يظهر عدم لزوم الإهمال فى الواقعيّات مع عدم لحاظ الإطلاق و الإرسال فإنّ متعلّق الحكم أو موضوعه مع جريان مقدّمات الإطلاق لا يكون مهملا.

ص: ١٢٨

و لكن استشكل الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه على الأخذ بالإطلاق في صورته عدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربه في المتعلق بأن رفع القيد بأصالة الإطلاق إنما يكون فيما لو احتملنا دخول القيد في المطلوب و المفروض عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم اعتباره فيه أصلاً و إنما الشك في أن الغرض هل هو مساو للمطلوب أو أخص منه و حدود المطلوب معلومه لا شك فيها على أي حال.

و أجاب عنه المحقق الحائري قدس سره في الدرر بأن القيد المذكور و إن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان و لكن لو فرضنا وجود مقدمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود و ما يحصل به الغرض يحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقق غرضه إذ لولاه لبيّن و لو ببيان مستقل و حيث ما بين يكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أن فيها يحكم بعد تمامية مقدمات الحكمه بإطلاق متعلق الطلب و فيه بإطلاق الغرض و الأمر سهل.

و يمكن أن يستظهر من الأمر التوضيحي من دون الاحتياج إلى مقدمات الحكمه بوجه آخر اعتمد عليه سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» و هو أن الهيئه عرفاً تدلّ على أن متعلقها تمام المقصود إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئه و تمهيداً لغرض آخر و هو خلاف ظاهر الأمر. (١)

و أورد المحقق الأصفهاني قدس سره على الأخير من كلامه بأنه مبني على تخيل أخصيه الغرض و حيث عرفت أن ذات الفعل واف بالغرض و أن الشرائط دخيله في ترتب الغرض على ما يقوم به تعرف عدم أخصيه الغرض و عدم كون الأمر تمهيداً

ص: ١٢٩

توضيحه أنّ مثل قصد القربه و الطهاره و التستر و الاستقبال من الشرائط جزما و هى ذات دخل فى تأثير المركب من الأجزاء فى الغرض القائم به و من الواضح أنّ الغرض إنّما يدعو بالأصالة إلى إرادته ذات ما يفى بالغرض و يقوم به فى الخارج و أمّا ما له دخل فى تأثير السبب فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب بل الداعى إلى إيجاد شرائط التأثير و إيجابها أغراض تبعيته منتهيه إلى الغرض الأصلي و عليه فالمتعلق هو تمام المقصود و لو فيما إذا توقّف تأثيره على قصد القربه و مع كونه تمام المقصود لا مجال لصيروره الأمر توطئه و تمهيدا لغرض آخر و لكن هذا فيما إذا كان قصد القربه مأخوذا على نحو الاشتراط و أمّا إذا كان مأخوذا على نحو الجزئية فلا- يرد عليه ذلك لأنّ قصد القربه حينئذ يكون فى عرض سائر الأجزاء و لا يكون سائر الأجزاء بدونه تمام المطلوب فظهور الهيئه عرفا فى كون المتعلق تمام المطلوب يكفى فى إثبات التوصلية فى هذه الصورة.

هذا مضافا إلى أنّ الشرط إن كان من مقومات المشروط فهو فى عرضه و لم يكن الداعى إليه تبعيا و إن ذكر بنحو الشرطيه.

و كيف كان فما ذهب إليه الشيخ قدس سرّه من منع أصالة الإطلاق بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الحكم لا مجال له بعد ما عرفت من جواز الأخذ بمقدمات الحكمه و الحكم بعدم مدخلية شىء آخر فى المتعلق لما مرّ من أن تقييد المتعلق متصلا غير ممكن لا منفصلا إذ التصرف مع الانفصال فى الإراده الجدّيه لا المستعمل فيه و مع احتمال التقييد بالمنفصل لا- يصحّ القول بعدم جريان أصالة الإطلاق و مع إمكان جريان أصالة الإطلاق بالنسبه إلى المتعلق بالتقريب المذكور لا حاجه إلى

ما ذهب إليه صاحب الكفايه و صاحب الدرر من الإطلاق المقامى و القول بأن مقدمات الحكمه توجب الحكم فى المقام بإطلاق الغرض كما توجب الحكم فى سائر الموارد بإطلاق متعلق الطلب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن أنّ الأخذ بالإطلاق اللفظىّ ممكن سواء أمكن أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف متّصلاً أو لم يمكن و يحكم بمقدمات الإطلاق على إطلاق متعلّق التكليف و عدم تقييده بقصد القربه فلا تغفل.

المقام الرابع: مقتضى الأصل العملى:

و لا يخفى عليك أنّ الأصل العملىّ فى المقام ينقسم إلى البراءه العقلية و البراءه الشرعيّه.

أمّا الاولى فقد ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى منع جريانها حيث قال: المقام ممّا يحكم العقل فيه بالاشتغال و إن قلنا بالبراءه فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد لأنّه بعد العلم بتمام المطلوب فى مرحله الثبوت لو شكّ فى سقوطه بإتيان ذاته و عدم سقوطه بواسطه بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلاّ للاحتياط لأنّ اشتغال الذمّه بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضى القطع بالبراءه عنه و لا يكون ذلك إلاّ بإتيان جميع ما يحتمل دخله فى الغرض و ممّا ذكر نعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد و ملخص الفرق أنّ الشكّ فيها راجع إلى مرحله الثبوت و فى المقام إلى السقوط.

و تبعه فى الكفايه و قال: لا بدّ عند الشكّ و عدم إحراز كون الأمر فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه و إن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل و هو ليس إلاّ أصاله الاشتغال و لو قيل بأصاله البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و ذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشكّ و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضروره أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقه بلا قصد القربه و هكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في العهده ممّا لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه و التمييز.

نعم يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدوا دخله في امثال أمر و كان ممّا يغفل عنه غالبا للعامّه كان على الأمر بيانه و نصب قرينه على دخله واقعا و إلّا لأخّل بما هو همّه و غرضه و أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا ممّا يغفل عنه العامّه و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّه فتدبّر جيّدا.

و لا يخفى عليك مع إمكان أخذ قصد الامثال أو دواعى القربه في المتعلّق متّصلا أو منفصلا ببيان مستقلّ يكون قصد الامثال أو دواعى القربه كسائر القيود فكما أنّ سائر القيود فيما إذا لم تجر مقدّمات الإطلاق تكون مجرى البراءة العقلية فيما إذا شكّ في اعتبارها كذلك تجرى البراءة العقلية بالنسبه إلى قصد الامثال أو دواعى القربه فلا فرق بين المقام و بين المطلق و المقيد أو الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في جريان البراءة العقلية كما لا يخفى.

و مجرّد عدم إمكان تقييد الأمور به متّصلا بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاّ.

هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ أخذ القيد شطرا أو شرطا في الأقلّ و الأكثر لا يكون ممكنا في جميع الموارد إذ ربما يكون المورد من

موارد التقيّه و المتكلم فيها لا يتمكّن من ذكر القيود و الشرائط متّصلا و مع ذلك تجرى البراءة فى القيد المشكوك. فلو كان اللازم فى جريان البراءة العقليّه هو التمكن من ذكر القيد متّصلا فلا تجرى فى القيد المشكوك فى الأقلّ و الأكثر أيضا مع أنّ المفروض هو جريانها فى مثله لعدم قيام الحجّه عليه و ما لم تقم الحجّه عليه ليس بواجب كما لا يخفى.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم و الشكّ فى حصوله للشكّ من كون المأتمّى به مسقطا للغرض وحده بلا قصد القربه و العقل يحكم فى مثله بالفراغ اليقينيّ بإتيان جميع ما له دخل فى ذلك و لو احتمالا مندفعه أوّلا: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى تهذيب الاصول من أنّ ما ذكر من البرهان لإثبات الاشتغال جار فى الأقلّ و الأكثر أيضا إذ القائل بالاشتغال هناك يدعى أنّ الأمر بالأقلّ معلوم و نشكّ فى سقوطه لأجل ارتباطه الأجزاء و أنّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم و نشكّ فى سقوطه بإتيان الأقلّ فيجب الإتيان بكلّ ما احتمل دخله فى الغرض.

و ثانيا: بأنّ ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول أغراض المولى و مقاصده لا يرجع إلى محضّ إذ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله حينئذ فى محيط العبوديّة هو ما تعلّق به البيان من الأجزاء و الشرائط و يتبعه الغرض فى الحصول و إن كانت غير حاصله إلّا بضمّ ما لم تقم عليه الحجّه فلا نسلم وجوب تحصيله. (1)

و ثالثا: بأنّ الغرض لو كان مركّبا أو أمكن انبساطه على المتعلّق فعلى تقدير تسليم وجوب تحصيل الغرض يمكن أن يقال إنّ الغرض يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة بالنسبه إلى ما زاد على المعلوم و لا فرق فيه بين أن يكون القيد المشكوك ممكّن الأخذ و بين أن لا يكون كذلك فلا تغفل.

ص: ١٣٣

و رابعاً: كما في تهذيب الاصول بأن إحالته الناس إلى حكم العقل صحيحه فيما إذا كان العقل من الواضحات عند عامه المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لا في مثل المقام الذي صار مطرحاً للأنظار المختلفه والآراء المتشتمه. (١)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أن دعوى صاحب الكفايه بأن قصد الوجه و التمييز ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار محلّ منع لما ورد في استحباب تلفّظ الوجه و التمييز أو إضماره في باب الحجّ عند التلبيه فراجع.

فتحصّل أن قصد الامتثال أو دواعى القربه كسائر القيود يكون مجرى البراءه العقلية إن شكّ في اعتبارها و لم تكن مقدّمات الإطلاق جاريه فيها فلا تغفل.

و أمّا الثانيه: أعنى البراءه الشرعيه فالأقوى جريانها فيما إذا لم يتم مقدّمات الإطلاق و إلا فمع جريان مقدّمات الإطلاق لا يصل النوبه الى البراءه الشرعيه لأن الأصل دليل حيث لا دليل.

ثم لا فرق فيما ذكر بين أن يكون أنه قصد للامتثال أو دواعى القربه في المتعلق ممكناً بالقيّد المتّصل أو المنفصل أم لا يكون ممكناً للإطلاق أدلّه البراءه.

ذهب في الكفايه الى عدم جواز التمسك مستدلاً بأنه لا بدّ في عموم أدلّه البراءه الشرعيه من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا فان دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي (مع فرض عدم التمكن من أخذه في المتعلق) و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبديل الرفع و لو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلًا بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم.

ص: ١٣٤

و فيه أولاً أن لا نسلم عدم إمكان أخذ قصد القربة أو دواعي القربة في المتعلق لما عرفت من إمكانه متصلاً أو منفصلاً.

ولذا قال في تهذيب الاصول إننا لا نتصور للمفروض مصداقاً إذ كيف يمكن دخاله شيء في الغرض ولا يمكن للمولى بيانه و إظهاره و عليه لا محيص عن جريان أدله الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام (١).

و اليه يرجع ما في ذيل تعليقه الأصفهاني من أنه غاية الأمر أن قصد القربة لا شرطية له و أمّا إيجابه للغير استقلالاً فهو معقول و شمول حديث الرفع للتكليف المجهول المجعول (بقوله و ليكن الصلاة عن داعي امرها) الموافق للامتنان لا مانع منه أصلاً (٢).

و ثانياً: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره إننا لا نسلم انحصار أدله البراءة الشرعية فيما ذكر فيه كلمة الرفع إذ من جملتها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون و قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فلا يرد عليهما ما اورد على حديث الرفع.

لا يقال ان معنى الموضوع عنهم هو المرفوع عنهم فلا يفيد غير معنى الرفع لأننا نقول معناه هو سلب المسئولية و المؤاخذه عنهم لا رفع الموجود فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و من المعلوم أنه يفيد الترخيص في الشيء ما لم يرد فيه نهى أو امر فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

ص: ١٣٥

١-١) ج ١ ص ١٦٦.

٢-٢) راجع نهاية الدراية: ج ١ ص ٢١٤.

يمكن أن يقال أنّ الأخير منصرف عما لم يتمكن المولى عن ذكره و أحيل فيه الى العقل الحاكم بالاشتغال فيما إذا احتمل دخاله شىء فى سقوط الغرض المعلوم اذ الغايه و هى قوله حتى يرد فيه نهى يشعر بأن الموضوع هو ما تمكن المولى من بيان نهى أو أمر فيه و المفروض فى المقام عدم تمكن الشارع من تقييد المتعلق بقصد الامتثال أو دواعى القربه.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أنّ معنى الرفع ليس هو رفع الحكم الإنشائيّ فى الواقع و إلا لزم التصويب الباطل لأنّ مرجحه الى حكّ الحكم عن الواقع إذا شكّ فيه و هو كما ترى و ليس أيضا بمعنى رفع الإراده الفعلية للحكم الواقعيّ إذ الإرادات من التكوينات و التكوينيّات لا يمكن رفعها إلا بأسبابها و حديث الرفع من الامور التشريعيّيه فلا يصلح لرفع الأمر التكوينيّ الواقعيّ بل الصحيح إنّ الإراده الواقعيّيه إذا كانت مقرونه بالموانع لم تتحقق قبل الاخبار بها بحديث الرفع فيرجع حديث الرفع الى الاخبار عن عدم الإراده الفعلية بالأحكام أو القيود و الأجزاء المشكوكه و الاخبار عن عدم الإراده الفعلية أمر ممكن و لو فى القيود التى لا تمكين من أخذها فى المتعلق.

أو يرجع حديث الرفع الى دفع المؤاخذه و هو أمر ممكن و لو بالنسبه الى القيود التى لا تمكين من أخذها فلا تغفل.

و البحث يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى تعريف التعبدى و التوصلى و اعلم أنه يمكن تعريفهما بأنّ التعبدى ما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به فى حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربه و التوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجه إلى حصول قصد القربه.

و يمكن أيضا تعريفهما بأنّ التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده و التعبدى هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لا بدّ فى حصوله و سقوطه من الإتيان به متقربا به منه تعالى.

المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق التكليف و عدمه ذهب القدماء إلى الأول و المتأخرون إلى الثانى و الحقّ مع القدماء لعدم تماميه أدلّه المانعين المتأخرين.

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه توقّف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذا فى الموضوع لزم الدور لعدم تحقّق الموضوع بتمام أجزائه التى منها قصد الأمر إلاّ بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقّف على الموضوع و الموضوع على الأمر و هو دور.

اجيب عنه: بأنّ المراد من التوقّف إن كان توقّفه عليه فى الخارج فهو باطل ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلاّ قبل وجوده الخارجى و أمّا بعد وجوده الخارجى فيستحيل تعلّق الطلب به لأنّه تحصيل الحاصل و إن كان المراد توقّفه تصوّرا

فهو مسلّم و لكن لا- يلزم منه الدور لأنّ الموضوع بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر و لا- ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخراً عن الأمر و متوقفاً عليه و بالجمله المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه و عليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

و منها: أنّه يستحيل أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، ووجه الاستحالة هو تأخّر الحكم من الموضوع رتبه مع أنّ اللازم في القيد و المقيّد هو أن يكونا في مرتبه واحده بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيّدا بالآخر و الحكم لتأخّره الرتبيّ لا يتصوّر الذهن إلاّ بعد تصوّر موضوعه.

اجيب عنه: بأنّ تأخّر الحكم رتبه عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا أ لا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و لا- يمنع عن ذلك التقدّم و التأخّر الوجوديّ بينهما و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاه ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاه بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبه واحده و لا- تقدّم و تأخّر في تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا.

و منها: أنّ تعلق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالاً و الأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضا استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلاّ آله إليه.

اجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّرا على تعلق الأمر و البعث.

و منها: أنّ فعليّه الحكم متوقّفه على فعليّه موضوعه فإذا كان الحكم نفس

موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعليّته الشئ على فعليّته نفسه.

اجيب عنه: بأنّ فعليّته الحكم متوقّفه على فعليّته فرض وجود موضوعه و تقديره في الذهن و هو لا يتوقّف على فعليّته الحكم خارجاً كما لا يخفى.

و منها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّيته الشئ لعلّيته نفسه و هو محال للزوم تقدّم الشئ على نفسه.

و اجيب عنه: بعد مقدّمتين:

الاولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلا الصلاه المتصوّره مع قصد أمرها و الأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

و الثانيه أنّ الأمر ليس إلا- المحرّك و الباعث الإيقاعى لا- المحرّك الحقيقى و الباعث التكوينى و لهذا ليس شأنه إلا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً و إلا- لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعه بل المحرّك حقيقه ليس إلا بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف فنسبه التحريك إلى الأمر يكون بضرب من التشبيه.

بأنّه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه أنّ الأمر الإنشائى المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال ففيه أنّ الإنشاء لا يحتاج إلى مئونه زائده من تصوّر الطرفين.

و إن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلف تكويناً محرّك حقيقه إلى محرّكيه نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبه التحريك إليه بضرب من التشبيه و المحرّك الأصلى هو بعض المبادئ الموجوده في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعه أو الخوف من ناره و غضبه و معرفه أنّ الإطاعه لا تحقّق لها إلاّ بإتيان الصلاه المقيّده فلا محاله يقوم بامثاله على نحو ما أمر.

و منها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد و هو الصلاه بداعى الأمر إليها و ليست

الصلاه بنفسها متعلقه للأمر حتى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إن ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلّا وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاه مقيّده بداعى الأمر بها.

و اجيب عنه بوجه:

أحسنها أن نقول: أنا لا نحتاج في إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا في مقرّبتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لأنّه يكفى في عباديته الأجزاء التحليلية و الخارجيه و المقدمات الوجوديه و العلميه إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكلّ و بذى المقدمه فإنّ الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه فكذلك يكون داعيا إلى كلّ ما له دخل في تحقّقه من غير احتياج في مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حده.

فانقذح من جميع ما ذكر أنّ أخذ قصد القربه في متعلق التكليف شرعا ممكن و لا يلزم منه المحذورات المذكوره لا في ناحيه التكليف و لا في ناحيه الامتثال.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربه في متعلق التكليف بوجه اخرى بعد فرض امتناع أخذه في المتعلق بأمر واحد:

أحدها: أنّه يمكن أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين أحدهما بذات المتعلق و ثانيهما بالإتيان به بداعى أمره المتعلق به.

و لا مانع منه إذ لا حيله للمولى في بيان كون مطلوبه عباديا إلّا بذلك بعد فرض امتناع قصد القربه في المتعلق بالأمر الواحد و يدلّ على وقوع ذلك وجود العبادات التي قامت الضروره و الإجماع على اشتراطها بقصد القربه و لا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشكّ في عباديه أمر لاختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان و المفروض أنّه متمكّن بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن و شكّ في عباديه أمر تجرى

أصالة البراءة.

و لا وقع لبعض الإشكالات فى هذا المقام.

ثانيها: أنه يمكن أخذ دواعى التقرب فى المتعلق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعى حسنه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى محبوبيته لله تعالى.

أورد عليه بأن اعتبارها فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فإنه يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل و إلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى و هو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه.

و اجيب عنه: بأن كفايه قصد الامتثال لا ينافى أخذ سائر الدواعى فى المتعلق تصحيحاً لقصد القربه فإن اعتبار سائر الدواعى يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر و إلا فمع إمكان قصد الأمر و الإتيان به فلا حاجة فى التقرب إلى الإتيان بسائر الدواعى حتى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعى على الداعى.

نعم يرد على أخذ الدواعى الثلاثة فى متعلق الأوامر ما اورد على أخذ قصد الأمر فى المتعلق و لكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما فى تهذيب الاصول.

ثالثها: أن العباده عباره عن إظهار عظمه المولى و الشكر على نعمائه بما يستحق و يليق به و إظهار العظمه و الشكر المذكور بما يستحق و يليق به مقرب بالذات و عباده من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لَمَّا كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بد أن يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمر به و عليه فالعباده بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

اورد عليه بأن قصد التعظيم التعبدي بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تعبداً و معه لا يصحّ دعوى خلوّ العباده عن قصد الأمر.

ص: ١٤١

هذا مضافا إلى ما فيه من عدم صحّ تفسير العباده بمطلق إظهار العظمه و الشكر فإنّ العباده هي التأليه و هو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ و خالق سواء كان التعظيم بما يكون تعظيما ذاتا كالسجده أو بما لا نطلع بكونه تعظيما إلا بالنصّ الشرعيّ كالصوم و نحوه من العبادات الشرعيّه.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه و ثبوت الداعى الآلهيّ الذى يكون موردا للمصلحه الواقعيّه و إن لم يكن قابلا لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور إمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه و يكون ملازما مع القربه و عليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

و لا- يرد عليه أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبيّه فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأنّنا نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسىّ مفهوما لكن لما لم يوجد فى الخارج إلاّ بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتحدّ فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربه بالعنوان اللازم كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه و لا يخفى أنّه لا إشكال فى جواز الأخذ بالإطلاق اللفظىّ سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح و أمّا إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن و أمّا المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف و عدم

تقييده بقصد القربه بمقدمات الحكمه.

المقام الرابع: في الأصل العمليّ عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق و لا يخفى عليك أنّ المراد من الأصل العمليّ إمّا هو البراءه العقليّه أو البراءه الشرعيّه.

أمّا الاولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنّه لا بدّ عند الشكّ و عدم إحراز كون الأمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل و هو ليس إلاّ أصاله الاشتغال لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

و فيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعى القربه في المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعى القربه و بين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ في سائر القيود عند عدم جريان مقدمات الإطلاق تجرى البراءه العقليّه فكذلك مع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال و دواعى القربه تجرى البراءه العقليّه و مجرد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم و الشكّ في حصوله بإتيان المأتى به من دون قصد الأمر أو دواعى القربه و مقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مندفعه بأنّ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلق به البيان من الأجزاء و الشرائط و يتبعه الغرض في الحصول و إن كانت غير حاصله إلاّ بضمّ ما لم تقم عليه حجّه فلا نسلم وجوب تحصيله.

و أمّا الثانيه أعنى البراءه الشرعيّه فهي جاريه كالبراءه العقليّه بعد عدم جريان

و دعوى أنه لا بدّ في عموم أدلّه البراءه الشرعيّه من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا كذلك فإنّ دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع و لو كان أصلا يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ مندفعه بأنّنا لا نسلمّ عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعى القربه في المتعلّق و لو منفصلا.

هذا مضافا إلى أنّه كيف يمكن دخاله شيء في الغرض و لا يمكن للمولى بيانه و إظهاره.

و عليه فلا محيص عن جريان أدلّه الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

ذهب فى الكفايه إلى أنّ مقتضى مقدمات الإطلاق والحكمه هو الوجوب النفسى لا- غيرى والتعيينى لا التخييرى والعينى لا الكفائى.

واستدلّ لذلك بأنّ مقابلاتها تحتاج إلى تقييد الوجوب و تضيق دائرته لعلّه لما قيل من أنّ الوجوب فى الواجب الغيرى تنضيق بوجوب ذلك الغير فلا يجب إلاّ فيما إذا وجب ذاك الغير و الوجوب فى الواجب التخييرى تنضيق بعدم الإتيان بالآخر الذى هو طرف التخيير و الوجوب فى الكفائى تنضيق بعدم إتيان الآخرين ممّن يحتمل أن يكون مكلفا بالمتعلق.

و عليه فإذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على الغيريه أو التخيير أو الكفائيه فالحكمه تقتضى الإطلاق فى الوجوب، و جب هناك شىء آخر أو لا فهو النفسى أتى بشىء آخر أو لا فهو التعينى أتى به آخر أو لا فهو العينى.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه أولاً: بأنّ قوله فى الواجب النفسى بأنّ الحكمه تقتضى وجوبه مطلقا و جب هناك شىء آخر أو لا- منظور فيه، حيث يمكن أن يكون الواجب النفسى متلازما مع واجب نفسى آخر كوجوب القصر و الإتمام مع إفتار الصوم إلاّ ما استثنى و عليه فلا يتمّ القول بأنّ الحكمه تقتضى وجوب القصر سواء و جب شىء آخر أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ الإطلاق يتصوّر من جهات مختلفه ربما تتمّ المقدمات من حيث دون حيث آخر و فى مثل المقام تتمّ المقدمات من حيث عدم مدخليه شىء

آخر فى وجوب الشىء الذى تعلق به الخطاب فإذا أفادت المقدمات إطلاق الوجوب من هذا الحىث فلا ملازمه بين هذا الإطلاق وإطلاقه من جهه اخرى و هى عدم وجوب شىء آخر مقارنا و متلازما معه مع عدم تماميه المقدمات بالنسبه إليه.

و ثانيا: بأن تعريف التعيينى بأن مقتضى مقدمات الحكمه هو إطلاق وجوبه سواء أتى بشىء آخر أو لا- يصح فيما إذا كان الوجوب فى الواجب التخييرى متقيدا بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب الشىء بترك الآخر فيصح أن يقال إن مقدمات الحكمه تقتضى إطلاق الوجوب التعيينى سواء أتى بشىء آخر أو لا. و لكن ليس التخييرى كذلك و إلا يكون العقاب متعددا إذا ترك المكلف الواجبين التخييريين إذ بتركهما يترك الواجبين حينئذ و مع ترك الواجبين يتعدّد العقاب مع أنه كما ترى.

و القول بأن فى التخييرى يكون الجامع واجبا فالإتيان بفرد منه يوجب سقوطه فيصح أن يقال إن وجوب كل فرد منه متقيّد بترك الآخر هذا بخلاف الواجب التعيينى فإن كل فرد منه لم يتقيّد بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب كل فرد بترك الآخر مردود بأن مقتضى المذكور فى تعريف التخييرى هو كون التخيير عقليا فى أفراد الجامع و كون التكليف تعيينيا لتعلقه بالجامع المعين مع أنه خلاف المفروض.

و القول بأن الوجوب التخييرى سنخ آخر من الوجوب فى قبال الوجوب التعيينى غير سديد لأن مقتضاه هو المبايئه و المغايره بين الوجوب التعيينى و الوجوب التخييرى و مع المبايئه لا- مجال لتعيين أحدهما بمقدمات الحكمه إذ المقدمات جاريه فيما إذا احتاج أحدهما إلى مؤونه زائده و المفروض مع المبايئه هو حاجه كل واحد منهما إلى المؤونه.

و يمكن الجواب عن تعدّد العقاب بما فى منتهى الاصول من أنه أولا: لا مانع من

الالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفته و عدم امثاله للإرادات المتعدّده.

و ثانيا: أنّ العقاب تابع لفوت المصلحه الملزمه أى المصلحه التى يجب و يلزم تحصيلها ففيما نحن فيه إن قلنا بأنّ مصلحه جميع الأطراف واحده فلم تفت إلا مصلحه واحده فلا يكون إلا عقاب واحد و إن قلنا بتعدّدها..إلى أن قال:

و إمكان اجتماعها فعلى الفرض و إن فاتت مصالح متعدّده لكن حيث إنّ كلّها غير لازمه التحصيل بل إيجاد أحدها كان كافيا عند المولى بحيث ما كان يطالب بالبقية لو كان يأتى بأحدها فلا يستتبع إلا عقابا واحدا و ذلك لأنّ فوت المصلحه التى يجب تحصيلها يكون مستتبعا للعقاب لا فوت كلّ مصلحه (١).

و لا- يخفى أنّه لا- وجه للالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفه الإرادات المتعدّده بعد كون الإرادات تابعه للمصالح التى تكون الملزمه منها واحده فالإرادة الحتميه أيضا واحده فلا تتحقّق مخالفه الإراده الحتميه إلا فى واحده منها فالأولى هو الجواب بالثانى.

و ثالثا: بأنّ تعريف العينى بأنّ مقدّمات الحكمه تقتضى إطلاق وجوبه سواء أتى به آخر أو لا محلّ إشكال لإمكان أن يقال:

إنّ وجوب الكفائى أخفّ مؤونه من الوجوب العينى لكفايه لحاظ صدور صرف الوجود مطلقا من أى مكلف كان فى الوجوب الكفائى دون الواجب العينى فإنّه لحاظ صدور صرف الوجود من كلّ واحد من المكلفين بخصوصه.

يمكن أن يقال: إنّ تخصيص الخطاب بكلّ واحد من المكلفين لا- يستلزم اعتبار خصوصيته كلّ واحد فى نفس خطابه و إن استفيدت الخصوصيه من خطابه إلى الجميع بعد كونه منحلّا- و متوجّها إلى كلّ واحد- و عليه فلا- فرق بين خطابه إلى جميع المكلفين

ص: ١٤٧

بنحو الاستغراق أو بين خطابه إلى واحد منهم. فلا وجه لدعوى كون الثاني أخفّ مثونه بعد عدم اعتبار الخصوصيّة في نفس الخطاب و إن استفيدت الخصوصيّة من الاستغراق كما أنّ الإجمال لم يعتبر في الخطاب و إن استفيد من أخذ عنوان واحد من المكلفين.

هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من التعريف المذكور أنّ الكفائيّ هو ما يكون واجبا عند عدم إتيان الغير به مع أنّ الوجوب في الواجب الكفائيّ متعلّق بجميع آحاد الناس.

نعم يسقط ذلك الوجوب عن كلّ فرد بفعل الآخر و لا يؤول السقوط بفعل فرد إلى كون الوجوب مشروطا بترك الآخر كما يظهر من المحاضرات. (١)

لأنّ المفروض هو توجّه التكليف إلى عموم المكلفين بنحو العموم الاستغراقيّ.

لا يقال: إنّ تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقيّ بلا مقتض و سبب بعد افتراض أنّ الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم.

لأنّنا نقول: لعلّ الغرض من تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقيّ من جهة إفاده أهمّيّة الغرض بحيث يجعل كلّ واحد من المكلفين مأمورا بإتيانه بحيث لو لم يأت به أحد منهم لكان كلّ واحد منهم عاصيا و ليس ذلك إلاّ من جهة كون الخطاب متوجّها إلى جميعهم و إلاّ فلا يكون العاصي إلاّ واحدا منهم.

و عليه فإذا شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في بقاء الخطاب بعد إتيان فرد من المكلفين لاحتمال كونه كفائيّا و اكتفى بفعل واحد من فعل الجميع بحيث لم يجب إتيان غيره من الآحاد و عدمه فمقتضى إطلاق الخطاب من جهة أنّه أتى به آخر أم لا هو بقاء الخطاب و هو ليس إلاّ الوجوب العينيّ إذ لو كان

ص: ١٤٨

كفائياً لزم تقييد بقاء الخطاب بما إذا لم يأت به أحد من المكلفين و حيث لم يتقيد البقاء بذلك فهو واجب عيني لا كفائي.

و بالجمله فما ذهب إليه صاحب الكفايه من تعيين الوجوب النفسى و التعينى و العينى بمقدمات الإطلاق ممكن التصور و لا وجه للإشكال فيه عدى ما فى تهذيب الاصول من أنّ لازم القول بكونه موضوعاً لمطلق البعث و الطلب أن يكون نتيجة الإطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسى و الغيرى مثلاً- لأنّ ميزان الإطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم و ما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق.

و لكنّه مع كونه خلاف المقصود ممتنع لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفيه كما تقدّم توضيحه مستوفى.

و الحاصل أنّ تقسيم مفهوم إلى قسمين يلازم اشتمال كلّ فرد بخصوصيّته بها يتميّز عن المقسم و يغيّر قسيمه و إلّا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشئ إلى نفسه و غيره و هذا بعد التدبّر واضح فإذن لا بدّ و أن يكون كلّ من النفسى و الغيرى متخصّصه بقيد وجودى أو عدمى به يمتاز كلّ واحد من مقسمه و قسيمه و يقال النفسى ما يكون إليه البعث لذاته لا لغيره و الغيرى بخلافه و يكون كلّ واحد منهما فى مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث و لو من باب زياده الحدّ على المحدود و تصير النفسى متباينه عن الغيرى لا تتعین إلّا بدالّ آخر.

ثمّ نقل توضيح المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه و هو أنّ المراد من النفسى ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير و كذا البواقى و عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها و إلّا- لزم النقص بالغرض لا أنّ النفسى و الغيرى قيدان وجوديان بل أحد القيدى عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيد العدمى.

و أورد عليه بأنّ القول بأنّ النفسى ليست إلّا عدم الوجوب للغير بين البطلان

إذ عدم كون الوجوب للغير إن كان بنحو السلب التحصيلي كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسى نفس العدم الصادق مع عدم الوجوب رأسا و هو كما ترى.

و إن كان بنحو الإيجاب العدولي أو الموجه السالبه المحمول فيستلزم كونهما مقيدين بقيد فيحتاج الوجوب لا لغيره إلى بيان زائد على أصل الوجوب كما يحتاج إليه الوجوب لغيره. (١)

يمكن أن يقال:

أولاً: أن نتيجة الإطلاق في المقام ليس مطلق البعث حتى يكون مشتركا بين النفسى و الغيرى مثلا و يكون خلاف المقصود أو ممتنعا لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقي بين المعانى الحرفيه بل يكون نتيجة الإطلاق هو عدم اقتران المعنى بشىء آخر من دون فرق بين كونه معنى اسميا أو حرفيا إذ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرط القسميه و اللابشرط القسمى في قبال بشرط شىء و بشرط لا لا أنه مقسم لهما حتى يجب قبوله لهما فالإطلاق بهذا المعنى ليس جامعا و مقسما حتى يكون خلاف المقصود أو ممتنعا.

و ثانيا: أن الإطلاق بهذا المعنى ليس متقوما بقيد الوجودى أو العدمى بل يكون غير مقترن بقيد الوجودى أو العدمى و القول بأن تقسيم المفهوم إلى القسمين يلازم اشتغال كل فرد بخصوصيه بها يتميز عن المقسم و يغير قسيمه و إلا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشىء إلى نفسه و غيره، كما ترى بعد ما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره في محله من أن المقسم يلاحظ مقيسه إلى ما عداها و هى بهذه الملاحظه لها تعيينات ثلاثه و اللابشرطيه فى الماهيه بهذا الاعتبار هى اللابشرطيه من حيث

ص: ١٥٠

التعینات الثلاثة لا اللابشریة بالقیاس إلى أى شیء كان و حیث إن الماهیة المقیسه إلى ما عداها لا بشرط مقسمی فلا تعین لها إلا- التعینات الثلاثة لأن المقسم لا ینحاز عن أقسامه و إلا لزم الخلف و التعینات الثلاثة هی تعین الماهیة من حیث كونها بشرط شیء أو بشرط لا أو لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهیة بالنسبة إليه بشرط شیء و بشرط لا مثلا إذا قیست ماهیة الإنسان إلى الکتابه فتاره یلاحظ الإنسان مقترنا بالکتابه و اخرى یلاحظ مقترنا بعدم الکتابه و ثالثه یلاحظ غیر مقترن بالکتابه و لا بعدمها و هذا تعنی اعتباری لا مطابق له فی الخارج لأنه إما یوجد فی الخارج مقترنا بوجود الکتابه أو بعدمها و هذا اللابشرط القسمی غیر المقسمی لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهیة بالإضافة إليه بشرط شیء و بشرط لا و المقسمی ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التی هی فعلیة القیاس إلى ما عداها. (١)

و علیه فتقسیم المفهوم إلى القسمین مطلق و مقید لا یلزم اشتمال کل فرد على خصوصیه بل المقید مشتمل على الخصوصیه دون المطلق و لا یوجب ذلك عینیه اللابشرط القسمی مع اللابشرط المقسمی. فالقول بإطلاق المعنی لا یرجع إلى مطلق البعث حتى یكون خلاف المقصود أو ممتنعا.

بل یؤول إلى النفسی فإنه بعث من دون اقتران ما یدل على أنه مقدّمه لواجب آخر.

ثم إن عدم الاقتران لیس قیدا للمعنی حتى یحتاج إلى اللحاظ بل المعنی من دون اقترانه بشیء آخر موضوع للإطلاق و لا یلزم من ذلك أن یكون الوجوب النفسی نفس العدم لأن عدم الاقتران لا یساعد مع العینیه كما لا یلزم من ذلك أن

ص: ١٥١

يؤخذ عدم الاقتران بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجه السالبه المحمول لأنّ ذلك كلّ فرع الأخذ و المفروض أنّ عدم الاقتران ليس بقيد لأنّ عدم الاقتران غير لحاظ عدم الاقتران.

و ممّا ذكر يظهر أنّ مراد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من قوله: إنّ النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير هو عدم اقتران الوجوب بقرينه تدلّ على أنّ الوجوب للغير لا- أنّ الوجوب النفسيّ عين العدم حتّى يكون بين البطلان إذ من المعلوم أنّ بين البطلان لم يصدر من مثل المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه و كيف كان فما ذهب إليه صاحب الكفايه في إثبات النفسيّة و التعيّن و العيّن بمقدّمات الحكمه لا- دليل على امتناعه و إن كان الأظهر هو أنّه لا- حاجه إلى مقدّمات الحكمه كما مرّ في استفاده الوجوب من الصيغه إذ صدور الأمر عن المولى و تعلقه بشيء كما يكون حجّه عقلائيّه على أصل الوجوب كذلك يكون حجّه على لزوم الإتيان بشيء الذي تعلق به الأمر و لا يجوز له تركه بمجرّد احتمال كونه واجبا للغير مع سقوط الوجوب عن الغير كما لا- يجوز له العدول عنه إلى غيره باحتمال التخيير و كذلك يكون حجّه على لزوم إتيانه بنفسه و لا يجوز له تركه مع إتيان الغير به بمجرّد احتمال كونه كفايّا كلّ ذلك لقيام بناء العقلاء عليه و لذلك قال في تهذيب الاصول:

الأمر المطلق يحمل على النفسيّ العينيّ التعينيّ ما لم يتم دليل على مقابلاتها و ليس ذلك لأجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مرّ في حمله على الوجوب و الندب من أنّ بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعه و لا يجوز له التقاعد باحتمال إرادته الندب و يجرى ذلك في مطلق بعثه و إغرائه سواء صدر باللفظ أم بالإشارة و ما ذكر من أنّ صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعه جار في المقام بعينه فإذا تعلق أمر بشيء يصير حجّه عليه لا يسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير

باحتمال الكفائيه و لا التقاعد عن إتيانه باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له كل ذلك لا- لأجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك و إن لم نعثر على علّه البناء و ملاكه لكننا نشاهده مع فقدان الدلاله اللفظيه كيفاده البعث بنحو الإشاره. (١)

ص: ١٥٣

١-١ تهذيب الاصول ١٦٦/١.

و لا- يخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شىء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد فى باب الإطاعة و لذا حكموا بأنه لا- يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادته الندب و هذا البيان بعينه جار فى المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشىء يصير حجّجه عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادته تخيير فى متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيه و لا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له.

كلّ ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنّهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّجه على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت و سواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمه له أو لم يسقط و سواء أتى بشىء آخر يحتمل أن يكون عدلا لذلك أو لم يأت و مع قيام بناء العقلاء لا حاجة إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمه حتّى يرد عليه الإشكالات و إن أمكن الجواب عنها.

الأقوال:

اختلف القائلون باستفاده الوجوب من صيغه الأمر وضعاً أو إطلاقاً أو من جهة حكم العقل أو الحجّة العقلانيّة ما دام لم تقم قرينه على الخلاف في أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه هل يصلح لأن يكون قرينه صارفه له عن الوجوب إلى غيره أو لا؟ ذهب إلى الثاني جماعه منهم على ما حكى؛ الشيخ الطوسيّ و العلّامه و الشهيد الثاني و جماعه من العامّه منهم الرازيّ و البيضاويّ.

و الأكثر ذهبوا إلى الأوّل و لكن اختلفوا على أقوال:

أحدها: أنّ الأمر حينئذ يفيد الإباحه و المراد بها هو رفع الحجر الذي يجامع مع غير الحرام دون الإباحه الخاصّه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث إنّ ظاهرها هو نسبه الإباحه الخاصّه إلى المشهور مع أنّه ليس كذلك لعدم معامله الأصحاب بين الإباحه المستفاده من الأمر الوارد عقيب الحظر و بين ما يدلّ على الاستحباب أو الكراهه معامله المعارضه، مثلاً لو ورد في قبال قوله:

و إذا حلّتم فاصطادوا، أنّ الاصطياد مكروه، لا يعاملون معه معامله المعارضه، و هو دليل على أنّهم لم يقولوا بالإباحه الخاصّه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما سيأتى من دليل الإباحه فإنّه لا يقتضى إلاّ الإباحه بمعنى

الأعمّ فإنّ كون الأمر في مقام رفع الحظر السابق ظاهر في أنّ غرضه هو مجرد رفع النهي السابق الحاصل بأحد الأحكام الأربعة غير الحرمه فلو كان غرضه أحد الأربعة بالخصوص لما كان غرضه مجرد ارتفاع النهي السابق بل يكون غرضه بيان الحكم المقابل للحرام و هو خلاف ظاهر مقامه فلا تغفل.

و ثانيها: التفصيل بين ما إذا علق الأمر بارتفاع عله عروض النهي و ما لم يعلق عليه فيفيد الإباحه في الأوّل دون الثاني بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لا يصلح للصرف بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّ وقوعه عقيبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهي هو الوجوب و إلاّ فهو ظاهر في الوجوب أيضا كسائر الموارد. هذا القول و إن ذكر في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه و لكن بعد ما سيأتي من تنقيح محلّ النزاع يظهر أنّه خارج عن محلّ النزاع إن استفيد الوجوب من دليل عامّ يعمّ قبل النهي و بعده.

رابعها: أنّ وقوعه عقيبه صارف مطلقا و يدلّ على الندب.

و خامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ كما حكى نسبته إلى الاحكام في اصول الأحكام على ما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث نسب الوجوب إلى بعض العامّه مع ما عرفت من حكايته عن جماعه من الخاصّه أيضا كما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه.

هذا مضافا إلى أنّه اكتفى على حكايه ثلاثه أقوال مع أنّ الأقوال كما حكاها في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه خمس.

تقرير محلّ النزاع:

و كيف كان فمحلّ النزاع كما عن الميرزا الشيرازي قدس سرّه هو الأمر الحادث عقيب الحظر لا- الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهي فعليه يخرج أمر الحائض

بالصلاه بعد كونها منهيّه عنها حال الحيض عن محلّ النزاع فإنّها تكون مأموره بها بعد القرء بالأمر السابق على النهى لإطلاقه بالنسبه إلى جميع حالاتها وإنّما ورد التقيّد بسبب النهى بالنسبه إلى حال قرئها فقط فتبقى جميع حالاتها الآخر داخله فى إطلاق الأمر السابق فالحكم بوجوب الصلاه عليها بعد القرء لذلك لا لأنّ هذا المورد من موارد وقوع الأمر عقيب الحظر و مع ذلك حكم بوجوب الصلاه عليها من ناحيه عدم صلاحيّه وقوع الأمر بعد الحظر للصرف. (١)

و ينبغي تقييد محلّ البحث كما فى نهايه النهايه بما إذا كان الأمر المتكلم ملتفتا إلى النهى حال الأمر و كان الغرض قطعاً أو احتمالاً من الأمر رفع الحظر أو توهمه و شكّ فى أنّ تمام غرضه هو ذلك أو أنّه أراد مع ذلك ما هو مدلول صيغه الأمر. (٢)

و عليه فلو لم يلتفت إلى النهى حال الأمر لم يكن غرضه رفع الحظر أو توهمه لا قطعاً و لا احتمالاً فلا وجه لرفع اليد عن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب كما لا يخفى.

بل الظاهر من تقريرات الميرزا الشيرازى قدّس سرّه لزوم التفات المخاطب أيضاً إلى النهى السابق حال الأمر. و قال: و لا بدّ أن يكون كلاهما عالمين به و ملتفتين إليه حينئذ. (٣)

و لكنّه محلّ تأمّل و إشكال إذ المخاطب لو لم يعلم بالنهى السابق حال الأمر و لكن علم به بعد الأمر و أنّ المتكلم الأمر أراد بالأمر رفع الحظر أو توهمه عند بعض كفى فى كونه مورد النزاع و محلّ الخلاف.

نعم يشترط علم المخاطب و التفاته إلى النهى السابق فى الجملة سواء كان حال

ص: ١٥٧

١-١) راجع تقريرات الميرزا ٤٤/٢.

٢-٢) راجع نهايه النهايه ١١١/١.

٣-٣) تقريرات الميرزا الشيرازى قدّس سرّه ٤٤/٢.

الأمر أو بعده حتّى يكون الأمر واردا مورد الحظر أو توهمه و إلا فلا يكون الأمر عنده كذلك حتّى يبحث عن ظهور الصيغه فى الوجوب و عدمه.

ثمّ إنّ المراد من التوهم ما يعمّ التوهم النوعى و التوهم الناشئ من شخص المخاطب. و عليه فيندرج فى البحث الأمر الشخصى الصادر من المولى بالنسبه إلى عبده بعد الحظر أو توهمه و الأمر النوعى الصادر من الشارع بالنسبه إلى المكلفين بعد الحظر أو توهمه.

ثمّ إنّ المراد من النهى هو النهى التحريمى لا- التنزيهى لأنّه ليس بحظر. هذا مضافا إلى أنّه لا- معنى لإيراد الأمر عقيب النهى التنزيهى لإفاده الرخصه فإنّها كانت حاصله من قبل. و عليه كما فى تقريرات الميرزا لو كان شىء مكروها و ورد أمر به فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقيب النهى التنزيهى اللهم إلا- أن يقال كما أشار إليه فى أواخر عباراته: إنّ التقابل قرينه على ظهور الأمر فى رفع النهى التنزيهى و الكراهه فإنّ المكلف و إن لم يكن له حاله منتظره إلى الرخصه إلا أنّ له حاله انتظار رفع الكراهه فتدبر جيّدا. (١)

أدّله الأقوال:

و الظاهر هو القول الأوّل كما فى تقريرات الميرزا.

و الدليل عليه هو أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر فى توجيهه إلى ارتفاع النهى السابق و أنّ المراد منه الرخصه فى الفعل ظهورا نوعيا غير مختصّ بمقام دون آخر أو بمتكلم دون آخر بحيث يكون بمثابة الوضع فى أنّه لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ و محتاجا إلى قرينه صارفه عن هذا الظهور النوعى العرفى.

ص: ١٥٨

و كان السّرّ في كون الوقوع المذكور موجبا لذلك أنّه لَمّا كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهي السابق و علم الأمر و التفاته إلى التفات المأمور إلى النهي السابق و أنّ حالته حاله انتظار الرخصة فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعده وروده في تلك الحال.

و هذا نظير ما إذا استأذن الشخص المنهَى من الناهي ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: افعل. فإنّه يمكن إعراضه عن جوابه و إرادته حكم آخر إلا أنّه بعيد عن ظاهر المقام فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا خلاف أجده فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك من غير فرق أصلا فيكون دلاله الأمر على الرخصة من قبيل دلاله التنبيه و الإيماء.

و منشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبه بل إنّما هو ظهور حال الأمر فإنّ الظاهر من حاله حينئذ أنّ غرضه إنّما هو رفع الحظر السابق.

و إنّما قلنا بإفاده الأمر حينئذ مجرّد الرخصة أعنى الرخصة النوعيّة التي هي جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادته أحد الأربعة بالخصوص من الوجوب و الندب و الكراهه و الإباحه الخاصّه لظهور المقام في أنّ المراد بهذا إنّما هو مجرّد رفع النهي السابق فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص فليس النظر فيه أصاله إلى رفع النهي السابق و إن كان يرتفع حينئذ تبعا بل النظر إنّما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعا ارتفاع الحظر السابق. (1)

و هذا هو المراد من الإباحه المنسوبه إلى المشهور لا الإباحه الخاصّه و حينئذ

ص: ١٥٩

يكون مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر رفع الحظر السابق و فرضه كالعدم.

و بالجمله فمع قرينه ظهور المقام لا مجال للأخذ بالظهور الوضعي أو الإطلاقي أو بناء العقلاء لأنّ الظهور الوضعي متبع ما لم تقم قرينه على الخلاف و الظهور الإطلاقي منعقد مع تماميه المقدمات و مع قيام القرينه على الخلاف لا تتم المقدمات و هكذا بناء العقلاء فيما إذا لم تقم قرينه على عدم إرادته الحتميّه.

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه جماعه من الوجوب مستدلّاً بعدم صلاحية المقام المذكور لصرف ظهور الصيغه عن الوجوب لما عرفت من الصلاحيّه.

و هكذا يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض آخر من دلالتّه على الندب بعد تسليم كون المقام صالحاً لصرف الصيغه عن الوجوب لما عرفت من أنّ الأمر الوارد في ذلك المقام لا يفيد إلاّ رفع النهي السابق و هو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخر فلا وجه لإفاده الندب.

و ممّا ذكر ينقدح أنّه لا مجال للتوقّف و الإجمال كما ذهب إليه صاحب الكفايه، لما عرفت من أنّ قرينه المقام تصلح لرفع اليد عن ظهور الصيغه في الوجوب و معه لا إجمال بالنسبه إلى إفاده الإباحه و رفع الحظر لأنّ المتكلم في مقام بيان أمد الحظر و عليه فلا يكون المأمور به بالأمر المذكور حراماً.

و إن اريد من الإجمال أنّه لا يعلم أنّه واجب أو مندوب أو مكروه أو مباح ففيه أنّه يعلم حاله بالاصول الجاربه في مورده. فإن كان حاله قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم بالوجوب أو الاستحباب و إلاّ فهو مجرى البراءه بالنسبه الى احتمال الوجوب، و اما اذا كان قبل النهي مشمولاً لدليل عام يدلّ على الوجوب أو الاستحباب و إنّما خصّيه النهي في مدّه من الزمن فهو خارج عن محلّ النزاع كما عرفت فإنّه بعد رفع النهي و حصول أمدّه يرجع إلى عموم الدليل من دون توقّف كما عرفت في الحائض و نحوها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الوقايه حيث أورد على المشهور فى قولهم:

إنّ الأمر الوارد عقيب النهى للإباحه بأنّ لازم رفع الحظر السابق و فرضه كالعدم هو رجوع الحكم السابق غالبا فيجب إن كان قبل واجبا، كقوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ . و يجوز إن كان جائزا مثل: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا . فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ . و بهذا يظهر لك ما فى القول المشهور من المسامحه و هو كونه للإباحه. (1)

لما عرفت من أنّ مراد المشهور من الإباحه هى الإباحه العامه لا الإباحه الخاصه و هم لا يعنون بها الأرفع الحجر و الحظر.

هذا مضافا إلى أنّ مثل قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ، من أمثله المقام محلّ منع بعد ما عرفت من تقرير محلّ النزاع فإنّ النزاع فى الأمر الحادث عقيب النهى لا- الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهى من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهى كالحائض و عليه فالأمر بالمقاتله مع المشركين و الكفار أمر عامّ يشمل قبل النهى و بعده و هو خارج عن محلّ النزاع فلا تغفل.

و عليه فلا- وجه لما فى الكفايه من «إنكار ظهور الصيغه فى غير ما تكون ظاهره فيه. غايه الأمر يكون موجبا لإجمالها و غير ظاهره فى الوجوب و غيره» لما عرفت من أنّ ظهور حال الأمر الملتفت إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمد النهى و رفع الحظر موجب لرفع اليد عمّا تكون الصيغه ظاهره فيه و مع الظهور المذكور لا وجه لإجمال و الوقف.

و حيث عرفت أنّ الظهور المذكور ظهور نوعيّ لا موردّي يظهر أنّه ليس من

ص: ١٤١

نأحية بعض موارد الاستعمال حتى يآتمل أن يكون من ناحية القرينه و عليه فلا وجه لما فى الكفايه أيضا حيث قال: و التحقيق أنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعيه. و هكذا يظهر من كون الظهور ظهورا نوعيا أنه لا-وجه للتفصيل بين الموارد مثل القول الثانى و الثالث إذ لا وجه لتخصيص الظهور النوعى ببعض الموارد.

و ممّا ذكر ينقدح ما فى المحاضرات حيث قال: لا وجه لدعوى حمل الصيغه على الإباحه أو تبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى و ذلك لأنّ هذه الدعوى تقوم على أساس أن يكون وقوعها عقب الحظر أو توهمه قرينه عامه على إرادته أحدهما حيث تحتاج إرادته غيره إلى قرينه خاصه إلا أنّ الأمر ليس كذلك لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها فى شىء من المعانى المزبوره فالنتيجه أنّها مجمله بإرادته كلّ واحد من تلك المعانى تحتاج إلى القرينه. (١)

لما عرفت من أنّ ظهور حال الأمر الملتفت إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمر النهى و رفع الحظر نوعى و لا يختص بمورد دون مورد و هو كاف فى رفع اليد عن ظهور الصيغه فى الوجوب فلا تغفل.

تنبيه:

و هو أنه هل الحال فى النهى الواقع عقب الأمر كحال الأمر الواقع عقبه أو لا؟

ظاهر نهايه النهايه هو الأوّل حيث قال: و مثل الأمر عقب الحظر أو توهمه النهى عقب الأمر أو توهمه. (٢)

و لكن ذهب الميرزا الشيرازى قدس سرّه إلى الثانى و استدلّ عليه بأنّ الرخصه فى ترك

ص: ١٦٢

١- (١) المحاضرات ٢/٢٠٦.

٢- (٢) نهايه النهايه ١/١١١.

المأمور به إنما يقع بغير صيغته النهى من لفظ: لا بأس و لا حرج، و أمثالهما و وقوعهما بها نادر جدًا فهذا يوهن إرادته الرخصة من النهى.

ألا- ترى أنه إذا استأذنتك أحد في ترك شيء فأردت ترخيصه فإتما ترخصه غالبًا بقولك: لا بأس و لا حرج و ليس عليك و أمثالها و قلّ أن تقول: لا تفعل. بل الإنصاف أنّا لم نظفر باستعمال النهى فيها و النواهي التنزيهية إتما استعملت في المنع و دلّ معها على الرخصة من الخارج كما في الأوامر الندبيّة حيث أنّها مستعمله في الطلب و دلّ معها على الرخصة من الخارج. هذا بخلاف الرخصة في فعل النهى عنه فإنّ الغالب مجيئها بلفظ الأمر فأنصف و تأمل. (١)

يمكن أن يقال: إنّ ظهور حال الناهى في كونه بصدد بيان أمد الوجوب ظهور نوعي أقوى من ظهور النهى فهو يقوى إرادته الرخصة من النهى و إن لم يتعارف ذكر النهى لإفاده الترخيص.

هذا مضافا إلى شيوع النهى عن الطبيب بعد أمره بشيء. كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب دواء أو تزريق كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّه: لا تشربه أو لا تزرقه. و لا فرق بين النهى المولويّ. و النهى الإرشاديّ في الاستظهار المذكور.

و لقد أفاد و أجاد في الوقايه حيث قال: و لا يخفى أنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر فإنّه لا يدلّ غالبا إلاّ على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب الدواء كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّه: لا تشربه. فإنّه لا يدلّ على مزيد من عدم لزوم شربه فتأمل جيّدا. (٢)

ص: ١٤٣

١-١) تقريرات الميرزا ٥٤/٢.

٢-٢) الوقايه ١٩٥/.

و عليه فالنهى الوارد عقيب الأمر أو توهمه مع التفات الناهى إلى الأمر يفيد رفع الإلزام و هو يجتمع مع الأربعة الأحكام الأخر و يتعين بالاصول الجاربه فى مورده بعين ما مرّ فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه.

هذا بالنسبه إلى الأمر الإلزامى و أما الأمر الندبى فالنهى الوارد عقيبه لا معنى لإيراده لإفاده عدم اللزوم فإنها كانت حاصله من قبل و عليه فلا- وجه للخروج عند ظاهر النهى بمجرد وقوعه عقيب الأمر الندبى. اللهم إلا أن يقال بما مرّ فى الأمر الوارد عقيب النهى التنزيهى من أنّ التقابل قرينه على ظهور النهى فى رفع الأمر الندبى و الاستحباب فإنّ المكلف و إن لم يكن له حاله منتظره بالنسبه إلى عدم اللزوم إلا أنّ له حاله الانتظار بالنسبه إلى أمد الندب فتدبر جيداً.

ص: ١٦٤

و لا- يخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر فى ارتفاع النهى السابق و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض فى المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهى السابق و التفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهى السابق و إنّ حالته حاله انتظار الرخصه كان الأمر الوارد عقيب النهى ظاهر ظهورا نوعيا فى الرخصه فى الفعل و رفع النهى السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذى نهى عن شىء من الناهى فى ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهى أفعل.

فكما إنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر فى مجرّد الرخصه و صرفه عن الوجوب إليه بلا- خلاف فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصه مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك من غير فرق.

و حيث إنّ الأمر حينئذ يفيد مجرّد ارتفاع النهى فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الاخرى من الوجوب و الندب و الكراهه و الإباحه الخاصه.

فإن كان حال النهى قبل النهى معلوما من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهى.

و إلا فأصالة البراءه تقتضى نفى احتمال الوجوب و تردّد الأمر بين البواقى. ثمّ إنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنّه أيضا لا يدلّ إلا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب دواء فى كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّه مع حاله انتظار المأمور للإذن فى الترك: لا تشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام و الوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام و الوجوب و هو يجتمع مع إمكان الأربعة الاخرى و يتعيّن الحكم بالاصول الجاربه فى موردّه فلا تغفل.

و البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع:

ذهب في الفصول إلى أنّ محلّ النزاع هو هيئته الأمر دون مادّه الأمر و دون مجموعهما. حيث قال: و الحقّ أنّ هيئته الأمر لا دلالة لها على مزّه و لا تكرار.

ثمّ قال: و الظاهر أنّ نزاعهم في الدلالة الوضعيّة و استشهد له بأدلتهم و حججهم و هو نصّ القول بالاشتراك (1) و في الأوامر التي لا تكون في معنى النهي كاترك و اجتنب، فإنّ الكلام فيهما كالكلام في النهي.

ثمّ قال: و إنّما حرّنا النزاع في الهيئته لنصّ جماعه عليه و لأنّ الأكثر حرّروا النزاع في الصيغه و هي ظاهره بل صريحه فيها.

و لأنّه لا- كلام في أنّ المادّه و هي المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- تدلّ إلّا- على الماهية من حيث هي على ما حكى السكّاكي وفاقهم عليه و خصّ نزاعهم في أنّ اسم

ص: ١٦٦

١- ١) و لذا قال في تقريرات الميرزا الشيرازي قدّس سرّه: الظاهر أنّ النزاع هنا كما في مسأله إفاده الصيغه للوجوب إنّما هو من جهة الوضع كما يشهد به كلماتهم في عنوان المسأله فإنّ قولهم: إنّ صيغه الأمر للمزّه أو للتكرار ظاهر في أنّها موضوعه لما ذا، و يدلّ عليه أيضا جعل بعضهم من أقوال المسأله الاشتراك فإنّه لا يكون إلّا بالنسبه إلى الوضع... الخ (ج ٢ ص ١٠٦).

الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر.

أورد عليه في الكفايه بأنّ الاتفاق المذكور إنّما يجدى لو كان المصدر مادّه للمشتقات التي من جملتها الأمر و ليس الأمر كذلك إذ ثبت أنّ المصدر من بعض المشتقات.

و أجاب عنه في بدائع الأفكار: بأنه لا يخفى ما في هذا الإيراد فإنّه إذا ثبت بالاتفاق المزبور أنّ المصدر لا يدلّ على المرّه و التكرار ثبت أنّ مادّه المصدر لا تدلّ على شيء منهما و ذلك يدلّ على أنّ مادّه الأمر أيضا لا تدلّ على شيء من المرّه و التكرار لاّتحاد مادّه الأمر و المصدر. (١)

و تبعه في تهذيب الاصول حيث قال:

و يمكن دفعه بأنّ مادّه المصدر عين مادّه المشتقات و إن لم يكن المصدر أصلا لها و لكن استشكل فيه بأنه لا يتمّ إلاّ إذا ضمّ إليه الإجماع بأنّ مادّته عين مادّه المشتقات أو أنّ المصدر أصل المشتقات و كلاهما ممنوعان لعدم الإجماع على الوحده في المادّه إذ وحده المادّه في المشتقات و إن صارت مسلّمه عند المتأخرين لكن عند القدماء من أهل الأدب محلّ خلاف و تشاجر على نحو مرّ في المشتقّ لبّ الأقوال كما أنّ كون المصدر أصلا مطلقا ممّا لم يسلم عند كثير منهم. (٢)

و فيه أنّه لا حاجة إلى الإجماع في مثل المقام بعد بداهه أنّ المشتقات جميعها حتّى المصدر و اسم المصدر مشتركه في المادّه التي في جميعها كماادّه الضاد و الراء و الباء في مشتقات حقيقه الضرب فوحده مادّه المصدر مع مادّه سائر المشتقات أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقات في المادّه الأصليّه و حيث إنّ الوضع الشخصيّ لكلّ مادّه

ص: ١٦٧

١-١) بدائع الأفكار ٢٥٤/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٦٩/١.

مشتق لا حاجة إليه ولا دليل عليه فالماده الأصلية كماه الضاد والراء والباء مثلا لها وضع مستقل من دون أخذ هيئه خاصه فيها حتى هيئه المصدر واسمه وهذه الماده تكون كالهولي لجميع المشتقات المشتركه فيها ومنها المصدر واسم المصدر وهذا المعنى أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقات فيها وعدم معقوليه عروض الهيئه على الهيئه. والإجماع لو كان في مثل المقام لا يكشف إلا عن الواقعيه الخارجيه فإذا كانت الواقعيه الخارجيه معلومه عندنا فلا حاجة إلى الإجماع بل لا يضّر الاختلاف فيها لو أمكن.

هذا مضافا إلى أنه لم نجد خلافا في وحده المشتقات في الماده الأصلية بل لا يمكن الخلاف فيها وإلا لزم الخلف في اشتراكها وهو بديهي البطلان.

وإنما الاختلاف في كون المصدر بما له هيئه وماده متحدا مع ماده سائر المشتقات أم لا؟ كما نسب ذلك إلى الكوفيين خلافا للبصريين ومن المعلوم أنه فاسد لعدم عروض الهيئه على الهيئه والنسبه على النسبه ولعل المراد مما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام هو تقدم الوضع بهذا وذاك لا في الأصلية والفرعيه كما حكى عن نجم الاثمه أنه قال: إن النزاع بين الكوفيين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو المصدر والبصريين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو الفعل ليس إلا في تقدم تعلق الوضع بهذا أو ذاك لا في الأصلية والفرعيه.

وأمّا القول بأن الغايه من وضع المصدر أو اسمه إنما هو التنطق بالماده من دون أن يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادتها و الماده وضعت لنفس الحدث بلا نسبه ناقصه أو تامه من دون فرق بين المصدر واسم المصدر وبذلك يصح قول الكوفيين من أن المصدر أصلا لسائر المشتقات وقول بعض الأعلام بكون الأصل هو اسم

المصدر لأنهما بعد ما عرفت كالمادّه بلا زياده بالنسبه إلى سائر المشتقات. (١)

ففيه أولاً: أنّ الفرق بين المصدر و اسمه واضح و دعوى عدم الفرق بينهما كما ترى و الفارق هو وجود النسبه الناقصه فى المصدر دون اسم المصدر فإنّه حاك عن نتيجة الفعل. ألا ترى الفرق بين التسليم و السلام و التكليم و الكلام.

و عليه فلا وجه لإنكار إفاده الهيئه فيهما معنى دواء ما تفيد المادّه لما عرفت من أنّ الهيئه فى المصدر و اسمه تكون كسائر الهيئات فى إفاده المعانى و من المعلوم أنّ المصدر بماله مادّه و هيئه لا يصلح لأن يكون مادّه لسائر المشتقات و إلاّ لزم عروض الهيئه على الهيئه بل النسبه على النسبه كما لا يخفى.

و لا ملازمه بين كون الوضع فى مادّه المشتقات مستقلاً و كون هيئه المصدر و اسمه لا معنى لها لإمكان أن نقول بأنّ مادّه جميع المشتقات هى التى لا تتلبس بهيئه حتّى هيئه المصدر و اسمه و هى التى تشير إليها بعنوان الضاد و الراء و الباء فى مشتقات حقيقه الضرب و هذه المادّه من دون أخذ هيئه فيها موضوعه مستقلاً لحقيقه الضرب و اعتبرت مادّه لجميع الهيئات الوارده على تلك الحقيقه و متّحده معها فهى كالهولى بالنسبه إلى التكوينيّات كما لا يخفى.

و عليه فمادّه المصادر و أسمائها كسائر المشتقات تؤخذ من تلك المادّه و متّحده معها فإذن صحّ ما استدللّ به صاحب الفصول من أنّ النزاع فى الهيئه، كما قال فى نهايه النهايه:

إنّ المادّه بلفظها و معناها يجب أن تكون محفوظه فى طيّ تمام مشتقاتها فإذا لم تكن خصوصيّه من خصوصيّات المعانى سيّاله بل مختصّه ببعض المشتقات دون بعض لا جرم تكون خصوصيّه مستفاده من هيئه ذلك البعض إذ لو كانت مستفاده من

ص: ١٦٩

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٠٥ و ١٠٦.

المادّة لزم أن تكون تلك الخصوصيّة سيّاله و موجوده في طيّ تمام المشتقّات و على ذلك فالبحث عن دلالة الصيغه على المرّه و التكرار مع الاتّفاق على عدم دلالة المصدر على شيء منهما يكون كاشفا عن أنّ هيئه الصيغه هي المتنازع في دلالتها على أحد الأمرين مع عدم دلالة مادّتها على شيء منهما. (١)

و أيضا كما قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لا معنى للهيئه في المادّه المهمله كما لا معنى للمادّه في الهيئه المهمله و عليه فنظر الواضع إلى المادّه مثل الضاد و الراء و الباء و وضعها لتحقيقه الضرب المسمّى في الفارسيّه ب«زدن» بشرط أن تكون تلك المادّه في ضمن الهيئات المستعمله من دون لحاظ خصوصيّاتها كالنسبه الصدوريّه أو الوقوعيّه أو غيرهما كما أنّ نظره يكون إلى الهيئه مثل صيغه أفعل و وضعها للبعث بشرط أن تكون المادّه فيها مستعمله لا مهمله.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المرّه لو كانت مأخوذه في المادّه لكان كلّ صيغه دالّه عليها باعتبار مادّتها كما أنّها لو لم تكن كذلك أو حصل الاتّفاق في مادّه هيئه أنّها لا تدلّ على المرّه ظهر أنّ المرّه لا تكون مأخوذه في مادّه كلّ صيغه و هيئه.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ النزاع لا يكون إلّا في الهيئه.

و أمّا ما في تهذيب الاصول من استبعاد كون الهيئه محلاّ للنزاع من جهه أنّ الهيئه وضعت لنفس البعث و الإغراء كإشاره المشير و مقتضى البعث على الماهيته المجرّده هو إيجادها في الخارج لا جعل الإيجاد جزء مدلوله اللفظيّ إلى أن قال:

فالشيء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدّدا على نحو التأسيس... إلخ ففيه:

اولا: أنّ تضعيف دليل من يدعى دلالة الهيئه على المرّه و التكرار بما ذكر

ص: ١٧٠

لا يلزم عدم كون الهيئه محلاً للنزاع كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المتعلّق المبعوث إليه يمكن أن يكون هو الطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجيّ كما سيأتى بيانه فى متعلّق الأوامر لأنّ الطبيعه بما هي هي لا تكون مطلوبه و لا مراده.

و ثالثاً: أنّ المتعلّق المبعوث اليه يكون بمنزله الموضوع للهيئه بحسب اللحاظ فحينئذ يكون مفاد الهيئه من تبعاتها و لا- مجال للتعدّد و التكرّر و لكن بحسب الوجود الخارجيّ يكون بمنزله المعلول للهيئه و من تبعاتها فالبعث المتعدّد يمكن تعلّقه بالمتعلّق بحسب الإيجاد الخارجيّ لأنّه قابل للتكرّر فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّ الوجود و الإيجاد من اللوازم العقليّه لتعلّق البعث على الطبيعه لا مدلولاً للهيئه و المادّه و حينئذ يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعه بأنّه يفيد المرّه أو التكرار و لكن يكون النزاع عقلياً لا- لغويّاً و هو خلاف ظاهرهم من كونه لغويّاً فافهم.

المقام الثانى: فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها

و التحقيق هو عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار لا بمادّتها و لا بهيئتها فإنّ البعث الذى هو مدلول الأمر يتعلّق بوجود الطبيعه بنحو الوجود اللاغراغى من دون دلالة على المرّه و التكرار و لكن يمكن امتثاله بفعل واحد و لو قلنا بأنّ البعث تعلّق بنفس الطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّه التي يعبر عنها باللابشرط المقسميّ التي يجتمع مع اعتبارات الماهيّه فلا دلالة للأمر على المرّه و التكرار ايضاً فإنّ المتعلّق من أسماء الأجناس و هي موضوعه للطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّه.

إلا أنّ الطبيعه المهمله حيث لا يمكن إرادتها لإهمالها و خلوّها من جميع

الحيثيات حتى من حيث الوجود و العدم يحكم العقل بأن البعث إلى الماهية المذكوره يرجع إلى البعث إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلاً في مدلول الهيئه كما نسب إلى صاحب الفصول فإن مدلول الأمر هو البعث كما لا- يكون داخلاً- في نفس الماهية و الطبيعه لأن أسماء الأجناس كما عرفت موضوعه للطبائع المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية فالإيجاد مقدر بحكم العقل من جهة عدم إمكان إرادته الماهية بما هي الماهية.

ثم إن إيجادها الذي يجب تقديره بحكم العقل يتحقق كما حكى عن سيد الاستاذ المحقق الفشاركي على أنحاء:

الأول: الوجود السارى في كل فرد كما في قوله تعالى: أحل الله البيع.

الثاني: الوجود المقيّد بقيد خاصّ و من القيود المرّه و التكرار و نحوهما.

الثالث: صرف الوجود في مقابل العدم الأزليّ من دون أمر آخر وراء ذلك و لا يصار إلى أحدهما إلا بقيام القرينه أو بالأخذ بمقدمات الحكمه.

و لذلك قال في الدرر: و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعين الثالث لأنه المتيقّن من بينها و غيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد فيحتاج إلى مثونه اخرى زائده مدفوعه بمقتضى الإطلاق.

لا يقال: إن اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد و يحتاج إلى مثونه زائده.

لأننا نقول- كما أفاد المحقق الحائريّ قدس سرّه في تعليقه الدرر- إنّ القدر المتيقّن هو مطلق الوجود المعرّي حتى من هذا القيد و لا يلزم من ذلك، القول بالتكرار لأنّ العله الواحده لا تقتضى إلا معلولاً واحداً و المفروض أنّ البعث واحد و لا يكون متعدداً.

انتهى

و إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال بعد عدم إمكان إرادته الماهية المهمله و حكم العقل بتقدير إيجاد أقسامها و اللابشرط القسمي أي الطبيعه المرسله ذاتا

ص: ١٧٢

يكون أقلّ مثونه من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعه المرسله ذاتا و بما أنّ الطبيعه المرسله على ما تقدّم تكون قابله لتعلّق الحكم بها بنحو الشيوخ البدليّ و بنحو الشيوخ السارى يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن و حيث أنّ الشيوخ البدليّ أقلّ مثونه من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا. (١)

و كيف كان فلا يدلّ الأمر لا بمادّتها و لا بهيئتها على المرّه و التكرار.

نعم يتحقّق الامتثال للأمر بوجود الطبيعه أو بإيجاد الطبيعه إذ بعد الإتيان بها فى المرّه الاولى سقط الأمر بالطبيعه و يتحقّق الامتثال. و لا مجال للامتثال الآخر بعد سقوط الأمر كما لا يخفى و إن شكّ فى أنّ المطلوب هو المرّه أو التكرار فمقتضى أصاله الإطلاق و العموم هو الاكتفاء بالمرّه لصدق الإتيان بالطبيعه مع الإتيان بها مرّه و إن لم يكن إطلاق و عموم فمقتضى أصاله البراءه عن الزائد هو عدم اعتبار الأمر الزائد.

المقام الثالث: فى المراد من المرّه و التكرار:

ربما يقع الكلام فى أنّ المراد منهما هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد:

و الفرق بين الدفعات و الأفراد بأنّ الاولى تحتاج إلى تعدّد الأزمنه و تعاقبها دون الثانيه. ذهب صاحب الفصول على ما حكى عنه إلى أنّ النزاع فى الدفعه و الدفعات و استدللّ له بالتبادر و بأنّه لو اريد بالمرّه الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّه للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها

ص: ١٧٣

الدفعة فلا علقه بين المسألتين.

حاصله كما فى بدائع الأفكار أنّ النزاع على فرض إرادته الفرد والأفراد من العنوان مبنّى على المسألة الأخرى و هى كون الأمر متعلّقاً بالطبيعه أو الفرد فمن اختار أنّ الأمر متعلّق بالفرد يصحّ له أن يبحث فى أنّ المطلوب بالأمر هل هو الفرد الواحد أو الأفراد و أمّا من يختار أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه فلا يتأتّى منه البحث المزبور كما هو الواضح.

نعم على تقدير إرادته الدفعة و الدفعات يجرى النزاع حتّى على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه. (١)

و أجب عنه فى الكفايه و البدائع بما حاصله: أنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلّا فى ضمن فرد ما و حينئذ يصحّ أن يقال بتعلّق الأمر بالطبيعه. ثمّ يبحث عن أنّ المطلوب بالأمر هل هى الطبيعه بإيجادها فى ضمن فرد أو أفراد. فالبحث عن الفرد أو الأفراد يتأتّى حتّى فى صورته تعلّق الأمر بالطبيعه أيضاً.

أورد عليه فى تهذيب الاصول بناء على أن يكون إيجاد الطبيعه جزء مدلول الهيئه كما هو مختار صاحب الفصول بأنّ المتعلّق حينئذ يكون نفس الطبيعه و إلّا يصير معنى الأمر بالصلاه: «أوجد الطبيعه» و هو كما ترى، فإذا كانت الطبيعه خاليه عن الوجود فلا مجرى للنزاع بعد اختيار كون متعلّق الأوامر هو الطبيعه للنزاع للمرّه و التكرار. سواء اريد منه الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات ضروره أنّها خارجه عن الطبيعه بخلاف ما إذا كان المختار فى متعلّق الأوامر هو الفرد فإنّ للنزاع المذكور فيه مجالاً كما لا يخفى.

نعم بناء على المختار من كون إيجاد الطبيعه من اللوازم العقليّه لتعلّق البعث على

ص: ١٧٤

(١-١) بدائع الأفكار ٢٥٤/١.

الطبيعه لا-مدلولا للهيئه و لا للماده يصح النزاع بناء على تعلق الأمر بالطبيعه أيضا في أنّ المراد هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات و لكنّه يكون عقلياً لا- لغويًا و هو خلاف ظاهرهم من كون النزاع لغويًا و لكن مع ذلك لا يصير هذا البحث من تتمه البحث الآتى لكون الجهات المبحوث عنها مختلفه. انتهى بتلخيص و تغيير. (١)

و لعلّ إليه يؤول ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ مجرد ترتّب موضوع مسأله على موضوع مسأله اخرى أو محمولها على محمولها لا يستدعى جعله تتمه لتلك المسأله بل ميزان الوحده و التعدّد وحده جهه البحث و تعدّدها و تعدّد جهه البحث هنا و هناك واضح فإنّ جهتي الوحده و التعدّد في الوجود و إن كانتا عارضتين له و مترتبتين عليه لكنهما مغايرتان له قطعاً فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر و إن كانت رتبه أحدهما متأخره عن الآخر. (٢)

و بعبارة اخرى كما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه أنّ النزاع في دلالة الصيغه على كمّيّه ما تعلقت به و عدمها مع قطع النظر عن كون متعلّقها الطبيعه أو الفرد، فإنّ لا- منافاه بين القول بالمرّه أو التكرار و بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع فإنّ النزاع هناك في تعيين نفس المأمور به من أنّه هو الفرد أو الطبيعه و هنا في دلالة الصيغه على كمّيّته فإنّ يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا فالقائل بالمرّه أو التكرار بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد يقولان بدلالة الصيغه على إيجاد فرد من الطبيعه مرّه أو مكرّراً فإنّه كما يتّصف الطبيعه بالمرّه و التكرار كذلك يتّصف الفرد بهما و هذا واضح لا غبار عليه. (٣)

ص: ١٧٥

١-١) تهذيب الاصول ١٧١/١-١٧٢.

٢-٢) نهاية الدرايه ٢١٨/١.

٣-٣) تقريرات الميرزا ٦٦/٢.

و فى قبال صاحب الفصول المحقق القمى حيث ذهب إلى أن النزاع فى الفرد و الأفراد و أيده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنه ليس فى الأحكام ما يكون الدفعه و الدفعات. (١)

و فيه: أولاً: أن المباحث الاصوليه لا تبتنى على الأحكام الشرعيه لإمكان حصول النزاع فى مفاد الأوامر العرفيه بكلا المعنيين أى الفرد و الأفراد و الدفعه و الدفعات.

و لذا إذا قال المولى لعبده: زر زيدا، يقع الكلام فى أنه هل تدل صيغه الأمر على لزوم الزياره دفعه واحده أو على لزومها بدفعات. و من المعلوم أن تكرر الزياره يحتاج إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها كما إذا قال:

أكرم زيدا، يقع الكلام فى أنه هل تدل الصيغه على وجوب إيجاد إكرام واحد أو إيجاد إكرامين أو أزيد و لو كان ذلك فى دفعه واحده و ذلك كالقيام و السلام فى آن واحد أو أنها لا تدل على شىء من ذلك و إنما تدل على مجرد طلب الماده.

و ثانياً أن حصر أدله الأحكام فى الفرد و الأفراد لا- وجه له بعد وجود كلا- المعنيين فيها، ألا ترى أن قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، أو قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، و نحوهما يدل على وجوب الصلاة أو الصوم عند تعدد الدلوك أو الرؤيه مع أنهما مما يحتاج إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها.

و ليس هو إلا الدفعات.

اللهم إلا أن يقال: إن الأزمنه بالنسبه إلى كل صلاه أو صوم من المقومات فكل واحد فرد غير فرد آخر فافهم.

ألا ترى أن قوله تعالى: و اعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه...

ص: ١٧٤

الآية، لا يدلّ إلا على الفرد و لا مجال فيه للدفعات و لعلّ البحث عن إمكان الامتثال عقيب الامتثال كما سيأتي إن شاء الله تعالى يناسب الدفعه و الدفعات بمعنى أنّ الإتيان بالفرد أو الأفراد هل يكون مطلوباً مرّة و دفعه أو يكون مطلوباً مرّات و دفعات فتدبرّ.

و عليه فبعد وجود كلّ واحد منهما في الأحكام يمكن النزاع و الشكّ في إرادته الدفعه أو الدفعات في بعض الأحكام الشرعيّه أيضاً لو لم تقم قرينه خاصّه على إرادته أحدهما.

و ممّا ذكر يظهر قوّه ما في الكفايه من قوله: و التحقيق أن يقعا بكلا- المعنيين محلّ النزاع و إن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل أي الدفعه و الدفعات. انتهى.

و كيف كان فكلّ مورد تقوم فيه قرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات فلا كلام و أمّا مع الشكّ فالمرجع هو الأصل العمليّ في المقام و هو ليس إلاّ أصاله البراءه عن اعتبار الأمر الزائد لأنّ الشكّ في التكليف الزائد كما لا يخفى.

هذا إذا لم يكن إطلاق و إلاّ فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه أو الدفعه إلاّ أنّ الاكتفاء بالمرّه أو الدفعه ليس من جهه كون المرّه أو الدفعه مأخوذه في الهيئه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيهما بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه و مع الصدق المذكور لا يبقى الأمر كما لا يخفى.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال:

و لا- يخفى عليك أنّه لا إشكال في أنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً امتثالاً بالأمر الأوّل، بناء على القول بالمرّه لأنّ بالامتثال الأوّل يسقط الأمر و مع سقوطه لا يعقل الامتثال الثاني فالامتثال الزائد أو الامتثال بعد الامتثال لا معنى له.

و أمّا بناء على عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار وضعاً و تقدير الایجاد أو الوجود بحكم العقل فإن أتى بفرد فلا مجال معه للامثال الثاني أيضاً لتحقق طبيعه بإتيان الفرد الأوّل و معه يسقط الأمر بالطبيعه و معه لا يعقل الامثال الثاني من دون فرق بين كون الامثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى و بين عدمه كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً.

فإنّ الملاك في سقوط الأمر هو حصول الطبيعه و بإتيان الفرد حصلت الطبيعه و عدم سقوط الغرض الأقصى لا يضرّ بعد سقوط الغرض الأدنى الذي كان داعياً للأمر بالطبيعه و المفروض أنّ الغرض الأدنى و هو التمكن من الشرب أو التوضّأ حاصل بإتيانها.

و لذلك أورد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه على صاحب الكفايه «حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا كان امثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً و بين ما إذا لم يكن الامثال علّه تامّه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً- فلا- يبعد صحّه تبديل الامثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله.» بأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب و هو حاصل مع الإتيان بالماء فلا- معنى لبقاء الأمر مع حصوله نعم لو أريق الماء تجدد الإراده الملزمه بإتيان الماء ثانياً لزوال التمكن من الشرب أو التوضّأ و مع العلم بالإراده المذكوره و زوال التمكن سواء أمر أو لم يأمر بها يحكم العقل بوجود الإتيان بالطبيعه ثانياً و لكنّه ليس امثالاً للأمر الأوّل بل هو امثال للأمر الثاني.

و هكذا لو علم بعد الإتيان بالفرد و سقوط الأمر أنّ للمولى إرادته استجابيه

بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به يجوز له أن يأتي بالفرد الآخر و لكنّه ليس إلاّ امتثالاً للأمر الثاني و ليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني من الأمر الأوّل.

و إليه يحمل ما ورد في صلاه الآيات من جواز إعادتها ما دامت الكسوف أو الخسوف باقيه أو في صلاه المعاده بالجماعه من جواز إعادته الفريضة المأتى بها منفردا بالجماعه. لأنّ الإعادة ليست بالأمر الأوّل حتّى ينافى ما ذكرناه بل تكون بالأمر الندبى ثانيا كما لا يخفى.

هذا كلّ بالنسبه إلى الامتثال بالزائد في الدفعيات و الأفراد الطوليه.

المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد:

و أمّا الامتثال بالزائد في الأفراد العرضيه فلا إشكال فيه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحو من الامتثال كإيجادها في ضمن الفرد و مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في أنّه إذا أتى بعدّه أفراد عرضيه في دفعه واحده هل يكون الإتيان المذكور امتثالاً واحداً لوحدّه الأمر المقتضى للامتثال الواحد أو امتثالات متعدده بتعدّد الآحاد التي أتى بها.

ذهب في نهاية الاصول إلى الثاني حيث قال: إنّ الطبيعه الموجوده في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها لكونها أمراً لا يأبى الوحده و لا الكثره و القول بكون الطبيعه الموجوده في الخارج موجوده بوجود وحدانيّ و إن كثرت أفرادها ضعيف في الغايه. (١)

ص: ١٧٩

و فيه كما فى تهذيب الاصول: أنّ وحده الامتثال و كثرته بوحده الطلب و كثرته لا بوحده الطبيعه و كثرتها ضروره أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال و إن اوجد آلاف من أفراد الطبيعه.

و بالجمله فرق بين تعلق الأمر بإكرام كلّ فرد من العلماء و بين تعلقه بنفس الطبيعه متوجّها إلى مكلف واحد فعلى الأوّل يكون كلّ فرد واجبا برأسه و لو بالانحلال فى جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدّد امتثاله و لذا يعاقب بعدد الأفراد.

و على الثانى يكون مركز الحكم نفس الطبيعه فهنا حكم واحد و متعلق فارد و تكثرها فى الوجود لا يوجب تكثر الوجوب و لو انحلالا كما لا يوجب تكثر الامتثال و لذا لو ترك الإكرام المتعلق بالطبيعه مطلقا لم يكن له إلا عقاب واحد.. إلى أن قال:

و لا- يقاس المقام بالواجب الكفائى أيضا لأنّ البعث فى الواجب الكفائى يتوجه إلى عامه المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطبا بالحكم فهناك طلبات كثيره و امتثالات عديده لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض و ارتفاع الموضوع و لو تركوها رأسا لعوقبوا جميعا و لو أتاها الجميع دفعه قد امتثلوا كافه لكون كلّ فرد منهم محكوم بحكمه و مخاطب ببعثه المختصّ بخلاف المقام. (1)

المقام السادس: فى عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى:

قال الميرزا الشيرازى قدّس سرّه إنّ النزاع فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار لا يختصّ بما إذا كان للوجوب بل يجرى فيه على تقدير إرادته الندب أو ظهوره فيه أيضا كما لا يخفى.

ص: ١٨٠

ولا يخفى عليك أنّ المادّه في كليهما واحده و هي الماهيّة المبهمه إذ النهى منحلّ إلى مادّه و هيئته و المادّه تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئته تدلّ على الزجر عن الماهيّة و حيث إنّ الزجر عن نفس الماهيّة لا معنى له كالبعث نحو نفس الماهيّة يقدر بحكم العقل الوجود أو إيجاد الماهية فيزجر الناهى عن إيجادها.

و مع ذلك يختلف مفادهما بحكم العرف و العقلاء إذ مقتضى مقدمات الحكمه في الأوامر كما عرفت هو الشيعو البديلّ بخلاف مقتضاها في النواهي فإنّ العرف يحكم فيها بالشيعو السارى و لزوم ترك جميع الأفراد عرضيّة كانت أو طوليّة بنحو الاستغراق إذ من البديهيّ عدم إرادته ترك ما او الزجر عن مجموع الأفراد و إلّا لزم أن يكون للنهى امثال واحد و معصيه واحده لعدم انحلاله إلى النواهي و العرف لا يساعده إذ مع المخالفه في مورد لا يحكم العرف بسقوط النهى بل يحكم بأنّ النهى بحاله و ليس ذلك إلّا من جهه كون المراد من النهى هو الشيعو السارى.

قال في تهذيب الاصول-عند بيان وجه الفرق بين النواهي و الأوامر مع وحده المادّه فيهما-إنّ الأولى التشبّث في جانب النهى بذيل فهم العرف المتّبع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين:

أى مرحله أنّ الطبيعيّ ينعدم بعدم جميع الأفراد.

و مرحله أنّ النهى إذا تعلّق بالطبيعه ينحلّ إلى النواهي من غير أن تستعمل الطبيعه في الأفراد و من غير فرق بين كون النهى زجرا أو طلب ترك فتأمل. (١)

و أوضح ذلك في بدائع الأفكار بأنّ أسماء الأجناس موضوعه للطبيعه المهمله

ص: ١٨١

التي تكون مقسما لاعتبارات الماهية ووظيفه المقدمات رفض القيود و بيان أنّ ما هو مدلول اللفظ يكون تمام الموضوع للحكم ضروره أنّ المتكلم إذا ألقى كلاما لمخاطبه و لم يذكر قييدا فلا محاله يكون مدلول اللفظ مرادا و يضاف إلى المقدمات حكم العقل بعدم إمكان إرادته المقسم لإهماله.

و حينئذ إذا تعلق الأمر بلفظ فهو يقتضى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ و من المعلوم أنّ إيجاد الطبيعه المهمله يتحقق بإيجاد أحد أقسامها و اللابشرط القسمى أى الطبيعه المرسله ذاتا يكون أقلّ مؤونه من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعه المرسله ذاتا. و بما أنّ الطبيعه المرسله على ما تقدّم تكون قابله لتعلق الحكم بها بنحو الشيوخ البدليّ و بنحو الشيوخ السارى يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن. و حيث أنّ الشيوخ البدليّ أقلّ مؤونه من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا.

و أتمّ إذا صار مدلول اللفظ متعلّقا للنهي فهو يقتضى الزجر عن الطبيعه المهمله أعنى تركها و من المعلوم أنّ ترك الطبيعه المهمله أعنى المقسم يتحقق بترك جميع أقسامها و نتيجة ذلك مطلوبه ترك الطبيعه على نحو السريان و قد تحصّل من بيان هذا الوجه أنّ الفرق بين الأوامر و النواهي يكون من جهة اختلاف مقتضى البعث إلى المهمله و الزجر عنها. (1)

و لا يخفى عليك أنّ إفاده السريان و الاستغراق في طرف النهي لا يحتاج إلى مقدمات الحكمه حتّى يقال:

يختلف مقتضى المقدمات في الأمر و النهي فإنّها تقتضى في الأوّل الشيوخ البدليّ و في الثانى الشيوخ السارى إذ وقوع المادّه المهمله في حيّز النفي أو النهي المستفاد من

ص: ١٨٢

الهيئة يفيد العموم و السريان و الاستغراق من دون حاجه إلى مقدمات الحكمة و لعلّ إليه يرجع ما ذكره المحقق العراقي فتدبر جيداً.

قال الميرزا الشيرازي قدس سره: لكنّ التحقيق أنّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعه من حيث هي بمعنى عدم ملاحظه شيء معها يدلّ التزاماً عقلاً- على نفي جميع أفرادها و لا حاجه إلى ملاحظه إطلاق الطبيعه و وحدتها بل يكفي ملاحظه نفس الطبيعه مع قطع النظر عن كلّ القيود الطارئه عليها كما أنّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلاّ إيجاب فرد واحد بمعنى أنّ الذي يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعه عقلاً ليس أزيد من ذلك. (١)

..إلى أن قال: إنّ المصحح لصدق انتفائها و تركها عقلاً- حينئذ إنّما هو انتفاء و ترك جميع الأفراد كما أنّ المصحح لصدق وجودها حينئذ عقلاً وجود فرد منها فيدلّ اللفظ بالالتزام العقليّ من جهة إطلاق معنى المادّه الذي هي الطبيعه في صورته النفي على انتفاء و ترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهراً في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل فيلاحظ قاعده التعارض بينهما من التعادل و الترجيح و في صورته الإثبات على إرادته وجود أحد الأفراد على البدل دون الأزيد فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البدل لا غير فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظه شاهد خارجيّ من دليل لفظيّ أو إجماع إن وجد أحدهما و إلاّ فيرجع إلى دليل الحكمة لو جرى في المورد فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدماتي دليل الحكمة.. إلخ. (٢)

ظاهره هو عدم الحاجه إلى المقدمات حتّى في الأمر مع أنّك عرفت أنّه لو لا

ص: ١٨٣

١-١ (١) تقريرات الميرزا ١٠٥/٢.

١١٠/٢ (٢) نفس المصدر ١١٠/٢.

المقدمات ترددت المادّة المبهمة فى الأمر بين اللابشرط و بشرط لا و بشرط شىء و مقتضى الحكم العقلى هو كفايه أحدها فلا يفيد المقصود و عليه فالحاجه إلى المقدمات فى تعيين اللابشرط من بين سائر الاعتبارات و هكذا فى تعيين البدلى من اللابشرط من السارى واضحه فلا يكفى فيه تعلق الهيئه بالمادّة المبهمة.

نعم لا حاجه كما أفاد و أجاد إلى المقدمات فى جانب النهى و لكن ليس بين العموم المستفاد من وقوع الماهيه فى حيز النفى و بين دليل خارجى يدل على خروج بعض الأفراد تعارض حتى يحتاج فيه إلى التعادل و التراجع لأن مع الجمع الدلالى لا مجال للتعارض و الأخبار العلاجيّه جاريه فى المتعارضين فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال إن وجه اختلاف الأمر و النهى فى كيفيه الامثال هو كثره الاستعمال فإن صيغه الأمر تكون ظاهره فى مطلوبيه الطبيعه بصرف وجودها بسبب كثره استعمالها فيها بخلاف صيغه النهى فإنها ظاهره فى مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها لا حكم العقل أو مقدمات الحكمه و سيأتى تتمه الكلام فى المقصد الثانى.

و كيف كان فتحصل ممّا ذكر أنّ إفاده النواهى للاستغراق و السريان مع كون المادّة فيها ماهيه مهمله من جهه كثره الاستعمال أو من جهه وقوع الماهيه المهمله فى حيز النفى و على كلّ تقدير لا حاجه فيه إلى إجراء مقدمات الحكمه.

ثم لا فرق فيما ذكر بين كون النواهى للتحريم أو للتنزيه كما لا فرق فى ذلك بين كون الجمله إنشائيّه أو خبريّه أو كون المنفى هو الجمله أو المصدر كقوله تعالى:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١). فلا تغفل.

ص: ١٨٤

الكلام يقع فى مقامات:

المقام الأول:

أن محل النزاع فيه هو هيئه الأمر دون مادّه الأمر و دون مجموعهما لنصّ جماعه من الاصوليين عليه.

هذا مضافا إلى تحرير أكثرهم النزاع فى الصيغه و هى ظاهره فى الهيئه لو لم نقل بأنّها صريحه فيها، على أنّه لا كلام فى أنّ المادّه كالضاد و الرء و الباء فى مثل المصدر و هو الضرب لا تدلّ إلاّ على الماهيه من حيث هى إذ لو كانت دالّه على المرّه و التكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغه تحتوى تلك المادّه باعتبار دلالة مادّتها مع أنّه ليس كذلك فالبحث عن دلالة صيغه الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هيئه الأمر.

المقام الثانى:

أنّ الحقّ هو عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار لأنّ هيئه الأمر موضوعه للبعث نحو وجود الطبيعه بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّه و التكرار هذا بناء على ما قرّر فى محلّه من أنّ الطبيعه بما هى الطبيعه لا تكون مطلوبه و لا مراده فاللازم هو تعلّق البعث إلى وجود الطبيعه بالنحو المذكور و أمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعه المهمله التى تكون مقسما لاعتبارات الماهيه التى يعبر عنها باللابشرط المقسمى فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعه بالمعنى المذكور لا- يمكن إرادتها لإهمالها و خلوّها من جميع الحيثيات و عليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلا فى الماهيه و الطبيعه.

فلا- دلالة للهيئه أيضا على المره و التكرار نعم يتحقق الامتثال بوجود الطبيعه أو بإيجادها فى المره الاولى إذ بعد الإتيان بالطبيعه سقط الأمر و تحقق الامتثال و لا مجال للامتثال الثانى كما لا يخفى.

المقام الثالث:فى المراد من المره و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد و الفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعه و الدفعات إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها بخلاف الفرد و الأفراد.

ذهب فى الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعه و الدفعات مستدلًا بالتبادر و بأنّ المراد لو كان هو الفرد و الأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئًا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين.

و فيه أنّ الأمر لو كان متعلّقًا بالطبيعه يجرى البحث المذكور فى هذه الصوره أيضا لأنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلاّ فى ضمن فرد ما فحينئذ يقع الكلام فى أنّ المطلوب بالأمر هل هو الطبيعه بإيجادها فى ضمن فرد أو أفراد أو الدفعه أو الدفعات.

و دعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعه كما هو الظاهر أو نفس الطبيعه و تقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث فى الأوّل لغوىّ و فى الثانى عقلىّ.

لا يوجب أن يكون البحث تتمه للمبحث الآتى بعد جريانه فى الصورتين و لو كان البحث على تقدير لغويًا و على تقدير عقليًا.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات

فلا كلام و مع عدم قيام القرينه فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه و الدفعه إلا أن الاكتفاء بهما ليس من جهه كونهما مأخوذتين فى الهيئه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه و مع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

و إن لم يكن إطلاق و شكّ فى أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العمليّ و هو ليس إلا أصاله البراءه عن تكليف الزائد فلا تغفل.

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال و لا- يخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به و سقوط الأمر لا مجال للامتثال الثانى بالنسبه إلى الأمر الأوّل الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر و المفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

و لا- فرق فى ذلك بين أن نقول بدلاله الأمر على المرّه وضعا أو بعدمها و تقدير الوجود أو الإيجاد فى جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه أيضا بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعه إذ يتحقّق الطبيعه بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعه أنّ للمولى أمر استحبابيّ بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتى بفرد آخر و لكنّه ليس إلا الامتثال للأمر الثانى و ليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثانى بالنسبه إلى الأمر الأوّل و عليه يحمل جواز إعاده الفريضه المأتى بها منفردا أو بالجماعه.

و أمّا الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو بداعى أن

يكون الإتيانان امثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب و هو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلا تغفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد و لا- إشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كما إيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثم إنّ وحده الامتثال و كثرته بوحده الطلب و كثرته لا بوحده الطبيعه و كثرتها و عليه فالإتيان بعدّه أفراد عرضيه دفعه واحده لا يكون إلا امثالاً واحداً لا امثالات متعدده كما لا يخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبيّ و ذلك لوحده الملاك.

المقام السابع في الفرق بين النواهي و الأوامر و لا يخفى أنّ كفيته الامتثال بين النواهي و الأوامر مع وحده متعلّقتها و هي الطبيعه بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهي هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة و هي ناشئه إمّا من جهه اختلاف حكم العقلاء بالنسبه إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعىّ ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهيّ

و يتحقّق بوجود ما فى الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبعه و امتثال النهى بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناش من جهه كثره الاستعمال فإنّ الأمر استعمال كثيرا ما فى مطلوبيّته صرف وجود الطبعه بخلاف النهى فإنّه مستعمل كثيرا ما فى مبغوضيّته الطبعه بجميع أفرادها على نحو الاستغراق و لعلّه أقرب كما سيأتى تفصيله إن شاء الله فى المباحث الآتية و على كلّ تقدير لا يحتاج إفاده النواهى للشروع و الاستغراق إلى مقدّمات الحكمه.

ص: ١٨٩

ربما يتوهم أنّ مقتضى تعلّق البعث الذى هو مدلول الأمر بنفس الطبيعه المهمله هو عدم إفاده صيغه الأمر للفور أو التراخى بنفسها كما لا تفيد المرّه و التكرار و غيرهما من سائر القيود و لذلك صرّح جماعه بأنّ ما قدّمناه فى نفي دلالة الأمر على المرّه و التكرار هو بعينه جار فى عدم دلالته على الفور و التراخى إذ بعد إخراج كلّ قيد من زمان و مكان و غيرهما عن مدلوله لا محيص عن القول بعدم دلالته عليه لا بهيئته و لا بمادّته.

و لكن الحقّ هو ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريه و لا يساعد مع التراخى فكذلك البعث الإنشائيّ فالأصل فى الأوامر هو الفوريه إلاّ أن تدلّ على خلافها قرينه فالفوريه من مقتضى البعث. انتهى

و عليه فالفوريه كالوجوب و الندب المتترعين من البعث بحكم العقلاء فهى و إن لم تؤخذ فى الهيئه و لا فى مادّه الأمر إلاّ أنّ البعث من المولى كما هو موضوع لحكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان و انتزاع الوجوب عنه كذلك موضوع لحكمهم بالفوريه و عدم جواز التراخى فيه ما لم تقترن معه قرينه على الخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنّ مقتضى الملازمه بين الوجوب و الإيجاب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأى موضوع على أى نحو كان يتعلّق الوجوب به لا يغيره فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعه لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها

من زمان خاصّ أو غيره فوزان الزمان و زان المكان و كلاهما كسائر القيود العرضيّة لا يمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبعه إثبات واحد منهما لفقد الوضع و الدلاله و انتفاء التشابه بين التكوين و التشريع فتدبّر. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أيضا ليس داخلا- في مفاد الهيئه و لا- في مادّتها و إنّما هو أمر منتزع من البعث بعد حكم العقلاء بلزوم الإتيان و هكذا الفوريّه فكما أنّ تعلق الأمر و البعث بنفس الطبعه لا ينافي الحكم بلزوم الإتيان و انتزاع الوجوب فكذلك لا- ينافي حكم العقلاء بفوريّه الإتيان لأنّ البعث الإنشائيّ عندهم كالبعث الخارجيّ و هذا الحكم ليس حادثا بمرور الزمان بل هو مقارن مع البعث من أوّل الأمر.

قال في نهايه النهايه في مقام الاستدلال على إفاده الفوريّه: إنّ عدم دلالة الأمر على الفور و التراخي بحسب الوضع الأوّلّي و أمّا بحسب الاستعمالات الشائعه العرفيه فلا- يبعد دعوى الظهور الثانويّ في إرادته الفور العرفيّ المختلف ذلك بحسب اختلاف الأفعال المأمور بها و لذا لا يتأمّل أحد في ذمّ من يسوّف في امتثال أمر مولاه و يؤخّره من حين إلى حين و لا يسمع منه الاعتذار بأنّ الأمر لطلب الطبعه لا للفور و هذا واضح لمن راجع الأوامر العرفيه و لو لم تكن مقرونه بقريته شخصيه تدلّ على إرادته الفور و لعلّ هذا الظهور الثانويّ ناش من اقتران أوامر المولى غالبا بالحاجه الفعلية. (٢)

و فيه أنّه و إن أفاد و أجاد في حكم العقلاء بالفوريّه عند صدور البعث من الموالى و مذمتهم من يسوّف في امتثال أوامرهم و عدم استماعهم للاعتذار و لكنّه لا

ص: ١٩١

١-١ (١) تهذيب الاصول ١/١٧٤.

٢-٢ (٢) نهايه النهايه ١/١١٦.

وجه لدعوى حدوث إفاده الفوريه بالوضع فضلا عن الوضع الثانوي بعد عدم كون الوجوب و الفوريه داخلين في الهيئه و لا في الماده لما عرفت من أنّ الوجوب و الفوريه من مقتضيات البعث عند العقلاء من أوّل الأمر كالبعث الخارجيّ. و عليه فلا يكون الفوريه مستعملا فيها حتى يدعى ظهور الأمر بهيئته أو بمادّته فيها بسبب كثره الاستعمال فيها الناشئه من اقتران أوامر الموالى غالبا بالحاجه الفعلية.

ربما يستدلّ على إفاده الفوريه بوجه اخرى منها: أنّ البعث المستفاد من الصيغه منزل في نظر العقلاء تشريعا بالإضافه إلى متعلقه منزله العله التكوينيّه فكما أنّ العله التكوينيّه لا ينفكّ عنها معلولها في أوّل أزمنه الأفعال كذلك ما هو منزل منزلتها.

أورد عليه في بدائع الأفكار بأننا لو سلّمنا صحّه التنزيل المذكور لما كان ذلك مستلزما لتنزيل البعث منزله العله التكوينيّه في جميع خصوصياتها و آثارها بل المسلّم إنّما هو تنزيل البعث منزله العله التكوينيّه في الجملة لأننا قد قلنا أنّ الأمر هو البعث بداعي جعل الداعي و ذلك لا يستدعي أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب في الخارج لذا نجد العقلاء يعدّون العبد مطيعا إذا أمره بفعل لم تدلّ القرينه على الفوريه فيه فأتى به بعد مضيّ زمان من حين صدور الأمر. (١)

و فيه و إن أفاد و أجاد في نفي عموميه تنزيل البعث عند العقلاء بمنزله العله التكوينيّه فإنّه لا دليل لها و لكن لا وجه لقوله من أنّ الأمر لا يستدعي أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب في الخارج و لذا نجد العقلاء يعدّون العبد مطيعا... إلخ، لما عرفت من أنّ البعث الإنشائي عند العقلاء بمنزله البعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريه و استحقاق المذمه في التأخير في الإتيان فكذلك

ص: ١٩٢

فى البعث الإنشائى و عليه فحكم العقلاء بعد الإتيان بالمأمور به مع التراخى بكون العبد مطيعا من جهة الإتيان بالمأمور به لا ينافى حكمهم باستحقاقه المذمّه من جهة إهماله بالفوريّه و التراخى فى الإتيان مع أنّها من مقتضيات البعث.

أورد فى تهذيب الاصول على تنزيل البعث على العلل التكوينيّه بأتهما فى العليّه و التأثير مختلفان متعاكسان حيث إنّ المعلول فى التكوين متعلّق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع على أنّ عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضروره و البرهان القائم فى محلّه و أمّا الأوامر فنجد الضروره على خلافه حيث أنّ الأمر قد يتعلّق بنفس الطبيعه مجرّده عن الفور و التراخى و اخرى متقيده بواحد منهما و لا نجد فى ذلك استحاله أصلا. (1)

و فيه أنّ التنزيل بالعلل التكوينيّه و إن كان لا- شاهد له و لكن دعوى الاختلاف فى العليّه و التأثير صحيح إن لوحظت المادّه بحسب الذهن فإنّها متقدّمه بحسب الوجود الذهنيّ على الأمر المتعلّق بها بخلاف المعلول فإنّه متأخّر عن وجود العلّه و أمّا إذا لوحظت المادّه بحسب وجودها فى الخارج فهى متأخّره كالمعلول بالنسبه إلى العلّه و مترتبّه على الأمر فى الوجود و دعوى الاختلاف فى التأثير و العليّه لا- مورد لها كما أنّ عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضروره و البرهان لا ينافى انفكاك الأمر عن الفور بإقامه القرينه لأنّ عليّه الأمر للفور فيما إذا كان خاليا عن القرينه و أمّا مع القرينه فليس علّه لإفاده الفور كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه فى نهايه النهايه من أنّه لا يبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادره مع احتمال طرق الاضطرار فى الآن الثانى فيكون تركه للمبادره تركا للامثال

ص: ١٩٣

مع قدره و التمكن. (١)

و فيه أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من أنّ الفوريّه من مقتضيات البعث عند العقلاء لا وجه لدعوى حكم العقل بوجوب المبادره مع إطلاق الهيئه و المادّه من دون تقييد بالفور أو التراخي إذ إطلاقهما يكفى فى جواز التراخي و لو مع احتمال طرؤ الاضطرار كالواجبات الموسّعه فلا تغفل.

و منها: أنّ قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ... الآية. (٢) يدلّ على الفوريّه لأنّ المأمور به من الخيرات فالآيه دالّه على وجوب الاستباق إليه و ليس هو إلاّ الفوريّه.

و هكذا قوله تعالى: سابقوا إلى مغفره من ربكم و جنّه عرضها كعرض السماء و الأرض... الآية. (٣) و قوله تعالى: و سارعوا إلى مغفره من ربكم و جنّه عرضها السماوات و الأرض... الآية (٤).

يدلّان على الفوريّه فإنّ المراد من المغفره ليس نفسها لكونها فعل الله تعالى بل المراد منها هى الأسباب المعدّه لحصولها و هى الواجبات.

و عليه فالمستفاد من الآيتين أنّ الاستباق و المسارعه نحو إتيان المأمور به واجبان فى أوّل أزمنه الإمكان.

و فيه أوّلا- كما أفاد سيّدنا الاستاذ أنّ صدق المغفره على الواجبات باعتبار كونها مكفره للسّيئات محلّ تأمل و مع الشكّ فى صدقها لا وجه للتمسك بالآيه المباركه لأنّه تمسك بالعامّ فى الشبهات الموضوعيّة.

ص: ١٩٤

١-١ (١) نهايه النهايه ١١٦/١.

٢-٢ (٢) البقره ١٤٨/١.

٣-٣ (٣) الحديد ٢١/١.

٤-٤ (٤) آل عمران ١٣٣/١.

نعم لا إشكال في صدق المغفره على التوبه لأنها مكفّره للذنوب إلا أنّ الآيه حينئذ تكون اجنبيّه عن المقام.

و ثانيا: كما أفاد في تهذيب الاصول و سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد(قدّس سرّهما) أنّ الظاهر من مادّه الاستباق و هيئه المسارعه هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات و إلى مغفره من ربّهم أى فى تقدّم شخص على شخص آخر فى أمر مع معرضيته لهما كما فى قوله تعالى: وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ.

لا- فى مبادره شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقه بين أقرانه و عليه فلا بدّ من حمل الخيرات و أسباب المغفره على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفات منه بإتيان غيره مثل الواجبات الكفائيه... إلخ.

هذا و لكنّه محلّ تأمل لأنّه لا وجه لاختصاص مورد استعمال المسابقه و الاستباق بالواجبات الكفائيه لصحّه استعمالها فى غيرها أيضا و المراد هو التوصيه فى الجدّ و الجهد فى الإتيان بالعبادات و الواجبات مطلقا حتّى ينالوا السبقه فى مضمار العبادات و الإطاعات فلا تغفل.

و ثالثا: كما فى الكفايه و غيرها أنّ الأمر بالاستباق أو المسابقه لو كانا للوجوب لزم تخصيص الأ- كثر لكثره تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها كالواجبات الموسّعه و الموقّته و تخصيص الأكثر مستهجن فلا بدّ من حمل الصيغه فيهما على خصوص التدب أو مطلق الطلب.

و رابعا: كما فى الكفايه و تهذيب الاصول و المحاضرات:

أنّ الآيات المذكوره إرشاد إلى ما استقلّ به العقل من حسن المسارعه و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به و تفرغ الذمّه منه و عليه فلا موضوعيّه للآيات فى إفاده الوجوب و اللزوم بل تابعه للعقل فى الإلزام و عدمه و من الواضح أنّ حكم العقل

بذلك يختلف في اللزوم و عدمه باختلاف الموارد. (١)

و قاسه بالإطاعه فى الكفايه حيث قال: لا- يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات فى مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كآيات و الروايات الوارده فى الحثّ على أصل الإطاعه فىكون الأمر فيها لما يترتب على المادّه بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الأوامر الإرشاديّه فافهم.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ قياسه على الإطاعه قياس مع الفارق لإمكان تصوير المصلحه فى نفس المسارعه دون الإطاعه من جهه لزوم التسلسل كما قرّر فى محلّه و عليه فمع هذا الإمكان لا مجال لحمله على الإرشاد إذ مقتضى القاعده هو الحمل على المولويّه و لو شكّ فى كونه مولويّا أو إرشاديّا.

و ربما يستشهد لكون الأمر فى الآيه الكريمه للإرشاد بقوله تعالى فى ذيله: وَ جَنَّهُ عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ... (٢)

و لعلّ وجه الاستشهاد أنّ التوصيه إلى المسابقه إلى الجنّه التى لها ذلك العرض العريض تكون أنسب بالموعظه و الإرشاد فتأمل.

و خامسا: أنّ الخيرات جمع محلى باللام تفيد العموم و لكن مغفره من ربّكم، لا يفيد العموم لأنّ النكره فى سياق الإثبات لا دلالة لها على العموم و ما قيل من أنّ توصيف النكره بقوله: من ربّكم، يفيد العموم، لا محض له.

و أيده فى تهذيب الاصول باختلاف المفسّرين و ترديدهم فى معنى المغفره من أنّها التوبه أو أداء الفرائض أو كلمه الشهاده أو التكبير الأوّل من الجماعه أو الصفّ

ص: ١٩٦

١- ١) راجع المحاضرات ٢/٢١٥.

٢- ٢) الحديد ٢١/.

الأول أو غير ذلك.

و هذا الترديد و الاختلاف شاهدان على عدم استفاده العموم و إلا لم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمل.

فى إفاده الفور فالفور:

تتمه: و هى أنّ بناء على القول بالفور فهل قضيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً فى الزمان الثانى أو لا؟

و الذى ينبغى أن يقال: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه هو أنّ مقتضى ما اخترناه من كون مفاد صيغ الأمر هو البعث هو لزوم الإتيان بمتعلقها فوراً ففوراً كما هو مقتضى البعث الخارجى فكما أنّ البعث الخارجى ما دام باقياً يقتضى الفور فالفور كذلك البعث الإنشائى القائم مقامه ما لم تقم قرينه على الخلاف.

ألا ترى أنّ المولى لو بعث خارجاً عبده نحو عمل فتوانى فيه و لم يذهب فوراً لا يوجب ذلك رفع الفوريه عنه فى الذهاب بعد أول أزمته الإمكان فلو لم يعجل بعد استحق المذمه و العقوبه أيضاً و هكذا.

و ليس ذلك إلاّ- لكون البعث الخارجى مقتضياً للفور فالفور بنظر العقلاء فإذا كان البعث الخارجى كذلك يكون البعث الإنشائى مقتضياً لذلك وارداً مورد البعث الخارجى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إفاده الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب ليسا داخلين فى الهيئه و لا- فى الماده بنحو من الأنحاء بالوضع أو التقييد بل هما من الامور الانتزاعيه تبعا لانتزاعيه الوجوب و الندب.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- مجال لما فى بدائع الأفكار و الكفايه و غيرهما من أنّ الفوريه دخيله فى الواجب و أنّها قيد من قيوده فكأنّ الماده المبعوثه إليها مقيدته بأول

الأزمته الممكنه فيكون حال هذا القيد حال سائر القيود الداخله في حيز الوجوب فكما أنّ سقوط الخطاب بها يكون بأحد الأمرين:

إمّا بالامثال و إمّا بفواتها كذلك قيد الفوريّه.

و أمّا إذا تنزّلنا عن ذلك و قلنا بكون الفوريّه واجبه في واجب بنحو تعدّد المطلوب فغايه ما يستفاد من دليل ذلك هو كون الفوريّه واجبه حيث تمكن.

و أمّا أنّ الفوريّه إذا لم تحصل في الزمان الأوّل فيلزم تحصيلها في الزمان الثاني و الثالث إلى آخر أزمته الإمكان فلا دلالة في الكلام عليها. انتهى.

لما عرفت من أنّ قيد الفور فالفور ليس داخلا في المادّه حتّى يقال بأنّ المطلوب إن كان واحدا و متقيّدا بقيد الفوريّه فلا يبقى مطلوب بعد أوّل أزمته الإمكان و فوت الفوريّه و إن كان متعدّدا بحيث يبقى المطلوب بعد فوت الفوريّه فلا دلالة للكلام على الفور فالفور و هكذا.

إذ على ما ذكرنا يكون الحكم بالفوريّه كالحكم بلزوم الإتيان من أحكام العقلاء عند بعث الموالى من دون أن يكون داخلا في المادّه فإذا لم تكن الفوريّه داخلة في المادّه فليس لدلاله الكلام مدخل في إفادتها أو عدمها و لا يقاس هذا القيد بسائر القيود في سقوط الخطاب إذ سائر القيود إذا تعدّرت لا مجال لبقاء المطلوبيه بعد كونها متقيّده بها بخلاف الفوريّه فإنّ مع تعدّر الإتيان في أوّل أزمته الإمكان لا وجه لسقوط الخطاب لعدم تقييده بالفوريّه كما لا مجال لدعوى عدم دليل على الفور فالفور بعد حكم العقلاء بذلك في الأزمته المتأخّره لكفايه بقاء المطلوبيه و عدم سقوط الخطاب بعد عدم تقييده بالفوريّه في حكم العقلاء بالفوريّه في الأزمته المتأخّره فتعدّد مطلوبيه المادّه يكفي في كونه فورا ففورا.

و العجب من تهذيب الاصول حيث أنّه مع اختياره فيما سبق أنّ مفاد صيغه

الأمر هو البعث والإغراء نحو المأمور به كالإشارة البعثية والإغرائية ذهب في المقام إلى أن مقتضى الإطلاق هو عدم وجوب الفور بعد الفور واستدل عليه بقوله ضروره احتياجه إلى البيان لو كان مرادا للقائل و مع عدمه يتم الحجج للبعد. (١)

لما علمت من أن الفور فالفور ليس من قيود الماده حتى يحكم بعدمه عند إطلاق الماده بل هو كالوجوب من الأحكام العقلية عند البعث فإذا لم يقترن بالكلام ما يدل على جواز التراخي فمقتضى الإطلاق هو حكم العقلاء بلزوم الإتيان فورا ففورا.

و مما ذكر في المقام ينقدح ما في المحكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره من أن الظاهر أن الفور و التراخي من قيود الطلب و من كفيته فيكون الأول نظير تأكيد الطلب و الثاني نظير رخصه الترك في الأمر الندبي بمعنى أن الطلب الفوري هو مرتبه من الطلب و هو ما لا يرضى الأمر معه بتأخير الفعل عن اول وقته و كذلك الطلب مع التراخي مرتبه منه و هو ما يكون الأمر معه راضيا بالتأخير كما أن الوجوب و الندب مرتبتان منه فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك و عدمه و مرتبتان من حيث الرضا بالتأخير و عدمه.

فيعتبر عنه من الجهه الاولى بالوجوب و الندب و من الجهه الثانيه بالفور و التراخي (لا- من قيود الماده المعروضه للطلب و من كفيته).. إلى أن قال:

و يظهر الثمره بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط و استصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول فعلى الأول منهما يجوز كل منهما فإن المطلوب حيثنذ مطلق و بقاء الطلب و الوجوب محتمل فيجوز الاحتياط

ص: ١٩٩

والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول. وعلى الثاني منهما لا مجرى لشيء منهما فإن المطلوب حينئذ هو الفعل مقيّدا بإيقاعه في أول الأزمته و المفروض انتفاء القيد فيرتفع الطلب عن المقيّد يقينا فلا يجرى شيء منهما في المقام حينئذ. (١)

وذلك لأن مفاد الصيغه كما مرّ سابقا هو البعث لا الإراده أو الطلب و البعث من الامور الإنشائية و هي لا تكون ذا مراتب فلا مجال لدعوى كون الفور من قيوده نظير تأكيد الطلب أو أنّ الطلب الفوريّ هو مرتبه من الطلب و الطلب مع التراخي مرتبه اخرى منه كما أنّ الوجوب و الندب مرتبتان منه.

فكما أنّ الإشاره البعثيه الخارجيه و الإغراء الخارجيه لا تكون ذا مراتب فكذلك إنشاء البعث القوليّ.

و عليه فالفرق بين البعث الوجوبيّ و بين البعث الندبيّ من جهة حكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان في الأوّل دون الثاني إذ البعث و عدم ذكر الترخيص و كون الداعي من البعث المذكور هو الإراده الحتميه موضوع لحكمهم بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان بخلاف ما إذا دلّ الدليل و القرينه على أنّ داعيه منه ليس بإرادته حتميه كالمستحبات فإنّ العقلاء لم يحكموا حينئذ بلزوم الإتيان كما لا يخفى.

فاستعمال صيغه الأمر في الندب كاستعماله في الوجوب و إنّما الاختلاف بينهما في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإراده الحتميه دون الندب و هكذا استعمال صيغه الأمر في الفور كاستعماله في التراخي و إنّما الاختلاف في ناحيه الإراده و الدواعي فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب و الفور و التراخي واحد فلا مجال لدعوى التقييد

ص: ٢٠٠

فى ناحيه هيئه الأمر أيضا كما لا يخفى بل الحكم بالفوريّه و عدمها كالحكم بالوجوب و عدمه خارجان عن مفاد الصيغه و إنّما يستفاد من أحكام العقلاء فلا تغفل.

فتحصّل أنّ الأظهر أنّ مقتضى صيغه الأمر بحكم العقلاء هو الإتيان فورا ففورا من دون أن يكون قيد الفوريّه داخلا فى المادّه أو الهيئه.

بقى شىء:

و هو أنّ النزاع هل يعمّ الأمر الندبىّ أو لا؟

و الحقّ أن يقال: إنّ النزاع و إن كان فى الأمر اللزومىّ و لكنّه لا- فرق فيما ذكر بين كون الأمر لزوميا أو غيره فإنّ مقتضى كون البعث الإنشائىّ كالبعث الخارجىّ هو الفور فإذا أمر ندبا كان مقتضاه أيضا هو الفور بل لو لم يأت به فى أوّل الأزمنه فمقتضى عدم كون قيد الفور قيما للمادّه و لا للهيئه هو بقاء البعث و مقتضى بقائه هو الفوريّه أيضا و هكذا، هذا إذا لم تقم قرينه على الخلاف و أمّا معها كما هو كثير فلا يكون مقتضيا للفور كما لا يخفى.

قال الميرزا الشيرازىّ قدس سرّه: ثمّ إنّ اتّصاف الطلب الإيجابىّ بكلّ من صنفى الفور و التراخى واضح فهل يتّصف بهما الطلب الندبىّ أيضا؟

الظاهر نعم فإنّ معنى الطلب الندبىّ إنّما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصه فى تركه و يمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملا على الشوق إلى وقوعه فى أوّل الأزمنه أيضا.. إلى أن قال:

فثبت جواز اتّصاف الطلب الندبىّ بالفور فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتّصافه بالتراخى أيضا فإنّه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبه إلى الأمر الندبىّ لكن كلماتهم فى المقام لا تساعد عليه بل ظاهره فى اختصاص النزاع بالإيجابىّ منه لكن بعد ظهور الحال فى

ص: ٢٠١

الإيجابى يظهر الحال فى الندبى أيضا لفقء ما فوب الفرق بفنهما فإن ففه الوب و الندب ففر الفور و التراخى فلا ملازمه بفنهما فافهم. (1)

و لقد أفاد و أجاد فى فعمفم البء، هذا مع الغمض عمافه من كون الفورففة من قفود الطلب و أوصافه كما عرفف الفءقفق ففه.

ص: ٢٠٢

١-١) ففرفرات المفرزا ١٢٤/٢.

و الحق أنّ البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أنّ البعث الخارجي يفيد الفوريّه فكذلك البعث الإنشائي و الفوريّه المذكوره كالوجوب و الندب من الأمور المنتزعه من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذه في الهيئه أو المادّه.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعا لحكم العقلاء بتماميه الحجّجه على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعا لحكمهم بالفوريّه و عدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينه على الخلاف.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلّق الأوامر فورا ففورا بحيث لو عصى في الآن الأول لوجب عليه الإتيان به فورا في الزمان الثاني و هكذا.

و ذلك لما عرفت من أنّ البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أنّ البعث الخارجي ما دام باقيا يكون موضوعا عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائي القائم مقامه يكون موضوعا لحكمهم بالفور فالفور.

و ينقدح ممّا ذكر من أنّ الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب أنّهما ليسا داخلين في الهيئه و لا في المادّه لا بالوضع و لا بنحو آخر بل يكونان من الامور الانتزاعيه تبعا لانتزاعيه الوجوب و الندب.

ثمّ إنّ النزاع في الفور و التراخي و إن اختصّ بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيه و لكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيه يظهر الحال في الأوامر الندبيّه أيضا لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو المادّه و إنّما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقّق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

إشاره

و قبل الخوض في تفصيله لا بد أن نلاحظ امورا:

«أحدها:» أن أصحابنا الاصوليين اختلفوا في تحرير محلّ النزاع فعنونه جمع منهم بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

و عنونه صاحب الفصول تبعا عن الأكثرين على المحكى بأنّ الأمر بالشىء إذا اتى به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

و اختار الأوّل صاحب الكفايه حيث قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه.

و استوجهه المحقق الأصفهانيّ بأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شئونه لا من مقتضيات الأمر و لواحقه بداهه أنّ مصلحه المأمور به المقتضيه للأمر إنّما تقوم بالمأتى به فتوجب سقوط الأمر إمّا نفسا أو بدلا فاقضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر و مجرد دخاله الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعا للبحث بعد ما عرفت من أنّ الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر فجعل الأمر موضوعا و إرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه. (1)

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ جعل النزاع فى دلالة لفظ الأمر

ص: ٢٠٤

بعيد عن الصواب جدًّا، أمّا عدم المطابقه و التضمّن فظاهران إذ لا أظنّ أن يتوهّم أحد أنّ الأمر بمادّته أو هيئته يدلّ على الإجزاء إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أو جزئه.

و أمّا الالتزام فبمثل ما تقدّم و ما يقال في تقريبه من أنّ الأمر يدلّ على أنّ الأمور به مشتمل على غرض للأمر و لا محاله أنّ ذلك الغرض يتحقّق في الخارج بتحقيق المأمور به و حينئذ يسقط الأمر لحصول ذلك الغايه مدفوع بأن عدّ تلك القضايا الكثيره العقلية من دلالة الأمر عليها التزاما لا مجال للالتزام به إذ جعلها من المداليل الالتزامية يتوقّف على كونها من اللوازم البينه حتّى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى المصطلح مع أنّ المقدّمين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحّتهما الأشاعره و المعتزله فكيف يكون أمرا بين الثبوت. (1)

و عليه فيكون البحث عن عليّ الإتيان للإجزاء عقليًا و يناسب المباحث العقلية الاصولية و لا يرتبط بمباحث الألفاظ كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إن كان البحث في إجزاء إتيان المأمور به بالنسبه إلى أمر نفسه سواء كان واقعيًا أو اضطراريًا أو ظاهريًا فهو كذلك لأنّ البحث حينئذ راجع إلى عليّ الإتيان للإجزاء و يكون بحثًا عقليًا و لا يرتبط بمباحث الألفاظ و لكن حيث كان اقتضاء الإتيان للإجزاء بالنسبه إلى أمر نفسه من البديهيات فلا يصلح ذلك أن يكون محلّ النزاع كما قال في الوقايه:

إنّ إجزاء كلّ أمر عن نفسه إذا اتى به على وجهه أى مستجمعا لجميع الشرائط و الأجزاء المأخوذه في موضوعه ينبغي أن يعدّ من البديهيات ضروره حصول متعلّقه

ص: ٢٠٥

فطلبه مع ذلك طلب الحاصل و لا يشك في امتناعه العاقل. (١)

فإذا لم يكن ذلك محلّ النزاع فلا بدّ أن يكون النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الأمر الظاهريّ هل يكون مجزياً عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

و هذا النزاع كما صرّح به سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في بعض كلماته يرجع لا- محاله إلى النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريّة و الظاهريّة على الإجزاء بتنقيح موضوع الأوامر الاختياريّة و الواقعيّة بنحو الحكومه فيلاحظ لسان أدلتها بأنّه هل تدلّ على التوسعه في المأمور به أو لا؟ (٢)

و هذا النزاع أمر معقول و ليس من المباحث العقليّة إذ البحث حينئذ في أنّ إطلاق أدلّه اعتبار الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة هل يكون في مقام بيان إجزاء الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

و من المعلوم أنّ هذا البحث يكون من مباحث الألفاظ و لا- ارتباط له بدلاله نفس الأمر على الإجزاء بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام حتّى يقال أنّه خلاف الوجدان بل البحث في مفاد أدلّه اعتبار الأوامر.

اللهمّ إلّا أن يقال كما في تهذيب الاصول: إنّ جعل البحث في الأمر الظاهريّ أو الواقعيّ الثانويّ في الدلالات اللفظيّة من التوسعه و تنقيح الموضوع بالحكومته ممّا أحدثه المتأخرون من الاصوليين فلا يجوز حمل كلام القوم عليه. (٣)

هذا مضافاً إلى ما في الكفايه من قوله: نعم لكنّه لا- ينافي كون النزاع فيهما (أي الأمر الاضطراريّ و الظاهريّ) كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم (أي الاقتضاء بنحو

ص: ٢٠٦

١- (١) الوقايه ١٩٦/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٧٨/١.

٣- (٣) تهذيب الاصول ١٧٨/١.

العليّة و التأثير) غايته أنّ العمده فى سبب الاختلاف فىهما إنّما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثّر فيه و عدم دلالتة. انتهى

و عليه فالنزاع فى اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارىّ أو الظاهرىّ للإجزاء بالنسبه إلى الأوامر الواقعيّه جائز و هذا النزاع أمر معقول و لا يكون بديهيّا و يجوز حمل كلام القوم عليه و لازم ذلك هو الاختلاف فى سببه أيضا و هو كيفيّة دلالة دليلهما و نسبه الغفله إليهم من هذه الجهه كما ترى.

و عليه فالتحقيق أن يقال: إنّ للمسأله حيثيتين:

إحداهما: حيثيه دلالة أدلّه اعتبار الأوامر الظاهريّه أو الاضطراريّه على تنقيح الموضوع بالحكومه و بهذا الاعتبار يكون النزاع فى الدلالة و من مباحث الألفاظ.

و ثانيتهما: حيثيه اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارىّ أو الظاهرىّ للإجزاء عن الأوامر الواقعيّه و حيث كان اقتضاء الإتيان المذكور بنحو العليّه و التأثير على ما قيل يكون البحث بهذا الاعتبار فى الاقتضاء العقليّ و من المباحث العقليّه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ هذه المسأله من المسائل العقليّه كمسأله مقدّمه الواجب و مسأله الضدّ و ما شاكلهما و السبب فى ذلك هو أنّ الإجزاء الذى هو الجهه المبحوث عنها فى تلك المسأله إنّما هو معلول للإتيان بالمأمور به خارجا و امتثاله و لا صلّه له بعالم اللفظ أصلا. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ للمسأله حيثيتين، فيصحّ جعل المسأله من المسائل العقليّه باعتبار إحداهما و من المسائل اللفظيّه باعتبار الأخرى.

ص: ٢٠٧

و ممّا ذكر ينقدح أنّ ذكر المسأله فى المباحث اللفظيه ليس غير مناسب و لا بأجنبى فافهم.

«ثانيها»: أنّ نتيجه المسأله الاصوليه لا بدّ أن تكون كليّه و ذلك واضح.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه فى تعليقه: إنّ مباني المسأله الاصوليه أيضا لا بدّ أن تكون كليّه و لذا استشكل فى الأمر الاضطرارىّ بأنّ مبناه جزئىّ و ليس بكلىّ لا بتناؤه على دلالة قوله عليه السّلام «التراب أحد الطهورين»، من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه.

هذا بخلاف الأوامر الظاهريّه فإنّ إجزائها و عدمه مبنيان على السببيّه و الطريقيّه فيمكن تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه للسببيّه على الأوّل و للطريقيّه على الآخـر و يمكن النزاع فى السببيّه و الطريقيّه و تفريع الإجزاء و عدمه عليهما و أمّا المأمور به بالأمر الاضطرارىّ فليس له دليل كلىّ ليعمّ كلّ بدل اضطرارىّ حتّى يمكن النزاع تاره فى الإجزاء و عدمه و اخرى فى الإطلاق و عدمه و عليه فالبحث عن إجزاء الأوامر الاضطراريّه و عدمه لا يناسب المباحث الاصوليه.

ثمّ قال: فالصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كليّا حتّى يعمّ جميع الأقسام حتّى المأتى به بالإضافه إلى أمره فتدبّر. (١)

وفيه: أوّلا: أنّ مبنى الأوامر الاضطراريّه لا يختصّ بقوله عليه السّلام: «التراب أحد الطهورين» إذ التقيّه دينىّ و نفى الضرر و نفى الحرج و قوله عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» و غير ذلك كلّها من مباني تلك الأوامر الاضطراريّه و هى كليّه و عليه فلا وجه لجعل مبنى الأوامر الاضطراريّه جزئيا.

و ثانيا: أنّ كليّه نفس المسأله من أنّ الأوامر الاضطراريّه مجزيه أو ليست

ص: ٢٠٨

بمجزيه تكفى فى إدراجها فى المسائل الاصوليه الكليه لمناسبتها لها مع كلياتها.

و ثالثا: أنّ تصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كلياً بتعميمه حتى يعم جميع الأقسام حتى المأتى به بالإضافة إلى أمره كما ترى إذ إجزاء المأتى به عن أمره من البديهيّات و لا ينبغى النزاع فيه من قبل الأصحاب (قدّس الله أسرارهم).

«ثالثها:» فى المراد من قولهم فى عنوان البحث: «على وجهه».

ذهب فى الكفايه إلى أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده لا خصوص الكيفيه المعبره فى الأمور به شرعا و إلاّ يكون قوله: على وجهه، قيّدا توضيحيا و هو بعيد مع أنّه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلا لا من قيود الأمور به شرعا.

و فيه: منع خروج التعبديات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه فى الأمور به شرعا لأنّ عنوان الأمور به يعمّ كلّ ما له دخل فى الأمور به شرعا و عقلا فلا يكون التعبديات خارجه إن كان قوله: على وجهه، مخصوصا بالكيفيات المعبره الشرعيه و كان قيّدا توضيحيا.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون: على وجهه، قيّدا توضيحيا لاحتمال أن يكون المقصود به فى كلمات السابقين كما أفاد فى نهايه الاصول هو ردّ عبد الجبار (قاضى القضاة فى الرى من قبل الديالمه) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثمّ انكشف كونه محدثا فإنّ صلاته باطله غير مجزیه مع امتثاله الأمر الاستصحابي. و وجه ردّه بذلك أنّ الأمور به فى هذا المثال لم يؤت به على وجهه من جهه أنّ الطهاره الحدثيه بوجودها الواقعي شرط. (1)

ص: ٢٠٩

و عليه فبالقييد المذكور يخرج ما ليس على وجهه واقعا فالقييد لا يكون توضيحيا.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ المأمور به في العنوان إن كان واقعيًا فصَحَّ أن يقال:

إنَّه لم يؤت به على وجهه و إن كان ظاهريًا كما في المثال فهو أتى به على وجهه في الفرض و المعيار في أجزاء الأوامر الظاهريَّة هو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريَّ على وجهه و من المعلوم أنَّ هذا موجود و عليه فلا إخراج حتَّى يكون القيد احترازيًا فبناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربة في المأمور به فالقييد أعنى «على وجهه» يكون توضيحيا و لكن لا- يلزم منه خروج التعبدات، فتأمل.

و أما ما في تهذيب الاصول من أنَّ صاحب الكفاية أراد من القيد ما يعتبر فيه عقلا بالخصوص ففيه أنه خلاف ظاهر كلامه حيث قال:

الظاهر أنَّ المراد «من وجهه» في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ تخصيص التوضيح بما إذا اريد بالقييد خصوص الكيفيَّة الشرعيَّة يدلُّ على أنَّ القيد لم يكن توضيحيا على ما ذهب إليه فاللازم حينئذ هو إرادته خصوص ما يعتبر به عقلا- من قوله «على وجهه» فيرفع اليد به عن ظهور أوَّل كلامه و لكنَّه لا يخلو عن بعد و تكلف.

«رابعها»: في معنى الاقتضاء في قولهم: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء أو لا؟

و في قولهم: إنَّ الأمر بالشىء إذا اتى به على وجهه هل يقتضى الأجزاء أم لا؟

و لا- يخفى عليك أنَّ النزاع إن كان في دلاله أدلّه الأوامر الاضطراريَّة و الظاهريَّة فالمراد من الاقتضاء هو الاقتضاء الإثباتيَّ و هو ليس إلا الدلالة فيرجع البحث إلى أنَّ الأدلّه المذكوره هل تدلُّ على اعتبار المأمور به بالأمر الظاهريَّ أو الاضطراريَّ

على نحو يفيد الإجزاء أو لا يدلّ؟

و إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ المراد من الاقتضاء حينئذ هو العليّة و التأثير و لعلّه من جهة أنّ المأمور به خارجاً هو الذى يتحقّق به الغرض و مع تحقّق الغرض حصل عله سقوط الأمر و رفعه فالإتيان مؤثّر في رفع الأمر و سقوطه و يشكل ذلك كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علته لا- أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر لأنّ الأمر عله لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليّته الشىء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميّة اقتضائه و انتهاء أمدّه. (١)

و تبعه في تهذيب الاصول حيث قال: و أقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدّها بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر معيّاه و محدوده بحدّ خاصّ فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء لا أنّ لها بقاء و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها كما هو قضيه العليّة كما أنّ الأمر لثما صدر لأجل غرض و هو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه فيسقط لذلك كما هو الحال في إرادته الفاعل المتعلّقه بإتيان شىء لأجل غرض فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة لانتهاء أمدّها لا- لعلّيه الفعل الخارجيّ لسقوطها و الأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا فتدبّر. (٢)

يمكن أن يقال إنّ انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علته صحيح في إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه كإتيان المأمور به بالأمر الواقعيّ بالنسبة إلى أمره الواقعيّ و إتيان المأمور به بالأمر الاضطراريّ بالنسبة إلى أمره الاضطراريّ و إتيان

ص: ٢١١

١- (١) نهاية الدراية ٢٢٣/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٧٩/١.

المأمور به بالأمر الظاهري بالنسبة الى امره الظاهري. فإنّ كل واحد من هذه الأوامر ينتهي أمده بوجود الغرض و هو وجوده في الخارج و أمّا بالنسبة إلى غير أمره من الأمر الواقعي فليس كذلك إذ مع الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري لا ينعدم أمد الأمر الواقعي مع عدم وجوده في الخارج.

ففي مثله يصحّ أن يقال: أنّ الإتيان بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يؤثر في رفع الأمر الواقعي أو لا؟

فالافتضاء عليه يكون بمعنى العلة و التأثير كما أفاده صاحب الكفايه، و إن كان منشأ ذلك في الحقيقة هو كفايه اعتبار الأمر الظاهري أو الاضطراري بأدله اعتبارهما و يرجع البحث إلى دلاله دليل الحكم الظاهري أو الاضطراري سواء كان أصلاً أو أماره على اشتمال ذلك الحكم على مصلحه تفي بمصلحه الحكم الواقعي أو لا- يبقى مجالاً- لاستيفاء ما بقي من مصلحه الحكم الواقعي لو لم تف بها فلا تغفل.

«خامسها»: في معنى الإجزاء؛ و لا يخفى عليك أنّ الإجزاء لغه بمعنى الكفايه، و في الاصطلاح بمعنى إسقاط التعبد بالفعل ثانياً إعادته كان أو قضاء و ربما يتوهم أنّ الإجزاء في عنوان البحث أعني قولهم «يقتضى الإجزاء» بمعنى الاصطلاح مع أنّه لا وجه لرفع اليد عن معناه اللغوي من دون قرينه كما أفاد الشيخ في محكيّ كلامه و تبعه صاحب الكفايه، إذ غاية الأمر أنّ متعلّق الإجزاء و الكفايه مختلف باختلاف الموارد إذ قد يكون مجزياً و كافياً عن الإعادة كما قد يكون كذلك عن القضاء و مجرد اختلاف المتعلّق أو المكفي عنه لا- يوجب اختلافاً في حقيقه الإجزاء و عليه فالانتم الكفايه عن الإعادة و القضاء هو كون الإتيان مسقطاً لهما فتفسير الإجزاء بإسقاط التعبد بالفعل ثانياً بالإعادة أو القضاء تفسير الملزوم بلازمه كما لا يخفى.

«سادسها»: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّه و التكرار و مسألة تبعيه القضاء للأداء:

ربما يتوهم وحدتهما بدعوى أنّ القول بالإجزاء موافق للقول بالمرّه و القول بعدم الإجزاء موافق للتكرار كما أنّ دعوى القول بتبعيته القضاء للأداء مستلزمه لبقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت و هو متحد فى النتيجة مع القول بعدم الإجزاء و القول بعدم التبعيته للأداء مستلزم لعدم بقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت و هو متحد فى النتيجة مع القول بالإجزاء لعدم كونه مكلفاً بعد مضيّ الوقت.

و لكنّ الفرق واضح، أمّا فى المرّه و التكرار فلأنّ البحث فىهما فى تعيين مقدار المأمور به و كمّيته و البحث فى المقام بعد الفراغ عن تعيين كمّية المأمور به فى أنّ الإتيان به مجز و كاف أو لا؟

و عليه فمسألتنا فى طول مسأله المرّه و التكرار. هذا مضافاً إلى أنّ المأمور به الواقعى لم يؤت به عند الإتيان بالأمر الظاهرى أو الاضطرارىّ و كشف الخلاف فىبحث عن كفايتهما عن المأمور به الواقعى بخلاف مسأله المرّه و التكرار فإنّ المأمور به اتى به فى الخارج و إنّما يبحث عن لزوم إعادته و تكراره و عدمه.

و أمّا فى مسأله القضاء فالفرق فيها أيضا واضح، فإنّ فى المقام يقع النزاع فى الكفايه عن الأداء أو القضاء بعد الإتيان بالمأمور به بخلاف مسأله القضاء فإنّ البحث فيها بعد الفوت و عدم الإتيان بالمأمور به إذ النزاع فى كون الأمر بالطبيعاه المضروب لها الوقت يكفى فى إيجاب القضاء بعد الوقت أو يحتاج إلى أمر جديد و بعباراه اخرى يقع البحث فى المقام فى السقوط و عدمه بخلاف مسأله القضاء فإنّ البحث فى ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين و بالجمله اختلاف الموضوع و جهه البحث يكفیان للفرق بين المسألتين.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه و غيرها حيث ذهبوا إلى أنّ الفرق بين المسألتين باختلاف ملاك المسألتين. و قال ان المدرك فى دلاله العقل فى أنّ الإتيان بالمأمور به

يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجزى؟

بخلاف مسأله تبعيه القضاء للأداء فإنّ البحث فيها فى دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها و ذلك لما مرّ من أنّ البحث فى أجزاء الأوامر الظاهريّه أو الاضطراريّه يعود إلى دلاله دليلهما على ذلك أم لا؟

فلا- فرق بينهما من هذه الجهه هذا مضافا إلى أنّ الاختلاف فى المدارك لا- يلزم الفرق فى المسألتين لأنّه كثيرا ما يكون مدرك المسأله الواحده متعدّدا و عقليا و شرعيّا فلا تغفل.

إذا عرفت هذه المقدمات؛

فتحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه يستدعى البحث و الكلام فى الموضوعين:

الموضع الأوّل:

إنّ من البديهيّ أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يجزى عن أمره و هكذا فى الأمر الظاهريّ و الاضطراريّ، إذ مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط يسقط الإراده و الأمر إذ الغرض من كلّ واحد من الأوامر المذكوره ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الحدود و مع حصول الغرض المذكور ينتهى أمد الإراده و البعث و لا وجه لبقائهما لعدم مقتضى لهما و إلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علّه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال:

إنّ بقاء الأمر: إمّا لأنّ مقتضاه تعدّد المطلوب فهو خلف لأنّ المفروض وحده المطلوب.

و إمّا لأنّ الماتى به ليس على نحو يؤثّر فى حصول الغرض فهو خلف أيضا.

و إمّا لا شىء من ذلك بل الأمر باق و لازمه عدم الأجزاء فيلزم بقاء المعلول

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع الإتيان بالمأمور به لا مجال لبقاء أمره و امتثال و ما ورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال محمول على أمر لا ينافي ما يقتضيه حكم العقل بأنّه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر و سيجيء تفصيل الكلام فيه «إن شاء الله تعالى».

هذا و لكن فضيل في الكفايه بين ما إذا كان مجرّد الامتثال عله تامّه لحصول الغرض فلا مجال لتبديل الامتثال و بين ما إذا لم يكن كذلك و إن كان وافيا بالغرض لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاة ليشربه فلم يشربه بعد فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق الماء و أطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما إذا لم يأت به أوّلا ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه و إلّا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه نعم فيما كان الإتيان عله تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله فله إليه سبيل و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلّى فرادى جماعه و أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه. انتهى.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: أوّلا: أنّه ليس الملاك في الامتثال صرف الشىء، في الغرض الأقصى و النهائي و إلّا- لم يصدق الامتثال بإتيان الماء قبل صرفه في الغرض الأقصى و هو الشرب مع أنّه خلاف المفروض من تبديل الامتثال بالامتثال. و يشهد له أنّ المولى ليس له بعد إتيان العبد بالماء أن يقول: لم لا تمتثل

ص: ٢١٥

و هذا يكشف عن تحقّق الامتثال بإتيان الماء و الغرض الأدنى و هو التمكن من الشرب فمنه يعلم أنّ الملاك في الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو متحقّق و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر و لا إرادته و مع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر و عليه فليس الغرض الباعث على الأمر بإتيان الماء هو الغرض الأقصى بل الغرض هو التمكن من الشرب و هو حاصل بنفس الإتيان كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المقام لا- يقاس بما إذا اهرق الماء لوجود الفارق بينهما فإنّ مع الإهراق تجددت الإرادة الملزمه فمع العلم بها يجب تحصيل الماء ثانياً و لكنّه ليس امتثالاً للأمر السابق و الإرادة السابقه الساقطه بإتيان الماء أولاً بل هو امتثال آخر للإرادته الجديده و الأمر الجديد و بالجملة فلا يتعلّق بتبديل الامتثال بالامتثال مع الإتيان بالمأمور به على حدوده و شروطه سواء كان الأمر واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً فإنّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه لا يبقى إرادته و لا أمر و مع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر حتى يتبدّل الامتثال الأوّل بالامتثال الثانى و الملاك في تحقّق الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو يتحقّق بإتيان الماء و مع إتيان الماء لا- يبقى إرادته و لا- أمر كما لا يحدث الإرادة و لا يوجد أمر لو كان الماء من أوّل الأمر موجوداً عنده للشرب فلا تغفل.

و ثالثاً: أنّ بعد ما عرفت من حكم العقل بامتناع تبديل الامتثال بالامتثال فاللازم هو توجيه الروايات المذكوره لو سلّمنا ظهورها فى ذلك لمنافاتها مع حكم العقل كسائر الظواهر التى لا- توافق البديهيات العقلية و لذلك ذكر الاستاذ المحقّق الداماد و غيره (قدس الله ارواحهم) حول الروايات الآتية وجوها كما تلى و إليك عمده الروايات و وجوها؛

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم أنّه قال فى الرجل يصلّى

الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال: يصلى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء (١)

بدعوى أنها تدلّ على جواز إعادته الصلاة المأتى بها ناويا بها الوجوب و من المعلوم أنّ قصد الوجوب بها ثانيا لا يتمّ إلا ببقاء الأمر بعد الامتثال الأول.

و اجيب عنه بمنع المراد هو نية الوجه و قصد الوجوب ثانيا بل المقصود من الفريضة هو الإشارة إلى الصلاة المأتى بها كالظهر أو الفائتة التي لم يأت بها من الفرائض.

و فى تهذيب الاصول: أنّ المراد من قوله عليه السّلام: «و يجعلها فريضة» أنّه يأتى الصلاة ناويا بها الظهر أو العصر مثلا لا إتيانه امتثالا- للأمر الواجب ضروره سقوطه بإتيان الصلاة الجامعه للشرائط و لهذا حكى عن ظاهر الفقهاء إلا من شدّ من المتأخرين تعيين قصد الاستحباب فى المعاداة للأمر الاستحبابى المتعلّق بها. (٢)

و قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أيضا إنّ قوله: «إن شاء»، إن كان قيّدا لقوله: يصلى معهم، يكون مفاده هو جواز الصلاة مع الجماعه و لكن الواجب عليه أن يأتى عند الاقتداء بصلاه الفريضة دون النافله و المراد بالفريضة هى الصلاة التي أتى بها أو صلاه فريضة اخرى ممّا فاتت منه و ليس المراد هو أن يقصد الوجه و أتى بها ناويا للوجوب، و إن كان قوله: «إن شاء» قيّدا لقوله: «و يجعلها الفريضة»، يكون مفاد قوله: «و يجعلها الفريضة» هو استحباب الإعادة و جواز جعلها الصلاة التي أتى بها كما يجوز جعلها الفائتة و بالجمله المقصود من قوله: «و يجعلها الفريضة» هو الإشارة إلى الصلاة المأتى بها أو الفائتة لا إتيان المأتى به بقصد الوجوب و عليه فلا يدلّ إلا على جواز الإتيان بالمأتى به ثانيا و لا يدلّ على أنّه امتثال ثان للأمر الأوّل كما أنّه لو أتى بها

ص: ٢١٧

١-١) الوسائل ٤٥٥/٥.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٨٤/١.

بعنوان الفائته يكون أجنبيًا عن المقام من جواز الامتثال بعد الامتثال للأمر الواحد كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم أنّ المراد من الفريضة هو الإتيان بالمأتى به أولا بقصد الوجوب ثانيا لزم حملها على أنّ مفاد الخبر يرجع إلى أنّ صحه الامتثال الأوّل موقوفه على عدم تعقبه بوجدان الجماعة فإذا صلّى و امتثل ثم وجد الجماعة صار الامتثال الأوّل باطلا كبطلان العمل بالعجب المتأخر بناء على كونه مفسدا للعمل أو يرجع مفاد الخبر إلى أنّ الامتثال الأوّل يكون صحيحا ما دام لم يقصد الإتيان بها جماعه و إلا فقد أفسده و عليه فإذا أتى بالصلاه ثانيا بقصد الوجوب لا يتحقّق إلا امتثال واحد و لا مورد للامتثال عقيب الامتثال.

و منها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدّق عن عمّار: قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى الفريضة ثم يجد قوما يصلّون جماعه أ يجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟

قال: نعم و هو أفضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس. (١)

بدعوى أنّه يدلّ على استحباب الإعادة و أفضليتها و ليس ذلك إلا لبقاء الأمر و إمكان الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه: أنّ الأفضليّه لعلّ وجهها هو وجود الإراده الاستجابيّة و الأمر الاستجابيّ بالإعادة كما أفاد سيّدنا الاستاذ أو كونه من باب تبديل مصداق المأمور به الذى تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن محصّل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفه كونه مأمورا به كما أفاد سيّدنا الإمام

ص: ٢١٨

و منها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب بإسناده عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يعقوب عن أبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصلى ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة فقد صلّيت فقال: صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه. (١)

بدعوى أنّه يدلّ على أنّ الامتثال يقع بكلّ واحد منهما و إنّما يختار الله تعالى أحبهما.

و فيه أوّلا كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه أنّ المقصود من السؤال هو إقامة الصلاة مع جماعه العامّه فى المسجد لا مع جماعه الشيعة لبعده إقامة جماعه الشيعة فى المساجد فى تلك الأعصار و عليه فيمكن أن يكون المراد من قوله «يختار الله أحبهما إليه» هو اختيار الصلاة التى أتى بها منفردا فلا يدلّ على التبديل أصلا.

يمكن أن يقال: إنّ هذا التوجيه لا يناسب ما ورد فى فضيله إقامة الصلاة مع جماعتهم كصحيحه الحلبيّ عن أبى عبد الله عليه السّلام: من صلّى معهم فى الصّفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم. (٢)

و ثانيا: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: أنّ اختيار الأوفى بالعرض بين الأفراد المأتى بها لا يدلّ على تبديل الامتثال بالامتثال إذ يمكن أن يكون من باب تبديل مصداق المأمور به الذى تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكونه محصّيا للعرض اقتضاء بنحو أوفى مما أتى و امتثل به أوّلا و من المعلوم أنّه لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفه كونه

ص: ٢١٩

١- (١) الوسائل ٤٥٦/٥.

٢- (٢) نفس المصدر ٣٨١/٥.

و ثالثا: كما في المحاضرات؛ أنّ معناه و الله العالم «أنّ الله تعالى يعطى ثواب الجماعه فإنّها أحبّ عنده تعالى من الصلاه فرادى و هذا تفضّل منه تعالى». (٢)

و لعلّه يرجع إلى الوجه الثاني بالتأمل و إمعان النظر.

و منها: ما رواه في الفقيه بإسناده عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاه بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى فإنّ له صلاه اخرى. (٣)

بدعوى أنّ قوله: «بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى» يدلّ على صحّه الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق قدّس سرّه أنّ صدر الروايه هكذا: رجل دخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها و أحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلّى بهم أ تجزيهم صلاتهم بصلاته و هو لا ينويها صلاه؟ فقال: لا ينبغي للرجل أن يدخل... الحديث.

و هو يشهد على أنّ المطلوب عند الإقامه معهم هو أن ينوي الصلاه و إن كان قد صلّى و لا يأتي بصوره الصلاه و لكن المراد من الصلاه الاخرى مردّد بين أن يكون الفائته أو المأتى به أو لا. (أو مصداقا آخر من دون اتّصافه بكونه مأمورا به أو مأمورا به بالأمر الاستجابي) أو غير ذلك.

و مع الاحتمالات المذكوره لا ترجيح لواحد منها على الآخر فلا يدلّ على إمكان

ص: ٢٢٠

١- (١) تهذيب الاصول ١/١٨٤.

٢- (٢) المحاضرات ٢/٢٢٧.

٣- (٣) الوسائل ٥/٤٥٥.

تبدیل الامتثال بالامتثال.

و منها: الأخبار الدالّة على إعادته صلاة الآيات في الكسوف حتّى يحصل الانجلاء مثل ما رواه الشيخ قدّس سرّه في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضّاله عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد. (١)

بدعوى أنّ مطلوبه الإعادة تدلّ على بقاء الأمر.

و فيه: أنّ الأمر بالإعادة و مطلوبيتها أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال كونه من جهة الأمر الجديد الاستجابي و لا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون منافيا لما استقلّ العقل عليه من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل فلا تغفل.

و بالجملة يكفي ما ذكر في توجيه ما ورد في إعادته ما امتثل بعد ما عرفت من استحالة الامتثال عقيب الامتثال فافهم و اغتتم.

الموضع الثاني:

إشاره

و فيه مقامان:

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطراريّه:

إشاره

قال في الكفايه: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادته و في خارجه قضاء أو لا يجزى؟

ثمّ بحث عن مقام الثبوت و مقام الإثبات.

ص: ٢٢١

وجود الأوامر الواقعيه مع الأوامر الاضطراريه:

و لا يخفى أنّ ظاهر كلامه هو الفراغ عن وجود الأوامر الواقعيه و كون الأوامر الاضطراريه فى طولها.

أورد عليه فى نهايه الاصول بأنّ مراجعه التكليف الاضطراريه الثابته فى شريعتنا ترشدك إلى أنّ ما ذكره (طاب ثراه) لا يرتبط أصلا بما هو الثابت من التكليف الاضطراريه لكون ما ذكره مبتنيا على أنّ يكون لنا أمران مستقلّان.

أحدهما واقعيّ أوّلَى و الآخر اضطراريّ ثانوىّ.

فينازع حينئذ فى كفايه امتثال أحدهما عن امتثال الآخر مع أنّ الأمر فى التكليف الاضطراريه ليس كذلك على أنّه لو كان الأمر كذلك لم يكن معنى لكفايه امتثال أمر عن أمر آخر إذ كلّ أمر و تكليف يقتضى امتثالا على حده.

و إنّما المتحقّق فى التكليف الاضطراريه الثابته فى شرعنا أنّ يتوجّه أمر واحد من الشارع متعلّقا بطبيعه واحده مثل الصلاه متوجّها إلى جميع المكلفين غايه الأمر أنّ الأدلّه الشرعيه الآخر دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعه باختلاف الحالات الطارئه على المكلفين و أنّ كلّ واحد منهم قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعه فى ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله مثلا الأدلّه الشرعيه دلّت على أنّ الناس كلّهم من القادر و العاجز و الصحيح و السقيم و واجد الماء و فاقده مكلفون بإتيان الصلوات الخمس فى أوقاتها و مندرجون تحت قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». و ما وجب على كل واحد منهم فى هذا المقام هو إيجاد طبيعه الصلاه لا غير.

غايه الأمر إنّ دلّت الأدلّه الآخر على أنّ الصلاه فى حقّ واجد الماء مثلا عباره من الأفعال المخصوصه مقرونه بالطهاره المائيه و أنّ الصلاه فى حقّ فاقده عباره عن هذه الأفعال مقرونه بالطهاره الترابيه و كذلك الصلاه فى حقّ القادر على القيام مشروطه بالقيام و فى حقّ العاجز عنه مشروطه بالقعود مثلا.

و بالجمله:المستفاد من الأدله أن فاقد الماء أيضا مثل واجده فى أن المتوجه إليه أمر واحد و هو قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و لم يتوجه إليه أمران:(واقعى أولى و واقعى ثانوى)حتى ينازع فى كفايه امتثال أحدهما عن الآخر و لم يكلف أيضا بإيجاد فردين من طبيعه واحده حتى نبحت فى كفايه الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى بل الذى وجب عليه هو إيجاد طبيعه الصلاه بإيجاد فرد منها.

غايه ما فى الباب أن فرد الصلاه بالنسبه إلى الفاقد هو الصلاه مع التيمم كما أن الصلاه فى حال القعود أو الاضطجاع أو المشى أو الركوب أيضا فرد الطبيعه المأمور بها بقوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و لكن بالنسبه إلى العاجز عن القيام أو عنه و عن القعود أو عن الاستقرار.

و على هذا فإذا أتى كل واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد أوجد الطبيعه المأمور بها و امتثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» .

و لازم ذلك هو الإجزاء و سقوط الأمر قهرا إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلقه.انتهى (١)

و تبعه فى تهذيب الاصول أيضا حيث قال:و لعمري أن هذا هو الحقّ الصراح حفظا لظواهر الأدله.إلى أن قال:

فإذن ليس هنا إلا أمر واحد تعلق بطبيعه الصلاه و إنما القيود من خصوصيات المصاديق إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» يدل على وجوب الطبيعه فى هذا الوقت المضروب لها ثم دل دليل على اشتراطها بالطهاره المائيه فى حال الاختيار، و اشتراطها بالترايبه عند فقدانها بحيث يكون المأتى بالشرط الاضطرارى نفس

ص: ٢٢٣

الطبيعه التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياري بلا اختلاف في المتعلق و الطبيعه و الأمر كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَىٰ أَنْ قَالَ سُبْحَانَهُ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» فَإِنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرَهَا وَ شَرَطِيَّتَهَا بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ يُؤْتَى بِهَا عِنْدَ فَقْدِ الْمَاءِ مَتَيَّمًا بِالصَّعِيدِ وَ أَنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عَيْنٌ مَا تَقَدَّمَ أَمْرًا وَ طَبِيعَةً. (١)

و فيه أولاً: إنَّ ما ذهب إليه في نهایه الاصول یبتنی علی مختاره من أنَّ لفظ الصلاه اسم للتخضع أو التوجه من المعانی البسيطة و عليه فالمأمور به للجميع هو التخضع أو التوجه و هو ينطبق بحسب الأحوال على كل ما يقتضيه حال الفرد و أما بناء على المختار كما مرَّ في محله من أنَّ المتبادر من الصلاه هي «الهيئة التركيبية الجامعه للأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثة المولى نحو الأمر بها» فالمأمور بها في الصلاه هي الهيئة التركيبية و حينئذ يدور الأمر بين أن يكون المبعوث إليه مهملاً- أو مجملاً أو ما يكون واجداً لشرائط المختار كما يؤيدده قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي اصَلِّ، فلا مجال للأولين بعد البعث و الأمر بها فانحصر الأمر في كون المبعوث إليه للجميع هو الصلاه الكامله و هي صلاه المختار و عليه فالأدلة الاخرى الداله على أنَّ فاقد الماء يتيمم أو العاجز عن القيام يجلس و هكذا، تدلّ على الإبدال و ما يقوم مقام الصلاه الكامله في الأوامر الواقعيه التي كانت متوجهه إلى جميع المكلفين.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ لا تكون صلاه المضطرّ و المعذور في عرض صلاه المختار بل في طولهما كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ لسان أدلّه الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية هو لسان الحكومه و معناها هو كونها ناظره إلى الأدلّه الأوليه و مقتضى ذلك هو

ص: ٢٢٤

وجود الأحكام الأوّليه في مواردّها و إلاّ لزم الخلف في كونها ناظره إليها.

و عليه فليس مفاد أدلّه الاضطرار كمفاد أدلّه التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّه العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبه إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئه الأوامر الأوّليه لسقوطها عن الفعلية من باب حكمه الامتنان و لذا أفتوا بصحّه الوضوء و الغسل مع الجهل و الغفله بكونهما ضرريين في الواقع.

قال في العروه:الشرط السابع:أن لا- يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلك و إلاّ فهو مأمور بالتيمّم و لو توضأ و الحال هذه بطل و لو كان جاهلا بالضرر صحّ و إن كان متحقّقا في الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمّم. و قال أيضا بمثله في الغسل فراجع.

فلو كان مقتضى أدلّه الاضطرار هو التنويع و إخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحّه مع الجهل و الغفله و ليس ذلك إلاّ لكون مفاد أدلّه الاضطرار هو التصرف في ناحيه هيئه الأوامر الأوّليه لا في مادّتها كأدلّه التخصيص.

و يؤيد ذلك أيضا ما ذهبوا إليه في باب ترك التقيّه في المعاملات حيث قالوا لو ترك المكلف التقيّه و أتى بالعمل على طبق الوظيفه الواقعيه فيما تقتضى التقيّه إظهار الموافقه معهم فإن كان ذلك في المعاملات كما إذا فرضنا أنّ التقيّه اقتضت الطلاق من غير شهاده العدلين و المكلف قد ترك التقيّه و طلق زوجته عند العدلين و شهادتهما فلا إشكال إذا كان جاهلا بل لا إشكال فيما إذا كان عالما أيضا لأنّ ترك التقيّه و إن كان محرّما إلاّ أنّ النهى في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد و حيث أنّ المعامله مشتمله على جميع القيود و الشروط فلا محاله تقع المعامله صحيحه و إن كان المكلف قد ارتكب معصيه بل الأمر كذلك في العبادات فيما إذا لم يكن العمل المأتمّي به على خلاف التقيّه من أجزاء العباده و شرائطها فلو خالف التقيّه و ترك التأمين أو التكتّف فالظاهر صحّه عمله لموافقته للوظيفه الواقعيه غايه الأمر أنّه

ارتكب الحرام بترك التقيّه إلا أنّ ارتكاب المحرّم فى الصلاه غير مضرّ بصحّتها بعد ما فرضنا كونها مطابقه للمأمور به الواقعيّ هذا بخلاف ما إذا خالف التقيّه و سجد على التربه لأنّ السجده على التربه لأجل كونها على خلاف التقيّه محرّمه على الفرض و المحرّم لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب العباديّ. (١)

و كيف كان فالأوامر الاضطراريّه فى طول الأوامر الواقعيّه و لا ترفع إلا إلزامها كموارد التراحم فكما أنّ الإتيان بالمهمّ مع الجهل بالأهمّ محكوم بالصّحه بل مع العلم أيضا بناء على الترتّب كذلك فى المقام بعد ما عرفت من بقاء المادّه فى موارد الاضطرار.

و إليه يؤول ما فى الوقايه حيث قال: و لا شكّ فى أنّ الأحكام الاضطراريّه جعلت بدلا عن الأحكام الأوّليه لاشتمالها على مصلحه المبدل منها و لو على مرتبه ضعيفه و لا يحتمل أن يكون فقد الماء مثلا سببا لوجوب مستقل غير مرتبط بالتكليف الأوّليّ كسببته كسوف الشمس لصلاه الآيات مثلا فتكون نسبه الصلاه مع التيمّم إلى الصلاه مع الوضوء كنسبه صلاه الآيات إليها. فبدليّه هذه الأحكام عن تلك ينبغى أن تعدّ من الواضحات التى يستدلّ بها لا عليها. (٢)

نعم يمكن تقييد موضوع الحكم الواقعيّ بعدم الاضطرار بنحو التخصيص فى بعض الموارد بحيث لا يبقى الملاك فى الموضوع مع وجود الاضطرار و لعلّ من هذه الجهه استشكل فى صحّحه صوم من زعم عدم الضرر ثمّ بان الخلاف بعد الفراغ من الصوم مستدلاّ بأنّ قرينه المقابله بين المريض و غيره فى الآيه المباركه تقتضى أنّ الصوم مختصّ بالصحيح الحاضر دون المريض أو المسافر فيكون من باب تبدل

ص: ٢٢٤

١- (١) راجع التنقيح ٣٢٤/٤-٣٢٢.

٢- (٢) الوقايه ٢٢٠/.

الموضوع فلا مصلحه للصوم حين وجود الضرر فلا وجه للصحة. (١)

و إن أمكن الجواب عنه كما فى المستمسك بأن الظاهر من استثناء المريض فى الآيه و الروايه بقريته مناسبه الحكم و الموضوع كونه من باب التراحم بين وجوب الصوم و حفظ النفس و أهميته الثانى لا لعدم الملاك فى صوم المريض ليكون استثناءه من باب التخصيص و حيثئذ فلو صام كان صومه واجدا لملاك الأمر فيصح. (٢) فافهم.

و كيف كان فالموضوع لو كان متقيدا بعدم الاضطرار فلا مجال لدعوى التراحم أو الصحة فاللازم هو الرجوع إلى الأدله هل تكون بنحو التقييد أو بنحو الحكومه فإن كان بنحو التقييد فلا ملاك فى غير المتقييد.

هذا بخلاف الحكومه فإنها من باب حكمه الامتتان رافعه للتكليف لا اقتضاء الماده و قد عرفت أن أدله الاضطرار كنفى الحرج أو الضرر أو قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور و أدله التقيه لسانها لسان الحكومه فدعوى أن الأمر واحد فى الأوامر الاضطراريه كالأوامر الواقعيه الأوليه كما ترى.

ثم بعد ما عرفت من تعدد الأمر فى الأوامر الاضطراريه يصح البحث عن أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ثانيا بعد رفع الاضطرار فى الوقت إعاده و فى خارجه قضاء أو لا يجزى؟

ابتناء النزاع على إطلاق الأدله الأوليه:

و لا يخفى أن النزاع المذكور بيتنى كما فى بدائع الأفكار على شمول أدله العمل الاختيارى لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار و إلا فلا مجال للنزاع المذكور إذ يكفى لنفى وجوب الإعاده عدم إطلاق الدليل بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد

ص: ٢٢٧

١-١) راجع مستند العروه ١/٤٦٥.

٢-٢) المستمسك ٨/٤٢١.

الاضطرار و ذلك أنّ لمتعلّق الخطاب المطلق أفراد عرضيّيه و أفراد طولّييه فكما أنّ تعذّر بعض الأفراد العرضيّيه لا يوجب سقوط الخطاب إلّا- من جهته و يبقى الخطاب فعليّيا من جهة باقى الأفراد الممكنه كذلك تعذّر جميع الأفراد العرضيّيه لا يوجب إلّا سقوط الخطاب من جهتها و يبقى إطلاق الخطاب فعليّيا من جهة الأفراد الطوليّه و كذا تعذّر بعض الأفراد الطوليّه لا يوجب سقوط إطلاق الخطاب من جهة الأفراد الطوليّه الاخرى بطريق أولى و الشاهد على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ المكلف لو اضطرّ إلى ترك المبدل و لم يأت بالبدل ثم ارتفع العذر فى الوقت لا يرتاب أحد فى وجوب الإتيان بالمبدل فى باقى الوقت و ما ذاك إلّا- لتمسّيكهم بالإطلاق الشامل لمحلّ الفرض إذ لا دليل لهم على عموم الحكم المزبور إلّا ذلك.

و ثانيهما: أنّه لو لم يكن الإطلاق شاملا- لأفراد المبدل الطوليّه كما ذكرنا لما كان وجه لبحث الأعلام (قدس الله اسرارهم) عن كون مصلحه البدل وافيّه بتمام مصلحه المبدل أو ليست بوافيه و على فرض كونها ليست بوافيه فهل يمكن استيفاء الباقي من مصلحه المبدل بالإعاده أو القضاء أو لا يمكن إذ بناء على عدم شمول الإطلاق لأفراد المبدل الطوليّه لا يمكن إحراز كونها ذات مصلحه ليتنازع فى وفاء مصلحه البدل بمصلحتها و عدمه و لكان التمسّك لنفى وجوب الإعاده بعدم الدليل أولى. (1)

و عليه فمع إطلاق الأدلّه الأوّليّه يصحّ البحث بعد الإتيان بالعمل الاضطرارىّ و عروض حاله الاختيار فى الوقت عن أنّه هل يجزى العمل الاضطرارىّ عن العمل الاختيارىّ أو لا يجزى؟

بل يلزم العمل الاختيارىّ بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار؟

ص: ٢٢٨

لا- يقال: مع إطلاق الأدلة الأوليّة لا مجال للنزاع ضروره أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم إجراء العمل الاضطراريّ و عدم وفائه بمصلحه المبدل.

لأنّنا نقول: كما في بدائع الأفكار إنّ إطلاق الأدلة الأوليّة في حالتى الاختيار و الاضطرار إنّما يكون من غير جهه العمل الاضطراريّ و أمّا من جهته فيكون مجملا و إلّا فلا وجه للنزاع ضروره أنّ إطلاقه دليل على عدم الإجزاء و به يستكشف عدم وفاء العمل الاضطراريّ بمصلحه المبدل مع أنّ النزاع متحقّق كما لا يخفى.

في ابتناء المسأله على الجهات الواقعيه و عدمه:

ثمّ إنّ صاحب الكفايه جعل المسأله مبتنيه على ملاحظه الجهات الواقعيه من المصالح و المفساد و أفاد حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعه و قال:

إنّ المأتيّ به إمّا يكون وافيا بتمام المصلحه أو لا- و على الثانى إمّا يكون الفائت قابلا للتدارك أو لا و على الأول إما يكون بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ تداركه.

ثمّ قال: إن كان المأتيّ به وافيا بتمام المصلحه فيجزى عنه و لا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء و لا إعادته و كذا لو لم يكن وافيا و لكن لا يمكن تداركه.

و إن لم يكن وافيا و أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان ممّا يجب تداركه فلا يجزى فلا بدّ من إيجاب الإعادته أو القضاء و إن لم يكن الباقي ممّا يجب تداركه فيجزى. انتهى حاصل ما اختاره.

و فيه أوّلا: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه منع حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعه لأنّ البحث في الإجزاء لا يختصّ بمثل الصلاه التى يمكن دعوى سنخيه اضطراريّها مع اختياريّها بل يعمّ ما يكون مصلحته مباينه مع مصلحه الاختياريّ و عليه فالأجود هو أن يقال:

إنّ التكليف الاضطراريّ: إمّا تكون مصلحته مباينه مع مصلحه التكليف

و إما لا تكون فإن كان الأول فاللازم هو الإتيان بالاختياري بعد رفع الاضطرار لوجود التباين و المغايره بينهما و لذا يقع الكلام في كفايه الصيام أو الإطعام عن تحرير الرقبه عند العجز عن التحرير في كفّاره الظهار مع أنّ الكفّاره مترتبه لاحتمال أن يكون مصلحه الإطعام أو الصيام متباينه مع مصلحه التحرير و هكذا يقع الكلام في كفايه الاستغفار عن العتق أو الإطعام فيمن أفرط متعمدا و لم يجد مالا حتّى يطعم أو عبدا حتّى يعتق و لم يتمكّن من الصيام فاستغفر مكان تلك الخصال ثمّ وجد المال و ليس ذلك إلا لاحتمال المباينه و منه يعلم أنّ مع المباينه لا مجال للإجزاء و الكفايه للمغايره و المباينه التي تقتضى عدم الإجزاء ما لم يرد فيه تعبد خاصّ و عليه فلا وجه لحصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة.

هذا مضافا إلى ما في نهايه النهايه من أنّ هناك قسم آخر و هو أن يكون الأمر الاضطراري وافيا بمصلحه الأمر الاختياري بحيث لا يفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أمّا إذا ارتفع فلا. و حكم هذه الصوره حكم عدم الوفاء مطلقا.

و ثانيا: كما في نهايه النهايه أنّ التحقيق هو منع ابتناء مسأله الإجزاء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلق بل يجرى البحث و لو لم نقل بالتبعيه كذلك كما هو مذهب صاحب الكفايه. (١)

فتحصّل أنّ البحث عن الإجزاء لا يبتنى على ملاحظه الجهات الواقعيه بل يبتنى على كفايه اعتبار الأوامر الاضطراريه في أدلتها.

هذا مضافا إلى عدم إمكان الأطلاع نوعا عن الجهات الواقعيه فإحاله في مثلها إحاله إلى أمر مجهول.

و عليه فليبحث في مقام الإثبات و كفيته أدله اعتبار الأوامر الاضطراريه نعم بعد إحراز مقام الإثبات يمكن الاستكشاف عن الجهات الواقعيه و لكنّه لا حاجه إليه بعد تماميه مقام الإثبات للدلاله على الإجزاء.

أدله الإجزاء في الأوامر الاضطراريه:

ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى أنّ المعبر هو ملاحظه كفيته لسان أدله الأوامر الاضطراريه فإن كانت كفيته لسانها كفيته لسان الحكومه فلا- إشكال في كونها تدلّ على الإجزاء كما لا- يبعد هذه الدعوى في مثل قوله:«التراب أحد الطهورين» لأنّ هذا اللسان يفيد توسعه في الطهاره التي كانت الصلاه مشروطه بها.

انتهى

و يعضده ما في نهايه النهايه حيث قال:واضح أنّ دليل تشريع التيمم لا سيّما الروايه المذكوره لسانه لسان الشرح للأدله الأوليه و موسعه لدائره الشرط و أنّه ليس هو خصوص الطهاره المائيه بل ما يعمها و الطهاره الترابيه.

نعم لا في عرضها بل تلك مع التمكن من الماء و هذه مع التعذر فلا وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعا و ليس احتمال عدم الإجزاء و لزوم الإعادة بعد رفع الاضطرار إلّا كاحتمال عدم إجزاء الصلاه مع الطهاره المائيه و لزوم الإعادة مع التيمم عند طرو الاضطرار و أحد الأمرين ليس بأولى من الآخر..إلى أن قال:و العجب من المصنّف (أى صاحب الكفايه) حيث سلك هذا المسلك في قسم الاصول الموضوعيه من المقام الثاني من غير تعرّض لمقام ثبوته مع أنّ المقام أوضح حكومه و أولى بسلوك هذا المسلك منه. (1)

و أيضا لا تبعد دعوى الحكومه في أدله التقيّه أيضا فإنّها في كثير من موارد

ص: ٢٣١

التقيّه تكون بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع و من المعلوم أنّ الأمر بتلك الامور يدلّ على عدم دخاله المتروك جزء كان أو شرطاً و عدم مانعيّه ما أتى به و ليس ذلك إلا معنى الحكومه و لعلّه لذلك قال في الوقايه:

و أما الحكم بحسب الأدلّه فهو يختلف باختلاف الموارد وضوحاً و خفاءً بل وجوداً و عدماً و الظاهر منها الإجزاء في الصلاه مع التيمّم و في حال التقيّه. (١)

فالأدلّه العامّه في التقيّه كالأدلّه الخاصّه في التيمّم تدلّ على الإجزاء من دون حاجه إلى دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين و عدم تكليفين و لو كان أحدهما اضطرارياً و الآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده و لا فيه و في خارجه.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث قال: ما كان منها بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع و ذلك ككثير من موارد التقيّه و غيرها فلا يدلّ إلا على اشتمال المأمور به على المصلحه الملزمه.

و أمّا أنّ هذه المصلحه هي تمام الملاك و تمام ما هو الفرض فلا يدلّ على ذلك أصلاً إلا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين و عدم وجود تكليفين و لو كان أحدهما اضطرارياً و الآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده و لا فيه و في خارجه نعم بالنسبه إلى القضاء بناء على أنّه بأمر جديد و تابع لفوت المصلحه التي يلزم استيفاؤها و يمكن استيفاؤها يأتي ما ذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الأمر بتلك الامور مع ترك ما اضطرّ إلى تركه أو فعل

ص: ٢٣٢

١- (١) الوقايه ٢٠٠/.

٢- (٢) منتهى الاصول ٢٤٨/١.

ما اضطرَّ إلى فعله يدلُّ عرفاً على عدم مدخلية المتروك و عدم مانعيه المأتي به و ليس ذلك إلا معنى الحكومه و عليه فالأمر بها يكون توسعه في الأمور به و ظاهر هذه التوسعه أنّ المأتي به تقيّه واف بتمام غرضه مثل المأتي به بشرائطه و عدم موانعه من دون حاجه إلى دليل من الخارج يدلُّ على عدم وجوب أمرين و عدم وجود تكليفين.

هذا مضافاً إلى أنّنا لا نكلّف بالمصالح بل نكلّف بمتعلقات التكاليف فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول حيث أناط الإجزاء على قيام الإجماع على عدم وجوب الزائد من صلاه واحده في الوقت المضروب لها مع أنّك عرفت أنّ لسان أدلّه الاضطرار لسان الشرح و الحكومه و هو كاف في إفاده الإجزاء من دون حاجه إلى الإجماع على عدم وجوب الزائد و هكذا لا-وجه لإناطه الدلاله على الإجزاء بما إذا امتنع جعل الشرطيّه و الجزئيّه استقلالاً و غير ذلك. (١)

إذ المعيار هو كون لسان الأدلّه لسان الحكومه سواء كان جعل الشرطيّه أو الجزئيّه ممكناً أو ليس بممكن.

و لا يبعد أيضاً دعوى الإجزاء في مثل صلاه المضطجع و الغريق عن صلاه المختار كما نسب إلى إطلاق عباره الشيخ الأعظم قدس سرّه و لعلّ وجهه هو ظهورها في بيان بدليتهما عن صلاه المختار و ليس معنى البدليّه إلا الحكومه إذ معنى الأمر للعاجز عن القيام بالقعود مكانه هو كون القعود بدلا عن القيام و معه يوسّع دائره الشرط فإذا أتى بالطبيعه مع القعود أتى بالطبيعه الأمور بها بالأوامر الأوّليه و مع الإتيان بها يسقط الأمر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الوقايه حيث قال: إنّ ذلك لا يخلو عن خفاء بل منع. (٢)

ص: ٢٣٣

١-١) راجع تهذيب الاصول ١٨٦/١.

٢-٢) راجع الوقايه ٢٠٠.

و أما أدله نفى الحرج و الضرر أو نفى الاضطرار فقد يستشكل في استفاده الإجزاء منها من جهة أنّ غايتها هو عدم وجوب ما فيه حرج أو ضرر و أمّا الأمر بالباقي فلا- يستفاد منها فيكون خارجا عن محطّ البحث إذ ليس هنا أمر اضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدمه.

قال في منتهى الاصول: و ما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجيّة و الضرريّة فلا يستفاد منها إلاّ عدم وجوب ما هو مضطرّ إلى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناء على حكومه هذه القواعد على أدلّه الأحكام الواقعيّة الأوليّة حكومه واقعيّة و أمّا أنّه هناك أمر بباقي الأجزاء ما عدا هذا الذي اضطرّ إلى تركه بالنسبة إلى الأجزاء و الشروط أو إلى فعله بالنسبة إلى الموانع أو في فعله حرج أو ضرر أو في تركه كذلك فلا تدلّ تلك الأدلّه عليه فضلا عن دلالتها على الإجزاء فلا بدّ في إثبات الإجزاء من التماس دليل آخر نعم بالنسبة إلى القضاء يمكن أن يقال:

بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بمرتبته من الملاك و المصلحه لا نعلم بفوت المصلحه اللازمه الاستيفاء مع كونها ممّا يمكن استيفاؤه فما احرز موضوع القضاء الذي هو عبارته عمّا ذكر. (1)

و لكن يمكن الذبّ عنه بأنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّه الواقعيّة الدالّه على الأجزاء و الشروط لا من حديث الرفع أو نفى الحرج أو نفى الضرر و لذا لم يلتفتوا إلى ما استشكل في جريان البراءة و حديث الرفع في نفى جزئيّه شيء مشكوك أو شرطيّةه بأنّ الجزئيّه و الشرطيّه و إن ارتفعتا بحديث الرفع و لكن لا- دليل آخر على الأمر الآخر بالخالي عنهما و ليس وجه ذلك إلاّ ما أشرنا إليه من أنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّه الأوليّة الدالّه على الأجزاء و الشروط فلا حاجة إلى اثباتها بأدلّه حديث الرفع

ص: ٢٣٤

حتى يقال أنه متكفل للرفع لا للإثبات كما صرح به في الكفايه. (١)

نعم يرد عليه أن استفاده وجوب الباقي من الأدله الأوليه ليست بأمر مغاير مع الأمر الأولي حتى يجرى فيه النزاع في إجزائه عن الواقع.

اللهم إلا أن يقال: أن المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرري و الحرجي هو وجوب الباقي و كفايه المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الأجزاء و لا حاجه إلى دلاله دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي.

إلا أن الإنصاف أن موارد نفي الحرج و الضرر و رفع الاضطرار خارجه عن محط البحث لأن الأمر بباقي الأجزاء هو الأمر الواقعي لا الاضطراري حتى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعي و عدمه نعم يتحد تلك الموارد مع المقام في إفاده كفايه الإتيان بما عدا الحرج و الضرر و الاضطرار.

فتحصّل أن لسان غالب أدله الأوامر الاضطراريه لسان الحكومه و عليه فلا إشكال في دلالتها على الأجزاء.

هذا كله بناء على تعدد الأمر و كون لسان الأدله في الأجزاء و الشرائط لسان الادله الأوليه و أدله الأوامر الاضطراريه متقدمه عليها بالحكومه. و أما إذا لم نقل بالتعدد بل كان الأمر الأولي يشمل المضطرّ و غير المضطرّ في عرض واحد يكون الأجزاء في غايه الوضوح كما أفاد في تهذيب الاصول:

إذ العبد يكون مخيرا عقلا أو شرعا بين الإتيان بمصداقه الاضطراري في الحال و بدارا و بين انتظار آخر الوقت و الإتيان بالفرد الاختياري و لا إشكال في أن امثال كل واحد مسقط لأمره و المفروض أن الأمور به في حال الاضطرار مصداق للطبيعه

ص: ٢٣٥

المأمور بها و مشتمل لجميع الخصوصيات المعتره فيها فلا معنى للبقاء بعد الإتيان. (١)

كما إذا لم يكن الأمر بالطهاره المائيه متوجها إلى الجميع حتى تعدّ من الأدله الأوليه بل الأمر كان متوجها إلى الصلاه مع الطهاره و هى مهمله و إنما دلّ الدليل على أنّ وظيفه المختار هو الطهاره المائيه و وظيفه المضطرّ هو الطهاره الترابيه و من المعلوم حينئذ أنّه لا يكون أحد الطهورين مقدّما على الآخر لأنهما تكونان في عرض واحد كعنوان المسافر و الحاضر و مقتضاه هو كفايه كلّ واحد منهما في تحقّق الامتثال.

نعم يرد عليه كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: أنّه خلاف ظواهر الأدله و يشهد له أنّه لا يجوز عند الأصحاب إهراق الماء في وقت وجوب الصلاه و إقامه الصلاه مع التيمّم و ليس ذلك إلّا لعدم كونهما كعنوان المسافر و الحاضر فلا تغفل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطراريّه هو العذر و الاضطرار في بعض الوقت فإنّ في هذا الفرض يتحقّق الأوامر الاضطراريّه في مقابل الأوامر الواقعيّه.

و أمّا إذا كان الموضوع هو استيعاب الاضطرار فمع عدم الاستيعاب لا أمر اضطراريّ حتى يبيح عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدم الحاجه إلى الإعاده.

و لذلك قال في تهذيب الاصول: و لا يخفى أنّ البحث من هذه الجبهه إنّما هو فيما إذا كان المكلف مضطرا في جزء من الوقت فأتى بوظيفته ثمّ طرأ الاختيار و فيما إذا كان الأمر بإتيان الفرد الاضطراريّ محرزا و يكون العذر غير المستوعب موضوعا للتكليف لأنّ الكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ مجزأ أولا- و هو فرع وجود الأمر و بالجمله البحث فيما إذا كان الاضطرار في بعض الوقت موضوعا للتكليف بالإتيان.

ص: ٢٣٦

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٨٥.

و أما إذا دلت الأدلة على أن استيعاب الاضطرار موضوع للإتيان فهو خارج عن محطّ البحث لأنه مع عدم الاستيعاب لا أمر هنا و لا مصداق للمأمور به حتى نبحت عن إجزائه كما أن من مقتضى البحث أيضا هو طرق الاختيار في الوقت مع إتيان المأمور به فلو استوعب العذر و لم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الإعادة. (١)

ثم لا يذهب عليك أن بعد ما مرّ من تقريب الحكومه في الأدلة الاضطراريّه لا حاجه في إثبات الإجزاء إلى التمسك بالإطلاق المقامي كما يظهر من صاحب الكفايه لوضوح أن دليل تشريع موارد الاضطرار كدليل تشريع التيمم لا سيما الروايه المعروفه: التراب أحد الطهورين، لسانه لسان الشرح للأدلة الأوليه المشترطه للطهاره و موسعه لدائرتها.

نعم لا- يكون الأفراد الاضطراريّه في عرض الأفراد الاختياريّه فالطهاره و إن وسعت بسبب أدله التيمم و عمّت التراييه و لكنّ المائيه مع التمكن من الماء و التراييه مع التعذر و عليه فلا- وجه بعد حكمه أدله الاضطرار لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعا. (٢)

ثم إنّ مع دلالة الأدلة الاضطراريّه على الإجزاء و عدم الحاجه إلى الإعادة فلا موضوع لاحتمال القضاء لأنّ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب و الفريضه و أمّا مع الإتيان به كما هو مفاد أدله الاضطرار فلا مجال لاحتمال القضاء كما لا يخفى.

ص: ٢٣٧

١-١) تهذيب الاصول ١/١٨٥.

٢-٢) راجع نهايه النهايه ١/١٢٥.

ربما يقال: إنَّ مع إهمال أدلّه الاجزاء فالأصل يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّا في أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، كما فى الكفايه.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: أنّ مع إطلاق الأدلّه الأوّليه لا تصل النوبه إلى الرجوع إلى الأصل المذكور.

وقد عرفت أنّ الأدلّه الأوّليه كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.. الآية.

تعمّ الأفراد العرضيه و الطويله و عليه فمع إهمال أدلّه الاضطرار فاللازم هو التمسك بعموم أو إطلاق الأدلّه الأوّليه فتجب عليه حينئذ الإعادة فى الوقت أو القضاء فى خارج الوقت بناء على تعدّد المطلوب و وحده حقيقه القضاء مع الأداء و إليه يؤول ما فى نهايه النهايه حيث قال: لو لم يكن لدليل البدل إطلاق أو عموم يرجع إلى عموم الدليل الأوّل الدالّ على شرطيه الطهاره المائيه أو إطلاقه و لا يكون مجال للأصل إلاّ إذا لم يكن لذلك الدليل أيضا عموم أو إطلاق. (١)

لا يقال: إنّ العامّ المذكور بعد ورود دليل الاضطرار يصير كالعامّ المخصّص الذى يقع الكلام بين الأعلام فى أنّ مورد الشكّ هل يؤخذ بعموم العامّ أو باستصحاب حكم المخصّص.

لأنّنا نقول: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ قياس المقام بالعامّ المخصّص ليس فى محلّه لأنّ الأدلّه الأوّليه لا تتخصّص بشىء بحدوث الاضطرار و إنّما المضطرّ صار بعروض الاضطرار و عدم القدره معذورا عنه بحكم العقل لعدم تمكّنه من الامتثال و ليس خارجا عنها بحدوث الاضطرار كموارد تخصيص العامّ فإذا زال

الاضطرار و تجددت قدره فلا- مانع من تنجز الخطاب و لا- رافع للزوم الامتثال مع عدم حكومه دليل الاضطرار كما هو المفروض عند الإهمال.

بل مقتضى الأدله الأوليه هو لزوم الامتثال عند الشك في زوال الاضطرار لأن العقل حاكم بالوجوب عند الشك في قدره الفعلية.

و الحاصل أن الأدله الأوليه لا تتخصيه ص بشيء حتى تقاس بالعام المخصيه ص و يأتي فيها ما يأتي فيه بل الاضطرار يوجب عذرا للمضطّر ما دام الاضطرار ثابتا كالمتراحمين فإذا زال الاضطرار و التراجع لزم الامتثال بلا مجال كما لو لم يكن بدل شرعي و صار المكلف في أول الوقت فاقدا للماء ثم زال الاضطرار و وجد الماء فإن العقل يحكم فيه بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه بعد وجدان الماء من دون كلام.

لا يقال: إن مع سقوط الأمر الواقعي عن الفعلية حال الاضطرار لا نعلم بحدوثه بعد رفع الاضطرار.

لأننا نقول: إن التكليف من أول الأمر معلوم في حال الاضطرار و حال رفعه و إنما أسقطه الاضطرار في حال الاضطرار عن الفعلية و إسقاطه في غيره يتوقف على حكومه الأمر الاضطراري على الأمر الواقعي و المفروض عدم الحكومه أو يتوقف على الإطلاق المقامي في أدله الاضطرار و المفروض أن دليل الأمر الاضطراري مهمل و لا إطلاق فيه و عليه فإذا زال الاضطرار و العذر فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المتوجه إليه المعلوم من أول الأمر و عدم دليل على خروج المضطر عن تحت إطلاق الأدله الأوليه التي تشمل الأفراد العرضيه و الطويله هذا كله مع ملاحظه إطلاق الأدله الأوليه و أمّا مع الإغماض عن ذلك و وجود الإهمال من الطرفين فالحكم بأن الأصل يقتضي البراءه منظور فيه أيضا كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من رجوع المسأله حينئذ إلى الدوران بين التعيين و التخيير لاحتمال وفاء الاضطراري في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مختارا بين الاضطراري في أول الوقت و الاختياري في

آخره و احتمال أن لا- يكون كذلك فيتعين الاختيارى عليه فى آخر الوقت فالأمر مع الاحتمالين المذكورين يدور بين كون التكليف بالاختيارى فى آخر الوقت تخييرياً أو تعيينياً فمن ذهب فى مسأله الدوران بين التعيين و التخير إلى الاشتغال حكم بلزوم الإعادة فى المقام بعد الإتيان بالاضطرارى فى أول الوقت كما لا يخفى.

و عليه فلا وجه للقول بأن مقتضى الأصل فى المقام هو البراءه فلا تغفل.

لا- يقال: إن المكلف لا يعلم بتوجه تكليف واحد إليه و شك عند الإتيان فى أن المطلوب هل هو هذا الفرد متعينا أو مع عدله حتى لا- يجوز العدول إلى المشكوك بحكم العقل بل المكلف الفاقد يعلم حين الفقدان بأنه ليس مكلفا بتكليف الواجد و يحتمل أن يكون مرخصا فى إتيان الصلاه مع الطهاره الترابيه كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلاه حال الفقدان أصلا بل يتعلق به التكليف بالصلاه مع الطهاره المائيه حال وجدانه فيما بعد.

و الحاصل أنه قاطع لعدم التكليف بالعنوان الاختيارى حاله الاضطرار و يحتمل توجه التكليف إليه بالعنوان الاضطرارى إذا كان الشرط هو الفقدان و لو فى بعض الحالات فحينئذ إذا أتى الاضطرارى رجاء ثم ارتفع العذر فهو قاطع بارتفاع الأمر الاضطرارى و سقوطه على فرض وجوده بالامثال أو بعدم وجوده من رأس و يشك عند تبدل حاله فى حدوث أمر جديد و تكليف حديث فالمحكم هو البراءه كما فى تهذيب الاصول. (1)

لأننا نقول: بأن مع حلول الوقت الموسع يعلم المكلف بكونه مكلفا إمّا بالتكليف الاضطرارى حال الاضطرار أو التكليف الاختيارى بعد رفع الاضطرار.

فنفى العلم بالتكليف مع حلول الوقت الموسع الذى عدّ وقتا واحدا كما ترى و عليه

ص: ٢٤٠

فمطلوبيّته الاختيارىّ محرزه و إنّما الكلام فى أنّه متعيّن أو هو مطلوب مع عدله و هو الاضطرارىّ فيدور الشكّ بين التعيين و التخيير فيحكم العقل بعدم جواز العدول إلى المشكوك بعد العلم بأصل التكليف كما لا يخفى.

و حيث كان الوقت الموسّع أمرا واحدا فلا- وجه لابتناء المسأله على القول بتنجز العلم الإجمالىّ فى التدريجيّات لأنّ الوقت الموسّع عدّ وقتا واحدا لا أوقات متعدده متدرّجه.

هذا مضافا إلى أنّ التحقيق فى التدريجيّات هو تنجز التكليف و حرمة مخالفته بالعلم به فيها. إذ لا فرق لدى العقل بين حرمة مخالفه المولى قطعا أو احتمالا فى ارتكاب الأطراف المحقّقه فعلا أو فى ارتكاب الأطراف التدريجيّه فلو علم بوجود شىء أو بحرمة شىء عليه إمّا فى الحال أو فى زمان مستقبل يحكم العقل بوجود إتيانها أو تركها فى كلا- الحالين لتنجز التكليف الواقعى عليه بالعلم به. (١)

لا- يقال: إنّ المقام يلحق بالأقلّ و الأ- كثر لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بين الاضطرارىّ و الاختيارىّ معلوم و إنّما الشكّ فى خصوصيه الاختيارىّ فتجرى فيها البراءه كما تجرى فى الأكثر البراءه. (٢)

لأنّ نقول: إنّ المعلوم أصل التكليف و أمّا متعلّقه فهو مردّد بين كونه هو الجامع حتّى يفيد التخيير و بين خصوص الاختيارىّ حتّى يفيد التعيين و عليه فالجامع طرف الترديد و لا- يكون تعلّق التكليف به معلوما فلا يقاس بالأقلّ و الأكثر حتّى تجرى البراءه فى خصوصيه الاختيارىّ فالأمر يدور بين التعيين و التخيير و الحكم فيه كما عرفت هو عدم جواز الاقتصار على الاضطرارىّ فلا تغفل.

ص: ٢٤١

١-١) راجع تهذيب الاصول ٢/٢٧١.

٢-٢) راجع المحاضرات ٢/٢٤٨.

ثم إنَّ حكم القضاء في خارج الوقت بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب واضح فإنَّ مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخاله للوقت فيه هو وجوب القضاء في خارج الوقت و لو بالاستصحاب فيما إذا لم تدلّ أدلّه الاضطرار على الأجزاء بالإتيان بالاضطرارى كما هو المفروض.

و لذا قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: و الارتكاز يشهد بكون القضاء هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقه اخرى للتدارك عن العمل في الوقت و عليه فنستكشف من أدلّه تشريع القضاء في مثل الصلوات اليوميّه.

أنَّ مطلوب المولى من مثل قوله: صلّ في الوقت، متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل و لو في خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه في الوقت.

و عليه فإذا لم يأت أو لم يتمكّن من الإتيان في الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا هو وجوب القضاء في خارج الوقت من دون حاجه إلى أمر جديد.

فالإتيان بالاضطرارى مع عدم العلم بكونه وافيًا بمصالح الاختيارى و عدم دلالة أدلّه الاضطرار على الأجزاء كما هو المفروض لا يكفى في رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيه المطلقه المستكشفه بالارتكاز المذكور فدعوى عدم وجوب القضاء بطريق أولى فيما إذا لم يكن إطلاق لفظى أو مقامى على الأجزاء كما فى الكفايه غير سديد بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب كما لا يخفى.

و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت و هو غير محقق الصدق بعد إتيان المشكوك و توهم إثباته باستصحاب عدم إتيان الفريضه مبنى على حجّيه الاصول المشبهه لأنّ الفوت غير عدم الإتيان مفهوما و إن كانا متلازمين فى الخارج إذ الموضوع هو الفوت و إثباته باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد

لأنّ بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب بالاستكشاف المذكور يكفى فى وجوبه العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان فى الوقت أو خارجه فلا يكون وجوب القضاء مبتنيا على صدق الفوت. نعم لو لم يعلم تعدّد المطلوب و وحده حقيقه القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء فى خارج الوقت لأنّ المطلوب متقيّد بالوقت و حال تقييد الأمور به بالوقت كما فى المحاضرات كحال تقييده بغيره من القيود فكما أنّ المتفاهم العرفى من تقييده بأمر زمانى هو وحده المطلوب لا تعدّده و أنّ الأمر به هو الطبيعى المقيّد بهذا القيد فكذلك المتفاهم العرفى من تقييده بوقت خاصّ فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. (٢)

اللهم إلا أن يقال: إنّ الوقت و إن كان قيّدا بحسب لسان الدليل و لكن بحسب المتفاهم العرفى قيد الزمان كسائر القيود الزمانيه لا يكون من مقومات الموضوع إذ مع انتفائها يكون الموضوع عند العرف باقيا و حيث كان الموضوع فى الاستصحاب أمرا عرفيا فالوحده المعتبره فى القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه محفوظه فيمكن إجراء الاستصحاب لإبقاء الوجوب كما فى المستمسك.

و عليه فلا- حاجه فى وجوب القضاء إلى صدق الفوت و لو مع عدم ثبوت وحده حقيقه القضاء مع الأداء إلا أن يقال إنّ القيود فى المتعلقات الكليه توجب المباينه فمع انتفائها لا- تبقى الوحده المعتبره نعم لو جرى استصحاب فى المكلف كانت الوحده محفوظه و سيأتى تفصيلها إن شاء الله تعالى فى الموسع و المضيّق فانتظر.

ص: ٢٤٣

١- (١) تهذيب الاصول ١/١٨٩.

٢- (٢) المحاضرات ٢/٢٧٤.

إشاره

و يقع الكلام هنا فى امور:

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع:

و لا- يخفى عليك أنه خصّص فى تهذيب الاصول محلّ النزاع فى الأمارات و الاصول بما إذا كانتا قائمتين على متعلقات الأحكام دون نفس الأحكام حيث قال:

و ليعلم أنّ محلّ النزاع فى كلا- المقامين ما إذا كان المأمور به مركّباً ذا شروط و موانع و قام دليل اجتهادى أو أصل عملى على تحقّق الجزء و الشرط أو عدم تحقّق المانع ثمّ انكشف خلافه أو قام واحد منهما على نفي جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته.

ثمّ بان أنّ الأمر بخلافه فيقال: إنّ الإتيان بمصداق الصلاه مثلاً مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى أماره أو أصل هل يوجب الإجزاء أو لا؟

و أمّا ما يجرى فى إثبات أصل التكليف و نفيه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه ثمّ انكشف خلافه فهو خارج عمّا نحن فيه و لا معنى للإجزاء فيه. (1)

و إليه ذهب المحقّق الخراسانى حيث قال: هذا كلّه فيما يجرى فى متعلّق التكليف من الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه.

و أمّا ما يجرى فى إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعه يومها فى زمان الغيبه فانكشف بعد أدائها وجوب صلاه الظهر فى زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه فيها أيضاً ذات

ص: ٢٤٤

مصلحه لذلك و لا ينافى هذا بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من المصلحه كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد. (١)

وجه ذلك كما أشار إليه المحقق الخراساني «بقوله: غايه الأمر.. الخ»: أنّ الأمارات على السببيّه و الاصول فيما إذا كانت قائمه على متعلقات التكليف تكون ناظره إلى الواقعيّات و مبينه لها في هذا الحال بوضع جزء أو شرط أو رفعهما فضمّ الأصل مثلا إلى الدليل الواقعيّ مبين لاختصاص فعليّه جزئيه السوره بحال العلم بالواقع و أنّ الأمر بما عداها و هكذا فلا بدّ أن يكون مصالح الأمارات و الاصول مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع مسانحه مصالحها معها يمكن البحث حينئذ عن كونها وافيّه حتّى تجزى عنها أو غير وافيّه حتّى لا- تكون مجزيه في بعض صورها دون ما إذا كانت الأمارات و الاصول قائمه على نفس التكليف إذ ليست الأمارات و الاصول حينئذ ناظره إلى الواقعيّات و لم تكن مبينه لكيفيه الواقعيّات المعلومه إجمالا فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحه لا- مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجرائها أو عدمه مثلا- كما أفاد في نهايه النهايه أنّ لسان «صدّق العادل» في الأماره القائمه على الحكم على السببيّه تكليف تبدئيّ مستقلّ في عرض الواقع فيكون قول العادل كأمر الأب و المولى و سائر العناوين المورثه للتكليف موجبا لتكاليف مستقلّه فمصلحتها مصالح اخرى في عرض المصالح الواقعيّه و لا- يغنى إدراكها عن إدراك المصالح الواقعيّه كما لا- يغنى إدراك بعض المصالح الواقعيّه عن إدراك بعض آخر و امتثال تكليف عن امتثال آخر. (٢)

و لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق بين كون الأمارات و الاصول قائمه على متعلقات

ص: ٢٤٥

١- (١) الكفايه ١/١٣٥-١٣٦.

٢- (٢) نهايه النهايه ١/١٣٠.

التكاليف و بين كونها قائمه على نفس التكاليف بعد كونها مشروعه لتسهيل النيل إلى التكاليف المعلومه بالإجمال فإنّ كلّها حينئذ في مقام بيان أنّ الواقعيّات تكون في كذا و كذا فلا بدّ من أن تكون مصالحها مسانخه لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

و لقد أفاد و أجاد في نهايه النهايه حيث قال: إنّ البصير يعلم أنّ لسان «صدّق العادل» ليس كلسان «أطع والدك».

فإنّ مفاد «صدّق العادل» هو أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال هو في قول العادل فقد اعتبر قوله بعنوان أنّه هو الواقع فلا بدّ أن تكون مصلحته هي مصلحه الواقع لا سنخ آخر من المصلحه كي لا يغنى إحرازه عن إحراره.

فإذا ظهر أنّ الواقع على خلاف قول العادل فقد احرز مصلحته باتّباع قوله فيما إذا كان وافيا بتمام مصلحه الواقع و إلّا جاء باقي الاحتمالات الأربع المتقدّمه التي حكم أحدها فقط عدم الإجزاء.

و أيضا لو كان إخبار العادل محدثا لمصلحه اخرى في عرض الواقع لم يكن وجه لترك مراعات الواقع المعلوم بالإجمال بالإتيان بمحتملاته بمجرد إخبار العادل ببعض المحتملات فإنّه يكون من قبيل ما لو نذر الإتيان ببعض المحتملات أو أمر الأب ببعضها في عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الواقعيّ بذلك فيؤتى بالذي وجب بالعنوان الثانويّ و يؤتى بسائر المحتملات تحصيليا للبراءه اليقينيّه عن التكليف الواقعيّ (1) و إليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال و لناخذ بالمناقشه إلخ... (2)

و دعوى لزوم التصويب كما ترى بعد كون الواقع محفوظا و إنّما الإجزاء يفيد التقبيل

ص: ٢٤٦

١-١) نهايه النهايه ١٣٠/١.

٢-٢) راجع المحاضرات ٢٨١/١.

و عليه فلا وجه للتخصيص المذكور كما لا يخفى نعم ربما يدعى خروج موارد عن محلّ النزاع لا بأس بذكر بعضها كما يلي:

منها: ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف أنّه لا- أمر أو يقطع بأمر ظاهريّ ثم يظهر الخطأ، كأن يقطع بإخبار العدل أو عداله المخبر ثم يكشف أنّه ليس بعدل أو لم يخبر أصلاً أو يعتقد أنّ الروايه مسنده ثم ظهر أنّها مرسله ففي أمثال هذه الموارد ليس أمر شرعيّ ظاهريّ و توهم الأمر من جهه الاشتباه في التطبيق بتخيّل إخبار العادل أو الروايه مسنده أو غير ذلك لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه بخلاف ما إذا فحص عن الأدلّه و لم يطلع على شيء و أخذ بأصل من الاصول ثم انكشف الخلاف و اطلع على الدليل الاجتهاديّ على خلافه فإنّ مع الفحص يجرى الأصل و تكون حجّه فعليّه عليه و يتحقّق الأمر الظاهريّ فيصحّ البحث عن إجزائه و عدمه و ممّا ذكر يظهر ما في كتاب بحوث في علم الاصول حيث عطف بعد ذهابه إلى عدم إجزاء الأوامر الظاهريّه عدم إجزاء الأوامر التخيليّه بالأولويّه فراجع. (١)

لما عرفت من أنّ تخيّل الأمر لا- يستلزم وجود الأمر الظاهريّ من ناحيه الشرع و البحث عن إجزاء الأوامر الشرعيّه أجنبيّ عن الأوامر التخيليّه و لذلك تسالموا على خروج الموارد المذكوره عن محلّ النزاع كما صرح به في المحاضرات حيث قال:

قد تسالموا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهريّ فيها رأساً عن محلّ الكلام كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ و أفتى على طبقه استناداً إلى حجّيه الظهور ثم بعد ذلك انكشف أنّه لا ظهور له في هذا المعنى المعين بل هو مجرد وهم

و خيال فلا واقع موضوعي له فعندئذ لا ريب في عدم حجّيه هذا المعنى لعدم اندراجہ تحت أدلّه حجّيه الظهورات، إلخ.. (١)

و إليه يؤول ما في الكفايه حيث قال:

تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورته الخطأ فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها و بقي الأمر بلا موافقه أصلا و هو أوضح من أن يخفى إلى أن قال: وهكذا الحال في الطرق الخ. (٢)

و منها: ما إذا انكشف الخلاف بالقطع و اليقين، حكى المحقق النائيني دعوى الإجماع على عدم الإجزاء فيه عن جماعه. (٣)

ذهب في المحاضرات إلى أنه لا إشكال و لا خلاف بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهريه بالعلم الوجداني بأن يعلم المجتهد مثلا بمخالفه فتواه السابقه للواقع. (٤)

و فيه أن إطلاق عبارته الأصحاب كالكفايه تشمل هذا الفرض أيضا إذ ملاك الإجزاء المذكور في ما إذا انكشف الخلاف بغير العلم الوجداني و هو قيام الحجبه الشرعيه الظاهريه على خلاف الواقع موجود في المقام و مقتضاه هو تحكيمها على الأدلّه الأوليه الدالّه على اشتراط الشروط أو على جزئيه الأجزاء و لازم التحكيم هو سقوط الشرط أو الجزء في هذا الحال أيضا و من المعلوم أن هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون كشف الخلاف باليقين أو غيره من الحجج فمن ذهب إلى الإجزاء فيما إذا

ص: ٢٤٨

١-١) راجع المحاضرات ٢٥٩/٢-٢٨٢.

٢-٢) الكفايه ١٣٦/١.

٣-٣) التقريرات ١٩٧/١.

٤-٤) المحاضرات ٢٥٩/٢.

انكشف الخلاف بغير العلم الوجدانيّ ذهب إليه فيما إذا انكشف بالعلم و اليقين أيضا و من لم يذهب إلى الأجزاء فيه لم يذهب إلى الأجزاء فيه أيضا.

و لذا صرّح شيخنا الأستاذ الأراكبيّ (مدّ ظلّه العالی) بعدم الفرق بينهما حيث قال:

لا فرق فيما ذكرنا من عدم الأجزاء عند انكشاف خطأ الحكم الظاهريّ بين الانكشاف بطريق القطع أو بطريق الظنّ المعتمد شرعا. (١)

و الإجماع في المقام غير ثابت مضافا إلى أنّه محتمل المدرك كما لا يخفى.

و منها: ما في المحاضرات من التفصيل بين الأمارات و الاصول القائمة على الشبهات الموضوعيّة كالبيّنه و اليد و ما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع و إثباته و الأمارات و الاصول القائمة على الشبهات الحكميّة.

و ذهب إلى أنّ الأولى خارجه عن محلّ البحث بدعوى أنّ السبب في ذلك أنّ قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لا يقولون به في الموضوعات الخارجيّة و سيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتيه أنّ الأجزاء في موارد الاصول و الأمارات غير معقول إلاّ بالالتزام بالتصويب فيها و التصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة غير معقول بداهه أنّ البيّنه الشرعيّة إذا قامت على أنّ المائع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه من هذه الناحية فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمرًا و بالعكس كما إذا قامت على أنّه ماء و كان في الواقع خمرًا لم تجعله ماء، أو إذا قامت على أنّ المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعيّ إلى غيره ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنّه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه و تغيّره يعني

ص: ٢٤٩

قلب ملكيه زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا أنها قامت على أن المائع الفلاني ماء فتوضاً به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما عرفت من أنها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعل غير الماء ماء، ليكون الموضوع المذكور مجزياً عن الواقع. (١)

وفيه: أن المقصود من جريان الأمارات والاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات وقلبها عمياً هو عليها في الواقع بحسب الوجود و تغيير الآثار والأحكام الخاصه الجزئيه كتغير الآثار والأحكام الكلييه فإن كان التغيير في الأحكام الكلييه جائزاً ففي الأحكام الخاصه الجزئيه أيضاً يكون جائزاً وإن لم يكن فيها ممكناً ففي الخاصه أيضاً لم يكن ممكناً.

فلا وجه للفرق بينهما إلا من جهة أن التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام دون الموضوعات فأمر التصويب في الآثار والأحكام في الموضوعات أهون من التصويب في الأحكام الكلييه.

وقد صرح في منتهى الاصول بإمكان القول بالسببيه والموضوعيه في الأمارات القائمه على الموضوعات ولكن ذهب إلى خلافه من جهة عدم مساعده ظواهر الأدله فراجع. (٢)

ومنها: ما في التنقيح من أن موارد قاعده لا تعاد خارجه عن محلّ البحث فإنها مع العلم بالمخالفه محكومته بالدليل الخاص على الإجزاء كما إذا صلّى من دون سوره معتقداً أن فتوى مجتهده ذلك ثم علم فتواه وجوب السوره في الصلاه فإنه لا تجب عليه إعادته صلواته أو قضائها لحديث لا تعاد بناء على شمول «لا تعاد» للجاهل القاصر. (٣)

ص: ٢٥٠

١-١) المحاضرات ٢/٢٥٨-٢٥٩.

٢-٢) منتهى الاصول ١/٢٥٤.

٣-٣) التنقيح ١/٤٨.

و فيه أولاً: أنّ الأوامر الظاهريّة التي تجرى فيها قاعده «لا تعاد» لا تكون مستثناه عمّا يبحث عنه في الأوامر الظاهريّة من حيث نفسها لو لا قاعده «لا تعاد» كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المثال المذكور ليس محلّ النزاع لأنّه من موارد توهم الأمر بل اللازم هو تبديل المثال بما إذا صلّى المجتهد من دون سوره من جهه استنباطه عدم جزئيتها ثمّ كشف الخلاف و علم أنّها جزء الصلاة.

و منها: ما في التنقيح أيضاً من أنّ بطلان العمل إذا كان مستندا إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلّة يكون محلّ النزاع أمّا إذا كان مستندا إلى الاحتياط و أصاله الاشتغال فلا مورد للكلام بالنسبه إلى عدم وجوب القضاء في خارج الوقت بناء على أنّه بأمر جديد إذ موضوعه هو الفوت و مع الإتيان به في الوقت على طبق الحجّة الشرعيّه لا يمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع و مع عدم إحراز الفوت يرجع إلى أصاله البراءة عن وجوب القضاء فهذه الصوره أيضاً ينبغي أن تكون خارجه عن محلّ النزاع. (١)

و هو كذلك بناء على عدم وجوب القضاء في خارج الوقت إلّا بأمر جديد و وحده المطلوب و أمّا إذا كان المطلوب متعدّدا فبعد انقضاء الوقت بقي مطلوبيّه أصل العمل و لو بالاستصحاب فمن ذهب إلى الاشتغال في الوقت فعليه أن يذهب إليه في خارج الوقت كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في أجزاء الاصول الظاهريّه:

ذهب جماعه إلى أنّ الاصول الظاهريّه كقاعده الطهاره و الحليّه و الاستصحاب

ص: ٢٥١

بناء على كونه بناء عملياً على ترتيب آثار المتيقن لا أصلاً محرزا و غيرها حاكمه بالنسبه إلى أدله الشرائط و الأجزاء كقوله عليه السلام: لا صلاه إلا بطهور، فإذا نوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر يكون حاكما على قوله عليه السلام لا صلاه إلا بطهور، و مبينا لدائرته و أنه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

وجه ذلك أن الحكم بالطهاره مثلا حكم بترتيب آثارها و منها الشرطيه فإذا ضم هذا الحكم إلى أدله الأجزاء و الشرائط يستفاد منه عرفاً أن المقصود هو التوسعه في الشرطيه و من المعلوم أن ضم غير الواقع إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعييدي أتى به مع شرطه إذ الشرط أعم من الواقعي و الظاهري و انكشاف عدم الطهاره الواقعيه لا- يوجب لانكشاف فقدان العمل لشرطه إذ المفروض أن العمل أتى به مع الطهاره الظاهريه التي جعلت لها الشرطيه أيضا بالأدله الحاكمه نعم إذا انكشف عدم الطهاره الواقعيه ارتفع موضوع الطهاره الظاهريه من ذلك الحين فلا- تبقى الطهاره الظاهريه مع ارتفاع الجهل و أما العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهاره الظاهريه.

و بعبارة موجزه أن الطهاره الواقعيه كما أنها شرط في جميع الأحوال بالنسبه إلى العمل كذلك تكون الطهاره الظاهريه في حال الجهل ما لم ينكشف خلاف الطهاره واقعا شرطا للعمل، فدائرته شرطيته الطهاره الظاهريه محدوده بحدود وجود الجهل بالواقع بخلاف دائره الطهاره الواقعيه فلا كشف الخلاف بالنسبه إلى الطهاره الظاهريه في موضوعها. فالصلاه المأتى بها في المشكوك المحكوم بالطهاره واجده لما هو الشرط واقعا و حقيقه لا ظاهرا بحيث يمكن كشف الخلاف فيه لأن بعد حكومه قاعده الطهاره صار الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و لا يقبل ما فرض فيه الشرط أعم من الخطأ لأن الطهاره الظاهريه معتبره واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيه.

اورد عليه أولاً بالنقوض:

منها: أن لازم ذلك هو القول بطهاره الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو القول بنجاسه الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره فيما إذا استصحت النجاسه.

واجيب عن ذلك بأن القائل بالإجزاء لا يدعى أن أصله الطهاره مثلاً حاكمه على أدله النجاسات و أنها في زمان الشك طاهره بل يقول أنها محفوظه في واقعيتها و أن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك لكن يدعى حكومتها على دليل شرطيه طهاره ثوب المصلّى و اعتبار أنه لا بد أن يكون طاهراً و خلاصه حكومتها أن ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشك و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدله الشرائط و الموانع و عليه فالخلط بين المقامين أوقع المستشكل فيما أوقعه و قد عرفت أن الحكومه بين القاعده و دليل شرطيه طهاره لباس المصلّى و بدنه لا بينها و بين أدله النجاسات إذ الحكومه عليها باطله بضروره الفقه. (١)

بل يمكن الجواب أيضا كما في نهايه الاصول بأن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع فالملاقي أيضا يحكم بطهارته ما دام الشك و اما بعد زواله فيحكم بنجاسه كلّ من الملاقي و الملاقي. (٢)

و بعباره اخرى أن الحكم بالطهاره مع انحفاظ الشك و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع و يتغيّر حكمه من دون حاجه إلى تجدد الملاقاه فالحكم الواقعي و هو النجاسه يسقط عن الفعلية بوجود الحكم الظاهري فيكون الحكم الفعلي حال جريان

ص: ٢٥٣

١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٩٤.

٢-٢) نهايه الاصول ١/١٣١.

الحكم الظاهريّ هو الحكم الظاهريّ فإذا زال موضوع الحكم الظاهريّ صار الواقع فعليًا فالنجس حال جريان قاعده الطهاره ليس بنجس فعليّ فإذا ارتفع موضوع قاعده الطهاره صار فعليًا فالحكومه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه تؤثر في سقوط الواقع عن الفعلية ولا- ضير في القول بذلك ولا- يكون باطلا بضروره الفقه لأنّ ذلك هو المقول في الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ ولا يلزم منه التصويب المحال أو المجمع على بطلانه لأنّ الحكم غير الفعليّ موجود في الواقع.

و لكن مقتضى هذا الكلام هو القول بتغيير الحكم في مثل الصلاه التي تؤتى بها مع الطهاره الظاهريّه أيضا بعد كشف الخلاف و العلم بأنّ الثوب نجس إذ موضوع الحكم الظاهريّ و هو الجهل بالواقع يرتفع بكشف الخلاف و مع ارتفاع الجهل ينقلب الموضوع و يتغيّر حكمه و تصير الصلاه محكومه بالبطلان كما أنّ الملاقى بمجرّد كشف الخلاف يصير محكوما بالنجاسه أو بالطهاره عند ظهور الخلاف مع عدم تجدد الملاقاه.

إلا- أن يقال أن ذلك صحيح لو لا حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه الشروط و الأجزاء فمع حكومتها عليها فلا تصير الصلاه محكومه بالبطلان بل هي مجزيه لأنّها اتيت بها مع شرطها حال كون موضوع الحكم الظاهريّ موجودا و المفروض بعد الحكمه هو شرطيه الطهاره الظاهريّه أيضا.

فلا حاجه في الجواب عن النقض المذكور بنفي الحكمه بالنسبه إلى الواقعيّات و تخصيصها بأدلّه الشروط و الأجزاء.

ربما يقال: لا- مجال لحكومه الاصول الظاهريّه بالنسبه إلى الواقعيّات لأنّها متأخره عنها بسبب أخذ الشكّ في موضوعها فمع اختلاف الرتبّه يستحيل أن تكون الاصول الظاهريّه معممه أو مخصّصه بالنسبه إلى الواقعيّات. هذا بخلاف ما إذا كانت الاصول الظاهريّه حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشروط و الأجزاء فإنّها معها في رتبّه

و اجيب عن ذلك بأنه لا- مجال لدعوى الاستحالة بعد كون الأحكام مطلقا سواء كانت ظاهريه أو واقعيه من الامور الاعتباريه التى لا- تضاد بينها إلا- باعتبار مبادئها من الإراده أو الكراهه أو باعتبار مقام امثالها فرفع اليد عن فعليه الأحكام الواقعيه بسبب حكومه الاصول الظاهريه لا استحاله فيه إذ تتعلّق الإراده بها كذلك و يتمكّن المكلف من الامتثال للأحكام الظاهريه بعد سقوط الواقعيّات عن الفعلية بقيام الاصول الظاهريه كما يتمكّن من الامتثال للأحكام الواقعيه بعد سقوط الظاهريه بارتفاع موضوعها و فعليه الواقعيّات و بالجملة فالواقعيّات و الظاهريّات لا- تجتمعان فى الفعلية فلا استحاله لا من جهه نفس الأحكام و لا من جهه مبادئها و لا- من جهه الامتثال و عليه فمعنى الحكومه هو توسعه المأمور به و إسقاط الشرطيه الواقعيه و جعل فرد طولى لما هو المأمور به.

و منها: أنّ لازم الإجزاء و الحكومه هو أنّه لو توضّأ بماء قد حكم بطهارته من جهه قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسته هو الحكم بصحّه الوضوء و عدم وجوب إعادته لأنّ الوضوء مشروط بأن يكون بماء طاهر و مقتضى جريان قاعده الطهاره أو استصحابها على الحكومه هو التوسعه فى الطهاره المشروطه فى الماء فمع حكومتها بالنسبه إلى اشتراط الطهاره فى الماء و أعمّيتها من الطهاره الظاهريه أتى الوضوء بماء طاهر مع وجود شرطه فلا وجه لبطلانه مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم إعادته الوضوء.

و يمكن الجواب عنه بما مرّ عن نهايه الاصول من أنّ حكومه الاصول الظاهريه موقوفه على وجود الموضوع و هو الشكّ فإذا انكشف الخلاف و علم بنجاسه الماء ارتفع حكومتها و مع ارتفاع الحكومه لا يحكم بطهاره من توضّأ بالماء المذكور، و مع عدم طهاره من توضّأ بذلك الماء لا يصحّ إتيان العباده مع الوضوء المذكور فتجب

إعادته الوضوء. نعم كلَّ عباده أتى بها في حال الشكِّ بالوضوء المذكور يحكم بصحَّتها لحكومه الاصول الظاهريَّة بالنسبه إلى أدلَّه اشتراط العباده بالطهاره المائيه.

و ممَّا ذكر يظهر الجواب أيضا عن النقض بأمثاله كما إذا غسل ثوبه أو بدنه بماء قد حكم بطهارته من جهه قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسه الماء فإنَّ حكومه الاصول الظاهريَّة على أدلَّه اشتراط طهاره الماء في حصول طهاره المغسول تقتضى الحكم بحصول الطهاره للثوب النجس فيما إذا غسل بالماء المشكوك طهارته و لكنَّه ثابت مع انحفاظ الشكِّ فإذا زال الشكُّ انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره مع الثوب المذكور في حال بقاء الموضوع و الشكُّ حكم بصحَّته لوجود الشرط حال الشكِّ حكومه.

و هكذا يمكن الجواب عن النقض بما «إذا افترضنا أنَّ زيدا كان يملك دارا مثلا- ثم حصل لنا الشكُّ في بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنَّ زيدا لم يكن مالكا لها فمقتضى الحكومه هو الحكم بصحَّه هذا الشراء لفرض أنَّ الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعيِّ و أفاد التوسعه في الشرط و جعله أعمَّ من الملكيه الواقعيه و الظاهريه مع أنَّه لا يلتزم بذلك أحد حتى القائل بالحكومه».

و ذلك لأنَّ موضوع الحكومه هو الشكُّ فمع انقلاب الموضوع و العلم بعدم مالكيه البائع لا حكومه نعم لو أتى بعمل عباديِّ مشروط بالملكيه كملكيه الثوب و إباحته في حال الشكِّ لكان صحيحا لأنَّ الملكيه بعد فرض وجود الحاكم أعمَّ من الملكيه الواقعيه فالعمل اتى به مع وجود شرطه.

لا- يقال: مقتضى ما ذكر هو الحكم بصحَّه المعاملات المتعاقبه في حال الشكِّ أيضا لأنها كانت واقعه في حال الشكِّ و حكومه الاصول الظاهريه.

لأننا نقول: أن الأعيان المتبادله بعد ارتفاع موضوع الحكمه حيث تكون موجوده بخلاف الأعمال العباديه الماضيه فلا حاكم على كونها متبادله بالملكيه بل مقتضى كشف الخلاف هو بقائها على ملكيه مالکها الأصلي كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الحكمه ليست مختصّه بأدله الشروط بل تجرى في الأدله الأوليه الداله على نجاسه الأشياء و طهارتها و حلّيتها و حرمتها و نحوها و لكنّها تدور مدار بقاء الموضوع و هو الشكّ في الحكم الواقعيّ.

و هكذا يمكن الجواب عن النقض بأنّ لازم الإجزاء هو أنّه لو توفّر بماء نجس ظاهرا بالاستصحاب مثلا و لو رجاء ثم انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلا- إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيه للطهاره كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعيه الواقعيه للنجاسه. (١)

مع أنه لم يقل به أحد.

و ذلك لأنّ الحكم بالمانعيه ما دام يكون الموضوع محفوظا و هو الشكّ و أمّا مع ارتفاع الشكّ و ظهور كون الماء طاهرا في الواقع لا يبقى حكم و حيث أنّ الوضوء اتى بالماء المذكور مع قصد القربه و وجود الملاك و المفروض ارتفاع الحكم بالبطلان بارتفاع الموضوع و هو الشكّ يحكم بصحّه الوضوء و بعباره اخرى لا يخرج بالاستصحاب المذكور الماء الذي يكون طاهرا في الواقع عن الملاك بل هو حال جريان الاستصحاب صار محكوما و غير فعليّ و مع عدم خروجه عن الملاك و تحقّق الوضوء في هذا الحال و ارتفاع موضوع الحكم لا يبقى مانع من فعليته صحّه الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره في حال جريان الاستصحاب المذكور كان

ص: ٢٥٧

مقتضى حكومه الاصول الظاهريه على الأحكام الواقعيه هو البطلان لأن العمل فى هذا الحال محكوم بعدم إتيانه مع شرطه كما إذا أتى بعمل مشروط بالطهاره فى حال جريان استصحاب الطهاره كان مقتضى الاصول الظاهريه هو الصحه لأن العمل فى هذا الحال محكوم بإتيانه مع وجود شرطه و هذا هو مقتضى الحكومه فلا تغفل.

و هنا اشكال

و هو كما فى المحاضرات أن الأحكام الظاهريه لا تنافى الأحكام الواقعيه إذ الحكم لم ينشأ عن المصلحه فى متعلقه و إنما نشأ عن المصلحه فى نفسه و لا- يجتمعان أيضا فى مرحله الامتثال لكى لا- يقدر المكلف من الامتثال إذ الحكم الظاهري إنما هو وظيفه من لم يصل إليه الحكم الواقعي لا بعلم وجدانى و لا بعلم تعديدى و أما من وصل إليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري فى مادته فلا يجتمعان فى مرحله الامتثال لكى تقع المنافاه بينهما فى هذه مرحله.

و على ضوء هذا الأساس فلو صلى المكلف مع طهاره البدن أو الثياب ظاهرا بمقتضى قاعده الطهاره أو استصحابها و كان فى الواقع نجسا فصلاته و إن كانت فى الظاهر محكوم به بالصحه و يترتب عليها آثارها إلا أنها باطله فى الواقع لوقوعها فى النجس و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف أنها فاقده للشرط من الأول و أنه لم يأت بالصلاه المأمور بها واقعا و أن ما أتى به ليس مطابقا لها فياذن بطبيعته الحال تجب الإعاده أو القضاء و الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إنما يكون عذرا له فى تركها ما دام بقاء الجهل و الشك و أما إذا ارتفع و انكشف الحال لم يكن معذورا فى تركها فالأحكام الظاهريه فى الحقيقه أحكام عذريه فحسب.

و ليست أحكاما فى الحقيقه فى قبال الأحكام الواقعيه و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل و إذا ارتفع ارتفع عذره و بعده لا يكون معذورا فى ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأول.

ص: ٢٥٨

و أمّا حديث حكومه تلك القواعد على الأدلّه الواقعيّه كما تقدّم ذكره فلا يجدى و السبب فى ذلك هو أنّ هذه الحكومه حكومه ظاهرية موقته بزمن الجهل بالواقع و الشكّ فيه و ليست بحكومه واقعيّه لكى توجب توسعه الواقع أو تضيقه و نتيجة هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بدّ من العمل على طبق الواقع..إلى أن قال:

بداهه أنّ لسانها ليس إثبات أنّ الشرط أعمّ منها بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهرا فى ظرف الشكّ و الجهل، و عند ارتفاعه و انكشاف الخلاف ظهر أنّ الشرط غير موجود.

و من هنا يظهر أنّ هذه الحكومه إنّما هى حكومه فى طول الواقع و فى ظرف الشكّ بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعيّ عليها فى مرحله الظاهر فحسب و ليست بحكومه واقعيّه بالإضافة إلى توسعه دائره الشرط و جعله الأعمّ من الواقع و الظاهر حقيقه.

(١)

يمكن الجواب عنه:

أولاً: كما فى نهايه الاصول بأنّه لا ريب فى أنّ المستفاد من الأدلّه الوارده فى الاصول الظاهريّه كون الصلاه أو الحجّ أو نحوهما بالنسبه إلى هذا المكلف عبارته عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهريّه فقولته مثلا كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر ظاهر فى أنّه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشىء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه فى الثوب المشكوك فى طهارته و بعبارته اخرى ليس هذا الكلام إخبارا بالواقع المشكوك فيه و إلّا لزم الكذب فى بعض مصاديقه فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الظاهر الواقعيّ على الشىء

ص: ٢٥٩

المشكوك فيه.

و لأجل ذلك ترى أنه يتوقف صحه هذا الكلام على كون الطهاره ذات آثار بحسب الواقع و من جمله آثارها توقف الصلاه عليها و حينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام أنّ المكلف يعد إتيانه الصلاه فى الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلاتيه و امثل قوله تعالى: أقيموا الصلاه، أو أنه عمل عملا يمكن أن يكون صلاه و أن يكون لغوا و يكون الصلاه باقيه فى ذمته؟

لا إشكال فى أنّ المتبادر هو أنّ الصلاه فى حقّ هذا الشخص عباره عمّا أتى به و أنه قد عمل وظيفته الصلاتيه و أوجد الفرد المأمور به فقوله عليه السلام: لا ابالى أبول أصابنى أم ماء، لا يتبادر منه أنّى لا ابالى وقع الصلاه منى أم لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهرا بالنسبه إلى الشاكّ و أنّ العمل المشروط إذا فعله مع هذه الطهاره الظاهريه يكون منطبقا للعنوان المأمور به و أنّ المصلّى فيه يكون من المصلّين لا أنه يمكن أن لا يكون مصلّيا غايه الأمر كونه معذورا فى المخالفه. (١)

و إليه يؤول ما فى مناهج الوصول حيث قال فى توضيح مفاد قاعده الطهاره و الحليّه مفاده جواز ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحقّقه فيفهم منه عرفا أنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها فى حال الشكّ بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقا للصلاه المأمور بها و واجدا لما هو شرطها و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: هذا إذا لم ينكشف الواقع.

فإنه يقال: لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقا للواقع

ص: ٢٦٠

١-١) نهاية الاصول ١/١٢٧.

يطابقه تاره و يخالفه اخرى مثل الأماره حتّى انكشف الخلاف. (١)

و ثانيا: بأنّ الحكومه لا تنقسم إلى قسمين ظاهريّ و واقعيّ بل هي منحصره فى الواقعيّ فإذا كان المستفاد من الدليل هو التصرف فى الأدلّه الأوليه و لو بالانفهام العرفيّ جمعا بين الأدلّه و التوسعه فى الشروط و نحوها فالحكومه واقعيّه إذ بعد الحكومه يصير الشرط أعمّ من الواقع فإذا أتى بالعمل مع الشرط التعبدىّ أتى بالواجب مع شرطه واقعا فى حال الشكّ فلذا لا تخلف له كما لا يخفى.

و ثالثا: أنّ تأخر الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ لا- يوجب استحاله التصرف فى الحكم الواقعيّ لأنّ الأحكام الاعتباريه لا يجرى فيها ما يجرى فى التكوينيّات لأنّ الأحكام الاعتباريه خفيف المثونه و أمرها بيد معتبرها فيجوز أن يرفع اليد عن فعليتها أو يوسّع فيها فيما إذا قامت الأحكام الظاهريّه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّه يكون فى مقياسه قاعده الطهاره مع دليل اشتراط الصلاه بالطهاره احتمالا:

الأول: أن يكون تنزيلا لمشكوك الطهاره منزله الطاهر الواقعيّ بلحاظ عالم الأحكام المجعوله من قبل الشارع و التى منها الشرطيه فتفيد الحكومه الواقعيّه و التوسعه الحقيقيه للشرطيه.

الثانى: أن يكون تنزيلا للمشكوك منزله الطاهر بلحاظ الجرى العمليّ و الوظيفه فى حالات الشكّ و الالتباس و التحير و بناء عليه لا يثبت الإجزاء لأنّها لا تفيد أكثر من تحديد الوظيفه العمليه أى التأمين فى حاله الشكّ و لا تقتضى سقوط الواقع.

و الظاهر الأولى لألسنه التنزيل كقوله عليه السّلام: الطواف بالبيت صلاه، و إن كان هو

ص: ٢٤١

الاحتمال الأوّل أى الحكومه و التوسعه الواقعيه للأحكام بل لا- يعقل فى أكثر الموارد إلاّ المعنى الأوّل إلاّ أنه فى موارد أخذ الشكّ فى موضوع التنزيل كما يحتمل المعنى الأوّل يعقل المعنى الثانى أيضا و حينئذ إن لم نستظهر من نفس أخذ الشكّ و التحير فى لسان التنزيل إرادته المعنى الثانى و لو بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفيه الارتكازيه فلا- أقلّ من الإجمال المنافى لإمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعه الواقعيه.

و يؤيد إرادته الاحتمال الثانى فى القاعده ذيل موثقه عمّار حيث تقول: فإذا علمت فقد قدر، الذى يعنى أنّ مجرد العلم بالقذاره يوجب نفوذ آثار القذاره و مقتضى إطلاقها إنفاذ جميع آثار القذاره حتّى الثابته قبل العلم بها و التى منها بطلان العمل السابق و لزوم الإعادة و احتمال هذا الإطلاق كاف أيضا لسريان الإجمال إلى صدر الحديث. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الاصول الظاهريه المجعوله فى حال الشكّ لمن أراد امثال التكاليف الواقعيه أنّ امثال التكاليف المشروطه بالطهاره يتحقّق باتيان المشكوك المحكوم بالطهاره و لا ينسب إلى الأذهان أنّ ما أتى به فى هذا الحال يمكن أن يكون لغوا و يبقى الواجب على الذمه.

و ليس ذلك إلاّ معنى الحكومه و لكنّ الحكومه المذكوره تختصّ بظرف الشكّ فلا ينافيها ذيل موثقه عمّار بعد ما عرفت من أنّ الأحكام الواقعيه لا- تزول بقيام الاصول الظاهريه الحاكمه عليها و إنّما تزول فعليتها فى هذا الحال و مقتضى ذلك هو نفوذ آثار القذاره بمجرد العلم من حين ارتفاع الأدله الحاكمه بالنسبه إلى ما لم يتحقّق الامثال فى حقه من دون حاجه إلى جعل القذاره و أمّا ما تحقّق الامثال فى حقه و سقط أمره فلا تأثير للعلم بالقذاره بالنسبه إليه و عليه فلا ينافى ذيل موثقه عمّار مع

ص: ٢٤٢

تبادر الصدر فى الحكومه بالتقريب المذكور فلا تغفل.

لا يقال: إنَّ الحكومه المذكوره تتوقّف على كون مفاد الاصول هو جعل المماثل للأحكام و لكن جعل المماثل ممنوع بعد عدم إمكان تصوير جعل المماثل فى العدميّات كاستصحاب عدم الحرمة إذ لا معنى للجعل فيها إذ العدم عدم من دون حاجه إلى جعل و سبب و بعد عدم إمكانه أيضا فيما إذا لم يكن للموضوع سابقا أثر شرعى كاستصحاب بقاء زيد لجواز التقليد عنه فإنّ جواز التقليد أثر شرعى و لكنّه مترتب على بقائه فى الأزمنه المتأخّره و من المعلوم أنّ فى الفرض المذكور لا حكم قبلا حتّى يمكن جعل مماثله بالاصول الظاهريّه فمفاد قاعده الطهاره و نحوها من الاصول الظاهريّه ليس إلّا الأمر بالمعامله مع المشكوك معامله الطاهر الواقعى مثلا فى الآثار التى يترتب عليها ما دام الشكّ باقيا فإذا زال الشكّ رتب آثار الواقع و عليه فلا مورد للجعل المماثل للأحكام حتّى يكون حاكما بالنسبه إلى مماثلها.

لأننا نقول: لا- فرق فى دعوى التبادر المذكور بين كون مفاد الاصول هو جعل المماثل أو ترتيب الآثار لما عرفت من أنّ أمر المكلف الذى يكون بصدد امثال تكاليفه الواقعيه بترتيب آثار الطهاره الواقعيه على المشكوك فيه بلسان تحقّق الطاهر يوجب الانفهام العرفى بأنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها فى حال الشكّ بهذه الكيفيه بحيث يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقا للصلاه المأمور بها و واجدا لما هو شرطها و هذا هو معنى الأجزاء و لا يتوقّف ذلك على جعل المماثل كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الأظهر هو حكمه الاصول الظاهريّه على الأحكام الأوثيه و أدلّه الشروط و الجزئيه و المانعيه و قد عرفت تقريب الحكومه بالنسبه إلى قاعده الطهاره و قاعده الحايّيه.

ثمّ إنّ تقريب الحكومه فى الاستصحاب بناء على كونه أصلا غير محرز كتقريب القاعدتين لأنّ مفاد الاستصحاب كما فى تهذيب الاصول متحد مع ما مرّ من قاعدتى

الحلّ و الطهاره من حكومتها على أدله الشرائط و الموانع قائلا- بأنّ الشاكّ بعد اليقين يبنى عليه فهو متطهر في هذا الحال و ليس له أن يرفع اليد عن يقينه أبدا و بعبارة اخرى أنّ الظاهر من دليله هو البناء العمليّ على بقاء المتيقن في زمان الشكّ أو البناء العمليّ وجوب ترتيب آثاره و إن كانت الآثار ثابتة بالأدلة الاجتهاديّة و الاستصحاب محرز موضوعها تعبدا لأنّ استصحاب عداله زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته و أمّا جواز الطلاق عنده و إقامة الصلاه خلفه فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكليّة الأوّليّة التي هي المجعولات الأوّليّة فيكون دليله حاكما على الأدله فيفيد الإجزاء كما مرّ. (1)

إذ أمر من أراد الامتثال للتكاليف الواقعيّة بترتيب آثار المتيقن يوجب الانفهام العرفيّ بأنّ التكليف يمكن امتثاله بهذه الكيفيّة بحيث يكون المأتمّي به مع هذه الكيفيّة مصداقا للمأمور به و واجدا لما هو شرطه و من المعلوم أنّه ليس إلا معنى الإجزاء كما لا يخفى.

و هكذا يكون تقرب الحكومه في قاعده التجاوز و الفراغ بناء على كونهما من الاصول الظاهريّة لا من الأمارات فإنّ حكم الشارع كما في نهايه الاصول لمن شكّ في إتيان جزء من الصلاه بوجوب المضى و عدم الاعتناء، ظاهر في أنّ المكلف الذي كان بصدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين و شكّ في أثناء عمله أو بعده في إتيان جزء منها، صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها و إن كانت فاقده للجزء المشكوك في إتيانه فهذا العمل الفاقد لجزء من الأجزاء صلاه في حقّ هذا المكلف لا أنّه عمل لغو.

ص: ٢٤٤

و هذا المكلف تارك للصلاه بحيث إن استمر شكّه إلى حين وفاته كان تاركا لهذه الصلاه الخاصه أداء و قضاء فكما يستبعد جدا الحكم بكونه تاركا لهذه الصلاه الخاصه إن استمر شكّه إلى الأبد فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلاه إن زال شكّه و لو في الوقت... إلخ (١).

و بالجمله ضميمه قاعده التجاوز و الفراغ مع أدله الأجزاء و الشرائط و نحوهما توجب تبادل الحكومه بالمعنى المذكور حيث استفاد المكلف القاصد للامثال أنّ صلاته عباره عن الأجزاء التي أتى بها و بها يتحقق الامثال.

و أمّا حديث الرفع فهو أيضا من الأحكام الظاهريه و مفاده يدلّ كما في نهايه الاصول على رفع كلّ ما لا يعلم حتّى الأحكام الوضعيه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه فمن شكّ في جزئيه السوره مثلا كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيتها و حينئذ فإنّ شكّ أحد في جزئيتها و تركها بمقتضى الحديث و صلّى مدّه عمره من غير سوره و كانت بحسب الواقع جزءا فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاه مدّه عمره أو يقال إنّ ظاهر حكم الشارع هو أنّ الصلاه في حقّ هذا الشاكّ عباره عن سائر الأجزاء غير السوره و إن كان هذا الشاكّ مجتهدا و قلده كافه المسلمين فهل لأحد أن يلتزم بكونهم بأجمعهم تاركين مدّه عمرهم للصلاه التي هي عمود الدين (٢).

و يظهر هذا أيضا من الشيخ قدس سرّه في رساله التقيّه حيث استدللّ بحديث الرفع فراجع.

و أمّا ما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكيّ قدس سرّه من أنّ القاعده في الجمع بين الدليلين حفظ ظهور مدلول الكلام فيما أمكن.

و إذا فرضنا أنّ الدليل الثانويّ بالنسبه إلى دليل الأثر غير متعرض له و يكون

ص: ٢٤٥

١-١) ج ١٢٨/١.

٢-٢) ج ١٢٨/١.

مجزّد بيان وظيفه عمليّه لثلا يبقى المكلف معطلا فلا يحمل على الحكومه حفظا للظهور (١).

ففيه إنّ القرينه الدّاله على الحكومه هي التي أشار إليه في نهايه الاصول بقوله فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاه مدّه عمره... إلخ. و مع الحكومه لا مجال لبقاء ظهور المحكوم كي يؤخذ بهما حفظا لهما.

و عليه فالمتبادر عند العرف من ضميمه حديث رفع الأحكام المذكوره من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه مع أدلّه الأجزاء و الشرائط و الموانع هو كون الفاقد صلاه حقيقه حكومه فمع الحكومه المذكوره إذا اكتفى المكلف بالفاقد أتى بالصلاه التي كانت مامورا بها حكومه و مع إتيانها لا مجال لبقاء أمرها و ليس هذا إلا معنى الإجزاء كما لا يخفى.

فالأقوى هو القول بالأجزاء في الاصول الظاهريّه و إليه ذهب السيّد المحقّق البروجردى و سيّدنا الإمام المجاهد (قدّس سرّهما) تبعاً لصاحب الكفايه رحمه الله تعالى.

الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا

و يقع الكلام في جهات متعدده:

الجهه الأولى: في إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه و وجوب ترتيب آثار الواقع

و هنا تقريبات:

التقريب الأوّل: كما في نهايه الاصول هو أنّ الأمارات كخبر الواحد و البيئه

ص: ٢٦٦

١-١) رساله الاجتهاد لشيخنا الأراكىّ قدّس سرّه المطبوعه في آخر كتاب البيع: ٢/٤٤٥.

و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بأنفسها ليست أحكاما ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عبارته عن مفاد دليل حجّيته الأماره الحاكمه بوجوب البناء عليها و لسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّه الاصول.

و بعبارته أخرى فرّق بين ما تؤدّي عنه الأماره و تحكيه و بين ما هو المستفاد من دليل حجّيتها فإنّ البيّنه مثلا إذا قامت على طهاره شيء كانت هذه البيّنه بنفسها حاكيه للواقع جعلها الشارع حجّه أم لا.

و لكنّ الحكم الظاهريّ في المقام ليس هو ما يحكيه البيّنه (من الطهاره) بل الحكم الظاهريّ و عبارته عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها.

و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعه الشارع في امتثال أمره الصلاتيّ مثلا يأتيناها فيما قامت البيّنه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيّه من الشرطيّه في هذه الصوره و كذلك إذا دلّ خبر زواره مثلا على عدم وجوب السوره كان قول زواره حاكيا للواقع جعله الشارع حجّه أم لا.

و لكنّ الحكم الظاهريّ ليس عبارته عن مقول زواره بل هو عبارته عن مفاد أدلّه حجّيته الخبر أعني حكم الشارع و لو إمضاء بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقه.

فلو انحلّ قوله صدّق العادل مثلا بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السوره (يا أيّها المكلف الذي صرت بصدد امتثال الأمر الصلاتيّ ابن على عدم وجوب السوره).

و ظاهر هذا هو أنّك إذا صلّيت بغير سوره فقد امتثلت الأمر بالصلاه و كان

و لا فرق فيما ذكر بين إن قلنا بجعل المماثل للواقع أو لم نقل لأن مرجع الأول أيضا إلى وجوب ترتيب آثار الواقع فلا تغفل.

و بالجمله فالحكم بترتيب آثار الواقع في موارد الأمارات و الطرق يكفي في الحكومه و الإجزاء لظهور الحكم المذكور لمن كان بصدد الامتثال في تحقّق الامتثال بها و الحكم بترتيب آثار الواقع متحقّق في موارد الأمارات و الطرق بقيام أدلّه حجّيتها إذ لا معنى لاعتبارها إلاّ- الحكم بترتيب آثار الواقع عليها و لا فرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار تأسيسيا أو امضائيا فإنّ العقلاء يحكمون بتبعيه الأمارات و ترتيب آثار الواقعيّات بقيامها فإذا أخبر الثقة بحدوث أمر يحكمون بلزوم الاعتماد عليه و ترتيب آثار الواقع عليه و الشارع أمضى ذلك منهم فيؤول إمضائه إلى الحكم بترتب الآثار كالتأسيس فلا فرق بينهما في ذلك و لا يتفاوت في إفاده أدلّه الحجّيه لترتيب آثار الواقع بين أن يكون الحجّيه أصلا ظاهريا أو أماره ظاهريه.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلاّ- من جهة أنفسهما فإنّ الأماره حاكيه دون الاصول و أمّا من حيث دليل الحجّيه فلا- اختلاف بينهما و المعيار في الإجزاء هو دليل حجّيتهما لا أنفسهما فحكاية الأمارات عن الواقعيّات دون الاصول لا تضرّ بالانفهام العرفيّ الحاصل من اعتبار الأمارات لمن أراد الامتثال في قناعه الشارع في امتثال أمره الواقعيّ بإتيان الأمارات.

و لذلك قال في نهايه النهايه: نعم لسان الأمارات هو الكشف و الحكايه عن تحقّق الشرط الواقعيّ لكن لسان صدق الأماره لا يختلف عن لسان دليل الاصول فإنّ كلّ منهما موسّع لدليل الواقع أو مضيق له و مجرد أنّ أحدهما بلسان الأخذ بأحد

الاحتمالين معينا تعبدا و الآخر بلسان الأخذ بالاحتمال الموافق للأماره مراعاه لكشفها لا يصلح فارقا فيما هو المهم (1).

الإشكال الأوّل اورد عليه أولا- بما فى مناهج الوصول من أنّ الأماره تاره تكون عقلائيّه و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضائها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادىّ منه باتّباعها و ثالثه تكون تأسيسه شرعيّه.

و ظاهر عنوان القوم خروج الفرض الأوّل عن محطّ البحث بل الثّانى أيضا لأنّ الأمر الإرشادىّ لم يكن أمرا حقيقه.

و التحقيق عدم الإجزاء فى الأمارات مطلقا أما فى الفرضين الأوّلين فلاّ أنّ المتّبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال فى أنّهم إنّما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع مع حفظه على ما هو عليه من غير تصرّف فيه و انقلاب عمّا هو عليه و مع تبين الخلاف لا معنى للإجزاء بالضروره.

و أمّا إذا كانت الأماره تأسيسيه فلاّ أنّ معنى الأماره هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّه عن الواقع المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلّا لخرجت الأماره عن الأماريه.

و ما قد يقال إنّ لسان دليل الحجّيه فى الأمارات و الاصول سواء-و هو وجوب ترتيب الأثر عملا على قول العادل فمقتضى قوله صدّق العادل هو التصديق العملىّ و إتيان المأمور به على طبق قوله و هو يقتضى الإ-جزاء كما يأتى فى الاصول-غير تامّ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته و عدم كذبه و إيصال المكلف إلى الواقع المحفوظ كما هو كذلك عند العقلاء فى الأمارات العقلائيّه و لا يفهم العرف و العقلاء من مثل هذا

ص: ٢٤٩

(١-١) ج ١٢٧/١.

الدليل إلا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عما هو عليه بخلاف أدله الاصول...

و بالجمله إنَّ الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متناهيان لدى العرف و العقلاء هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات (1).

يمكن أن يقال: إنَّ دعوى المنافاه بين الإجزاء و بين إيجاب العمل على طبقها غير مسموعه بعد ما عرفت من أنَّ الحكم بترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الأماره ظاهر في تحقّق الامتثال بإتيان المؤدّي فإذا قال الشارع صدّق العادل لمن كان في صدد امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال و لم يحصل له بقيام خبر العادل علم أو اطمئنان شخصي بالواقع تبادر إلى الأذهان أنَّ التصديق العمليّ و الإتيان بمؤدّي قول زراره يكفي في امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال كما تبادر ذلك إلى أذهانهم فيما إذا قال له عند قيام أصل من الاصول الظاهريّه رتب آثار الواقع على ما قام الأصل عليه.

و لعلّ الوجه في ذلك هو أنَّ المكلف الذي كان بصدد الامتثال بالتكاليف الواقعيّه لم يصل في كلا الموردین إلى الواقعيّات إذ كما لا تحكى الاصول الظاهريّه عن الواقع كذلك لا تحصل بقيام الأمارات علم و اطمئنان بالواقعيّات فالمكلف متخيّر في مقام الامتثال في كلا- الموردین فالشارع بإيجاب العمل بهما في المقامين سهّل الأمر عليه و أخرجّه من التخيّر و الانفهام العرفيّ من إيجاب العمل بهما في المقامين هو قناعه الشارع في امتثال الواقعيّات بإتيان ما قامت عليه البيّنات و الأمارات و الاصول.

و مجرّد كون الأمارات كاشفه بنحو ناقص عن الواقعيّات دون الاصول

ص: ٢٧٠

الظاهرية لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور و الانفهام العرفي لأن في كليهما يحتاج المكلف إلى إعداد الشارع و إمداده فمن الممكن أن يرشده الشارع إلى الإتيان بالأماره و الإعادة عند كشف الخلاف و أن يأمره بإتيانها مع الاكتفاء بها و الحكم بتحقق الامتثال بما قام عليه كشف ناقص فلا وجه لدعوى المنافاه و الاستحاله.

فإذا أمكن الأمر بإتيانها مع الاكتفاء بها فلا تكون دعوى تبادر ذلك و انفهامه العرفي فيما إذا أمر المكلف المتخير في مقام الامتثال مجازفه.

و الشاهد على عدم المنافاه و إمكان الإجزاء هو صحه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن يقول:

اعملوا بها فإن كانت مخالفه للواقع أقبلها مكانها و لا حاجه إلى الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه كما يصحّ تصريحه بذلك عند جعل الاصول الظاهرية.

ثم لا فرق فيما ذكر من إمكان الإجزاء و عدم منافاته مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبق الأماره بين أن يكون الأمارات تأسيسية أو إضائية.

فإنّ الإضاء إما يكون من باب الإرشاد إلى الطريق العقلائي و في هذه الصورة ليست دائره الإضاء أزيد من دائره الممضى فإذا ظهر التخلف لا مجال للإجزاء.

و إما يكون من باب قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائية مكان تكاليفه الواقعيه فهو يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله هو الإجزاء.

و بالجملة الطرق و الأمارات العقلائية قابله لإضاء الشارع إياها موسّعه أو مضيقه فإذا ضمّ الإضاء المذكور لتسهيل الأمر على المكلف الذي كان بصدد امتثال الواقعيات. أفاد الإضاء المذكور إجزاء الإتيان بما أمضاه الشارع و لو لم يكن للعقلاء حكم بعد كشف الخلاف، هذا غير ما إذا ورد من الشارع أمر بعنوان الإرشاد المحض فإنه تابع لحكم العقلاء كما لا يخفى و عليه فالإضاء لا ينافي الإجزاء.

الاشكال الثانى و اورد عليه ثانيا بما فى نهايه الدرايه من أنّ لسان الدليل حيث إنّه مختلف فلا محاله يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعده الطهاره أو بدليل الأماره و من الواضح أنّ مفاد قوله عليه السّلام كلّ شىء طاهر أو حلال هو الحكم بالطهاره أو الحليّه ابتداء من غير نظر إلى واقع ما يحكى عنه و الحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفيّه و الوضعيّه و منها الشرطيّه فلا محاله يوجب ضمّه إلى الأدلّه الواقعيّه التوسعه فى الشرطيّه و مثله ليس له كشف الخلاف لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأماره إذا قامت على الطهاره فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود كجواز الدخول فى الصلاه لا- إنشاء الشرطيّه إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهاره الثابته شرطيّتها واقعا بدليلها المحكّي عنها لا الحكم بالطهاره ابتداء فإذا انكشف عدم الطهاره واقعا فقد انكشف وقوع الصلاه بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأماره فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهاره الواقعيّه المتيقنه سابقا مع أنّه حكم الإمام عليه السّلام بعدم الإعادة فى صحيحه زواره تعليلا بحرمة نقض اليقين بالطهاره بالشكّ فيها فيعلم منه إنّ التعبد ببقاء الطهاره تعبد بشرطيّتها.

قلت: الفرض قصور التعبد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلاله على التعبد بالشرطيّه لا- منافاته له مضافا إلى أنّ مجرد التعبد بالوجود و البقاء لا قصور له عن إفاده الإجزاء بل التعبد فى الأماره حيث كان على طبق لسان الأماره الحاكيه عن وجود الشرط و كان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط فلذا كان قاصرا عن إفاده أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه فى الصلاه المتفرّع

على وجوده خارجا لا الشرطيّ الغير المتفرّعه على وجود خارجا لمكان وجوب الصلاه عن طهاره وجدت أم لا كما لا يخفى و من الواضح أنّه ليس في مورد الاستصحاب حسبا هو المفروض شيء حتّى يتبعه لسان دليله و إنّما الموجود في ثانى الحال مجرّد الشكّ في الطهاره كما في مورد قاعده الطهاره (١).

و لا يخفى عليك أنّ بعد الاعتراف بعدم منافاه التعبد بوجود ما هو شرط واقعا مع الدلاله على التعبد بالشرطيّ و إفاده الإجزاء لا وجه لدعوى قصوره عن إفاده أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه في الصلاه المتفرّع على وجوده خارجا لما عرفت من أنّ الحكم الظاهريّ في المقام هو أدلّه اعتبار الأمارات الحاكمه بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤدّيها لا- نفس الأماره و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم في كلا المقامين هو البناء على الوجود و التعبد به و مقتضى البناء عليه و التعبد به مع عدم حصول العلم أو الاطمئنان بوجوده هو ترتيب جميع آثار الواقع عليه و من جملتها الشرطيّ و المتبادر من ذلك هو قناعه الشارع في امثال أمره الصلاتيّ مثلا- بإتيانها فيما قامت البيّنه على طهارته و لازم ذلك هو تعميم الشرطيّ و كفايه الطهاره الظاهريّه.

و قناعه الشارع في امثال أمره الصلاتيّ بإتيانها بلا سوره فيما قام خبر عدل على عدم وجوب السوره و لازم ذلك سقوط السوره عن الجزئيّه و هكذا.

و مجرّد كون التعبد في الأماره على طبق لسان الأماره الحاكمه عن وجود الشرط أو عدم الجزء و كون التعبد في الاصول على طبق أحد الاحتمالين لا- يوجب الفرق في مفاد أدلّه اعتبارهما فإنّ لسان دليل الأماره كلسان دليل الأصل هو التعبد بالوجود لا التعبد بالموجود لعدم الفراغ عنه مع قطع النظر عن أدلّه الاعتبار.

ص: ٢٧٣

فلا- يختص الآثار بمثل جواز الدخول في الصلاة و عليه فلسان دليل الأماره و الأصل كلاهما موسّعان و مضيّقان بالنسبه إلى الشروط و الأجزاء و غيرهما لظهور الحكم بوجوب ترتيب آثار الواقع على وجود الشرط و عدم جزئيه السوره لمن كان بصدد امثال الواقعيّات في تحقّق الامتثال بها و قناعه الشارع بها و مقتضاه هو التوسعه و التضيّق في الشروط و الأجزاء و المانعيه كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنه لو كان مفاد الدليل في الأمارات مناسبا لإنشاء أحكام الشرط الموجود من جهة لسان الأماره ففي الاستصحاب الذي هو التعيّد بوجود ما كان قاطعا به من وجود ما هو شرط واقعا أيضا كذلك لأنّ لسان الاستصحاب إبقاء ما قطع به و هو مشابه للسان الأماره فتدبر جيّدا.

ففي المقامين تؤول أدلّه الاعتبار إلى التعبد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ و من المعلوم أنّ آثار الواقع لا تختصّ بغير الشرطيه فتشمل الشرطيه أيضا و مقتضى الشمول هو التوسعه و التضيّق كما مرّ في الاصول الظاهريّه.

لا يقال إنّ دلالة أدلّه الاعتبار على التعبد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ و الالتزام بالأجزاء صحيحه إذا قلنا بحجّيه الأمارات شرعا و بثبوت جعل في الأمارات تعبدا حتى يمكن أن تكون أدلّتها ناظره إلى الأدلّه الواقعيّه الوارده في تحديد الأجزاء و الشرائط و الموانع و موجهه لتوسعتها أو تضيّقها.

و أمّا إذا لم نقل بذلك و قلنا بأنّ حجّيتها إمضائيّه و معناها ليس إلّا عدم ردع الشارع عن بناء العقلاء فإثبات الإجزاء على هذا المبني مشكل و السرّ في ذلك هو عدم كون دليل حجّيتها ذا لسان بالنسبه إلى الواقع إذ لا لسان للعمل و البناء.

لأنّنا نقول: أنّ السيره و البناءات و إن لم يكن بابها باب الألفاظ و لكن مبنيّه على إلقاء احتمال الخلاف عند قيام الطرق و الأمارات بحيث لو فرض التعبير عنها في مقام اللفظ و البيان لكان كذلك:

خذ الطرق و الأمارات و ألق احتمال خلافها و رتب آثار الواقع على ما قامت عليه الطرق و الأمارات و من المعلوم أن البناء الذى يؤول إلى ذلك لسانه لسان الحكومه على أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع بالتوسعه و التضييق و لذلك نرى تقدم الأمارات على الاصول و ليس ذلك إلا لحكومتها عليها و مقتضى إضاء الشارع إياها فى مقام امثال تكاليفه الواقعيه هو الأجزاء كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الأكابر دام ظلّه من أنّ تعليل عدم الإعادة عند تخلف الطهاره فى صحيحه زراه بوجود الحجّه حال العمل و هى الاستصحاب هو جواز الاكتفاء بالأمارات بطريقه أولى و مخالفه الحجّه للواقع بالانكشاف المتأخر عن العمل غير ضائره و لذا علل بعدم النقض بالشكّ مع أنّ الإعادة بعد الانكشاف نقض باليقين فيعلم منه كفايه كونه نقضا بالشكّ حال العمل فى عدم الإعادة بعد الانكشاف فالتعليل بالاستناد إلى الحجّه حال العمل و كفايته عن العمل بعد كشف الخلاف يعمّم مورد هذا التعميد المحتمل و أنه آت فى كلّ عمل بحجّه شرعيه و لا يختصّ بالاستصحاب، لأنّ حاصل التعليل أنّك حيث كان لك طريق إلى الواقع تعيد حال العمل فلا إعادة عليك بعد كشف الخلاف إلى أن قال تماميه استدلال الإمام عليه السّلام للحكم بعدم الإعادة بالاستصحاب تبنيته على ارتكاز ذلك فى العمل بالظنّ المعبر فإنّه لا ارتكاز إلا فى الحاله لو لم يكن أعمّ من ذلك أعنى العمل بحجّه شرعيه كما قدّمناه و على أىّ فلا اختصاص له بغير الأمارات (1).

التقريب الثانى لإجزاء الأمارات و الاصول كما هو المحكى عن الميرزا الشيرازى قدّس سرّه هو أن يقال لما كان من الضرورى حينئذ أن يقبح على الشارع الترخيص فى العمل بمقتضاها و الأمر بذلك لمجرد مصلحه الطريقيه و الإيصال مع تمكّن

ص: ٢٧٥

المكّلف من تحصيل الواقع علما ضروره وقوع التخلّف فيها و معه يكون ترخيص العمل بها فى مقام الامتثال و جعلها طريقا له مع التمكن من تحصيل الواقع نقضا للغرض و تفويتا للمصلحه الواقعيه على المكّلف و هذا مناف للطف و الحكمه بالضروره فلا بدّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين.

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحه قائمه بنفس العمل بها و السلوك على مقتضاها بحيث لا يكون لمن قامت هى عنده واقع سوى العمل بها و ذلك و إن كان فى نفسه أمرا ممكنا و على تقديره يكون العمل بها مقتضيا للإجزاء جدّا لكونه واقعا أوّلا (أوليا) لمن قامت هى عنده إلاّ أنه قد علم بالضروره عندنا عدم وقوعه فإنّه عين التصويب الباطل عندنا هذا مضافا إلى ظهور أدلّه اعتبارها فى أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا الموضوعيه.

و ثانيهما: أن يكون لأجل مصلحه فى العمل بها لا تنافى اعتبارها على وجه الطريقيه و لا تؤثر فى مصلحه ذى الطريق أصلا و لا فى ارتفاع الخطاب عنه بل تكون بحيث تكافؤ مصلحته على تقدير فوته على المكّلف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذ بمعنى أنّ كلّ ما فات على المكّلف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بدّ أن تكون هى جابره لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحه و متداركه إياه فإنّ هذا المقدار من المصلحه فى العمل بتلك الطرق مصحّح لتجوير العمل بها مع التمكن عن إدراك الواقع جدّا و لا يجب أزيد منه قطعا و هذا هو المتعين فى كيفيه نصب هذه الطرق لكونه هو الموافق لاعتبارها على وجه الطريقيه.

و هذا هو المتعين فى كيفيه نصب الأمارات أيضا إذ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا غير و قس عليهما الحال فى الاصول العمليه الشرعيه المجعوله من الشارع فى مقام الشكّ مطلقا من غير اعتبار عدم التمكن من تحصيل الواقع كالأستصحاب بناء

على اعتباره من باب التعيّد فإنّ الأمر بمقتضى حاله السابقه مع التمكن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكن من تحصيله فلا بدّ فيه أيضا من اعتبار مصلحه مصحّحه للأمر به حينئذ لا تنافى هي طريقته مؤداه و مرآيته للواقع فإنّ أمره بالعمل بمقتضى حاله السابقه إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو الذى كان فى السابق فإنّ أمره بالصلاه مع الطهاره المستصحبه إنّما هو لأجل حكم بأنّها هي الصلاه مع الطهاره الواقعيه الحاصله سابقا (١).

حاصله أنّ ترخيص الشارع لسلوك الأمارات و الاصول فى حال التمكن من العلم و لزوم تفويت المصالح الواقعيه فى بعض الموارد من دون تداركها قبيح و خلاف الحكمة.

و مجرّد المصلحه الطريقيه و الإيصال مع السهوله لا يكفى لرفع القبح بل يحتاج رفع القبح إلى جعل المصلحه فى المتعلّق و هو على قسمين:

أحدهما أن يجعل المصلحه فى المؤدى بحيث ينقلب الواقع إلى المؤدى و لا يبقى لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها و هو و إن أمكن إلا أنّه تصويب باطل عندنا.

و ثانيهما: أن تجعل المصلحه فى العمل بالطريق الذى لم يصب على وجه تجبر المصلحه الفائته فلا يكون الترخيص حينئذ قبيحا.

فهو ينتهى من ناحيه هذه المقدمات إلى جبران المصالح الواقعيه فيما إذا خالفت الطرق و الأمارات و الاصول و مع جبرانها سقط أمر الخطابات الواقعيه و مع سقوط أمرها تحقّق الإجزاء كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: أنّ مصلحه الجعل و إن لا تكف لجبران المصالح الفائته بل

ص: ٢٧٧

يحتاج في رفع القبيح إلى جعل المصالح في العمل بالمؤدى و لكنّه فيما إذا كان تفويت المصالح ثابتا و محققا كما إذا تخلفت الأمارات و الاصول و لم يلتفت إليها أصلا إلى آخر عمره.

و أمّا إذا التفت في الوقت أو خارجه فلم تفت المصالح الواقعيّه لتمكنه من الإتيان بها بالإعاده في الوقت أو القضاء في خارجه ففي هذه الصورة لا يكون الاكتفاء بمصلحه الجعل خلاف الحكمة.

اللهم إلا أن يقال بأنّه: لا تفصيل في الأمارات و الاصول فإن كان اعتبارها موجبا لجعل المصلحه في المتعلّق فيما إذا لم يكشف الخلاف ففي غير هذه الصورة أيضا كذلك و إن لم يكن كذلك في صورته انكشاف الخلاف ففي صورته عدم الانكشاف أيضا كذلك فلا تفصيل فتأمل.

هذا مضافا إلى أنّ اعتبار الاصول في الشبهات الحكميّه يكون بعد الفحص و التتبع و عدم الظفر بالبيان فمع التمكن من العلم و العلمي لا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل و مع التمكن من العلم فلا مجال لها كما لا يخفى.

و أمّا ما يقال من أنّ الإجزاء بملاك الوفاء غير معقول إذ لا يتصوّر ذلك إلا بإحداث المصلحه المتسانخه مع مصلحه الواقع في المتعلّق و لا يزم المتسانخه انقلاب الإراده الواقعيّه إلى إرادته أخرى متوجّهه إلى مؤدى الأماره و هو من أنحاء التصويب الباطل عقلا و نقلا ففيه أنّ ذلك فيما إذا لم يكن اعتبار الأمارات على وجه الطريقيّه و أمّا إذا كان اعتبارها على الوجه المذكور فالواقع محفوظ و إنّما المصلحه للمخالفه معه، فلا تغفل.

و أيضا لا مجال للإيراد عليه بأنّ الدليل المذكور على الإجزاء يتمّ لو لا احتمال المصلحه في الجعل لما مرّ من أنّ مصلحه التسهيل في الجعل مع التمكن من العلم و تفويت المصالح الواقعيّه لا ترفع قبح الترخيص و لعلّ لذلك تأمل فيه المورد كما يظهر

من تعليقه السيّد الفقيه الكلبيّ كاني قدّس سرّه على الدرر (١).

التقريب الثالث: وهو أنّ دليل الأماره و إن لم يفد الإجزاء إلّا- أنّ موردها دائما من موارد حديث الرفع حيث أنّ الواقع الذي أخطأت عنه الأماره مجهول فيأتي الإجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الأدلّه الواقعيّه على موارد الأمارات.

لا- يقال: لا- مجال لحديث الرفع مع وجود الحجّه فكيف يمكن التمسّك بالأصل مع قيام الحجّه على العدم حال عدم كشف الخلاف؟

لأنّنا نقول- كما اشير إليه في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه-: ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحجّه على العدم بل الغرض أنّ المجهول و هو الحكم الواقعيّ حيث أنّ الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعليّ فلذا رفع حكمه و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره.

اورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الظاهر من المجهول و ممّا لا يعلمون هو ما جهل حاله رأسا و ما هو غير المعلوم بنفسه فلا يعمّ ما قامت الحجّه على عدمه فلا يتّحد مع مورد الأماره مصداقا (٢).

و عليه فلا- يكون مورد الأماره مشمولاً لحديث الرفع و لا دليل على رفع حكم المجهول واقعا و لو بعدم فعليّه موجب، لأنّ دليل الأماره علم تعبدّي بعدمه.

فالواقع مع قيام الأماره معلوم العدم لا غير معلوم بنفسه أو مجهول حاله رأسا حتّى يكون من موارد حديث الرفع و عليه فلا مجال لدعوى أنّ الفرض منه ليس بفعليّ و بسببه يكون الحكم مرفوعا و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره لما عرفت من عدم مورد الأماره مشمولاً لحديث الرفع أصلا.

ص: ٢٧٩

١- (١) ج ١٢٥/١.

٢- (٢) ج ٢٤٢/١.

اللهم إلا- أن يقال: إنَّ عنوان ما لا يعلمون في قوله صَلَّى اللهُ عليه و آله: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه».

الحديث ناظر إلى الواقع و كأنَّ الشارع قال: ما لا يصل إليه الناس بالعلم الحقيقي مرفوع عنهم و هو يجتمع مع علمهم بالخلاف أو جهلهم كما أنَّ الخطأ عنوان لوحظ بالنظر إلى الواقع فيجتمع مع العلم بعدم وجوب فعل فتركه فإنَّ الحديث يشمل.

و بالجمله فرق بين أن يقال: ما جهلتم به و شككتم فيه فهو مرفوع و بين أن يقال: ما لا يعلمون مرفوع فالأول ظاهر فيما جهلتم به رأسا و يكون مفاده منحصر في الأصل و لا- مجال له مع الأماره كما عرفت و لكنَّ الثاني أعم من الأول و يكون مورد الجهل رأسا أحد موارد لأَنَّهُ فيه لم يعلم بالواقع كما أَنَّهُ كذلك فيما إذا كان جاهلا مركبا فإنَّه مع تخيله عالما بالواقع لم يعلم بالواقع حقيقه و لم يصل إليه فيشملة عنوان ما لا يعلمون.

و هكذا فيما إذا قامت أماره على العدم لم يصل أيضا إلى الواقع و لم يعلم به و إن حكم في حقّه بقيام الأماره على العدم أَنَّهُ عالم بالواقع و واصل إليه تعبداً فإنَّه مع ذلك يشمل عنوان ما لا يعلمون بعد اختصاصه بما إذا لم يعلم به حقيقه.

و بعبارة أخرى: حديث الرفع لم يكن لسانه مقيّدا بصوره الشكِّ حتى لا يشمل الجاهل المركب و من قامت عنده أماره على العدم بل هو مطلق و يشمل الموارد الثلاثة.

ألا ترى أنا إذا رأينا جمعا ذهبوا للتفحص عن شيء و بعد الرجوع ادّعى أحدهما أنا أعلم بأنَّه ليس في الدار الشيء الفلاني و ادّعى الثاني أنا أسمع من العدول أَنَّهُ ليس في الدار شيء و قال الثالث: أنا أشكُّ في كونه هناك و عدمه و نحن علمنا

بوجوده هناك و قلنا إنهم لا- يعلمون بوجوده هل يجوز حينئذ أن يقال: إن قولنا لا- يعلمون لا يشمل الأوّل أو لا مورد له فى الثانى.

و من المعلوم أنه لا- مجال لإنكار الشمول بعد معلوميّه وجوده و حكم وجداننا بشموله إذ كلّهم لا- يعلمون بوجود الشىء المذكور و دعوى ظهوره فى الثالث لا- مجال لها و هكذا نقول فى المقام أنّ قول الشارع من باب الامتنان على الأئمّه الذين يختلفون فى إدراك الواقع إذ يشكّ بعضهم و يجهل به و يعلم بعضهم بعدم شىء فى الواقع و تقوم الأماره أو الطرق على عدمه فى الواقع لبعض آخر فى قبال بعض يدرك الواقع و يصل إليه رفع عن أمتى ما لا يعلمون يشمل جميع الأصناف عدا من أدرك الواقع و وصل إليه كما هو مقتضى تعميم الامتنان و لا وجه لتخصيصه ببعض دون بعض مع إطلاق الكلام كما لا وجه لدعوى الظهور و الانصراف لأنّه بدوى.

و لكنّ التحقيق أنّ لا يزم ما ذكر هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقى بالواقع فالواقع غير معلوم و هو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيّه بعدم فعليّه موجبها و هو أغراضها و هو يناقض مع الأمارات الدالّه على وجود الأحكام الواقعيّه و هو ضرورىّ البطلان و لم يقل به أحد و خلاف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه و ذلك ناشئ من جعل الموضوع فى حديث الرفع هو عدم العلم حقيقه مع أنّ الموافق للتحقيق هو أنّ المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعا فى لسان أدلّه البراءه هو عدم الحجّه و عليه فيكون مفاد قوله رفع ما لا يعلمون رفع ما لا حجّه عليه سواء كانت موافقه أو مخالفه فلا- يشمل مورد قيام الأمارات مطلقا سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحجّه فلا يبقى موضوع له و عليه فيختص مورد البراءه بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه أو مجهولا حاله برأسه

كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و القول إنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انخفاض موضوعه كما عرفت لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالما بالواقع حقيقه أو حكما فيرى نفسه خارجا عن عموم الحديث غير مشمول له فلا- يجرى الحديث في حقّ نفسه و هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأنّ اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلا في عمومه كالتشاكّ فالحكومه حكومه ظاهريه غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته إذ مع قيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع و يحصل المناقضه بين مفاد حديث الرفع و الأمارات.

نعم لو قامت الأماره على دخاله شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخاله لشيء آخر لكان لحديث رفع حينئذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الأماره لا تدلّ على نفيه أو إثباته فيما إذا لم يعلم الملازمه بين دخاله الشيء الذي قامت الأماره عليها و عدم دخاله شيء آخر و لكنّ بعد كون المفروض عدم تعرّض الأماره للشيء الآخر و لو بالملازمه المذكوره فحديث الرفع جار لأنّه موردّه إذ لم تقم حجّه في موردّه على النفي و الإثبات بالنسبه إلى المجهول.

و بعباره أخرى: هو من موارد الاصول الظاهريه لا- من موارد الأمارات فانكشاف الخلاف في الأماره في هذا المورد لا يوجب الحكم بالإعاده أو القضاء لجريان الأصل في المجهول الذي لم يقم فيه حجّه معتبره على نفيه أو إثباته فلا تغفل.

لا يقال لا مجرى للأصل لأنّ قبل الانكشاف لا شكّ له و بعد الانكشاف لزم الإتيان به.

لأننا نقول لو أتى بالعمل قبل الانكشاف فالجزء أو الشرط المتروك يكون ممّا لا يعلم به فيشملة عموم حديث الرفع إذ حديث الرفع لا يختصّ بمورد الذي يكون

فيه الشكّ الفعلى فلا تغفل.

الجهه الثانيه فى اجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريه

و لا- يخفى عليك أنه ذهب فى نهايه النهايه إلى أنه لو قيل فى الأمارات بجعل الحجه و مجرد المعذريه و المنجزيه كما هو مختار صاحب الكفايه لم يكن وجه للإجزاء (1).

و قال المحقق الأصفهاني قدس سره: و أمّا على الطريقيه بمعنى آخر و هو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقه بل جعل الأماره منجزه للواقع عند الإصابه فالأمر فى عدم اقتضاء الإجزاء فى غايه الوضوح و هذا هو الصحيح و إن كان منافيا للمشهور و استدلل له بقوله إن دليل الحجهيّه أمّا لا- يتكفّل إنشاء طلبيا أصلا بل يكون مفاده اعتبار الحجهيّه و المنجزيه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد من مواليها (خ-ظ)» التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا فإنّ ظاهره نفى المعذوريّه بالمطابقه و إثبات المنجزيه بالالتزام و لا يتكفّل إنشاء طلبيا و هو على قسمين بناء على الطريقيه: أحدهما:

الإنشاء بداعى تنجيز الواقع و ثانيهما:

الإنشاء بداعى جعل الداعى لكته بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل حيث أنّ الإنشاء الواقعيّ بداعى جعل الداعى بعنوان ذات العمل لم يصل.

و كما أنّ تنجيز الواقع لا- يكون إلّا- عند مصادفه الواقع كذلك الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع فإنّ الكلّ مقصور على صورته مصادفه الواقع.

و حيث أنّه ليس جعل الداعى إلّا عند إيصال الواقع بعنوان آخر فلا محاله يكون منبعثا عن نفس مصلحه الواقع لا عن مصلحه أخرى و إلّا لكان جعلاً للداعى

ص: ٢٨٣

١-١ ج ١٢٧/١.

على أى تقدير لا بعنوان إيصال الواقع.

نعم جعل المنجزية أو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعى إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلا لا بد من أن يكون ذا مصلحة فى نفسه لا أن يكون المؤدى ذا مصلحة (1).

حاصله: أن بناء على جعل المنجزية و المعدرية لا مصلحة فى المتعلق حتى تكون موجبه لإنشاء الحكم على أى تقدير و يقتضى الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعت عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء بناء على جعل الأماره لتنجيز الواقع عند الإصابه و للمعدرية عند المخالفه.

و فيه أولا- كما أفاد فى تهذيب الاصول أن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعيدا على إنها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤداها و ليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية و الطريقتيه بل لا تكون الوسطية و الطريقتيه قابله للجعل فإنها لا تنالها يد الجعل إذ الشىء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويننا فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقدا لإياه فلا يمكن اعطاؤها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفا و ما ليس بطريق طريقا إذ الطريقتيه ليست أمرا اعتباريا كالملكيه حتى يصح جعلها.

و هكذا إكمال الطريقتيه و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفيه ذاتيه للشك و لا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار

ص: ٢٨٤

(١ - ١) ج ٢٤٢/١ - ٢٤١.

و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه لا الوسطية و الطريقة و لا تتميم الكشف و إكمال الطريقة.

نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا يصح انتزاع الوسطية و الكاشفية.

و هكذا نقول في الحجية أن المستفاد من الأخبار الدالة على حجيتها الأحاد من الأخبار هو وجوب التصديق العملي تعبدا على أنها هو الواقع و لا تدل على جعل المعذرية و المنجزية نعم هما متأخرتان عن وجوب التصديق العملي إذ معنى الحجية كون الشيء قاطعا للعدر في ترك ما أمر بفعله و فعل ما أمر بتركه و معلوم أنه متأخر عن أي جعل تكليفا أو وضعاً فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء تأسيساً أو إمضاء فلا يتحقق الحجية و لا يقطع به العذر (١).

و قال في نهاية الاصول أيضاً و أمّا الحجية فالظاهر أنها غير قابلة للجعل و إن أصرّ على ذلك المحقق الخراساني و جعل من آثارها تنجيز الواقع في صورة الإصابه و المعذورية في صورة الخطأ بداهه أن ما جعله من آثارها هي عينها و تنجيز الواقع و المعذورية لا تنالهما يد الجعل بل المجعول لا بدّ و أن يكون أمراً يترتب عليه.

هذان الأمران كالبعث الطريقي مثلاً- و قياسه حجية الأمارات على الحجية الثابتة للقطع في غير محلّه إذ القطع عباره أخرى عن رؤيه الواقع و تنجيزه و صحه العقوبه على مخالفته بعد رؤيته أمراً لا ريب فيه و هذا بخلاف الأمارات لعدم انكشاف الواقع فيها- إلى أن قال:-

و أمّا الطريقة و نحوها فوزانها أيضاً وزان الحجية في عدم قابليتها بنفسها لجعلها بداهه عدم كونها من الأمور الاعتبارية و الذي تناله يد الجعل عباره عن أمور

ص: ٢٨٥

١-١) تهذيب الاصول: ج ١٤٢/٢.

عقلائيّه متحقّقه فى عالم الاعتبار بحسب اعتبارات العقلاء- إلى أن قال:-و الذى يسهّل الخطب أن النزاع فى بيان المجعول و إتعاب النفس فى تعينه إنما يصحّ فيما إذا كان هناك جعل فى البين مع أنه ليس فى باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلا و إنما هى طرق عقلائيّه دائره بينهم فى مقام الاحتجاج و اللجاج غايه الأمر عدم ردع الشارع عنها بحيث يكشف عن إمضاءه و رضايته و ليس للعقلاء أيضا فى هذا الباب جعل لأحد هذه الأمور من الطريقيه و نظائرها (١) و سيأتى إن شاء الله إنّ المعذريه ليست أثرا للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لا- جعل فى البين فالطريقيه أو الحجّيه ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها فيترتب على اعتبارها و وجوب ترتيب آثار الواقع على مؤداها الطريقيه أو الحجّيه و عليه فإذا استظهر منها أنّ الأمارات أو الطرق ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ فى أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فهى حاكمه بالنسبه إلى التكليف الواقعيّ و موجه لسقوط الواقعيّ عن الفعلية و كون العمل بها مجزيا عن الواقع.

و ثانيا: إنّ قوله عليه السّلام فإنّه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما روى عنّا ثقافتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرنا و نحمله إياهم إليهم و عرفنا ما يكون من ذلك (٢).

بناء على تماميه سنده لا تتمّ دلالتة لاحتمال أن يكون المراد من قوله عليه السّلام لا عذر هو وجوب التصديق حيث أسند العذر المنفى إلى التشكيك و لم يجعل الطريق معذرا حتى يدلّ بالالتزام على المنجزيه.

ص: ٢٨٤

١- (١) ج ٤٥٨/٢.

٢- (٢) جامع الاحاديث: ١/٢٢٢.

هذا مضافا إلى ظهور أخبار آخر في خلافه كقوله عليه السلام في جواب سؤال الراوى (عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي) من زكريا بن آدم القمى المامون على الدين و الدنيا (١).

خذ عن يونس بن عبد الرحمن (٢) وغير ذلك من الأخبار فإنها تدلّ على أنه عليه السلام أطلق على ما رواه ثقاه الأئمة عليهم السلام معالم الدين فهو تنزيل لمؤدى رواياتهم منزله معالم الدين واقعا فى وجوب التصديق و ترتيب الآثار.

كقوله عليه السلام بعد رؤيه ما كتبه بعض الثقات هذا صحيح ينبغى أن يعمل به (٣).

أو كقوله عليه السلام صحيح فاعملوا به (٤).

أو كقوله عليه السلام حدّثوا بها فإنها حق (٥).

و غير ذلك من الأخبار الدالّة على إطلاق الصحيح و الحقّ على المؤدى و على أنّ الواجب هو ترتيب العمل بها و ترتيب آثار الواقع عليها و عليه فالقول بأنّ مفاد الأخبار هو جعل المنجزية و المعذريّة كما ترى لعدم مساعدته الأدلّة معه و لو سلّم إمكان جعلهما ثبوتا كسائر الأحكام الوضعيّة فلا تغفل.

و ثالثا: كما أفاد فى نهايه الاصول من أنّا لو سلّمنا جواز جعل المنجزية و المعذريّة فلا يمكن القول به فى الأمارات و الطرق الحاكمه على أدلّه الشروط و الأجزاء و الموانع بداهه أنّ التنجيز إنّما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا- هذا الجعل و المفروض فيما نحن فيه تنجز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهريّ لعلم المكلف بوجوب الصلاه المشروطه عليه.

و أمّا المعذوريّة فهى أيضا لا مجال لها فى المقام إذ المكلف الآتى بصلاته فى

ص: ٢٨٧

١-١) جامع الاحاديث: ٢٢٦/١.

٢-٢) نفس المصدر.

٣-٣) جامع الاحاديث: ٢٢٨/١.

٤-٤) نفس المصدر: ٢٢٩.

٥-٥) نفس المصدر.

الثوب الذى شكّ فى طهارته إن انكشفت له النجاسه فى الوقت فلا معنى لجعل المعذّر بالنسبه إليه إذ لم يصدر عنه بعد ما هو خلاف الواقع من جهه بقاء وقت الواجب و تمكّنه من إتيانه و لم يتعيّن عليه إتيانه فى أوّل الوقت حتى يحتاج إلى معذّر فى تركه و إن فرض عدم انكشاف النجاسه إلى أن خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع و إلا كان المكلف يأتي به لعلمه به و تنجزه عليه.

و بعبارة أخرى: إذنه فى إتيان الصلاة فى المشكوك فيه أوجب تفويت الواقع فلا مجال للقول بكون الغرض من هذا الإذن هو المعذّر به بعد ما كان المكلف يأتي الواقع على ما هو عليه لو لا ترخيص الشارع.

و بالجمله أثر الحكم الظاهريّ و إن كان فى سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع فى صورته الموافقه و كونه معذّرا بالنسبه إليه فى صورته المخالفه.

و لكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا الجعل الظاهريّ.

و أمّا فى هذه الصورة فأثر الجعل الظاهريّ توسعه المأمور به و إسقاط الشرطيّه الواقعيّه و جعل فرد طولى لما هو المأمور به و لازم ذلك حمل الواقع على الإنشائيّه المحضه (١).

و لا يخفى عليك أنّ ما أفاده من عدم معقوليّته التنجيز فى الأمارات و الطرق بالنسبه إلى أدلّه الشروط و الأجزاء و الموانع صحيح بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيّة فإنّ قيام البيّنه مثلا على طهاره الماء مع العلم باشتراط الصلاة بالطهاره و تنجيز شرطيه الطهاره لا يعقل أن يؤثر فى التنجيز لأنّه تحصيل الحاصل بل يؤثر فى التوسعه فى الشرطيّه الواقعيّه هذا بخلاف الشبهات الحكميّة فإنّ اشتراط ما شكّ فيه لم يعلم قبل الأمارات و الطرق حتّى يتنجز و لا يبقى للتنجيز مجالا و عليه فالإشكال من ناحيه

ص: ٢٨٨

١-١ ج ١٤٧/١.

التنجز يتم في الأمارات و الطرق القائمة في الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية.

نعم يمكن الإشكال في جميع الموارد سواء كانت الشبهه حكمية أو موضوعية من جهة المعذرية فإنه لا مجال لجعلها بعد حصولها من ناحيه عدم وصول الواقع و الجهل به قبل قيام الأماره أو الطرق كما صرح به في مبحث إمكان التعبد بالظنون حيث قال: إن جعل المعذرية أثر للأماره في صورته المخالفه كما يتراءى في بعض الكلمات فاسد جدًا لأن العذر يستند دائما إلى عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا- و سواء قامت على خلافه أماره أم لا- فأثر الأماره هو التنجز فقط في صورته الإصابه مثل القطع بنفسه (1).

و عليه فالمعذرية ليست بمجوعوله و المنجزية ليست بمجوعوله إلا- فيما لا- يكون منجزا و حينئذ فلا- يبقى إلا التبادر و الاستظهار الذى ذكرناه في الأمارات و الطرق المعتمره شرعا لمن كان فى صدد الامتثال من أن الشارع قنع بإتيان مؤدى الأمارات و الطرق فى مقام الامتثال و مقتضاه هو حكومه الأمارات و الطرق كالاصول بالنسبه إلى الأدله الواقعيه سواء قامت الأمارات و الطرق فى الشبهات الموضوعية أو الشبهات الحكمية و لازم الحكومه هو الإجزاء فى صورته المخالفه كما لا يخفى.

الجهه الثالثه: فى أجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيه أنحاء السببيه و موارد كشف الخلاف

و لا يخفى عليك أنه لا يعقل كشف الخلاف بناء على السببيه إذا كان المراد منها أن الله تعالى لم يجعل حكما من الأحكام قبل قيام الأمارات و تأديتها إلى شىء بل لا

ص: ٢٨٩

١- (١) ج ٢/٤٥٩.

يكون لها مقتضى من المصالح أو المفاسد قبل قيامها و تأديتها ليكون منشأ لجعل الحكم فيه و إنما تحدث المصلحه أو المفسده فى الفعل بسبب قيامها على الوجوب أو على الحرمة.

و ذلك لخلوّ صفحه الواقع حينئذ عن الحكم قبل تأديتها و عليه فلا- مجال لكشف الخلاف كما لا- مورد للبحث عن أجزاء الأمارات بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه إذ الأحكام الواقعيه حينئذ نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و فى هذه الصوره تختصّ الأحكام الواقعيه بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبه إلى غيرهم و هو خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل.

و أيضا لا يعقل كشف الخلاف بناء على السببيّه إذا كان المراد منها هو انقلاب الأحكام الواقعيه بنفس قيام الأمارات إلى مؤدى الأمارات بحيث لا- تبقى فى الواقع الأحكام الواقعيه لا فعلا و لا شأنًا غير مؤدى الأمارات و بعبارة أخرى كانت الأحكام الواقعيه مغتياه بالأمارات فمع قيام الأمارات لانتهى أمد الواقعيّات و من المعلوم أنّ بعد عدم وجود الأحكام الواقعيه لا مجال لكشف الخلاف حتّى يبحث عن أجزاء الأمارات بالنسبه إليها إذ الأحكام الواقعيه حينئذ هى نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و فى هذه الصوره أيضا يختصّ الأحكام الواقعيه بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبه إلى غيرهم و هذه الصوره كالسابقه فى كونها خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب.

و أمّا إذا كان المراد من السببيّه أنّ بقيام الأماره تحدث فى المؤدى مصلحه غالبه على مصلحه الواقع الموجه لعدم فعليّه الواقع مثلا إذا قامت على طهاره ماء نجس بعينه فتوضّأ به المكلف و صلّى فإنّه بقيام الأماره على طهارته تحدث فى الوضوء به

مصلحه غالبه على مصلحه الوضوء بماء طاهر فهذا المعنى من السببىه يرجع إلى أن قيام الأمارات تكون سببا لصيروره الأحكام الواقعيه الفعلية هي مؤديات الأمارات و من المعلوم أن في هذه الصوره ثبتت الأحكام الواقعيه المشترك فيها العالم و الجاهل في الشريعه المقدسه.

و إنما انحصر الأحكام الواقعيه الفعلية في مؤديات الحجج و الأمارات و لا- حكم في غيرها إلا- شأننا و اقتضاء و عليه فيكون لكشف الخلاف في هذه الصوره مجال.

و بعد تصوّر كشف الخلاف يمكن تصوّر الإجزاء أيضا بمعنى أن الإتيان بمؤديات الأمارات بناء على السببىه و وجود المصلحه في متعلقاتها يكفى عن الأحكام الإنشائية الواقعيه فبعد العلم بها لا حاجة إلى إعادتها في الوقت و لا إلى قضائها بعد الوقت.

و لذا ذهب في بدائع الأفكار إلى أن هذا المعنى من السببىه و إن كان خلاف ظاهر أدله اعتبار الأمارات على ما حققناه في محله من أن ظاهر أدلتها هو اعتبارها بنحو الطريقيه إلا أنه يمكن توجيه السببىه بهذا المعنى بنحو لا يتوجه عليه إشكال عقلا و الظاهر عدم قيام الإجماع على بطلان هذا النحو من السببىه و كيف كان فالظاهر أن محل النزاع في الإجزاء على السببىه هو هذا النحو منها (1).

نعم لو صار عروض الملاكات الطارئه سببا لاندكاك الملاكات الذاتيه بحيث لا يبقى عله للأحكام الواقعيه فلا يكون مع قيام الأمارات حكم في الواقع لا شأننا و لا فعلا فهذه الصوره ملحقه بالصوره الثانيه.

و لعلّ كلام الشيخ ناظر إلى ما إذا صارت ملاكات الطارئه سببا لاندكاك الملاكات الذاتيه حيث قال:

ص: ٢٩١

الثانى أن تكون العناوين الواقعيه بما هي مستحله على المصالح و المفسد و محكومه بأحكام واقعيه و لكن صار اداء الأمارات سببا لوجود ملاكات أقوى فى نفس العناوين الذاتيه الواقعيه فصار هذا سببا لانقلاب الأحكام الواقعيه إلى مؤديات الأمارات بعد حصول الكسر و الانكسار بين الملاكات الذاتيه و الملاكات الطارئه و ذلك مثل أن تكون صلاه الجمعه بما هي صلاه الجمعه مشتمله على مفسده واقعيه مستتبعه للحرمة و لكن صار أداء الأماره إلى وجوبها سببا لوجود مصلحه فى نفس صلاه الجمعه بعنوانها بحيث تزيد المصلحه على المفسده الواقعيه بنحو تستتبع الوجوب بعد الكسر و الانكسار و هذا أيضا تصويب انقلابي باطل على أصول المخطئه (١).

و إلا- فمع بقاء الملاكات الذاتيه فى الواقع مع غلبه الملاكات الطارئه فالأحكام الواقعيه الإنشائيه المشترك فيها العالم و الجاهل باقيه و ذلك يكفى فى خروج هذه الصوره عن التصويب المجمع على بطلانه هذا مضافا إلى أن الإجماع فى المسائل العقليه لا حججه له و إنما المعبر هو البرهان و الاستدلال.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سره فى نهايه الاصول إن مسأله التخطئه و التصويب مسأله عقليه لا شرعيه تعبدية يستند فيها إلى الإجماع و إن الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإماميه بما هم متكلمون لا إجماع الفقهاء و المحدثين الذى هو حججه من الحجج الفقهيّه.

إلى أن قال: قال شيخنا أبو جعفر الطوسى فى كتاب العده ما حاصله أن المتكلمين من الفرقة الحقه من المتقدمين و المتأخرين كلهم أجمعوا على أن أصحاب الصواب فرقه واحده و الباقون مخطئون و هذا الكلام منه قدس سره شاهد على ما قلناه من أن

ص: ٢٩٢

الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء و المحدّثين بل إجماع المتكلّمين بما هم متكلمون لكون المسأله من المسائل العقليّه التي يبحث فيها المتكلّم بما هو متكلّم و ليست من المسائل الشرعيّه المتلقّاه من المعصومين عليهم السّلام يدا بيد حتّى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجّه (١).

فالتحقيق إنّ الملاكات الواقعيّه إن كانت باقيه مع ملاكات طارئه و إنّما كان التزاحم بينهما في التأثير فلا مزاحمه بحسب مقام الإنشاء و مقتضى ذلك هو وجود الأحكام الإنشائيّه الواقعيّه و إن صارت الملاكات الواقعيّه مندكّه عند عروض الملاكات العارضه فالواقعه التي قامت الأماره عليها على خلاف الواقع محكومّه بمؤدّي الأماره لاندكاه الملاكات الواقعيّه و مقتضى ذلك هو عدم وجود الأحكام الواقعيّه و لو إنشاء لانعدام المعلول بانعدام علته و اندكاه (٢).

و هكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف إذا كان المراد من السببيّه أنّ العناوين الواقعيّه بما هي مشتمله على المصالح و المفسد و محكومّه بأحكام واقعيّه و لم يكن أداء الأماره على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحه أو حكما بل المصلحه الحادثه إنّما تكون في سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و الحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك فلو أدت الأماره إلى وجوب الجمعه مثلا و كان الواجب بحسب الواقع هو الظهر فقيام الأماره لا يصير سببا لاشتمال صلاه الجمعه على المصلحه و لا لمحكوميّتها بالوجوب بل هي بعد باقيه على ما كانت عليه و الظهر أيضا باق على وجوبه الواقعيّ و المصلحه إنّما تكون في سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

و في هذه الصوره الأحكام الواقعيّه محفوظه و مع محفوظيّتها لكشف الخلاف

ص: ٢٩٣

١-١ ج ١٤١/١.

٢-٢ راجع تعليقه الأصفهاني: ٢٥٤-٢٥٥.

مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيّة مجال و لا إجماع على خلاف هذه الصورة و لكن اورد عليه في نهايه الاصول بأنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذي يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعيّ كصلاه الجمعه مثلا و في مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاه الجمعه التي يوجد المكلّف هي بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا العمل الخ (١).

و عليه فهذه الصورة ترجع إلى الصورة الثالثه بناء على تزامم الملاكات الواقعيّه و الظاهريّه في التأثير.

فلا- توجب الصورة المذكوره رفع الحكم عن الواقع و لو إنشاء و حينئذ فلكشف الخلاف مجال كما أنّ بعد كشف الخلاف و سقوط الأماره فللبحث عن أجزائها عن الأحكام الواقعيّه الشائئيه مجال بحيث لا يحتاج إلى الإعاده في الوقت و القضاء في خارجه و لا يرد عليه شيء عدا ما أورده السيّد المحقّق البروجرديّ قدّس سرّه في ناحيه مقام الإثبات حيث قال:

إنّ الالتزام بذلك يخرج هذا الحكم عن كونه حكما ظاهريّا و يجعله حكما واقعيّا في عرض سائر الأحكام الواقعيّه فإنّ الحكم الظاهريّ كما عرفت ما يكون تشريعه لحفظ الأحكام الواقعيّه و تنجزها في صوره الجهل حيث إنّ الحكم الواقعيّ كما عرفت و إن لم يكن مقيدًا بالعلم و الجهل و لكن داعويّته في نفس العبد إنّما يكون في صوره العلم به فقط فلو أراد المولى انبعث العبد في صوره الجهل أيضا لزمه جعل حكم ظاهريّ طريقيّ لغرض حفظ الواقع دون أن يكون متعلّقه بنفسه مشتلا على المصلحه فلو كان غرضه حفظ الواقع في صوره الجهل مطلقا لزمه إيجاب الاحتياط و لو لم يكن الغرض حفظه مطلقا من جهه اشتمال الاحتياط على مفسده شديده كان

ص: ٢٩٤

عليه جعل طرق موجهه لتنفيذ الواقع على فرض الإصابه الخ (١).

و كيف كان فالمصلحه السلوكيه فى الفرض المذكور لا تنافى مع وجود الأحكام الواقعيه فلكشف الخلاف فيها مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيه مجال أيضا.

و يمكن أيضا تصوير كشف الخلاف فيما إذا كانت المصلحه فى نفس الأمر بالسلوك دون المتعلق فإنّ الواقعيات حينئذ على حالها و مع بقائها على ما عليها فلاجزاء حينئذ أيضا مجال و إن لم يخل هذا عن إشكال من جهة رجوع المصلحه فى نفس الأمر إلى المصلحه فى السلوك التى عرفت أنّها أيضا راجعه إلى المصلحه فى المتعلق كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدس سرّه حيث قال:

إنّ الأمر فى الأوامر الحقيقيه ليس مقصودا بالذات بل القصد إليه إنّما يكون للتسبب به إلى متعلقه فهو فان فى المتعلق و مندكّ فيه حيث أنّ مطلوب المولى أولا و بالذات هو صدور الفعل من العبد و لكن لما كان صدوره منه بحركه نفسه و أعمال اختياره فلا محاله تتولّد من إرادته الفعل من العبد إرادته تبعيه متعلقه بالأمر حتى تصير داعيا له إلى إيجاد الفعل و محرّكا لعضلاته نحوه بعد كون العبد بالذات من العبيد الذين هم بصدد إيجاد مرادات المولى.

و بالجمله فإنّ إرادته الأمر إرادته تبعيه متولّده من إرادته المتعلق و نظر المولى فى الأمر إلى جود المتعلق حقيقه فيجب أن يكون هو متعلقا لشوقه و مشتلا على المصلحه.

و اشتمال الأمر على المصلحه و كونه بنفسه متعلقا لشوق المولى يخرج عن كونه أمرا و آله يتسبب به إلى وجود المتعلق.

فوزان الأمر وزان الإراده فكما أنّ الإراده التكوينيّه لا يعقل تحقّقها خارجا إلّا

ص: ٢٩٥

بعد اشتغال متعلقها على المصلحة و كونه مشتاقا إليه إِمَّا بالذات أو بالعرض و لا يعقل تحقق الإرادة إذا كانت المصلحة مترتبة على نفسها فكذلك لا يعقل أن يتحقق الشوق متعلقا بذاتها من دون أن يكون المتعلق مشتاقا إليه و لو بالعرض، و السر في ذلك أن الإرادة أمر فإن في المراد و تعلق الشوق بمتعلقها من مبادئ تحققها فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فكذلك حال الإرادة التشريعية أعني الأمر و النهي فتشتركان في أن تحققهما خارجا يتوقف على مطلوبيتهما تبعا لمطلوبته المتعلق و في طولها (1).

و عليه ففرض المصلحة في نفس الأمر بالسلوك لا يزيد على ما إذا فرض وجود المصلحة في سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و قد عرفت أن لكشف الخلاف و الأجزاء مجال في ذلك الفرض فلا تغفل.

فتحصّل أن صور السببية خمس و لا- مجال لكشف الخلاف و الأجزاء عن الأوامر الواقعية في الأول و الثاني دون الثلاثة الباقية سواء كان مرجعها إلى الواحد أو إلى الثلاثة.

نعم لو كانت الملاكات الطارئة موجهة لاندكاك الملاكات الواقعية بحيث لا يبقى لوجود الأحكام الواقعية لا شأنًا و لا فعلا عله فلا- مجال لكشف الخلاف و الأجزاء عن الأوامر الواقعية في جميع الصور و لكنّه كما ترى لإمكان أن تكون الملاكات متزامنه في مقام التأثير من دون اندكاك الملاكات الواقعية و عليه فالتفصيل بين الصورتين الأوليين و الثلاثة الباقية في محلّه.

و ممّا ذكر يظهر أن التصويب لا يلزم إلا في الأول و الثاني الملازمين لخلوّ الواقعه عن الحكم الواقعي رأسا.

و أمّا في غيرهما من الفروض الثلاثة فلا مورد للتصويب لوجود الأحكام

ص: ٢٩٤

(١-١) ج ٢/٤٤٥.

الواقعيّ الإنشائيّ في الواقعه التي يشترك فيها العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل.

كما أنّ القول بالإجزاء في الأمارات بناء على الطريقيّ لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه لمحفوظيّ الأحكام الواقعيّ فيها كما لا يخفى.

الإجزاء بناء على السببيّه

ثمّ بعد ما عرفت من تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء في بعض أنحاء السببيّه لا يخفى عليك أنّه ذهب في الكفايه بناء على السببيّه إلى الإجزاء فيما إذا كان الفاقد كالواجد و افا بتمام الغرض أو بمعظمه بحيث لم يبق إلا ما لا يجب تداركه حيث قال:

و أمّا بناء عليها أي على السببيّه و أنّ العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقه صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه و افا بتمام الغرض و لا يجزى لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلاّ - لاستحبّ هذا مع إمكان استيفائه و إلاّ - فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراريّ.

و استدللّ لمقام الإثبات بإطلاق أدلّه حجّيه الأمارات حيث قال:

و لا - يخفى أنّ قضيه إطلاق دليل الحجّيه على هذا هو الاجتزاء بموافقته و محصّل كلامه إنّ قيام الأماره يوجب مصلحه في مؤداه لظهور الإنشاء في جعل الداعي لا سائر الدواعي كداعي تنجيز الواقع و لظهور المتعلّق في أنّه بنفسه مطلوب و ذو مصلحه ثمّ بإطلاق دليل اعتبار الأماره و حجّيتها يثبت كون تلك المصلحه و افيه بمصلحه الواقع أو بمقدار منها بنحو لا - يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي و عليه فلا محاله يتحقّق الإجزاء.

اورد عليه المحقّق الأصفهانيّ بأنّ هذا إذا قلنا بكشف الدليل على الحجّيه عن المصلحه البدليه.

و أما إذا قلنا بكشفه عن مجرّد المصلحه في صورته المخالفه في قبال الطريقيه فلا يفيد الإجزاء عن المصلحه الواقعيه.

ثمّ أوضح ذلك بما حاصله أنّ الالتزام بالموضوعيّه و السببيّه تاره بملاحظه ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي و ظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع إذ بالظهور الأوّل في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي يندفع احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع كما أنّ بالظهور الثاني يندفع احتمال كونه بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل.

و فيه أنّ مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أيّ تقدير و انبعائه عن مصلحه زائده على مصلحه الواقع.

أمّا أنّها مصلحه بدليّه عن مصلحه الواقع حتّى يسقط التكليف الواقعيّ بحصول ملاكه أو مصلحه غير بدليّه حتّى يكون التكليف الواقعيّ باقيا ببقاء ملاكه فلا محاله تتوقّف على ضميمه معيّنه لبديّه المصلحه.

و تاره يكون الالتزام بالموضوعيّه و السببيّه بملاحظه قبح تفويت المصلحه فلا بدّ من الالتزام بمصلحه في المؤدّي بحيث يتدارك بها مصلحه الواقع.

و فيه أنّ إثبات المصلحه البدليّه رأسا أو إثبات بدليّه المصلحه بعد استظهار أصلها بالبيان الذي تفرّدنا به من طريق قبح تفويت المصلحه الواقعيّه فقد دفعناه في مسأله جعل الطريق بأنّ إيكال العبد إلى طرقة العلميه ربّما يوجب تفويت الواقعيّات أكثر من جعله متعبدا بالأماره فالزائد فائت لا مفوّت حتّى يقبح مع أنّ تفويت مصلحه بإيصال مصلحه يساويها أو أقوى منها و لو لم يكن من نسخها لا قبح فيه (1).

يمكن أن يقال أوّلا أنّ المراد من إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات هو الإطلاق

ص: ٢٩٨

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢٤٣/١.

اللفظي أو الإطلاق المقامي لا ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي و لا ظهور المتعلق في كونه مقصودا بالأصالة لا معرّفا للواقع و عليه فالبديهي لو كانت لازمه في الإجزاء يدلّ عليها إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات إذ لا معنى للإجزاء من دون البديهي كما هو المفروض و إن لم تكن البديهي لازمه في الإجزاء كما هو الحقّ و سيأتي بيان ذلك فلا حاجة إلى إفادتها بل يكفي إطلاق أدلّه الحجّيه في عدم لزوم الإعادة و القضاء و ليس هذا إلا الإجزاء كما لا يخفى.

و ثانيا: إننا نمنع استلزام إيكال العبد إلى الاحتياط و القطع و اليقين لتفويت الواقع أكثر من جعله متعبدا بالأماره لأنّ مع قطع النظر عمّا يلزم من الاحتياط من العسر و الحرج أو اختلال النظام كان الاحتياط سببا لإحراز الواقع و قلّما كان موجبا للخطأ نعم ربّما يكون القطع و اليقين جهلا مركبا و خاطئا و لكنّه نادر جدّا و عليه فلا تكون موارد الاحتياط أكثر خطأ من موارد الأمارات.

و ثالثا: إننا لا نسلم لزوم البديهي في الإجزاء بل اللازم هو وجود المصلحه بمقدار لا يكون تفويت الواقع معها موجبا للقبح سواء كانت المصلحه من سنخ المصلحه الواقعيه و بدلا عنها أو لم تكن كذلك و سواء كانت مساويه مع المصلحه الواقعيه أو لم تكن كذلك.

و عليه فإذا كانت أدلّه حجّيه الأمارات مطلقه من حيث الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه تدلّ على سقوط الأوامر الواقعيه بإتيان مؤدّى الأمارات و ليس معنى الإجزاء إلا ذلك و عليه فلو تمّ إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات لما كان لهذه المناقشات مجال.

و التحقيق هو أن يقال: إنّ برهان السببيّه إن كان هو إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات بالتقريب المذكور ففيه منع لأنّ الأدلّه ظاهره في كونها لتحفظ الواقعيّات و عدم موضوعيّة مؤدّيات الأمارات و عليه فالمحكم هو الطريقيه لا السببيّه و قد مرّ

سابقاً أنّ لحن أدلّه حجّيه الأمارات هو جواز الاكتفاء بها في مقام امتثال الطبائع المأمور بها و من المعلوم أنّ هذا يصحّ مع الطريقيه لا السببيّه هذا مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإطلاق الكلامي.

فقد اورد عليه في بدائع الأفكار بأنّه لا يتصوّر في المقام لأنّه لا يتحقّق إلاّ بملاحظه عدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أو بالجمع بين العمل على طبق الأماره و العمل على طبق الواقع كما لو قال في الأوّل اعمل على طبق الأماره أو اعمل على طبق الأماره و الواقع معاً، وهذا النحو من التقييد غير معقول، لعدم إمكان الأخذ به في حال الجهل بالواقع و إذا كان تقييد الكلام بقيد غير معقول فإطلاقه للحاظي من ناحيه ذلك القيد غير تامّ (١).

و إن أريد بالإطلاق الإطلاق المقاميّ فهو معقول لأنّه يمكن للمولى إذا كان في مقامه البيان أن يقول اعمل على طبق الأماره و إذا انكشف لك خطأها فاعمل على طبق الواقع فإذا سكت و هو في مقام البيان عن ذكر حكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته على أجزاء العمل على طبق الأماره و لا يرد عليه ما اورده في بدائع الأفكار من أنّ هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفايه إطلاقات الأحكام الواقعيّه بيانا لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف (٢). لأنّ بعد حكومه الأمارات على الأحكام الواقعيّه و تقبيل الأحكام الظاهريّه مكان الأحكام الواقعيّه تحقّق امتثال الطبيعه المأمور بها و مع تحقّق الامتثال لا مجال للتمسك بإطلاقات الأحكام الواقعيّه.

نعم قد ذكرنا أنّ أدلّه حجّيه الأمارات ظاهره في أنّها في مقام تحفّظ الواقعيّات فالإطلاق المقاميّ يفيد للإجزاء بناء على الطريقيه لا السببيّه و أمّا دعوى أنّ الإطلاق

ص: ٣٠٠

١-١) بدائع الأفكار ٢٩٧/١.

٢-٢) بدائع الأفكار ٢٩٨/١.

المقامي لا- يفيد إلا فيما إذا لم يكن مرجع آخر تبين التكليف و في المقام يمكن الرجوع إلى أصله الاشتغال ففيها أن المرجع الذي يصلح للإجابة لزم أن يكون بينا و واضحا بحيث لم يتحيز المكلف في تشخيص وظيفته و الأصل المذكور في مثل المقام و الإجزاء ليس كذلك.

إن كان برهان السببي هو تفويت المصالح الواقعيه فيه كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن غايه ما يقتضيه هذا البرهان هو واجديّه قول العادل للمصلحه فيما إذا خالفت الأمارات للواقع و لم ينكشف الخلاف رأسا و أمّا مع موافقه الأمارات أو مخالفتها و انكشاف الخلاف في الوقت و إمكان تدارك المصالح الواقعيه فلا تفويت بالنسبه إلى المصالح الواقعيه لإمكان الإعاده كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا- دليل على الإجزاء في الفروض التي تصوّرنا فيها السببيه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببيه لظهورها في الطريقيه و تحفّظ الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامي في تلك الإطلاقات يكفي لإثبات الإجزاء على السببيه و لا حاجه إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيه حتّى يشكل بأنّ مع كشف الخلاف في الوقت لا تفويت لإمكان الإعاده كما لا حاجه إلى الأخذ بظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي أو الأخذ بظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع حتّى يشكل بأنّهما لا يفيدان إلا أصل المصلحه و أمّا بدليتهما عن الواقع فلا.

و كيف كان فالإلى حد الآن يظهر قوّه إجزاء الأمارات على الطريقيه كالأصول من دون تفاوت بينهما فيما إذا كشف الخلاف يقينا و أمّا إذا كشف الخلاف بالحجّه الظنيّه فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى فيما يلي.

و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: إنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل

يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟

ولا يخفى عليك أن مقتضى ما مرّ في الأمر الثالث من أجزاء الأمارات و الاصول هو الإجزاء في المقام أيضا لأن مقتضى حكمه أدله اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى طبيعه المأمور بها و مع تحقّق الامتثال و تقبّل ما قامت عليه الاصول و الأمارات مكان الأوامر الواقعيّة فلا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيه الأمارات و الاصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمرها إذ مفروض البحث ليس فيما إذا كشف بطلان الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا توهم الظهور مع أنّه لا ظهور أو توهم صحّه الرواية مع أنّه لا صحّه لها و غير ذلك لأنّه خارج عن محلّ النزاع كما عرفت في الأمر الأوّل إذ معه لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن أجزائه و عدمه بل الكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظهر بعد العمل بما أفتى به مخصّص أو أفتى بطهاره شيء من جهه قاعده الطهاره و عدم معلوميّه الحاله السابقه ثمّ وجد ما يدلّ على نجاسته كالاستصحاب مثلا كما إذا علم أنّ حالته السابقه هي النجاسه.

و من المعلوم أنّ الاجتهاد السابق في ظرفه كان حجّيه و أدله حجّيه الأمارات

و الاصول دلت بحكومتها على تحقق الامتثال و سقوط الأمر المتعلق بالواقعيّات و على تقبّل الشارع موارد الأمارات و الاصول مقام الواقعيّات و عليه فلا مجال لدعوى عدم الإجزاء مع قبول بقاء حجّيتها إلى حدوث الاجتهاد اللاحق كبقاء الأمارات و الاصول على حجّيتها إلى حدوث اليقين بالخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث إنّه ذهب إلى عدم الإجزاء بعد تسليم أنّ حجّيه الأمارات و الاصول متقوّمه بالوصول و لا يوجب المخصّص أو الأصل الجارى على خلاف الاجتهاد السابق بوجودهما الواقعيّ قبل الوصول سقوط الاجتهاد السابق عن الحجّيه بل إنّما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها فالتبدّل فى الحجّيه إنّما هو من التبدل فى الموضوع.

و استدللّ له بأنّ مدلول الحجّيه اللاحقه يعمّ السابق حيث أنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشّريعه المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون آخر و بعصر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أنّ العمل المأتى به على طبق الحجّيه السابقه حيث كان مخالفا لمدلولها باطل لعدم كونه مطابق لما هو المأمور به فى الواقع و هو مدلولها و كون الحجّيتين تشتركان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد إلقاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّيه الثانيه حسب أدلّه اعتبارها و عدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء.

و من الطبيعىّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بدهاه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّيه السابقه و إن كانت مؤمنه فى ظرف حدوثها إلاّ أنّها ليست بمؤمنه فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيه و الاعتبار بقاء بعد الظفر بالحجّيه الثانيه و تقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومه أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك و عليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع و لأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجّيه الثانيه و إعادته

الأعمال الماضية حتى يحصل الأمن.

و أمّا القضاء فلأجل أنّ ما أتى به المكلف على طبق الحجّة الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجّة الثانية و عليه فلا بدّ من الحكم بطلانه و معه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيع الحال يجب القضاء بمقتضى ما دلّ على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة فمتى تحقّق وجوب القضاء (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها و كون لسان أدلّه اعتبارها هو الحكومه هو وقوع امتثال طبيعه المأمور بها في ظرفها كسائر موارد التقييل المصدقاتى و مع تحقّق الامتثال بها لا يبقى للواقع أمر حتى تدلّ الحجّة اللاحقه بالإعاده في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّة اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق يجدى فيما لم يمتثل لا فيما امتثل.

و أدلّه اعتبار حجّيتها في ظرفها يكفى في التأمين و المفروض أنّ أدلّه الاعتبار باقيه فالمؤمن موجود كما لا يخفى.

و بالجمله فلا- فرق بين صورته كشف الخلاف يقينا و بين المقام فكما أنّ بعد العلم بالخلاف كانت أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول مؤمّنه فكذلك في المقام.

فالأقوى هو الإجزاء عند تبدّل الرأى بالنسبه إلى ما أتى به سابقا من دون تفصيل بين الأمارات و الاصول خلافا لما فى تهذيب الاصول من التفصيل بين الأمارات و الاصول و قد عرفت ما فيه سابقا و لا نعيد.

و من دون فرق بين كون الحجّة اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّة السابقه أو متساويه فإنّ مقتضى أدلّه الاعتبار هو حجّيه السابقه مطلقا سواء كانت مرجوحه أو متساويه فى ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأولى و تحقّق الامتثال بالنسبه إلى

ص: ٣٠٤

الطبيعه المأمور بها واقعا و إنما الفرق في الأعمال اللاحقه فإنَّ الحجَّه اللاحقه إن كانت راجحه بالنسبه إلى السابقه فاللازم هو تطبيق العمل على الحجَّه اللاحقه إذ مع ترجيحها و تقديمها على السابقه لا مجال للسابقه في الأعمال الآتيه و إن كانت الحجَّه اللاحقه متساويه و متعارضه مع السابقه، فمقتضى القاعده في تعارض الأخبار هو التخيير بينهما.

فإن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجَّه السابقه بعد الأخذ بالسابقه كما هو المفروض.

و إن قلنا بالتخيير الاستمراريّ فله العمل بالسابقه كما له العمل باللاحقه و مقتضى أدلّه الاعتبار و حكومتها على الأحكام الواقعيه هو الحكم بكفايه ما أتى به طبقاً لأى منها فلا يجب عليه الإعاده و القضاء بعد عدوله عمّا سبق و أخذه بما لحق أو عدوله عمّا لحق و أخذه بما سبق كما هو مقتضى التخيير الاستمراريّ لكفايه كلّ منهما بالنسبه إلى الأوامر الواقعيه بعد ما عرفت من حكومه أدلّه الاعتبار.

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث، قال: نعم لو عثر المكلف على حجَّه على خلاف الرأى الأوّل تساوى الحجَّه عليه في الخصوصيات المعتمره في الحجَّه وقع التعارض بينهما و حينئذ يلزم الرجوع إلى القواعد المقرّره عند تعارض الحجَّتين المتساويتين من التخيير أو السقوط و الرجوع إلى الاصول ففي مورد التخيير إن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجَّه الأولى و الأخذ بالرأى الأوّل.

و إن قلنا باستمرار التخيير فإن اختار المكلف البقاء على الأخذ بالرأى الأوّل صح عمله سابقاً و لاحقاً و إن عدل عنه آخذاً بالحجَّه الثانيه صحَّ عمله الجارى على طبقها و كشف صيرورتها حجَّه عليه باختيارها عن فساد أعماله السابقه الجاريه على

طبق الحجّج الأولى فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها (١).

لما عرفت من أنّ مقتضى أدلّه الاعتبار و حجّجه السابقه في ظرفها هو تحقّق الامتثال بالنسبه إلى الطبيعه المأمور بها من دون فرق بين كون السابقه مرجوحه بالنسبه إلى الحجّج اللاحقه أو متساويه كما أنّ مقتضى تلك الأدلّه أيضا هو كفايه كلّ واحد من السابقه و اللاحقه في الأعمال الآتية في تحقّق الامتثال و الإجزاء و عدم لزوم الإعاده و القضاء و إن عدل عن كلّ واحد إلى الآخر مستمرا.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال للإجزاء بالإطلاق المقامى في أدلّه التخيير الاستمرارى بين الحجّتين المتساويتين فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في تبدّل الرأى بناء على الطريقيه و أمّا بناء على السببيّه فالكلام فيه تاره يكون بحسب القواعد و تاره يكون بحسب الأدلّه.

و أمّا بحسب الامولى فقد ذهب المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه إلى عدم الإجزاء من دون فرق بين العبادات و المعاملات أمّا العبادات فلاستصحاب بقاء التكليف الواقعى إلى زمان كشف الخلاف بالقطع أو ما يقوم مقامه و لقاعده الاشتغال فإنّ العلم بالتكليف في حال الجهل و إن لم يبلغه إلى مرتبه الفعلية حال حدوثه لكنّه يبلغه إلى مرتبه الفعلية و التنجّز بقاء على تقدير ثبوته واقعا فعلا و لقاعده لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته في الواقع من الأول المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهرى فإنّ المناط في نظر العقل و إن كان فعلية الغرض. إلا أنّ فعلية دعوته للمولى إلى البحث على طبقه و المفروض حصوله واقعا.

نعم حيث إنّ القضاء مترتب على الفوت المساوق لذهاب شىء من المكلف مع ترتّب حصوله منه لكونه فرضا فعليا أو ذا ملاك لزومى فهو عنوان ثبوتى فلا ينتزع

ص: ٣٠٦

(١-١) ج ٣٠٧/١.

من عدم الفعل فى الوقت لأنّ المفاهيم الثبوتيه يستحيل انتزاعها من العدم و العدمى فاستصحاب عدمه فى الوقت له يلزم الفوت لا أنّه عينه فىكون الأصل مثبتا إليه.

و أمّا العقود و الإيقاعات و شبهها فمقتضى القاعده فيها عدم الأثر لأنّ بعد انكشاف الخلاف لا يقين فعلا بالأثر قبلا و معه لا مجال لاستصحاب الملكيه أو الزوجيه و آثارهما لسرايه الشكّ فيها من الأول بل مقتضى الاستصحاب هو عدم حدوث الملكيه أو الزوجيه و آثارهما (١).

و لا- يخفى عليك أنّ مقتضى ما مرّ سابقا هو اتحاد القضاء مع الأداء فى الحقيقه و ما أتى به قضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا- الإتيان بحقيقه أخرى و عليه فىكفى الأدله الأوثيه لإثبات وجوب القضاء لو لم يأت به فى الوقت و لا حاجه إلى صدق عنوان الفوت فكما تجرى القواعد المذكوره لإثبات الإعاده فى الوقت فكذلك تجرى تلك القواعد لإثبات وجوب القضاء فى خارج الوقت فلا تغفل.

و أمّا بحسب أدله اعتبار الأمارات بناء على أنّ مفاد دليل حجّيتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتّباعها فقد ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ مقتضاها الموضوعيه و صحّه العباده و المعامله لأنّ المفروض أنّ مؤداها حكم حقيقى فينتهى أمدّه بقيام حجّه أخرى لا أنّه ينكشف خلافه.

اورد عليه المحقق الأصفهانى قدّس سرّه بأنّ غايه ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقى المنبعث عن مصلحه فى متعلّقه و حيث إنّ المفروض تخالف الأماره و خلّو الواقع من المصلحه فيجب الالتزام بأنّ المصلحه فى المؤدى بعنوان آخر غير عنوان متعلّقه الذاتى.

أمّا أنّ تلك المصلحه مصلحه بدليه عن مصلحه الواقع فلا موجب له و الأجزاء

ص: ٣٠٧

و عدم الإعادة و القضاء يدور مدار بدليته المصلحه لتوجب سقوط الأمر الواقعي بملاكه فالموضوعيه بمعنى كون المؤدى بما هو مؤدى ذا مصلحه مقتضيه للحكم الحقيقي على أى حال لا يقتضى الإجزاء هذا كله فى الواجبات مطلقا على هذا المسلك.

و أما فى العقود و الإيقاعات فيمكن أن يقال إنّ الوضعيات الشرعيه و العرفيه من الملكيه و الزوجيه و شبههما حيث إنّها على ما حقّقناه فى الاصول اعتبارات خاصه من الشرع و العرف لمصالح قائمه بما يسمّى بالأسباب دعت الشارع مثلا إلى اعتبار الملكيه و الزوجيه فلا كشف خلاف لها إذ حقيقه الاعتبار بسبب كون العقد الفارسيّ الذى قامت الحجّه على سببته ذو مصلحه و ليست المصلحه المزبوره استيفائيه حتى يقال إنّ مصلحه الواقع باقيه على حالها و أنّ مصلحه المؤدى غير بدليه (١).

و لا يخفى عليك أنّ البدليه و إن لم يدلّ عليها ظهور إنشاء الأمر فى كونه لجعل الداعيّ دون سائر الدواعى كداعى تنجيز الواقع أو ظهور تعلق الأمر بالشىء فى أنّ المتعلّق هو واحد للمصلحه بعنوانه دون عنوان آخر كعنوان إيصال الواقع و لكنّ الإطلاق المقامى فى أدلّه اعتبار الأمارات يكفى فى إثبات البدليه و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الواقعيه كما مرّ مفصّلا و عليه فلا فرق على الموضوعيه و السببيه بين العبادات و المعاملات بحسب القاعده أو بحسب أدلّه اعتبار الأمارات فمقتضى القاعده و الاصول المذكوره من الاستصحاب و قاعده الاشتغال و لزوم الإتيان بالغرض الفعلى هو عدم الإجزاء و لزوم الإعادة من دون فرق بين العبادات و المعاملات كما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الأمارات هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة من دون فرق بين المعاملات و العبادات فلا تغفل.

فالحاصل من المباحث المتقدمه إنّ تبدّل الرأى لا يوجب الإعادة و القضاء

ص: ٣٠٨

١- (١) الاجتهاد و التقليد: ١٠/ و تعليقه الكفايه، الاجتهاد و التقليد: ٢٠٥/.

سواء قلنا بالطريقته أو السببه و ذلك لإطلاق أدله اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدله الأوليه و مقتضاه هو تقبل المصداق الظاهري مكان الواقعي في حصول الامتثال و سقوط الأمر و معه لا مجال للأخذ بالقواعد كالأستصحاب و قاعده الاشتغال و قاعده لزوم الإتيان بالأغراض الفعلية و غير ذلك لإثبات عدم الإجزاء.

نعم لو استكشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان ذلك موجبا لتبدل الرأي فلا كلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية كما لا يخفى.

الجهه الثانيه: في إجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى المجتهد

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى القول بعدم الإجزاء في الأمارات و الاصول هو القول بعدم الإجزاء في المقام سواء كان المعيار هو مدرک المفتى من الأمارات و الاصول أو المعيار هو مدرک رجوع المقلد إلى العالم و هو بناء العقلاء و الارتكاز الفطري على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه على كل تقدير لا يخرج عن الأمارات و الاصول و المفروض هو عدم إفادتها للإجزاء.

كما أنّ مقتضى القول بالإجزاء فيهما هو الإجزاء في المقام سواء كان مدرک المفتى هو الأصل أو الأماره و سواء كان المعيار في الإجزاء هو مدارک المفتى أو مدرک المقلد لأنه على كل تقدير لا يخرج عن دائرة الأمارات و الاصول و المفروض أنّ أدله اعتبارهما تدلّ على الإجزاء كما مرّ سابقا.

و هل يكون مقتضى التفصيل في الإجزاء بين الأمارات و الاصول هو التفصيل في المقام أم لا؟

و الظاهر من تهذيب الاصول هو عدم التفصيل و القول بعدم الإجزاء مطلقا حيث قال فيه:

أنّ الأفوى عدم الإجزاء فى حقّ المقلّد سواء استند مقلّده (بالفتح) إلى الاصول أم إلى الأمارات فإنّ مدرک العامى فى الحكم الذى طبق عمله على وفقه إنّما هو رأى مرجعه و حكمه و هو أماره إلى تكاليفه الشرعيّه و قد أوضحنا فى مسأله الإجزاء أنّ قيام الحجّه على تخلف الأماره لا يوجب الإجزاء.

و إن شئت قلت: إنّ مدرک حكمه ليست الاصول الحكميّه من البراءه و الاستصحاب و الأمارات و الروايات الوارده فى حكم المسأله إذ هى متوجّهة إلى الشاكّ و العامى ليس بشاكّ و لا- بمتيقّن فلا- معنى لتوجه تلك الخطابات إليه إذ هى تقصد من تفحص عن موارد البيان و يئس عن وروده و العامى ليس كذلك و معه كيف يشمل أدلّه الاصول فلا يجرى فى حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به.

و كون الدليل عند المجتهد فى موارد الشكّ هى الاصول الجاريه لا- يوجب ركون المقلّد إليها بل إنّما هى يركن إلى رأى المجتهد للبناء العملى و الارتكاز الفطرى من غير توجه إلى مدركه (١).

و فيه أوّلا- أنّ الشاكّ و المتيقّن و القادر على التفحص عن موارد البيان لا- يختصّ بالمفتى إذ كثير ممّن لم يبلغ الاجتهاد من الطلاب و الفضلاء يكونون كذلك و مع كونهم كذلك كيف لا يكونون مجرى الاصول و الأمارات مع تحقّق موضوعها.

و ثانيا إنّ المجتهد نائب عن المقلّد و الخطاب إليه بملاحظه المنوب عنه إذ ربّما لا ابتلاء له بالعمل بها فالخطاب بترتيب الأثر باعتبار المقلّدين الذين يكون نائبا عنهم.

و عليه فما استدلّ به فى المسأله لا يختصّ به بل جار فى حقّ المنوب عنه أيضا فلا وجه لعدم جريان التفصيل فى المقام على هذا القول فتأمّل.

و كيف كان فقد عرفت أنّ مقتضى القول بالإجزاء فى الأمارات و الاصول هو

ص: ٣١٠

الحكم بالإجزاء مطلقاً في المقام.

لا- يقال: إنَّ البناء العمليَّ و الارتكاز الفطريَّ يكون من الأدلَّة اللبنيَّة فلا إطلاق لها حتَّى يتمسَّك بإطلاقها أو لحنها و ظهورها على الإجزاء هذا بخلاف أدلَّة اعتبار الأمارات و الاصول فإنَّه يمكن فيها استظهار أنَّ الشارع اكتفى بها في مقام الامتثال و اقتنع بها كما يمكن الاستدلال بالإطلاق المقاميَّ على الإجزاء كما مرَّ تقريبه.

لأنَّ نقول: ظاهر أدلَّة اعتبار الفتاوى كقوله عليه السَّلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فإنِّي أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك».

أو قوله في جواب من سئل عمَّن أخذ معالم الدين: (خذ) من زكريَّا بن آدم القميِّ المأمون على الدين و الدنيا.

أو قوله: نعم في جواب من سئل أنَّ شقَّتِي بعيده فلست اصل إليك في كلِّ وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيَّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريَّة هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بالإطلاق المقاميَّ في مثل تلك الأدلَّة فإنَّ مع وقوع كثره الاختلاف و تبدُّل الرأى في فتاواهم لم يرد شيء في وجوب الإعادة و القضاء على أنَّ السيره المتسرَّعه من لدن صدر الإسلام على عدم الإعادة عند تبدُّل الرأى أو الرجوع من الميِّت إلى الحيِّ أو العدول من الحيِّ إلى الحيِّ و لا- فرق فيما ذكر بين كون الأمارات معتبره على الطريقيَّة أو السببيَّة فإنَّ الميزان هو الاستظهار المذكور من أدلَّة اعتبارها و الإطلاق المقاميَّ و السيره و هذه الأمور جاريه على كلِّ التقادير فتدبَّر جيِّداً فللمفتيَّ أن يفتى بالإجزاء بعد استنباطه تماميَّه أدلَّته و للمقلِّد أن يقلِّده في ذلك.

ص: ٣١١

الجهه الثالثه: فى اجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن المئ الى الحى او عند

عدوله من الحى الى الحى.

ولا- يخفى عليك ان مقتضى ظهور أدله اعتبار الفتاوى كأدله اعتبار الأخبار و الأمارات فى الاكتفاء بها فى مقام الامتثال للتكاليف الواقعيه هو سقوط الأمر الواقعي المتوجه إلى الطبيعه بالإتيان بما أفتى به المئ فى حال حياته و مع سقوط الأمر الواقعي المتوجه إلى الطبيعه لا- مجال للإعاده فى الوقت و لا للقضاء فى خارجه و إن كان متعلق الرأى المجتهد الثانى كمتعلق الخبر مطلقا فإن الرأى المجتهد الثانى يفيد فيما لم يمثل لا فى ما امتثل و المفروض هو حجبه الرأى الأول فى ظرفها و مقتضى حجبتها فى ظرفها هو حكومتها بأدله اعتبارها بالنسبه إلى الأدله الأوليه و مقتضى الحكومه هو سقوط الأمر الواقعي بإتيان العمل طبقا لها فلا يبقى الأمر الواقعي حتى تدلّ الحجبه الثانيه على الإتيان فى الوقت أو القضاء فى خارجه.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقامى فى مطلقات أدله اعتبار الفتاوى مع شيوع العدول عن المئ إلى الحى أو من الحى إلى الحى فإن مقتضى الإطلاق المذكور مع شيوع مخالفه الفتاوى بعضها مع بعض أحيانا هو اعتبارها كاعتبار الأخبار المتعارضه فكما أن مقتضى إطلاق أدله اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخير هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكل واحد منهما فكذلك مقتضى إطلاق أدله اعتبار الفتاوى المختلفه هو الاجتراء بكل واحد منهما إذا عمل به.

لا يقال كما فى المحاضرات إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر و كان مخالفا له فى الفتوى و جبت عليه إعاده الأعمال الماضيه فإن عمده الدليل على حجبتها إنما هى سيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم و قد تقدم أن القول بالسببيه يقوم على أساس جعل المؤدى و من الطبيعى أنه ليس فى سيره

لأننا نقول: إن العبره بأدله اعتبار السيره العقلانيه لا- بنفس السيره العقلانيه و قد عرفت أن المتبادر من إمضاء الشارع لارتكاز العقلاء فى الرجوع إلى العالم لمن كان فى صدد الامتثال للتكاليف الواقعيه هو قناعه الشارع فى امتثال الواقعيات بالطريق الارتكازى العقلاني كما هو كذلك فى اعتبار الأخبار الأحاد مع أن الركون و الاعتماد على الثقات أيضا مما ارتكز عليه العقلاء و لا فرق فى ذلك بين الطريقيه أو السببيه كما مرّ مبسوطا فى أجزاء الإمارات، فراجع.

ربما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه ذهب إلى وجوب الإعادة و القضاء مستدلاً بأن الفتوى كالخبر فكما أن الخبر مثلا حججه فى مضمونه و هو لا يختص بزمان دون زمان كذلك حكم المفتى الثانى لا يختص بزمان دون زمان و الحكم المطلق و إن كان ينتج فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارك ما فات منه قبلا فلا موجب لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجدده.

و لكن يرد عليه أولا أنه لا مجال لتأثير الثانى بعد ما عرفت من أن الرأى الأول حججه فى زمانه و مقتضى أدله اعتباره هو حكومته بالنسبه إلى الأدله الأوليه و سقوط الأوامر الواقعيه بإتيان الأعمال طبقا للرأى الأول فإن مع الرأى الأول و العمل به لا يبقى الطبيعه المأمور بها حتى يؤثر فيها الرأى الثانى و إن كان مطلقا فإن إطلاق الرأى الثانى يفيد فيما لم يمثل لا فيما امتثل كالحكومته التى عرفت فى الاصول الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه.

و بالجمله إن تمّ تقريب الحكومه فى الاصول الظاهريه تمّ ذلك التقريب فى الإمارات أيضا و منها الفتاوى و آراء المجتهدين فكما أن ظهور الخلاف فى الاصول

الظاهرية لا- يضّر بحكومته الاصول في موقعها فكذلك الرجوع أو العدول لا يوجب سقوط رأى المجتهد الأول في ظرفه عن حجّيته و حكومته بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة خصوصا في العدول من الحيّ إلى الحيّ المساوى مع بقاء الأول على ما عليه من الحجّيته.

و ثانيا: كما أورد المحقّق الأصفهاني أنّ متعلّق الرأى و ان كان كمتعلّق الخبر مطلقا إلاّ أنّه لا يلازم تعلّق الرأى بشيء حجّيته على الغير رأسا كأصل وجوب التقليد و نحوه (لكون التقليد أمرا ارتكازيا لا يحتاج إلى التقليد و إلاّ لزم الدور أو التسلسل) كما أنّه لا تلازم حجّيته على الغير حجّيته عليه من الأول كما إذا كان تكليف العامّي الرجوع إلى من هو أعلم منه فرجع إلى المفضول لخروج الأفضل عن مرتبه صحّحه التقليد لموت أو غيره.

و بالجمله ليس إطلاق المضمون مناطا للنقض بل هو مع حجّيته من الأول و إن كان تنجزه بعد الظفر به و ليس الفتوى كذلك بل هي حجّيه على المقلّد في المورد القابل من حين صحّحه الرجوع إلى صاحبها فلا يؤثر إلاّ في الوقائع المتجدّده إلى أن ذهب في النهايه إلى أنّ حال الفتويين المتعارضين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تاره و بالآخر أخرى في أنّه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقه عند الأخذ بالثاني حيث قال إنّ حجّيته فتوى الثاني لا لاضمحلال الحجّيه الأولى بقيام الثانيه بل لانتهاه أحد حجّيتها مثلا فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين اللذين أخذ بأحدهما تاره و بالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثاني (1).

و لكن لا يخفى عليك أنّ القول بعدم حجّيه الرأى الثاني من الأول يتمّ لو كان

ص: ٣١٤

دليل جواز العدول أو وجوبه بعد موت المجتهد الأول قاصرا بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما إذا كان الدليل هو الإجماع أو أصاله التعيين في الحجّيه عند الدوران بينه وبين التخيير إذ كلاهما كما في المستمسك لا يثبتان الحجّيه بالإضافة إلى الوقائع السابقة لإهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقّن و لا سيّما مع تصريح جماعه من الأعظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأول وعدم وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء و لورود استصحاب الأحكام الظاهريّه الثابته بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصاله التعيين لأنّها أصل عقليّ لا يجرى مع جريان الأصل الشرعيّ و بالجمله استصحاب الحجّيه لفتوى الميّت بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع انتهى (١).

و أمّا إذا لم يكن دليل حجّيه الرأى الثانى قاصرا عن إفاده الحجّيه من الأوّل فلا وجه لتخصيص الحجّيه بالوقائع اللاحقه.

كما إذا قلنا بأنّ تقييد حجّيه الرأى الثانى بخروج الأوّل عن الحجّيه فيما إذا كان الأوّل أعلم بالنسبه إلى الثانى لا يلازم تقييد الرأى الثانى بعد إطلاقه و شموله للأعمال السابقه و اللاحقه و مع الإطلاق و شمول الفتوى بعد الأخذ به كان حجّيه على الأخذ و مع حجّيته فى الأعمال السابقه لا يجرى فيه استصحاب حجّيه فتوى الميّت لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض هو شمول الرأى الثانى بالنسبه إلى ما سبق.

هذا مضافا إلى أنّ البيان المذكور من قصور الأدلّه لتصحيح العدول من الميّت إلى الحيّ لا يجرى فى العدول من الحيّ إلى الحيّ لإمكان الاستدلال فيه بالإطلاقات الأوّليه الدالّه على حجّيه الفتاوى التى تكون مفادها بعد عدم لزوم التقليد عن جميع المجتهدين هو الحجّيه التخييريّه.

ص: ٣١٥

و مع دلالة الإطلاقات الأولى على حجّيه التخييريّ يمكن الأخذ بإطلاقها لجواز العدول إلى فتوى المجتهد الثاني إن تمّ الإطلاق المذكور و إلا فباستصحاب التخيير بعد الأخذ برأى المجتهد الأوّل و عليه فيصير المقام نظير الخبرين المتعادلين في دلالتهما على الإجزاء بالإطلاق المقاميّ كما أشار إليه المحقّق الأصفهانيّ في آخر عبارته و بقيه الكلام في محلّه هذا فالأولى في الإيراد على الشيخ قدس سرّه هو الاقتصار على ما ذكرناه من أنّ بعد حجّيه الرأى الأوّل في ظرفها و دلالة أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على الواقعيّات و سقوط الأوامر الواقعيّه تعييدا لا مجال للامتنال بعد الامتنال حتّى يؤخذ بإطلاق الرأى الثاني فتحصل أنّ الأقوى هو الإجزاء و عدم النقض فيما إذا رجع عن الميّت إلى الحيّ أو عدل عن الحيّ إلى الحيّ بناء على جوازه كما هو الأقوى.

و قد نصّ السيّد المحقّق اليزدي في العروه على الإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ حيث قال:

مسأله (٥٣) إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلا في التسيّحات الرابع و اكتفى بها أو قلّد من يكتفى في التيمّم بضربه واحده ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادته الأعمال السابقه و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّه ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصّحّه نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

و أمّا إذا قلّد من يقول بطهاره شيء كالغساله ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومه بالصّحّه و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

و كذا في الحليّه و الحرمة فإذا أفنى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلا فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرّمته فإن باعه أو أكله حكم بصّحه البيع و إباحه الأكل و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله

و هكذا، انتهى.

و من المعلوم أنّ وجه المسأله عنده هو كفايه أدله الإجزاء لا قاعده لا تعاد لأنّ القاعده أخصّ ممّا أفاد إذ لا تجرى إلّا فى الصلاه و المفروض فى المسأله أعمّ من الصلاه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد و إن لا- يخلو كلامه عن النظر من جهه بعض الأمثله المذكوره حيث لا فرق بين حلّيه الزوجه المعقود عليها بالفارسيه سابقا و بين اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد أو الثوب الذى طهره سابقا بالماء مرّه أو الماء الملاقى للنجس فى مقام التطهير أعنى الغساله التى تكون محكومه بعدم انفعالها بملاقاه النجاسه فى مقام التطهير فإنّ الجميع يرجع فيها إلى الفتوى الأوّل لاستنادها كما فى المستمسك إلى أمر سابق صحيح فى نظر الأوّل و قد قلده فيه فلا وجه للفرقه بينها بالحكم بجواز البناء على الصحه فى الزوجه المعقود عليها بالعقد الفارسى دون غيرها مع كونها من باب واحد.

نعم فى مثل المسكر إذا أفنى الأوّل بطهارته و ربّ عليه أحكام الطهاره ثمّ مات فقلّد من يقول بنجاسته و جب عليه الاجتناب فيما سيأتى لأنّ الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضره فالمعيار فى الفرق بين الأخير و ما سبق هو ما أشار إليه فى المستمسك من أنّ الأثر الثابت حال تقليد الثانى إن كان من آثار السبب الواقع فى حال تقليد الأوّل فالعمل فيه على تقليد الأوّل و إن كان من آثار نفس الشىء الذى هو حاصل حين تقليد الثانى فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأوّل.

ثمّ أنّه يظهر ممّا ذكر أنّه لا- وجه للاقتصار للإجزاء فى الرجوع عن الميّت إلى الحى بل يجرى ذلك فى العدول من الحى إلى الحى و فى عدول المجتهد عن فتواه إلى ما يخالفها بالنسبه إلى مقلّده بل بالإضافه إلى نفسه كلّ ذلك لما عرفت من مقتضى أدله اعتبار الأمارات و الاصول.

ص: ٣١٧

و لعل وجه اقتصار السيّد في الحكم بالإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ دون العدول من الحيّ إلى الحيّ هو عدم تماميّة الدليل عنده لجواز العدول من الحيّ إلى الحيّ.

و لكن قلنا في ذيل مسأله ١١ من العروه: أنّ الأقوى جواز العدول إلى الأعلم بل وجوبه بناء على لزوم الرجوع إلى الأعلم و هكذا يجوز العدول من المساوى إلى المساوى بناء على إفاده الأدله اللفظيه الحجّيه التخييريّه فى الفتاوى و استصحاب الصفه المجعوله بقاء كما دلّت عليه الأدله اللفظيه حدوثا و عدم منافاه استصحاب الحجّيه الفعلية مع استصحاب الحجّيه التخييريّه كما هو الظاهر.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو

الكشف و الطريقيّه أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه

و يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة و عدمه

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما قلناه من حكومه أدله الاعتبار فى الأمارات و الاصول الظاهريّه على الأدله الأوّليه هو عدم الشكّ فى الإجزاء سواء كانت الحجّيه بنحو الكشف أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه لأنّ أدله الاعتبار على كلاً- التقديرين تدلّ على الإجزاء و لا مورد للأصل بالنسبه إلى الإجزاء مع دلاله أدله الاعتبار.

هذا بخلاف ما إذا لم نقل بذلك الإطلاق بل قلنا بالإجزاء على السببيّه دون الكشف فاللازم عند الشكّ فى الطريقيّه أو السببيّه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفايه إلى ما محضله هو أنّ أصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعادة فى الوقت.

و أجاب عن معارضتها بأصالة عدم كون التكليف بالواقع فعليًا في الوقت فيثبت أنّ ما أتى به يكون مسقطاً بأنّ أصالة عدم فعليته التكليف الواقعيّ لا- تجدى ولا- تثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا- على القول بالأصل المثبت و تمسّك في نهايه الأمر بقاعده الاشتغال حيث إنّ المفروض بعد كشف الخلاف هو حصول العلم بالتكليف الواقعيّ و الشكّ في الفراغ عنه بإتيان العمل على طبق الأماره و مقتضى قاعده الاشتغال هو الحكم بالإعاده في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و عدم الحاجه في وجوب القضاء إلى أمر جديد بخلاف ما إذا كان القضاء مبتياً على فرض جديد فإنّ القضاء حينئذ معلق على عنوان الفوت و هذا العنوان أمر ثبوتيّ (لأنّه مساوق لذهاب شيء من يده).

و عليه فلا- ينتزع من العناوين العدميه فأصالة عدم الإتيان لا- يكفي لانتزاعه و أيضاً لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت فالأصل هو البراءة عن وجوب القضاء.

هذا أورد عليه أولاً: بما أفاده المحقّق الأصفهانيّ و أستاذنا المحقّق الداماد (قدّس سرّه) من عدم الإتيان بالمسقط ليس هو أثراً شرعيّاً و لا- موضوعاً للأثر الشرعيّ مع أنّ اللازم في جريان الاستصحاب أن يكون مجراه أمّا هو الحكم الشرعيّ أو موضوعه و عليه فلا تجرى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثانياً: بأنّ قاعده الاشتغال تكفي في إثبات وجوب الإعاده في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و عدم الحاجه إلى أمر جديد فإنّ بعد العلم بالتكليف يكفي في الحكم بالإعاده أو القضاء على البناء المذكور نفس الشكّ في الفراغ و لا حاجه إلى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثالثاً: بما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ استصحاب عدم الإتيان بالمسقط في المقام مع معلوميه المأتى به كالجمعه و معلوميه ما لم يأت به كالظهر

كاستصحاب بقاء اليوم عند دوران نهايته بين الغروب و المغرب.

فكما أنّ الاستصحاب في اليوم لا- مجرى له لأنّ الخارج أمّا معلوم الوجود و أمّا معلوم العدم و لا شكّ فيه و ما شكّ فيه من الوضع لا- يجرى فيه الأصل لأنّ أصله عدم وضعه لما ينتهي إلى الاستتار معارضه مع أصله عدم وضعه لما ينتهي إلى ذهاب الحمرة المشرقيه كذلك في المقام فإنّ الخارج يدور بين معلومين فإنّ الجمعه معلومه الإتيان و الظهر معلوم العدم في الفرض المذكور و مسقطيتهما يبنى على أنّ اعتبار الأمارات يكون بنحو الكشفيّه و الطريقيّه حتّى لا- يكون المأتي به مسقطا أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه حتى يكون المأتي به مسقطا و أصله عدم كون الاعتبار على نحو الكشفيّه معارضه مع أصله عدم كون الاعتبار على نحو الموضوعيّة و عليه فلا يجرى استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما لا يجرى استصحاب بقاء اليوم في الفرض المذكور.

فانحصر دليل المسأله في قاعده الاشتغال و هي تقتضى الفراغ اليقينيّ مع الشكّ في إتيان المسقط و عدمه أورد شرط على تلك القاعده المحقّق الأصفهانيّ إشكالا حاصله أنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم العلم به فعليّا لأنّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع و حيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم بثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجتزاء ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلّق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

و لذا قال: إنّ الحكم الذي تعلّق العلم به لم يكن فعليّا حال ثبوته على الفرض و لم يعلم بقاءه حال تعلّق العلم به ليصير فعليّا به فلا أثر لتعلّق العلم به.

و لقد أفاد و أجاد في جوابه بوجهين:

أحدهما: أن يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذي هو عبارته عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف إذ الحكم الاستصحابي

حكم مماثل و حيث أنه و أصل فيصير فعليًا و تنسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي كما هو كذلك عند قيام الأماره عليه أيضا فإن الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

و ثانيهما: إن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى المنجز فكما أن قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجزا.

و بعبارة أوضح أن المنجز العقلي كالمنجز الشرعي فكما أن الخبر منجز شرعا مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلا لا عقلا و لا شرعا و مع ذلك ينجزه على تقدير ثبوته و هو الحامل للعبء على امتثاله لأنه يقطع بوقوعه في تبعه مخالفته على تقدير موافقته كذلك العلم هنا تعلق بتكليف سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليًا منجزا لأنه المعلوم بعينه دون غيره فتقدير البقاء كتقدير أصل الثبوت هناك (١).

اورد على قاعده الاشتغال في المحاضرات بأن المقام ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه لأن مقتضى القاعده على القول بالسببيه مطلقا هو الإجزاء حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأول لأن عليه لم يجعل الله تعالى حكما من الأحكام في الشريعه المقدسه قبل قيام الأماره أو تأديه نظر المجتهد إلى شىء و إنما يدور جعل الواقع مدار قيام الأماره أو رأى المجتهد و لا بالمعنى الثانى لأن عليه ينقلب الحكم الواقعي إلى مؤدى الأماره أو نظر المجتهد فلا واقع على ضوء هذين القولين ما عدى مؤدى الأماره أو نظر المجتهد.

و على هذا الضوء فإذا شككنا فى أن حججه الأماره على نحو السببيه أو على نحو الطريقيه فبطبيعته الحال إذا عملنا بها و أتينا بما أدت إليه ثم انكشف لنا بطلانها

ص: ٣٢١

و عدم مطابقتها للواقع و إن كُنّا نشكّ في الأجزاء و عدمه إلا أنّ المورد ليس من موارد التمسك بقاعده الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعده البراءة.

و الوجه فيه هو أنّ حجّيه الأماره إن كانت من باب السبب و الموضوعيه لم تكن ذمّه المكلف مشغوله بالواقع أصلا و إنّما تكون مشغوله بمؤدّاه فحسب حيث إنّ الواقع فعلا و حقيقه فلا واقع غيره و إن كانت من باب الطريقيه و الكاشفيّه اشتغلت ذمّته به.

و بما أنّه لا يدري أنّ حجّيتها كانت على الشكل الأوّل أو كانت على الشكل الثاني فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمّته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعده الاشتغال فيإذن لا- مناص من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب الإعادة حيث إنّ شكّ في التكليف من دون العلم بالاشتغال به و بكلمه أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جرى به على طبق الأماره السابقه و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا أنّه لا أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأماره الثانيه و ذلك لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف و عليه فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة من الطرف الآخر.

و من هنا ذكرنا في محلّه أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه إذا كان فاقدا للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر كما إذا افترضنا أنّ المكلف علم بوجود الصوم عليه في يوم الخميس مثلا من ناحيه النذر أو نحوه فأتى به ذلك اليوم ثمّ في يوم الجمعة تردّد بين كون الصوم المزبور واجبا عليه في يوم الخميس أو في هذا اليوم و حيث لا أثر لأحد طرفي هذا العلم الإجمالي و هو كونه واجبا عليه في يوم الخميس لفرض أنّه أتى به فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوبه في

هذا اليوم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فإنّ المكلف إذا أتى بصلاة القصر مثلا على طبق الأماره الأولى ثم انكشف الخلاف فى الوقت و علم بأنّ الواجب فى الواقع هو الصلاة تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجمالى بوجوب صلاة مردّده بين القصر و التمام فإنّ الأماره و إن كانت حجّيتها من باب السببىه فالواجب هو الصلاة قصرا و إن كانت من باب الطريقيه فالواجب هو الصلاة تماما و لكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجمالى بالإضافه إلى أحد طرفيه و هو وجوب الصلاة قصرا فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب الصلاة تماما.

نعم لو حدث هذا العلم الإجمالى قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد الكلام (١).

هذا كله بناء على السببىه بالمعنى الأوّل و الثانى.

و أمّا السببىه بالمعنى الثالث الذى ذهب إليه بعض الإماميه فقد ألحقها بهما حيث قال: و كذا الحال على القول بالسببىه بالمعنى الثالث (٢).

و لعلّ الوجه فيه كما صرّح به نفسه فى ص ٢٧٢ هو أننا إذا افترضنا قيام مصلحه فى سلوك الأماره التى توجب تدارك مصلحه الواقع فالإيجاب الواقعى عندئذ تعيينا غير معقول كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحه إيقاع صلاة الظهر مثلا فى وقتها أمران: أحدهما الإتيان فى الوقت.

الثانى: سلوك الأماره الدالّه على وجوب صلاة الجمعة فى تمام الوقت من دون

ص: ٣٢٣

١-١ ج ٢٧٩/٢-٢٧٨.

٢-٢ ج ٢٧٨/٢.

فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحيه و عدم الموجب له من ناحيه أخرى بعد ما كان كل من الأمرين وافيا بغرض المولى فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده أماره معتبره على وجوب صلاة الجمعة مثلا هو الجامع بينهما على نحو التخيير إنا الإتيان بصلاة الظهر في وقتها أو سلوك الأماره المذكوره إلى أن قال:

فالتجيه أن مردّ هذه السببیه إلى السببیه بالمعنى الثانى فى انقلاب الواقع و تبدّله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه (١).

مقصوده من ان السببیه بالمعنى الثالث من المصلحه السلوكيه ترجع إلى السببیه بالمعنى الثانى فى انقلاب الواقع و تبدّله.

إنّ السببیه بالمعنى الثالث ترجع إلى انقلاب التعيين إلى التخيير و مقتضى كون الواجب واجبا تخييريا هو عدم تاثير العلم الإجمالى الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى لأنّ المكلف إذا أتى مثلا- بصلاة القصر على طبق الأماره الاولى ثم انكشف الخلاف فى الوقت و علم بأنّ الواجب فى الواقع هو الصلاه تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجمالى بوجوب صلاه مردّده بين القصر و التمام و لكن لا أثر له بالنسبه إلى طرف أتى به لأنّ مقتضى الأماره الأولى هو التخيير بين القصر و الإتمام و المفروض أنه أتى به و عليه فبعد عدم تأثير العلم الإجمالى فى الطرف المذكور.

فلا- مانع من الرجوع إلى أصله البراءه من وجوب التمام فى الطرف الآخر عند الشكّ فى أن اعتبار الأماره بنحو السببیه بالمعنى الثالث أو بنحو الطريقيه فإنه على

تقدير السبب لا يكن مكلفاً إلا بالتخيير و المفروض أنه أتى به و حينئذ لا يعلم بثبوت تكليف فى الطرف الآخر هذا غاية تقريب مختاره.

و لا يخفى ما فيه فإن الأماره و لو بناء على السبب فى طول الواقع لا فى عرضها لأن مفاد أدله اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبارها و التعبد بها بعنوان أنها وصول الواقع و عليه فلا- وجه لدعوى انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الأمارات و بين الواقعيّات و مجرد كون المصلحه السلوكيه موجه للتدارك لا ينقلب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الواقع و مؤدى الأماره إذ المصلحه السلوكيه موجه للتدارك و ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك.

و عليه فبعد كشف الخلاف و العلم بأن الواجب عليه من أول الأمر هو التمام دون القصر يشكّ فى كفايه القصر عن التمام و عدمه من جهة الشكّ فى مفاد أدله الاعتبار أنه هل هو الطريقيه أو السببىه بمعنى المصلحه السلوكيه فمقتضى قاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ بعد العلم بأن الواجب الواقعيّ من أول الأمر هو التمام اشتغل ذمته بالتمام و لم يعلم الفراغ عنه بإتيان للقصر قبلا و مقتضى قاعده الاشتغال هو لزوم الاحتياط لأنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت و قياس المقام بموارد العلم الإجمالىّ الذى لا أثر لها كالحديث العلم الإجمالىّ بوجود تكليف مردّد بين يوم الخميس الذى وجب عليه صومه بالندى و أتى به و يوم الجمعة فى غير محلّه بعد ما عرفت من أنّ التكليف بالواقع معلوم سواء كان مفاد أدله الاعتبار هو الطريقيه أو السببىه بمعنى المصلحه السلوكيه و إنّما الشكّ فى السقوط هذا بخلاف الموارد المذكوره فإنه لا علم بالتكليف مع الإتيان بأحد الأطراف.

كما أنّ على السببىه بالمعنى الأول و الثانى لا واقع غيرهما على تقدير السببىه فلا يكون العلم الإجمالىّ مؤثراً إذا شكّ فى كون الأماره على السببىه بمعنى الأولين أو الطريقيه فإنّ حجّيه الأماره إن كانت من باب السببىه و الموضوعيه لم تكن ذمّه

المكلف مشغوله بالواقع أصلا و إنما تكون مشغوله بمؤدّي الأمارات فحسب حيث أنّه الواقع حقيقه و فعلا فلا واقع غيره و إن كانت الحجّيه من باب الطريقيه اشتغلت ذمته بالواقع و لكنّه حيث لا يدري أنّ حجّتها كانت على السببيّه أو على الطريقيه لا يعلم باشتغال الذمّه بالواقع و لذا يرجع إلى البراءه.

و بالجمله لا يقاس المقام بناء على السببيّه بالمعنى الثالث لا بموارد العلم الإجماليّ و لا بالسببيّه بالمعنى الأوّل الذى نسب إلى الأشاعره و لا بالمعنى الثانى الذى نسب إلى المعتزله للفرق فإنّ فى المقام حصل بعد كشف الخلاف العلم بالتكليف الواقعيّ و شكّ فى كفايه ما أتى به دون سائر الموارد فإنّه لا يحصل له علم بأمر واقعيّ غير مؤدّي الأمارات و غير ما أتى به.

و لو سلّمنا إمكان انقلاب التعيين إلى التخيير كان الشكّ فى المقام أيضا شكّا فى السقوط لا الثبوت لأنّ الانقلاب عارض على الحكم الأوّليّ فبعد كشف الخلاف و حصول العلم بالحكم الأوّليّ يرجع الشكّ فى كون أدلّه اعتبار الأمارات مفيده للسببيّه بالمعنى الثالث أو الطريقيه إلى الشكّ فى انقلاب الحكم الأوّليّ التعينيّ إلى الحكم التخييريّ إذ حجّيه الأماره إن كانت من باب السببيّه انقلب الحكم التعينيّ إلى الحكم التخييريّ و إن كانت حجّتها من باب الطريقيه فبقى الحكم التعينيّ على ما هو عليه من التعيّن و حيث لم يعلم أنّها من باب السببيّه أو الطريقيه فالشكّ ينتهى إلى الشكّ فى السقوط و مقتضى القاعده فيه أيضا هو وجوب الاحتياط آخذا بقاعده الاشتغال فإنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

هذا مضافا إلى أنّ لازم انقلاب التعيّن إلى التخيير هو أنّ الأمر فى المقام يدور بين التعيّن و التخيير فمن ذهب إلى لزوم الاحتياط فى الدوران بينهما لزم عليه أن يحتاط فى المقام أيضا.

و ذلك كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه لأجل أنّ الأماره لو كانت على وجه

السببىه كان المكلف مخيراً بين الإتيان بمفاد الأماره و بين الإتيان بالواقع و لذا لو لم يعمل بمفاد الأماره و أتى بالواقع رجاء ثم كشف الخلاف صح عمله و لو كانت الأماره على وجه الطريقيه كان الواقع متعينا عليه فالأمر فيما إذا شك في أن الأماره حجه من باب السببىه أو الطريقيه يدور بين التعيين و التخيير و مقتضى القاعده لمن ذهب إلى لزوم الاحتياط في الدوران بين التعيين و التخيير هو الإتيان بالواقع لكفايته على التقديرين لكونه قدرا متيقنا، فلا تغفل.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه

و لا يذهب عليك أن مقتضى القاعده عند الشك في أن اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببىه بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه هو وجوب القضاء إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء فإن مع الوحده تكفى قاعده الاشتغال لوجوبه لأن المفروض بعد كشف الخطأ هو العلم بمطلوبيه الواقع مطلقا سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و إنما الشك فى كون ما أتى به طبقا للأماره كافيا عن الواقع أم لا.

نعم لو شك فى أن اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببىه بالمعنى الأول أو الثانى كان مقتضى القاعده هو البراءه لعدم العلم بغير مؤدى الأماره و المفروض أنه أتى بما أدت إليه الأماره.

كما أن مقتضى القاعده هو البراءه عن وجوب القضاء.

ان قلنا: بأن القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق الفوت المعلق عليه وجوب القضاء بأمر جديد فإن عنوان الفوت غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى عمل بها من باب السببىه بالمعنى الأول أو الثانى دون المعنى الثالث و لا طريق لإحراز عنوان الفوت إذ أصاله عدم الإتيان بالواقع لا تكفى بنفسها لأن عنوان الفوت كما أفاد المحقق الأصفهانى قدس سره ليس عنوانا للترك و لعدم الفعل مطلقا بل فيما إذا كان للشىء

استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليته أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا فإن هذه الجهات مقرّبه له إلى الوجود و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و هو مساوق لذهاب شىء من يده تقريبا كما يساعده الوجدان.

و عليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت كى يترتب عليه وجوب القضاء بل ملازم له بداهه أنّ العناوين الثبوتيه لا تكون متزعه عن العدم و العدمى كما هو واضح و إثبات الملازم بالأصل التبعدي لا دليل له كما لا يخفى.

فاختلاف المبانى فى حقيقه القضاء يوجب الاختلاف فى مقتضى القاعده فإنّ مع اتّحاد حقيقه القضاء فقاعده الاشتغال فيما إذا كان الشكّ فى اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببيه بالمعنى الثالث تدلّ على وجوب القضاء و مع اختلاف حقيقته مع الأداء فقاعده البراءه تدلّ على عدم وجوبه.

و تنقيح المبانى لا- يرتبط بالمقام بل هو موكول إلى الفقه و لكن لا بأس بالإشاره إلى المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سرّه من أنّ الارتكاز يشهد على أنّ كون القضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا الإتيان بحقيقه أخرى للتدارك عن العمل فى الوقت و عليه فيمكن الاستكشاف من أدلّه تشريع القضاء فى مثل الصلوات اليوميه أنّ مطلوب المولى فى مثل قوله صلّ فى الوقت متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل و لو فى خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه فى الوقت و عليه فإذا لم يأت به أو لم يتمكّن من الإتيان به فى الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان فى الوقت و عدمه هو وجوب القضاء فى خارج الوقت من دون حاجه إلى أمر جديد فالإتيان بالأمر الظاهريّ مع عدم العلم بكونه على وجه السببيه بالمعنى الأوّل أو الثانى لا يكفى

فى رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيه المطلقه المستكشفه بالارتكاز المذكور.

ثم لا يخفى عليك كما أفاد فى نهايه النهايه أنّ لازم كون القضاء محتاجا إلى الأمر الجديد هو عدم وجوب القضاء إذا تبين خطأ الأماره فى الوقت ثم تجزى و لم يعد حتى خرج الوقت لأى لزوم الإتيان بالعمل فى الوقت كان لمجرد حكم العقل بالاشتغال و لا يثبت الفوت بمجرد ذلك.

نعم لو كان ذلك للتعييد الشرعى و لو بحكم استصحاب بقاء التكليف الواقعى أمكن أن يقال أنّ المكلف به بهذا التكليف الظاهرى قد فات وجدانا فيجب قضائه و حيث أنه لا أمر كذلك فى الوقت إذا كان انكشاف خطأ الأماره بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء فى ذلك الفرض إلا أن يدعى الإجماع على عدم الفصل (١).

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده هو وجوب القضاء بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء.

و دوران اعتبار الأماره بين الطريقيه أو السببيه بالمعنى الثالث أو عدم وجوب القضاء فيما إذا دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه أو السببيه بالمعنى الأول أو الثانى و لو مع وحده حقيقه القضاء مع الأداء أو عدم وجوب القضاء بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و الحاجه إلى صدق عنوان الفوت.

لا يقال: أنّ استصحاب بقاء التكليف الواقعى الإنشائى يكفى فى تنقيح موضوع دليل الجديد و هو الفوت. لأننا نقول إنّ مع كشف الخطأ بعد الوقت لا مجال لجريانه بعد مضى وقته إذ بناء على عدم وحده حقيقه القضاء انتهى أمل التكليف الواقعى الإنشائى فلا يجرى الاستصحاب مع العلم بارتفاع الحكم هذا بخلاف ما إذا كشف الخطأ فى الوقت و تجزى و لم يعد فإنه حين كشف الخطأ كان متيقنا بالتكليف و شاكا فى

ص: ٣٢٩

(١-١) راجع نهايه النهايه: ج ١٢٩/١.

البقاء فاستصحاب التكليف الواقعي في مثله جار. فإن لم يأت بالفريضه كما يقضيها الاستصحاب حتى مضى الوقت فالفوت وجداني و يترتب عليه حكم الفوت بعد الوقت من وجوب القضاء.

الأمر السادس:

في أن ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الأمارات أو الاصول

الظاهريه

و اقتضائه الاجزاء عند ظهور الخلاف هل يختص بذلك الشخص أو يعم غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به باجتهاد أو تقليد مع العلم أو الظن المعبر بمخالفته للواقع كجواز الأكل من الدبس المشتري بالبيع معاطاه لمن لا يجوز المعاطاه و كجواز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السوره و لم يأت بها لمن يعتقد بوجوبها و كعدم جواز العقد على المعقوده بالفارسيه لمن لم يجوز العقد الفارسي و كجواز الأكل من ذبيحه التي ذبحت بغير الحديد لمن لم يجوز الذبح إلا بالحديد و كجواز الأكل من ذبيحات اكتفى بتسميه واحده عليها لمن اعتقد بلزوم التسميه لكل واحده على حده و غير ذلك.

قال الشيخ قدس سره في مطارح الأنظار أن قضيه ما قرناه في الهدايه السابقه من أن الطرق الشرعيه إنما هي طرق إلى الواقع من دون تصرف لها فيه هو عدم ترتيب آثار الواقع على فعل الغير المخالف في الاعتقاد له إلى أن قال:

بل يظهر ممّا في تمهيد القواعد كونها مفروغا عنها بعد القول بالتخطئه حيث ذكر في ثمرات التخطئه لزوم إعاده الصلاه إلى قبله الاجتهاديّه إذا انكشف كونها خطأ و عدم جواز الاقتداء عند مخالفه الإمام و المأموم في الأجزاء و الشرائط بل المحكي عن العلامة في التذكرة و التحرير و نهايه الأحكام و عن الشهيد في الدروس و الذكري و البيان و عن الصيمري و أبي العباس أن المخالف في الفروع لا يجوز الاقتداء إذا فعل ما

ص: ٣٣٠

يقتضى فساد الصلاة عند المأموم كترك السوره و الصلاة فى المغسول مرّه و لبس السنجاب و نحوها (١).

يمكن أن يقال: إن مقتضى- ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول الظاهريّه هو الإجزاء- هو جواز ترتيب آثار الواقع على عمل من أتى بظن اجتهادىّ أو تقليد لغير العامل و إن علم بخطائه فإنّه بعد تماميه أدلّه الإجزاء علم أيضا بصحّه ما أتى به بأماره أو أصل تعييدا و حكمه و عليه فأعمال من أتى بظنّ اجتهادىّ أو تقليد محكوم به بالصحّه تعييدا و حكمه فكما يترتب على الصحّه الواقعيّه آثارها كذلك يترتب على الصحّه التعبيديّه تلك الآثار بعد كون لسان الدليل هو الحكومه و إدراجها فى المصاديق الواقعيّه.

فإذا كان لسان الدليل هو تقبل ما أتى به مكان الواقع و حصول الامتثال به فما أتى به هو كالواقع حكومه و تعييدا.

لا- يقال أنّ نفوذ الحكم الظاهريّ الثابت لشخص فى حقّ غيره الذى يرى خلافه يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه إلا فى مثل النكاح و الطلاق لوجوب ترتيب آثار النكاح الصّحيح على نكاح كلّ قوم و إن كان فاسدا فى مذهبه و هكذا فى الطلاق لقيام السيره القطعيّه الجاريه بين المسلمين من لدن زمن النبيّ صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا حيث إنّ كلّ طائفه منهم يرتّبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفه أخرى منهم و كذا الحال بالإضافه إلى الطلاق (٢).

لأننا نقول: أنّ أدلّه الإجزاء كافيّه فى إثبات المراد و لا حاجه إلى أدلّه أخرى.

لا- يقال إنّ من يقول بكون قيام الأماره على أمر سببا لحدوث مصلحه فيه على فرض خطأها للواقع لا نحسب أنّه يقول بكونها سببا لحدوث مصلحه فى مؤدّاه حتّى

ص: ٣٣١

١- (١) مطارح الانظار: ٣٣-٣٤.

٢- (٢) المحاضرات: ٢٨٨/٢.

بالنسبة إلى من لم تقم عنده بل الظاهر أنه يقول بكونها سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها في حق من فوّت عليه مصلحة الواقع جبراً لما فات (١).

لأننا نقول إنّ أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف المعلومه بالإجمال ظاهره في الاكتفاء بها في مقام الامتثال مكان الواقع حكومه و تعبداً من دون فرق بين أن نقول بحدوث المصلحة في المؤدى أو لا نقول.

و عليه فإذا كان ما أتى به قائماً مقام الواقع فلا وجه لاختصاصه بمن فوّت عليه مصلحة الواقع كما أنّ الواقع لا يختصّ به و لعلّ ذلك هو وجه التقاء صاحب العروه و بعض المحشّين كالسيّد المحقّق البروجردى (قدس الله أرواحهم) في صحّته الاقتداء بصحّته الصلاة عند الإمام في أحكام الجماعة فافهم.

لا- يقال إنّ مفاد أدلّه الإجزاء هو سقوط الإعاده و القضاء لا الوفاء بالمصلحة و عليه فلا يجوز للعالم بالخلاف أن يرتّب آثار الصحّته.

لأننا نقول:الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول هو تقبيل مؤديهما لمكان الواقع لا رفع اليد عن أمره حتّى لا يحتاج إلى الإعاده أو القضاء و مقتضى التقبيل المصدّق و وفاء ما يتعلّق به الأمر الظاهريّ عن الواقع تعبداً و حكومه هو جواز ترتيب آثار الصحّته الواقعيّه عليه.

لا يقال كيف اجتمع العلم بالخلاف مع التعبّد بالصحّته لأننا نقول لا منافاه بين علم الغير بخلاف ظنّ العامل و لكنّ مع ذلك تعبّد الشارع بتقبيل ما أتى به بالظنّ المعتبر مكان الواقع و جعله مصداقاً تعبدياً للواقع كموارد تخلف الاصول الظاهريّه فإنّه بعد كشف الخلاف علم بفقدان العمل المشروط بالطهاره لشرطه و مع ذلك كان مقتضى أدلّه الإجزاء هو إدراج الطهاره الظاهريّه في الطهاره الواقعيّه تعبداً و حكومه.

ص: ٣٣٢

و أما مفروغيه عدم النفوذ المحكيه عن تمهيد القواعد فهى مختصه بباب الجماعه و لعل منشأ الشبهه فيها عدم وجود دليل مطلق فى باب الجماعه يدل على ترتب صحه الاقتداء على صحه صلاه الإمام عند الإمام و لذا بنوا عند الشك فى اعتبار شىء فى صحه الجماعه كاتفاق الإمام و المأموم فى العمل على أصاله الفساد و عدم تحقق الجماعه كما صرح به فى المستمسك (١).

و قد يظهر من صلاه شيخنا الأنصارى قدس سره التفصيل بين ما إذا كانت الآثار مترتبه على شىء مضاف إلى شخص خاص كملك زيد و زوجه عمرو فمجرد تحقق السبب فى اعتقاد زيد و عمرو يتحقق إضافه الملك و الزوجه إليهما و يترتب عليهما آثارهما و لو لغيرهما و بين ما إذا كانت الآثار مترتبه على أمر واقعى لم يلاحظ فيه إضافته إلى خصوص شخص كالظاهر و المذكى فلا بد من أن يرتب كل أحد الآثار على طبق ما يعتقده من تحقق ذى الأثر واقعا و عدم تحققه.

ثم اورد على نفسه بقوله فإن قلت إن تحقق سبب الملكيه و الزوجيه فى اعتقاد زيد و عمرو إنما يوجب صيروره الملك و الزوجيه ملكا و زوجه لزيد و عمرو فى حقهما لا ملكا و زوجه لهما فى الواقع و من البين أن الشارع أباح النظر للأب إلى زوجه ابنه الواقعيه لا- زوجه ابنه فى اعتقاد ابنه و كذا الكلام فى الملكيه فلم يحصل الفرق و بعبارة تحقق سبب المضاف بالنسبه إلى المضاف إليه إنما يوجب تحقق الإضافه بالنسبه لا الإضافه الواقعيه التى تترتب الآثار عليها دون غيرها فهنا أمران:

أحدهما زوجه زيد فى الواقع و الثانى زوجه زيد بالنسبه إلى زيد و الذى يترتب عليه الآثار هو الأول و لم يتحقق بالنسبه إلى أب الزوج.

ثم أجاب عنه بنفسه قلت نعم و لكن الظاهر من ترتيب الآثار على هذه

ص: ٣٣٣

المضافات الاكتفاء بتحقق الإضافه و لو فى اعتقاد المضاف إليه و هو فى العرف كثير أ لا- ترى أنه لو قيل نهىوا أموال فلان لا يستفاد منه إلا- ما هو مال له فى اعتقاده و بنى على تملكه و كذا الأحكام التى رتب الشارع على أملاك الكفار و المخالفين و أزواجهم فإن المتبادر من ذلك ما هو ملك أو زوجة لهم فى مذهبهم و إن لم يتحقق سبب الزوجية و الملكيه فى اعتقادنا و الحاصل أن الظاهر من قوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم تسلطهم على ما هو مال لهم فى اعتقادهم و لهذا يحكم بعموم هذا الخبر للمؤمن و الكافر و المخالف و كذا الظاهر من قوله تعالى: (وَ حَلَالٌ أَبْنَائُكُمُ).

و إن شئت فقل إن الشارع اكتفى فى تحقق هذه الإضافات و ترتب الآثار عليها عند كل أحد بتحقق الإضافه فى مذهب الشخص المضاف.

أ لا ترى أنه أمضى نكاح الكافر بعد إسلام الزوجين فإن إقرار المجتهد على مذهبه فى عمله بالنسبه إلى جميع المكلفين ليس بأدون من إقرار المخالف و الكافر على دينه.

و أما مساله جواز الايتمام فهو ليس من هذا القبيل لعدم الدليل على ترتيب صحه الاقتداء على صحه صلاه الإمام عند الإمام إلى أن قال:

اللهم إلا أن يدعى أن هذا أيضا من قبيل المضافات إلى الأشخاص الخاصه فإن الشارع أمر بالاقتداء بالإمام العادل فى صلاته فىكفى كونها صلاه و لو فى طريقته فتأمل (1).

و لا يخفى عليك أن التفصيل المذكور جار بناء على عدم إفاده أدله اعتبار الأمارات و الاصول للإجزاء عند كشف الخلاف و إلا فلا مجال له. ثم إن هذا كله فيما إذا كان الاختلاف ناشئ عن الاستنباط من الأدله و الحجج الشرعيه التى تكون

ص: ٣٣٤

مشموله لأدله الاعتبار و عليه فلا يشمل أدله الإجزاء لما إذا كان مذهب الغير باطلا كالفرق الباطله من المسلمين أو الكفار فإن اعتقادهم لشيء ليس مبتيا على الحجج حتى يشمله أدله اعتبارها و تفيد الإجزاء نعم يمكن الأخذ بقاعده ألزموهم بما التزموا في مثل النكاح و الطلاق بالنسبه إلى أقوام آخر من طوائف المسلمين و الكافرين كما لا يبعد دعوى قيام السيره عليه في الجملة و لا وقع لدعوى الندره في أمثاله و التشكيك في ثبوت السيره كما لا يخفى بل يلحق بهما المعاملات و أمّا موارد اختلاف الشيعه اجتهادا و تقليدا فيجربى فيه أدله الإجزاء و دعوى السيره غير ثابتة في موارد اختلافهم و المسأله محتاجه إلى تأميل زائد و الاحتياط طريق النجاه.

هنا ملاحظات قبل الخوض في تفصيله.

أحدها: إنَّ هذه المسألة هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية.

و التحقيق هو جواز كليهما لأنَّ المسألة ذو حثيتين:

الحيثية الأولى: أنَّ أدلَّه اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدلُّ على توسعه موضوع الأوامر الاختيارية و الواقعية بنحو الحكومه أو لا- تدلُّ و عليه فاللازم هو ملاحظه لسان أدلَّه الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظيًا و من هذه الجبهه تكون المسألة من مباحث الألفاظ.

و الحيثية الثانية: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتمال المأتى به على المصلحه المقتضيه للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذ هو ملاحظه تأثير الإتيان في سقوط الأوامر الواقعية و عدمه و من المعلوم أنَّ هذا البحث حينئذ يكون عقليًا و يناسب المباحث العقلية و عليه فذكر المسألة في مقامنا هذا ليس استطرادًا فلا تغفل.

ثانيها: نتيجة المسألة الاصولية كئيه و هل يلزم أن يكون مبانيها أيضا كئيه أم لا. و الحق هو عدم لزوم ذلك إذ يكفي كئيه نفس المسألة في إدراجها في المسائل الاصولية التي لا بدَّ أن تكون كئيه و إن استفيدت المسألة من الدليل الخاص الجزئي و عليه فلا وقع للإشكال في الأوامر الاضطرارية بأنَّ مبناها جزئي لا بتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه بخلاف الأوامر الظاهرية فإنَّ إجزائها و عدمه مبنيان على السببية و الطريقيه.

هذا مضافا إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطرارية بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أو أنَّ التقية ديني و دين آبائي

و نحوهما من مباني الأوامر الاضطراريه كليته.

ثالثها: إنَّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنَّ المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يُؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا لا خصوص الكيفيه المعتبره شرعا و إلّا لزم أن يكون القيد توضيحيًا هذا مع لزوم خروج التعبديات عن حريم النزاع لأنَّ قصد القربه يكون من كيفيات الإطاعه عقلا.

و فيه منع لزوم خروج التعبديات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه في المأمور به شرعا.

هذا مضافا إلى ما قيل من أنَّ القيد ليس توضيحيًا بل مذكور لردّ عبد الجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إنَّ معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا» هو الاقتضاء الإثباتي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريه و الظاهريه أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العليّه و التأثير إن كان النزاع في أنَّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أو لا لأنَّ المأمور به خارجا هو الذي يتحقّق به الغرض و مع تحقّقه حصلت علّه سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ مؤثّر في رفع الأمر الواقعيّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنَّ المعلوم أنَّ المعلول ينعدم بانعدام علّته لا أنَّ القائم به الغرض علّه لسقوط الأمر لأنَّ الأمر علّه لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل علّه لسقوط الأمر لزم عليه الشئ لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميه اقتضائه و انتهاء أمده.

و ذلك لأنَّ حديث انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علّته صحيح بالنسبه إلى إتيان المأمور به و أمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بالنسبه إلى الأمر الواقعيّ إذ لا ينعدم أمد الأمر في الثاني بإتيان الظاهريّ أو

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العليه و التأثير بناء على النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى و عليه فلا حاجة إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا كما في تهذيب الاصول.

خامسها: إنّ الإجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفايه و بحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التعيّد بالإتيان إعادته كان أو قضاء و المعنى الثاني لازم الكفايه و لا وجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينه و عليه فالإجزاء في عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار واضح فأنّ البحث في المقام بعد معلوميّه مقدار المأمور به في الواقع و عدم الإتيان به في أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفي عن الواقعيّ الذي لم يأت به أو لا يكفي و البحث في مسأله المرّه و التكرار في تعيين مقدار المأمور به و كمّيّته و أنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيّه القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفايه المأتيّ به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ و البحث في مسأله القضاء و الأداء بعد فوت المأمور به و عدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق المقام في الأجزاء و عدمه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الأجزاء و عدمه يستدعيّ البحث في الموضوعين:

الموضع الأول إنّه لا- كلام في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلا- هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهى أمد البعث و الإيراده و لا- موجب لبقائهما و إلا- لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

و أنت خبير بأنّ المقصود من الإجزاء في هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ يجرى عن أمره الواقعيّ و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ يجرى عن أمره الاضطراريّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهريّ يجرى عن أمره الظاهريّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجرى عن الآخر فأنّه سيأتى الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالى.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الساقط.

و لذلك يحمل ما ورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبه الإعادة على أمر لا ينافى ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبه الإعادة أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستجابيّ و لا- أقلّ من احتمال ذلك فلا- يكون منافيا لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأول و عدم معقوليه الامتثال عقيب الامتثال فلا تغفل.

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطراريّه و لا يخفى عليك أنّه إن قلنا بأنّ الأمر الأوّلّي عامّ يشمل المضطرّ و غيره في عرض واحد و الأوامر الاضطراريّه تدلّ على تنويع العامّ المذكور في حال الاضطرار و إخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء في غايه الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلّا- أمر واحد و لا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور و المفروض أنّه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

و إن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذ عن أجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

و قد أوضحنا قوّه الثاني بناء على المختار من أنّ المتبادر من الصلاه هي الهيئه التركيبيّه الجامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في باعثيه المولى نحو الأمر بها لأنّ الأمر الأوّلّي تعلق بها لا الهيئه التركيبيّه المجمله أو المهمله لأنّ البحث نحو المهمل و المجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه في الأمر الأوّلّي هي الصلاه الكامله و هي صلاه المختار و حينئذ تدلّ الأدلّه الاضطراريّه على ما يقوم مقام الصلاه الكامله في حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدلّه الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها هو لسان الحكومه و معنى الحكومه هو النظاره إلى الأدلّه الأوّليه و مقتضاها هو وجود الأحكام الأوّليه و إلّا لزم الخلف في كون أدلّه

الاضطرار ناظره إلى الأدلة الأوليه.

و يشهد له أيضا فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضرريين إذا أتى بهما جهلا- و غفله مع أنه لو كان مقتضى أدله الاضطرار هو التنويع و إخراج مورد الاضطرار فلا- وجه للصحة في صوره الجهل و الغفله إذ لا- أمر و لا- مصلحة فيما إذا كانا ضرريين فالحكم بصحةهما في حال الجهل و الغفله يدل على أنّ مفاد أدله الاضطرار ليس كمفاد أدله التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئه الأوامر الأوليه بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان ففي حال الجهل و الغفله حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحة و لهما الأمر الأولي فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أنّ في صوره الإتيان بالتيّم و رفع الاضطرار في الوقت يمكن النزاع في كفايه التيمّم عن الوضوء أو الغسل في صحته ما أتى به من العبادات و عدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدد فإنّ الإتيان بالتيّم مع أنه لا أمر إلاّ به يوجب الإجزاء قطعا و لا مجال للنزاع في الإجزاء و عدمه.

ثمّ إنّ النزاع يبتنى على شمول إطلاق أدله العمل الاختياريّ لحاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار و إلاّ فيكفي في عدم وجوب الإعادة و القضاء عدم إطلاق الأدله الأوليه بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدله العمل الاختياريّ يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطراريّ و عروض حاله الاختيار في الوقت عن أنه هل يجزى العمل الاضطراريّ عن العمل الاختياريّ أو لا يجزى بل يلزم العمل الاختياريّ بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار.

و أمّا ابتناء النزاع على ملاحظه الجهات الواقعيه من المصالح و المفاسد في المتعلقات و حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة ففيه منع لامكان البحث

و النزاع و لو لم نقل بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفاد فى المتعلق.

هذا مضافا إلى عدم إمكان الاطلاع نوعا بالنسبه إلى الجهات الواقعيّه فالإحاله إليها إحاله على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريّه على الإجزاء و لا- يذهب عليك تماميّه دلالة أدلّه الأوامر الاضطراريّه على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعه.

إمّا بالحق شىء بشىء كالحاق التراب بالماء فى مثل قوله عليه السّلام التراب أحد الطهورين فأنّه يفيد التوسعه فى الطهاره المشروطه بها العبادات فلا- وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فأنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعا كما سلك صاحب الكفايه هذا المسلك فى الاصول الموضوعيّه.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدلّه الوارده فى مقام التقيّه.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخاله المتروك جزءا كان أو شرطا كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع و القواطع يدلّ على عدم مانعيّه ما أتى به ممّا اضطرّ إليه و ليس ذلك إلا معنى الحكومه لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخليّه المتروك أو عدم مانعيّه المأتى به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كفيّته صلاه المختار بكفيّته أخرى كما ورد فى صلاه المضطرّ و الغريق فأنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه فى مقام بيان بدليّه الكفيّته المذكوره عن صلاه المختار و ليس هذا إلا معنى الحكومه.

بل يمكن أن يقال إنّ لسان أدلّه نفى الحرج و الضرر أيضا لسان الحكومه بالنسبه إلى الإجزاء التى تكون ضرريّه أو الحرجيّه فأنّ مفادها هو سقوط ما تجرى

فيه تلك الأدلة عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار و إتيان العمل هو كفايه ما أتى به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و يشكل ذلك بأن أدله نفي الحرج و الضرر لا تدلّ على الأمر بالباقي حتى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأوّلى و يقتضى الأجزاء بل غايه دلالتها هو نفي الضرر و الحرجى.

فاستفاده و جوب الباقي من الأدله الأوّليه ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوّلى حتى يجرى النزاع فى إجزائه عن الواقع و عدمه.

اللهم إلا أن يقال: إن المتفاهم العرفى من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرر أو الحرجى هو كفايه المأتى به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف فى الأجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجه إلى دلاله دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثم لا يخفى عليك أن الموضوع فى الأوامر الاضطراريه هو العذر و الاضطرار فى بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطرارى فى مقابل الأمر الواقعى لا يمكن إلا إذا أمكن منه فى بعض الوقت و إلا فلا أمر اضطرارى فى المستوعب حتى نبحث عن إجزائه عن الواقع.

ثم إن مع تماميه دلاله الاضطراريه عن أجزاء ما أتى به عند الاضطرار فى بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقا فى الوقت و المفروض هو أن ما أتى به عوض عن الواقع فى الوقت فلا تغفل.

مقتضى الأصل ثم مع إهمال أدله الاضطرار تجب الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و إلا فلا يجب القضاء فى خارج الوقت.

أمّا الإعادة فى الوقت بعد رفع الاضطرار فهى واجبه مع إهمال أدله الاضطرار

بالنسبه إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدله الأوليه.

و دعوى أنّ الأمر الأولي ساقط عن الفعلية حال الاضطرار و لا علم بحدوثه بعد رفع الاضطرار فلا وجه لدعوى وجوب الاعاده بالأمر الأولي في الوقت بعد رفع الاضطرار.

مندفعه بأنّ التكليف معلوم من أول الأمر في الأفراد العرضيه و الطوليه حال الاضطرار و حال رفعه و إنّما أسقطه الاضطرار في خصوص حال الاضطرار و سقوطه في غير حال الاضطرار متفرع على حكمه الأمر الاضطراري على الأمر الواقعي و المفروض أنّ أدله الأوامر الاضطراريه مهمله و لا إطلاق لها و عليه فمع رفع الاضطرار لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأولي المعلوم من أول الأمر.

نعم لو كانت الأدله الأوليه أيضا مهمله فقد يقال بأنّ الأصل يقتضى البراءه و لكنّه أيضا منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطراري في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مختيرا بين الاضطراري في أول الوقت و الاختياري في آخره و احتمال أن لا يكون كذلك فيتعيّن الاختياري و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعييني و التخييري فمقتضى القاعده فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختياري في آخر الوقت و عدم الاكتفاء بالاضطراري.

و أمّا القضاء في خارج الوقت فإن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب من الواجب و الوقت فهو واجب فأنّه مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخاله للوقت فيه و حصول الشكّ في الامتثال فيستصحب حينئذ وجوب الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنّه لم تدلّ أدله الاضطرار على كفايه الإتيان بالاضطراري عنه.

و إن لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحده الحقيقه و لا أمر

جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلا تغفل.

المقام الثاني: في أجزاء الأوامر الظاهريّة والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأوّل: في تحرير محل النزاع:

و الإنصاف أنّه لا- فرق بين كون الأمارات و الاصول قائمه على متعلقات التكاليف و بين كونها قائمه على نفس التكاليف فإنّ كلّها في مقام بيان أنّ الواقعيّات تمتثل بكذا و كذا و مقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

و القول بأنّ الأمارات و الاصول إذا كانت قائمه على نفس التكاليف ليست ناظره إلى الواقعيّات فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحه لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمتثل بالأماره أو الاصول فلا بدّ أن تكون مصلحه الأماره أو الاصول هو مصلحه الواقع لا سنخ آخر من المصلحه كي لا يغني إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محلّ النزاع بما إذا كانت الأمارات و الاصول قائمه على متعلقات التكاليف.

نعم ربما يدعى خروج بعض الموارد عن محلّ النزاع و لا بأس بالإشاره إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف خلافه ففي مثله لا أمر في ظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه و عليه فإذا استظهر المجتهد معنى

من اللفظ و أفتى على طبقه استنادا إلى حجّيه الظهور ثمّ انكشف أنّه لا ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم و خيال فلا واقع موضوعيّ له حتّى يندرج في المقام.

و منها موارد التي تقوم الأماره أو الاصول في الشبهات الموضوعيه كالبيّنه أو اليد و ما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجه عن محلّ البحث لأنّ قيام الأماره أو الاصول لا- يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه.

مع أنّ الإجزاء في موارد الاصول و الأمارات غير معقول إلّا- بالالتزام بالتصويب فيها و من المعلوم أنّه التصويب في الأمارات و الاصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه غير معقول بداهه. أنّ البيّنه الشرعيّه إذا قامت على أنّ المائع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات و الاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيّه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات و قلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود و غير خفيّ. إنّ تغيير الآثار و الأحكام الجزئيه كتغيير الآثار و الأحكام الكليّه فإن كان تغيير الأحكام الكليّه جائزا فكذلك الجزئيه و إن لم يكن ممكنا في الكليّه فكذلك في الجزئيه فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهه أنّ التصويب في بعض صوره مجمع على بطلانه في الأحكام الكليّه دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الاصول الظاهريّه.

ذهب جماعه إلى أنّ الاصول الظاهريّه كقاعده الطهاره و الحليّه و الاستصحاب بناء على كونه أصلا عمليّا حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشرائط و الأجزاء كقوله عليه السّلام لا صلاه إلّا بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر يكون حاكما على قوله لا صلاه إلّا بطهور و معمّا له من جهه توسعه الطهاره و جعلها أعمّ من الواقعيّه

و ذلك لأنّ الحكم بالطهاره مثلا في قاعده الطهاره حكم بترتيب آثارها و منها الشرطيّه للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّه الأجزاء و الشرائط يستفاد منه عرفا أنّ المقصود هو التوسعه في الشرطيّه و من المعلوم أنّ ضمّ غير الواقع في حال الشكّ إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التبعديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعتم من الواقعيّ و الظاهريّ و عليه فانكشف عدم الطهاره الواقعيّه لا يوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهاره الظاهريّه من ذلك الحين فلا تبقى الطهاره الظاهريّه مع ارتفاع الجهل. و أمّا العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهاره الظاهريّه و لا يقبل ما فرض فيه الشرط أعتم الخطأ لأنّ الطهاره الظاهريّه معتبره واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيّه.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء و حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه الشرائط و الأجزاء يدعى أنّ ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشكّ و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّه الشرائط و الموانع.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الوارده في المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابته للظاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهاره الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو الحكم بنجاسه الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره عند استصحاب النجاسه أو الحكم بصحّه الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته و لو مع انكشاف النجاسه مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

و ذلك لأنّ حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه اشتراط طهاره الماء في حصول طهاره المغسول أو نجاسه المغسول أو صحّه الوضوء أو الغسل و إن تقتضى الأحكام

المذكوره و لكنها ثابتة مع انحفاظ الشك.

فاذا زال الشك انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومته و عليه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته و بطهاره الثوب الموجود المغسول بالماء الذى يكون محكوما بالنجاسه ثم انكشف طهارته.

و يحكم بإعادة الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسه الماء المشكوك.

نعم كل عبادته أتى بها فى حال الشك بالوضوء المذكور يحكم بصحتها لحكومته الاصول الظاهريه على أدله اشتراط العباده بالطهاره فالعمل العبادي بعد الحكومه المذكوره أتى به مع شرطه لأن المفروض أن الطهاره المشروطه أعم من الطهاره الظاهريه و العمل حين الإتيان مقرون بشرطه و هو كاف كما لا يخفى.

و ينقدح ميا ذكر أيضا الجواب عن نقض آخر و هو أن لازم الإجزاء هو أنه لو توضح رجاء بماء محكوم بالنجاسه ظاهرا بالاستصحاب مثلا- ثم انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلا- إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيه للطهاره كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعيه للنجاسه.

و ذلك لأن الحكم بالمانعيه ما دام كان الموضوع محفوظا و أما مع ارتفاع الشك و ظهور كون الماء طاهرا فى الواقع لا يبقى هذا الحكم و مع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحة الوضوء من هذا الحين لوجود الملاك فيه مع فرض تمشى قصد القربه فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكمه الاصول الظاهريه على أدله الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجدا للشرائط تعبدا بسبب الحكومه المذكوره فلا تغفل.

و أما الإشكال فى الأجزاء بأن هذه الحكومه هى حكومه ظاهريه موقته بزمن الجهل بالواقع و الشك فيه و ليست بحكومته واقعيه لكى توجب توسعه الواقع أو تضييقه و نتيجة هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف

فإذا انكشف فلا- بدّ من العمل على طبق الواقع ففيه أنّ الحكومه في موضوعها واقعيه لا ظاهريه فإنّ مثل قوله عليه السّلام كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر ظاهر في أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه و حينئذ فالمتبادر من هذا الكلام و نحوه أنّ الصلاه في حقّ هذا الشخص عباره عمّا أتى به و أنّه قد عمل بوظيفته الصلّاتيه و أوجد الفرد المأمور به لا أنّه عمل عملاً مردّداً بين أن يكون صلاه و بين أن يكون لغوا بحيث تكون الصلاه باقيه في ذمّته.

و بعباره أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحقّقها فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقاً للصلاه المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا- يقال إنّ هذا إذا لم ينكشف الواقع فأنّه يقال لا- معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تاره و يخالفه أخرى مثل الأماره حتّى يفرض فيه انكشاف الخلاف و هذا التقريب المذكور في قاعده الطهاره يأتي في الاستصحاب و قاعده التجاوز و الفراغ و حديث الرفع أيضاً فإنّ المكلّف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكوره عرفاً هو كون الفاقده صلاه حقيقه حكومه لا أنّه محتمل الصلّاتيه بحيث لو استمرّ شكّه إلى حين موته و كان في الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاه أداء و قضاء و إن لم يستمرّ لم يكن صلاه و عمل عملاً لغوا.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الاصول الظاهريه كما ذهب إليه سيّدنا المحقّق البروجردى و سيّدنا الإمام المجاهد(قدّس الله سرّهما) تبعاً لصاحب الكفايه.

الأمر الثالث: فى إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين هنا جهات:

الجهه الأولى: فى إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه التقريب الأول: أنّ الأمارات كخبر الواحد و البيئه و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بانفسها ليست أحكاما ظاهريه بل الحكم الظاهريّ عباره عن مفاد دليل حجيه الأماره الحاكمه بوجود البناء عليها و لسان أدلتها هى بعينها لسان أدله الاصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعه الشارع فى امتثال أوامره الصلاطيه مثلا يأتيناها فيما قامت البيئه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيه من الشرطيّه المنحصره فى هذه الصوره و كفايه الطهاره التى قامت البيئه عليها.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلّا من جهه أنفسهما لا من جهه دليل اعتبارهما و المعيار فى الإجزاء هو دليل حجيتهما لا أنفسهما و القول بأنّ الأماره تاره تكون عقلائيّه و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضاءها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادىّ منه باتّباعها و ثالثه تكون تأسيسيه شرعيّه.

و الظاهر خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثانى أيضا لأنّ الأمر الإرشادىّ لم يكن أمرا حقيقيه.

و المتّبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال فى أنّهم إنّما يعلمون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأماره تأسيسيه لأنّ معنى الأماره هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّه عن الواقع

المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلّا- لخرجت الأماره عن الأماريّه و لا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلّا ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّه الاصول.

و بالجملة أنّ الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء.

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه و كان متحيراً فى هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل و الأماره يفهم من إيجاب العمل بهما أنّه قنع فى مقام الامتثال بالواقعيّات بالإتيان بما قامت عليه الاصول و الأمارات و ليس معنى ذلك إلّا الإجزاء كما لا يخفى و مجرد كون الأمارات كاشفه بنحو كشف ناقص عن الواقعيّات دون الاصول الظاهريّه لا يوجب تفاوتاً فى التبادر المذكور و الانفهام العرفي من أدلّه الاعتبار.

و لا منافاه بين كونها كاشفه و الاكتفاء بها عند المخالفه و يشهد له صحّه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن اعملوا بها و إن كانت مخالفه للواقع فلا إعادته فى الوقت و لا قضاء فى خارجه.

ثمّ لا- وجه للفرق بين ما إذا كانت الأماره تأسيسيه أو إمضائيه فإنّ إمضاء الأماره فى مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلايّه مكان تكاليفه الواقعيّه يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله إياها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فأنّه تابع لما عليه العقلاء فلا تغفل.

و بالجملة فالحكم الظاهريّ فى المقام هو الذى استفيد من أدلّه اعتبار الأمارات

الحاكمه بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لا- نفس الأماره و من المعلوم أنّ ظاهر أدله الاعتبار في الأمارات و الاصول هو البناء على الوجود و التعيّد به و مقتضى ذلك مع عدم حصول العلم و الاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدت إليه الأماره و من جملتها الشرطيّه و المتبادر من ذلك هو فناعه الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الأمارات و الاصول و هذا هو معنى الإجزاء.

و التقريب المذكور أصحّ من التقريب الثاني المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ قدس سرّه لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

و أيضا لا يصلح التقريب الثالث لأنّ حديث الرفع لا موضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحجّه عليه و مع وجود الأمارات تقوم الحجّه و القول بأنّ المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقيّ به غير سديد لأنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات و حصلت بينهما المناقضه لأنّ مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعيّه و فعليّتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعليّته الواقعيّات و دعوى المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات كما ترى إذ لم يلتزم به أحد.

الجهه الثانيه: في إجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعدريّه.

ربما يقال إنّه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّيه و مجرد المعدريّه و المنجزيه لم يكن وجه للإجزاء.

و المراد منه أنّ بناء على جعل المنجزيه و المعدريّه لا- مصلحه في المتعلّق حتّى تكون موجه لإنشاء الحكم على أىّ تقدير و يقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحه الواقع لا عن مصلحه أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء.

و أجيب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعديداً على أنها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤداها و ليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية و الطريقة بل لا تكون الوسطية و الطريقة قابله للجعل فإنها لا تنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويناً فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقدا لها فلا- يمكن إعطائها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً و ما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقة ليست أمراً اعتبارياً كالملكه حتى يصح جعلها و هكذا إكمال الطريقة و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفة ذاتية للشك و لا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعديداً يصح انتزاع الوسطية و الكاشفة.

و ثانياً: إن المعدريه ليست أثراً للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل أنه لا- جعل فى البين فالطريقه أو الحجّيه ليستا بمجولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

و عليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ فى الأجزاء و الشرائط فهى حاكمه بالنسبه إلى الأدله الداله على الأجزاء و الشرائط و موجه لسقوط الواقعي عن الفعلية و كون ما أتى به مجزياً عن الواقع.

وجود الأحكام الواقعيه و إمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعيه و عدمه.

و هكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببيّه أنّ العناوين الواقعيه بما هي مشتمله على المصالح و المفاسد و محكومته بأحكام واقعيه و لم يكن أداء الأماره على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحه أو حكما بل المصلحه الحادثه إنّما تكون فى سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و الحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك و المصلحه إنّما تكون فى سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

ففى هذه الصوره تكون الأحكام الواقعيه محفوظه و مع كونها محفوظه فلكشف الخلاف مجال و عليه فيجرى فيه بحث الإجزاء.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذى يوجد المكلّف فهذه الصوره ترجع إلى الصوره السابقه.

و يلحق بها أيضا ما قيل من أنّ المصلحه تكون فى نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك و دون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذ باقيه و مع بقائها على ما عليها يجرى فيه بحث الإجزاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا دليل على الإجزاء فى الفروض المذكوره فى السببيّه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببيّه لظهورها فى الطريقيه و تحفظ الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامى فيها يكفى أيضا لإثبات الإجزاء على السببيّه من دون حاجه إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيه مع عدم تماميه عمومه و شموله فراجع.

فتحصّل أنّ الأمارات بناء على الطريقيه كما هو الحقّ تكون كالاصول الظاهريّه فى كونها مجزيه عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: في أجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في أجزاء الاجتهاد السابق بالنسبة إلى نفس المجتهد:

بمعنى أنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أن مقتضى حكمه أدله اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيه قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى طبيعه المأمور بها و معه لا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيه الأمارات و الاصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدّها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنه لا- ظهور أو توهم صحّه الروايه مع أنه لا- صحّه لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ في هذه الصوره لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفنى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظفر به اتّفاقاً.

و القول بأنّ مدلول الحجّه اللاحقه يعمّ السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها في الشريعه المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر و بعصر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أنّ العمل المأتى به على طبق الحجّه السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع و هو مدلولها.

و كون الحجّتين تشتركان في احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد

إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجّة الثانيه حسب أدلّه اعتبارها و عدم إلغائها في الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعي أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجود الإعادة أو القضاء بداهه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فأنّ الحجّة السابقه و إن كانت مؤمنه في ظرف حدوثها إلاّ أنّها ليست بمؤمنه في ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيه بعد الظفر بالحجّه الثانيه.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّه الحجّيه في ظرفها و كون لسان أدلتها هو الحكومه هو وقوع امتثال الطبيعه المأمور به في ظرفها كسائر موارد التقبل المصدقاتي و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر في الواقع حتّى تدلّ الحجّيه اللاحقه بالإعاده في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّيه اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق إنّما يجدى بالنسبه إلى ما لم يمتثل و لم يتقبل لا بالنسبه إلى ما امتثله و تقبله الشارع و عليه فأدلّه اعتبار الأمارات و الاصول مؤمنه في المقام كما لا يخفى.

و لا فرق فيما ذكر بين كون الحجّيه اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّيه السابقه أو متساويه أو مرجوحه لأنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الحجّيه السابقه في ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه هو تحقّق الامتثال في جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فلا تغفل.

و أيضا لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقه أو السببيه و ذلك لإطلاق أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه و مقتضاه هو تقبل المصداق الظاهريّ مكان المصداق الواقعيّ في حصول الامتثال و سقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان هذا موجبا لتبدّل الرأى فلا كلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهريه فلا تغفل.

الجهة الثانية: في إجراء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى مجتهد:

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر أدلّه اعتبار الفتاوى كقوله عليه السّلام لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة و أفت للناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

أو كقوله في جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيه بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريه.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلّه إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل الرأى بين المفتين لم يرد شيء في الأخبار يدلّ على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدلّ على عدم وجوبهما و إلاّ لأشير إليه في الأخبار على أنّ السيره المتشرّعه من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عنه تبدل الرأى.

و لا فرق في ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبره على الطريقيه أو السببيّه فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلّه الاعتبار و الإطلاق المقاميّ و قيام السيره المتشرّعه و هذه الأمور جاريه على كلّ التقادير.

الجهة الثالثه: في إجراء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناء على جواز ذلك.

و الظاهر أنّ حكم المقام هو الذي عرفته في المسائل المتقدّمه إذ بعد حجّيه رأى المجتهد الأوّل في ظرف التقليد عنه و دلّاله أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على الواقعيّات كسائر الأمارات و سقوط الأوامر الواقعيّه تعبدا بإتيانها طبقا لرأى المجتهد

فلا مجال للامتثال بعد الامتثال حتّى يمكن الأخذ بإطلاق حجّيته رأى المجتهد الثانى.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

و أيضا تقوم سيره على عدم الإعادة و القضاء و بالجمله فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخير الاستمرارى بينهما هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الفتاوى المختلفه التى تدلّ على الحجّيه التخييريّه هو الحكم بالاجتراء بكلّ واحد منهما إذا عمل به.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفيّة حجّيه الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف و الطريقيّه أو الموضوعيّة و السببيّه.

و يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه:

و أعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكمه أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول على الأدلّه الأوّليه مطلقا سواء على الطريقيّه أو السببيّه هو عدم الشكّ فى الإجزاء و مع عدم الشكّ لا مجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك و فضّينا فى الإجزاء بين السببيّه و الكشف فاللازم حينئذ عند الشكّ فى الطريقيّه أو السببيّه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفايه إلى وجوب الإعادة مستندا إلى أصاله الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

اورد عليه بأنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم

العلم به فعليًا لأنَّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع.

و حيث إنَّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

اجيب عنه بأنَّه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعي الذي هو عباره عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إنَّ الحكم الاستصحابي و أصل فيصير فعليًا فينسب الفعليه بالعرض إلى الحكم الواقعي.

هذا مضافا إلى أنَّ حال العلم هنا حال الحجّه الشرعيه بمعنى المنجّز فكما أنَّ قيامها يوجب تنجّزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجّزا.

اورد عليه أيضا بأنَّ المقام ليس من مورد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثاني لأنَّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدى الأماره و عليه فإذا شكّ في أنَّ حجّه الأماره على نحو السببيه أو الطريقيه فبطبيعته الحال لا- يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدت إليه الأماره ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

و بعباره أخرى أنَّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلقه بالفعل الذي جىء به على طبق الأماره السابقه و بين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا- أنّه لا- أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط.

و ذلك لأنَّ هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناء على السببيّه بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحه السلوكيه بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص ما فى الواقع لقبح الترجيح من دون مرجّح بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع و ما قامت الأماره المعبره عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير و مقتضى صيروره الواجب واجبا تخييرياً هو عدم تأثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى و بعد عدم التأثير لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه.

و لا يخفى أنّ ما ذكر جيّد بالنسبه إلى السببيّه بالمعنى الأوّل و المعنى الثانى و أمّا بالنسبه إلى السببيّه بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه منظور فيه لأنّ الأماره بناء على السببيه بالمعنى المذكور فى طول الواقع لا فى عرضها إذ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبار التعيّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع و عليه فلا-وجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيينى إلى التخييرى إذ مجرّد كون المصلحه السلوكيه للتدارك لا ينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك و عليه فالواقع باق على ما هو عليه.

فعند كشف الخلاف و العلم بالواقع و الإتيان بما أدّت إليه الأماره و الشكّ فى الطريقيّه و السببيّه بمعنى المصلحه السلوكيه يكون مقتضى القاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعيّ و اشتغال الذمّه به هو الفراغ اليقينيّ و المفروض أنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببيّه و التدارك فلا وجه لرفع اليد عن الواقع بمجرّد احتمال السقوط و التدارك.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه:

و حكمه ظاهر ممّا تقدّم فى المقام الأوّل لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشكّ فى أنّ اعتبار الأماره من باب الطريقيّه أو السببيّه بالمعنى الثالث أى

المصلحة السلوكية بناء على وحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء كما هو المختار فأن قاعده الاشتغال حينئذ تكفى لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطوريه الواقع مطلقا سواء كان في الوقت أو في خارجه سواء قلنا بالطريقه أو السببيه بالمعنى المذكور و إنما الشك في السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأماره لاحتمال التدارك و مقتضى القاعده هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببيه بالمعنى الأوّل و الثانى و دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه و السببيه ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثانى لأنّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدى الأماره و أيضا تكون مقتضى القاعده هو البراءه عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و قلنا بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى أتى بها من باب السببيه بالمعنى الأوّل أو الثانى دون المعنى الثالث إذ على السببيه المذكوره أتى بالعمل و لم يصدق عنوان الفوت.

و لا- طريق آخر لإحراز عنوان الفوت و أصاله عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنوان للترك و لعدم الفعل مطلقا بل فيما إذا كان للشىء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحه فعليّه أو مأمور به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا. و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و إثبات الملازم بالأصل التعبدى لا دليل له.

الأمر السادس: إن مقتضى ما مرّ من المتبادر من أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول الظاهريّه هو الإجزاء و ترتيب آثار الواقع على كلّ عمل أتى به بالظنّ الاجتهادىّ تقليداً أو اجتهاداً هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهاد أو تقليد و لو مع العلم أو الظنّ المعتمد بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميّة أدلّه الإجزاء علم بحكم الشارع تعبداً و حكمه بصحّه ما أتى به بأماره أو أصل من الاصول الظاهريّه.

فكما أنّ الآثار مترتبه على الصحّه الواقعيّه فكذلك تترتب على الصحّه التعبدية بعد كون لسان أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول هو لسان الحكومه و ادراجها فى الواقعيّات و لكن لا يخلو ذلك عن التأمل فلا يترك الاحتياط فيما لم يرد فيه نصّ بالخصوص على الاكتفاء و الاجتراء.

ص: ٣٤٣

و قبل الخوض فى المقصود يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى أنّ المقدّمه لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا:

و ذلك لعموميّه ملاك البحث إذ الملازمه إن كانت تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته و لا وجه لتخصيصها بطلب الفعل و لعلّ وجه التخصيص هو أهمّيّه المقدّمات الواجبه من جهه كثرتها دون المقدّمات المحرّمه ليتحقّق ترك الحرام بترك واحد منها.

و لذلك قال فى الوقايه تخصيص العنوان بالواجب لأنّه أهمّ قسمى طلب الفعل لا لاختصاص البحث به ضروره إنّ الملازمه إن ثبتت تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته و ذلك ظاهر بل نقول ثبت بين النهى عن الشىء و بين النهى عن مقدّماته فتكون مقدّمه الحرام محرّمه و لكنّها تخالف مقدّمه الواجب فى أمر و هو أنّ الواجب يجب جميع مقدّماته من المعدّه و المقتضيه و الشرط و غيرها فتكون هناك عدّه واجبات بعدد المقدّمات أو وجوب واحد تنحلّ اليها كما يمرّ عليك تفصيله إن شاء الله بخلاف طلب الترك فإنّه لا يجب إلّا ترك إحدى المقدّمات لا بعينها و السرّ فيه أنّ الفعل فى طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدّمات إذ لا يوجد إلّا بوجودها اجمع بخلافه فى طلب الترك فإنّه يتحقّق بترك أحدها و لا يحتاج الى ترك جميعها.

المقام الثاني: في أن المراد من المقدمه هو ما يتقدم على ذي المقدمه:

و له مدخلية في وجوده في مقدمات الواجب أدله مدخلية في تركه في مقدمات الحرام و مقتضى ذلك توقف ذي المقدمه عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا- تشمل المقارنات و ربما يقال و يقتضى أيضا أن يكون وجود المقدمه مستقلا عن وجود ذي المقدمه.

و لذلك قال في بدائع الافكار ملاك البحث في وجود المقدمه هو توقف أحد الوجودين المستقلين على الآخر.

فيعتبر في محل النزاع امران: التوقف و استقلال كل من المقدمه و ذيهما في الوجود.

و عليه يخرج عن محل النزاع مواد عديده:

منها المتلازمان في الوجود لعدم توقف احدهما على الآخر.

و منها الطبيعي و مصداقه لعدم استقلال كل منهما في الوجود.

و منها اجزاء الماهية المركبه فإنها و إن كانت متقدمه عليها بالتجويز إلا أنه لا امتياز بينهما في الوجود.

و منها تقدم الواحد على الاثنين لعدم الامتياز في الوجود أيضا و ان كان بينهما تقدم و تأخر طبعي.

و منها الحدوث و البقاء فإنه و إن صح التعبير بأن البقاء متوقف على الحدوث إلا- أن الباقي عين الحادث و جودا و البقاء و

الحدوث عنوانان منتزعان من كون الوجود مسبقا بالعدم و من استمرار الوجود (1).

ص: ٣٦٦

و فيه كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره لا دليل على اعتبار الاستقلال مع أنّ بعض المقدمات ليس له وجود منحاز كان يحال في مثل أعتق رقبه مؤمنه فإنه متّحد مع الرقبه و لا يكون له وجود منحاز فلو لم يكن العبد مؤمنا يجب إيجاد الإيمان فيه ليحصل القبض الرقبه بالإيمان.

نعم يخرج بالتوقّف و التقدّم عدم الأضداد عن البحث و ذلك لأنها من المقارنات إذ عدم كلّ ضدّ مقارن مع الضدّ الآخر فلا يتوقّف وجود الضدّ على تقدّمه حتّى يكون مقدّمه بالنسبه اليه هذا بخلاف عدم المانع فإنه مقدّم على كلّ معلول كما لا يخفى.

المقام الثالث: محلّ النزاع

في بيان أنّ محلّ النزاع هو ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة عند ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة لدى المقدّمه و عدمه إذ ليس المراد من وجوب المقدّمه أو حرمتها هو اللابدّيّه العقليّه لأنّه ممّا لا سبيل إلى إنكارها بداهه.

أنّ العقل إذا أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته و رأى أنّ تركها في مقدّمه الواجب يوجب ترك الواجب الذي فيه استحقاق العقوبه استقلّ بلزوم إتيانها امثالاً لأمره تعالى و تحصيلاً للأمن من العقوبه أو رأى أنّ فعلها في مقدّمات الحرام يوجب ارتكاب الحرام استقلّ العقل بترك المقدّمه امثالاً لنهيّه تعالى.

ثمّ إنّ المراد من الوجوب أو الحرام الشرعيّ ليس نفسياً إذ ليست في جميع المقدمات مصالح أو مفاسد نفسيّه تقتضى هذا النحو من الحرمة أو الوجوب بل المزاد منه هو الوجوب أو الحرام الشرعيّ الغيريّ التبعيّ الذي تحقّق بتبع وجوب ذى المقدّمه أو حرمتها.

المقام الرابع: في تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

ولا ريب في أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمه تابع في الخصوصيات من الإطلاق والاشتراط لوجوب ذبيها فلو كان وجوب ذى المقدمه مطلقا لكان وجوب مقدمته كذلك وإن كان مشروطا لكان وجوب المقدمه كذلك وهذا في غايه الوضوح.

لأنّ الحاكم في الملازمه هو العقل وهو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذبيها فمع كون وجوبها من رشحات ذبيها لا مجال للاختلاف بين وجوبها ووجوب ذبيها.

وربما نسب الخلاف إلى صاحب المعالم بأنّه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته ذبيها بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته ذبيها وعليه فوجوب المقدمه عنده مشروط بإرادته ذى المقدمه مع أنّ وجوب ذى المقدمه يكون مطلقا وهو مناف لتبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها في الخصوصيات.

ولكنّ التأمل التام في كلماته يشهد على أنه ليس مخالفا للتبعيه المذكوره وإنما اعتبر إرادته ذى المقدمه في تحقّق الملازمه و مع تحقّق الملازمه فالتبعيه ثابتة كما أنّ صاحب الفصول اعتبر الإيصال في تحقّق الملازمه.

وعليه فكلام صاحب المعالم ككلام صاحب الفصول وإن كان محل تأمل و نظر عند بعض العلماء ولكنهما لا يكونان مخالفين لمسأله التبعيه بعد ثبوت الملازمه كما لا يخفى.

الفقيهيه و لا من المبادئ الأحكاميه الفقيهيه و لا من المبادئ التصديقيه

الاصوليه

أمّا الأول: فلأنّ البحث في المقام عن ثبوت الملازمه عقلا بين إرادته ذى المقدمه و الأمر بها و إرادته مقدماتها و الأمر بها و عدم ثبوتها أو عن ثبوت دلاله و وجوب ذى المقدمه على وجوب مقدماتها أو عدم دالاتها و من المعلوم أنّه أجنبي عن البحث الكلامي موضوعا لأنّ البحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد و عليه فالمناسب للكلام أن تقع البحث في أنّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلا- و تركا للثواب و العقاب أم لا- و المفروض أنّه لا يقع البحث في المقام عن الاستتباع المذكور بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدمه على القول به كما أفاد في بدائع الأفكار لا يستلزم امتثاله بنفسه ثوبا و لا عصيانه عقابا غير ما يترتب على امتثال وجوب ذيه و عصيانه لأنّ وجوب الغيري لا ينشأ عن المصلحه النفسيه في متعلقه و إلاّ كان وجوب المقدمه نفسيا لا غيريا (1).

و أمّا الثاني: فلأنّ المسأله الاصوليه هي ما يمكن أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط أو تصير نتيجتها مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهاديّ و المسأله الفقيهيه ليست كذلك و إن كانت من القواعد الكليّه كقاعده الطهاره و بعبارة اخرى أنّ المسأله الاصوليه ما به ينظر و المسأله الفقيهيه ما فيه ينظر و مع ملاحظه خصوصيات المسألتين يظهر أنّ البحث عن وجود الملازمه بين إيجاب ذى المقدمه و إيجاب المقدمه و عدمها ممّا يقع في طريق الاستنباط و الحكم بالوجوب الشرعيّ

ص: ٣٦٩

للمقدمات أو بعدم وجوبها ولا- صله للبحث عن وجود الملازمه و عدمها بالبحث عن أحوال المكلف و عوارضه حتى يكون المسأله مسأله فقهيّه هذا مضافا إلى أنّ البحث الفقهي لا يناسب الاصولي و الاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصوليّه كما افاد صاحب الكفايه.

نعم لو كان البحث من ابتداء الأمر في وجوب المقدمات شرعا كانت من المسائل الفقهيّه اللهم إلا أن يقال كما في بدائع الأفكار أنّ مبحث مقدمه الواجب حتى إذا كانت نتيجة البحث هو وجوب المقدمه لا تحقّق الملازمه يخرج عن المباحث الفقهيّه و السرّ في ذلك هو أنّ وجوب المقدمه ليس حكما وحدائيا ناشئا من ملاك واحد بل هو واحد عنوانا و متعدّد بتعدّد الملاكات الواجبات النفسيه.

و القاعده الفقهيّه تحكى عن ملاك واحد كقاعده ما يضمن و ما لا يضمن الناشئه عن قاعده اليد و هكذا (١).

و لكنّ لقائل أن يقول: إنّ وحده الملاك و تعدّدها أجنبي عن معيار الدخول في المسائل الاصوليه و الفقهيّه و المعيار في المسائل الاصوليه هو إمكان أن تقع المسأله في طريق الاستنباط بخلاف المسائل الفقهيّه فإنّها نفس الحكم و لا تقع في طريق الاستنباط فتدبر جيّدا.

و أمّا الثالث: فهو كما في نهايه الاصول معاندات الأحكام و ملازماتها التي بحثوا عنها قدماء الأصحاب و كانوا يسمونها بالمبادئ الأحكاميه و منها هذه المسأله (٢).

قال في بدائع الأفكار و المبادئ الأحكاميه على ما هو المعروف عند الاصوليين هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الاحكام التكليفيه أو الوضعيه كتضادّ

ص: ٣٧٠

١- (١) ج ٣١٢/١.

٢- (٢) ١٤٢/١.

الأحكام و ملازمه بعضها لبعض و نحوها و البحث عن الملازمه فى باب المقدمه من هذا القبيل (١).

إلا- أنه كما أفاد المحقق العراقي لا- يضر بكونها من المسائل الاصوليه أيضا بعد كونها معنونه بجهتين اللتين توجب كل واحد منهما تعنونها بعنوان مستقل فجهه كون الملازمه من عوارض و جوب ذى المقدمه توجب صحه إدراجها فى مبادئ الأحكام كما أنّ جهه كون نتيجة البحث عنها يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط يصلح لأن يبحث عنها فى المسائل الاصوليه (٢).

و أما الرابع: فهو كما قيل إنّ موضوع علم الاصول هو الأدله الأربعة و منها حكم العقل و المراد به كل حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي فلا محاله يجب أن يبحث فى الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعيه لا عن ثبوت نفسها و نفيها و البحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقلي لا عن عوارضه و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الاصول.

و يقرب منه ما فى نهايه الاصول حيث قال: إن قلت:

إذا كان موضوع علم الاصول عبارته عن عنوان الحجّه فى الفقه و كان البحث فى العلم عن تعييناتها و تشخيصاتها كما مرّ شرح ذلك فى مبحث الموضوع فلم لا- يكون المسأله اصوليه مع أنّ البحث فيها عن تعيين من تعييناتها إذ يبحث فيها عن أنّ و جوب الشئ حجه على و جوب مقدماته أم لا.

قلت: ليس البحث فى المسأله عن الحجّيه بل عن الملازمه بين الوجوبين إذ مع عدم الملازمه لا معنى لحجّيه و جوب شئ على و جوب شئ آخر و بعد ثبوت

ص: ٣٧١

١-١ (١) ٣١١/١.

٢-٢ (٢) راجع بدائع الافكار: ٣١١/١.

الملازمه لا- مورد للبحث عن الحجّيه فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّه على الآخر بالضروره و لا مجال للبحث عنها و بالجمله محطّ النظر في المسأله هو إثبات الملازمه لا الحجّيه (1).

و فيه أنّ موضوع علم الاصول ليس الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه بل ذواتها بل لا يختصّ بالأدلّه الأربعة و ذواتها لأنّ موضوع علم الاصول كما مرّ في البحث عن الموضوع أعمّ منها و هو ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّي الفقهيّ و هو يشمل غير الأدلّه الأربعة فوجوب ذي المقدمه ممّا يصلح و يمكن أن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقلية بينهما أو بدعوى الدلاله اللفظية عليه.

و عليه فكلّ قاعده يمكن على فرض ثبوتها أن تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعيّ الإلهيّ فهي داخله في موضوع علم الاصول و لو كان ثبوتها بالبحث عنها كسائر العلوم مثل المسائل المنطقيه فإنّها ربما تكون مكتشفه بالبحث عنها و مع ذلك لم تكن من المبادئ و لعلّه لذا كان البحث عن المفاهيم من المسائل الاصولية و لو كان ثبوتها موقوفا بالبحث عنها في الاصول فالمعيار هو صدق الموضوع عليه و لو بعد البحث عنه بنحو القضيه الحقيقيه و من المعلوم صدق قاعده يمكن أن تقع كبرى للاستنباط على مثل الملازمه بين إيجاب ذي المقدمه و إيجاب المقدمات و القول بأنّ البحث عن حجّيه المفاهيم ليس في أصل ثبوت المفاهيم بل في حجّيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و أمثالهما ظهورا ما في الدخاله بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجّيتها كما في نهايه الاصول مندفع بأنّ ظهورا ما ليس هو المفهوم فإن كان مثله كاف في إدراج مباحث المفاهيم في المسائل الاصولية فإنّ ذي المقدمه و وجوبها أيضا لهما ظهور ما في إرادته المقدمات فالبحث عن وجود الملازمه بينهما

ص: ٣٧٢

و حجّيتها يكون داخلا. بهذا الاعتبار فى المسائل الاصوليه و لعلّ إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال إنّ موضوع علم الاصول ليس هو الأدلّه الأربعة بل هو ما يمكن أن يكون نتيجة البحث عن عوارضه واقعه فى طريق الاستنباط و بما أنّ نتيجة بحث المقدمه يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط يكون البحث المزبور من مسائل العلم (1).

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّه لو سلّمنا لزوم وجود الموضوع فى العلوم و أنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه فى الفقه يمكن أن يقال أنّ البحث عن وجوب المقدمه بحث عن عوارض ذلك الموضوع لا. بما أنّه عرض خارجيّ بل بما أنّه عرض تحليليّ و بذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه فى هذا العلم فى عداد مسائله و أوضحناه بما لا مزيد عليه فى مبحث حجّيه الأخبار.

و أوضحه فى التعليقه بأنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه فى الفقه فإنّ الفقيه لمّا رأى احتياجه فى الفقه إلى الحجّه توجه إليها و جعلها و جهه نفسه و تفحص عن تعييناتها الّتى هى الأعراض الذاتيه التحليليه... فالحجّه بما هى حجّه موضوع بحثه و علمه و تعييناتها الّتى هى الخبر الواحد و الظواهر و الاستصحاب و سائر المسائل الاصوليه من العوارض الذاتيه لها بالمعنى الذى ذكرنا إلى أن قال:

إنّ المسائل الاصوليه إمّا أن تكون من القواعد الشرعيه الّتى تقع فى طريق الاستنباط كمسأله حجّيه الاستصحاب...

و إمّا من القواعد العقلانيه لحجّيه الظواهر و الخبر الواحد... و إمّا من القواعد العقلانيه الّتى تثبت بها الأحكام الشرعيه كمسائل اجتماع الأمر و النهى و مقدمه الواجب و حرمة الضدّ من العقلانيات.

و إمّا من القواعد العقلانيه لإثبات العذر و قطعه كمسائل البراءه و الاشتغال و كلّ

ص: ٣٧٣

(١-١) ج ٣١١/١.

ذلك ما يحتج به الفقيه.

أمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلا أو تعديداً أو لفهم التكليف الظاهريّ و ليس مسأله من المسائل الاصوليه إلا و يحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها أنّها هي الحجّة في الفقه (١).

اللهمّ إلاّ أن يقال بأنّه لا يكفي للجواب بعد ما صرح به في نهايه الاصول من أنّ البحث عن الملازمه لا الحجّيه و تعيّناتها بل لا معنى لها لو لم يكن ملازمه و لا- مورد لها أن ثبتت الملازمه فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّه على الآخر بالضروره و لا حاجة إلى البحث عنها.

هذا بخلاف ما أشرنا إليه من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيه إذ هو صادق على المقام فإنّ وجوب ذي المقدمه ممّا يصلح للحجّيه بدعوى الملازمه بينه و بين وجوب المقدمات أو بدعوى الدلاله اللفظيه و لا ملزم لجعل الموضوع هو الحجّه الفعلية و حصر البحث في تعيّناتها كما عرفت في مبحث الموضوع.

إن أبيت إلاّ- عن قصور الموضوع لا- يضرّ ذلك بعد وضوح كون المسأله ممّا تقع في طريق الاستنباط و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه أنّ إدراج هذه المباحث التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليه في المبادئ و إخراجها عن المقاصد بلا وجه و مجرد كون الشئ من المبادئ التصديقيه لمسأله لا يقتضى أن يكون منها بقول مطلق مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسأله و عدم شمول ما عدّ موضوعاً للعلم لموضوع هذه المسأله من مفاصد ما جعل موضوعاً للعلم و قصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الفرض المهمّ لا من قصور المسأله عن كونها من مقاصد الفنّ و مطالبه (٢).

ص: ٣٧٤

١- ١) تهذيب الاصول: ١/٢٠٣-٢٠٢.

٢- ٢) التعليقه: ١/٣٥٨.

في أن المسأله عقليه لا لفظيه:

نسب إلى صاحب المعالم أنه ذهب إلى أن المسأله لفظيه حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ و أورد عليه في الكفايه بأنه لا مجال لتحرير النزاع في مقام الإثبات و الدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث بعد كون نفس الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتا محل إشكال.

و فيه أولا: إن النسبه المذكوره غير ثابتة لأنه قدس سره لم يكتف بها بل استدلل على نفي الملازمه العقليه بعدم المنع العقلي من تصريح الأمر بذي المقدمه بعدم وجوب المقدمه و لذلك قال في الوقايه يظهر من ذلك أن مختاره ملق من أمرين هما نفي الدلاله و الملازمه فاستدل على كل منهم بدليل (1) و عليه فصاحب المعالم اختار نفي الملازمه مطلقا عقليه كانت أو لفظيه و استدلل على نفي كل واحد منهما بدليل.

و ثانيا: إن الدلاله اللفظيه لا تتوقف على ثبوت الملازمه العقليه لامكان أن يكون الكلام في ثبوت الدلاله اللفظيه مثل الكلام في دلاله الأمر على الفور دون التراخي و المره دون التكرار فكما أن الدلاله اللفظيه فيهما لا تتوقف على الملازمه العقليه كذلك في وجوب المقدمه و عدمه و لذلك قال في الوقايه و يمكن أن يكون الكلام في ثبوت الدلاله اللفظيه للهيئه على وجوب المقدمه و عدمه فيدعى القائل بالوجوب دلاله اللفظ عليه كما ادعى غيره دلالاته على الفور و التكرار فالبحت إذن يناسب مباحث الألفاظ إلى أن قال و قد عرفت إن الدلاله اللفظيه لا تتوقف على الملازمه العقليه فلا موقع هنا للفظي الثبوت و الإثبات (2).

ص: ٣٧٥

١-١ (١) ٢٠٦.

٢-٢ (٢) ٢٠٦-٢٠٥.

و لكنّ البحث عن ظهور الأمر في كذا و كذا بحث صغرى بالنسبة إلى حجّته الظهورات و يكون من مبادئها و لا- يناسب المسائل الاصولية و كيف كان فالأولى أن يقال أنّ المسألة عقلية لا لفظية لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه يشترط في الدلالة الالتزامية أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقيّ أو له و للتضمنيّ فإذا دلّ اللفظ على المعنى و يكون له لازم ذهنيّ يدلّ عليه و لو بوسط تكون الدلالة التزامية و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختياريّ عن كون فاعله مريداً له فالبعث المتعلّق بشيء إنّما هو كاشف عن كون فاعله مريداً له لأجل كونه فعلاً- اختياريّاً له لا- لأجل كونه دالّاً- عليه مطابقه حتّى يكون لازمه لازم المعنى المطابقيّ و تكون الدلالة من الدلالات اللفظية إلى أن قال:

مع أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالآله اللفظية (١).

فالمتمّجه أنّ البحث عقليّه لا- لفظية لأنّ البحث يقع في أنّ البعث القوليّ نحو شيء كما يكون كالبعث الخارجيّ في كشفه عن إرادته فاعله لأنّه فعل اختياريّ صادر عن ذي شعور حكيم هل يكون كذلك بالنسبة إلى إرادته مقدّماته أم لا.

و بعبارة اخرى هل تلازم إرادته المتعلّق لإرادته مقدّماته من ناحيه كشف الفعل الاختياريّ أم لا و من المعلوم أنّه لا دخاله للفظ في تلك الملازمه.

و لكن مع ذلك لا مانع من ذكرها في مباحث الألفاظ لكفايه توهم لفظية الملازمه عند بعض و إن قوّينا كون الملازمه عقليّه لا لفظية فلا تغفل.

ص: ٣٧٦

فى مقدمه الواجب و الحرام و يقع الكلام فى مقامات

المقام الأول إنّه لا تختصّ المقدمه المبحوث عنها بمقدمه الواجب بل تعمّ مقدمه الحرام أيضا لعموميّه ملاك البحث ضروره أنّ الملازمه إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدماته سواء كان الطلب طلبا للفعل أو للترك.

المقام الثانى إنّ المراد من المقدمه هو ما يتوقّف ذو المقدمه عليه فى الوجود أو الترك و عليه فلا- تشمل المقارنات و المتلازمات لعدم توقّف المقارن و المتلازم على المقارن و المتلازم الآخر.

و أمّا اعتبار الاستقلال فى الوجود فى المقدمه كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا- دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان فى مثل أعتق رقبه فى البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث إنّ محلّ النزاع و الاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّه لا العقليّ إذ اللابدّيّه العقليّه لا مجال لانكارها بدهاه.

أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدماته استقلّ من دون تأمّل بوجوبها كما لا يخفى و لا مجال للنزاع فيها.

المقام الرابع إنّ المقصود من تبعيته إرادته المقدمه لإرادته ذبها إنّ إرادته ذبها صارت منشأ لإرادته المقدمه بمادتها بعد الالتفات إلى أنّ ذا المقدمه لا يحصل بدون المقدمات الواقعيه و حيث إنّ الالتفات المذكور حاصل فى جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادته المقدمه بالفعل بتبع إرادته ذبها و أنّ توقّف تفصيل الإراده بالنسبه إلى آحاد المقدمات على التشخيص أنّ كلّ واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

المقام الخامس إنّ المسأله من المسائل الاصوليه الكلاميه لأنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدمه على وجوب المقدمه و هذا أجنبيّ عن البحث الكلاميّ إذ البحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد و أنّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلاً و تركاً للثواب و العقاب أم لا.

و من المعلوم أنّ البحث فى المقام ليس من هذه الناحيه بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدمه على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه ثواباً و لا عصيانه عقاباً غير ما يترتب على امتثال ذبها و عصيانه.

و هكذا لا- تكون المسأله فقهيّه فإنّ الاصوليه ما به ينظر و المسأله الفقهيّه ما فيه ينظر و هذه المسأله ما تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط و تكون ممّا به ينظر و المسأله الفقهيّه لا- تقع كذلك بل هى ممّا فيه ينظر فإنّها هى نفس الحكم و لا تقع فى طريق الاستنباط.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المسأله الاصوليه هى ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّيّ الفقهيّ و هو عنوان ينطبق على وجوب ذى المقدمه فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقليه بين وجوبها أو بدعوى الدلاله اللفظيه

عليه و لا يضرّ بذلك تعنون المسأله بعناوين أخرى من قبيل أنّ الملازمه من عوارض وجوب ذى المقدمه و بهذا الاعتبار يمكن إدراجها فى مبادئ الأحكام الفقهيّه لأنّ ملازمات الأحكام و معانداتها تسمّى بالمبادئ الأحكاميه.

إذ لا- منافاه بين كون المسأله باعتبار من المبادئ و باعتبار كون نتيجه المسأله ممّا يصلح لأن تقع فى طريق الاستنباط يكون من المسائل الاصوليه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدله الأربعة و منها حكم العقل و المراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلا- محاله يجب أن يبحث فى الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبته للأحكام الشرعيّه لا عن ثبوت نفسها و نفيها و البحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقليّ الحكم العقليّ لا عن عوارضه و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الاصول.

و ذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسأله التى تنفع نتائجها فى إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليه فى المبادئ التصديقيه كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الاصوليه فى النتيجه فإنّ نتيجهتها تقع فى طريق الاستنباط و عنوان ما يصلح لأن يقع فى طريق الاستنباط يشملها و إن لم يشملها ما عدّه بعض موضوعا لعلم الاصول فلا تغفل.

المقام السادس:

إنّ الظاهر أنّ المسأله عقليه لا لفظيه إذ اللازم فى الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم لازما للمعنى المطابقى و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلاله الأمر على كون متعلّقه مرادا للأمر ليس من قبيل دلاله اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختيارى عن كون فاعله مريدا له هذا مضافا إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلاله اللفظيه.

ص: ٣٧٩

منها: تقسيمات إلى الداخليه و الخارجيه:

اشاره

يقع الكلام فى أمور:

أحدها: إن المراد من المقدمه الداخليه هى ما كانت متّحده مع المركّبات كالأجزاء و مقوّمات المركّبات الاعتباريه كالصلاه و الفوج و القوم أو المركّبات الصناعيه كالبيت و الدار و نحوهما ممّا يتوقّف حصول المركّبات على وجودها و المراد من المقدمه الخارجيه ما كانت مغايره وجودا و ماهيه للمأمور به أو المركّبات الاعتباريه ممّا يتوقّف حصول المركّبات أو المأمور به عليها كطى الطريق بالنسبه إلى الحجّ.

ثمّ إنّ حقيقه ما ينتزع منه عنوان الكلّ أو المجموع أو الفوج أو القوم و هو مجموع الأجزاء و الأفراد لا تتحقّق فى الواقع و نفس الأمر إلاّ بتحقّق كلّ واحد من الأجزاء و الأفراد فى الواقع و نفس الأمر.

فالمجموع و هو ما يترتب عليه الغرض كفتح المصر و غيره هو منشأ انتزاع عنوان المركّب كالفوج أو القوم و كلّ واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه

التي هي ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمه و لا- يمكن وجوده بدونه و عليه فالكل و الجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ربما يتوهم خروج المقدمات الداخليه من حريم النزاع بتقريب أن الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركب في الخارج فلا معنى للتوقف حتى يترشح الوجوب منه إليه و المغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

و فيه أن مجموع الأجزاء الذي كان منشأ لانتزاع عنوان المركب عين المركب لا من مقدماته إذ المقدمه هو كل واحد واحد من الأجزاء و الأفراد. أ لا- ترى عدم صدق العنوان إلا على المجموع دون الأفراد أو الأجزاء، مثلاً عنوان الفوج أو القوم صادق على مجموع آحاد العسكر أو القوم لا على كل واحد واحد كما أن عنوان البيت أو الدار صادق على مجموع أجزاء البيت أو الدار لا على كل واحد واحد من الأجزاء كما لا يخفى و عليه فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه في الواقع و نفس الأمر فكيف يكون المقدمات الداخليه خارجه عن محل النزاع.

ثم أن المراد من التعبير بلا بشرط في الكفايه أو بشرط لا كما عن الشيخ الأعظم إن كان هو يرجع إلى حقيقه المقدمه في نفس الأمر كما أن تعبير بشرط الشيء كما في الكفايه أو لا بشرط كما عن الشيخ الأعظم يؤول إلى حقيقه المركب فلا مانع و أمّا إذا كان المقصود إن الجزء و الكل أمران اعتباريان من دون تحقق منشأ انتزاعهما في نفس الأمر و الواقع ففيه منع لما عرفت من أن ملاك الجزئيه و الكلئيه متحقق في نفس الأمر و يكون توقف المركب على الجزء حقيقياً و ضرورياً و ملاك تعلق الإراده الغيريه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد الخميني هو التوقف الواقعي للمركب على كل جزء من أجزائه (1).

ص: ٣٨١

فالمغايره ليست اعتباريّه محضه كما لا يخفى.

و ثانيها: إنّ محطّ الإراده و الطلب هو الوجود الذهنيّ باعتبار حكايته عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الفعل بما هو وجود خارجيّ بعد تحقّقه في الخارج موجب لسقوط الوجوب و الثبوت و عليه فالمطلوب و المراد هو الفعل الذهنيّ سواء كان بسيطاً أو مركّباً بما هو وجود عنوانيّ مطابقه و معنونه هو الوجود الخارجيّ.

فحينئذ إذا لاحظ الأمر عنواناً مركّباً يكون الغرض مترتباً عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كأنّ كلّ واحد من الآحاد مندكّ فان في العنوان المركّب كالفوج و لا- يكون كلّ واحد في حال إرادته المركّب مورداً للتصوّر أو الاشتياق و لا يمكن أن تتعلّق بكلّ واحد واحد من الآحاد إرادته نفسيّه لعدم صدق العنوان عليه و عدم ترتّب الغرض عليه فالأمر إنّما أراد عند تصوّر العنوان المركّب كالفوج و القوم و الصلاه نفس المتصوّر و اشتاق إليه و أراد إحضاره إرادته النفسيّه متعلّقه بنفس العنوان المركّب لا غير ثمّ أنّ إرادته العنوان و الدعوه إليه إرادته مجموع الأجزاء و الآحاد الذي هو معنون هذا العنوان لاّتحاد العنوان مع معنونه.

و لذا أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ دعوه الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوتها إلى الطبيعه (1).

و قد عرفت أنّ مجموع الأجزاء عين المركّب و ليس هو بالمقدّمه إذ المقدّمه هي كلّ واحد واحد من الأجزاء فالأمر بعد تصوّر أنّ المركّب لا يتأتّى به إلاّ بكلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد أراد كلّ مقدّمه لأجل إرادته المركّب و يكفي في تعلّق الإراده الغيريّه لحاظ كلّ فرد أو كلّ جزء إجمالاً- بعنوان ما يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتتعلّق الإراده بها تبعاً لإرادته ذى المقدّمه و هو ممّا يشهد به الوجدان

ص: ٣٨٢

فإنَّ قراءه الحمد من أجزاء الصلاه مثلا تقع بالإرادة الغيريّه عند الالتفات إلى أنّها من أجزاء الصلاه و هكذا.

فإرادة العنوان المركّب إرادة نفسيّه و إرادة كلّ جزء جزء إرادة غيريّه.

ثالثها: إنّ المقدمه ليست بمراده و واجبه بما لها من العناوين الذاتيه بل بما له من حيثيه المقدميه و هي كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من الحيثيات الواقعيّه التي ربما لا توجد في غيرها (١).

فالمعتبر في الإراده الغيريّه هو المقدميه.

و عليه فلا- وجه لجعل عنوان المقدمه من الحيثيات التعليليه لتعلّق الإراده أو الوجوب بنفس المقدمه بما لها من العناوين الذاتيه لعدم مطلوبيّتها بعنوانها الذاتيه بل لكونها معنونه بعنوان المقدمه كانت مطلوبه.

و عليه فمركّب الإراده و الأمر و البعث في الإراده النفسيه و الأمر النفسى غير مركّب الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى فإنّ المركّب في الأوّل هو العنوان الذهنيّ الذي مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و المركّب في الثاني هو أيضا عنوان ذهنيّ و هو المقدمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه و هو كلّ ما لولاها لما كان المركّب المقصود فارتفع المحاذير كلّها فالمقدمه مركّب الإراده الغيريّه و عنوان المركّب المنطبق على مجموع الأجزاء مع كيفيّتها و ترتبها الخاصّ مركّب الإراده النفسيه.

رابعها: إنّّه لا يلزم من وجوب المقدمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى في شىء واحد حتّى يقال بأنّ اجتماع المثليين محال لأنّ الوجوب النفسى متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذى منشأ لانتزاع العنوان و من المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء إذ لا يكون كلّ واحد واحد

ص: ٣٨٣

منشأ لا نزاع العنوان كما لا يصدق العنوان عليه.

كما أنّ الوجوب الغيرى متعلق بعنوان المقدمه الحاكيه عن كلّ واحد واحد فمغايرتهما مانعه عن اجتماعهما فى الواحد و عليه فلا وجه لدعوى أنّ تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه يوجب اجتماع المثليين بتوهم أنّ مقتضى كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا هو كون نفس آحاد الأجزاء واجبه بنفس وجوب ذى المقدمه و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه و حينئذ فلو كانت الأجزاء وافية بالوجوب الغيرى لزم اجتماع الوجوبين المتماثلين فى شىء واحد و هو نفس أحد الأجزاء.

و ذلك لما عرفت من أن المراد من المعنون و هو الأجزاء بالأسر أى مجموعها غير ما يتوقف عليه الكلّ من آحاد الأجزاء فعند ملاحظه منشأ انتزاع العنوان لا يرى وجود المقدمه استقلالاً فالوجوب النفسى لا يرتبط بالمقدمه بل يرتبط بنفس منشأ انتزاع المركّب و هو مجموع الأجزاء و الآحاد كما أنّ المراد من معنون المقدمه هو ما يتوقف الكلّ عليه فلا يسرى الوجوب النفسى إلى معنون المقدمه كما لا يسرى وجوب المقدمه إلى معنون ذى المقدمه فلا يلزم بعد اختلاف موضوع الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى اجتماع المثليين عند تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه كما لا يلزم اللغوئه أيضا بعد تعدد الملاك بحسب الواقع بتبع مغايره معنون المقدمه مع معنون ذى المقدمه.

و عليه فلا مورد لما فى بدائع الأفكار من أنّ الأجزاء نفس الكلّ المركّب منها وجودا فى الخارج و البعث إلى الكلّ بعث إليها فأى فائده فى البعث إليها ثانيا و إذا كان البعث الغيرى لغوا استحال على الحكيم صدوره منه (1).

و ذلك لأنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الفرض

ص: ٣٨٤

(١-١) ج ٣١٦/١.

و هو مغاير مع كل جزء جزء مما يتوقف حصول المجموع المذكور عليه و لذا لا يترتب على كل جزء جزء الغرض المترتب على المجموع بإرادته المجموع بما هو المجموع غير إرادته كل جزء جزء و المغايره بينهما تكفى فى كون الأجزاء الداخليه كالأجزاء الخارجيه فى البحث عن أن إرادته ذى المقدمه هل تكون مستلزمه لإرادته كل جزء جزء شرعا أو لا فكما أن تعلق الإراده بذى المقدمه فى المقدمات الخارجيه لا توجب لغويته تعلق الإراده بالمقدمات الخارجيه كذلك تعلق الإراده النفسيه بالعنوان المنطبق على المجموع بما هو مجموع بحيث لا يرى فيه الأجزاء بنحو الاستقلال لا توجب لغويته الإراده الغيريه بنفس كل جزء جزء من الأجزاء.

ألا ترى من أراد البيت أراد معنون البيت من مجموع الأجزاء بما هو مجموع الأجزاء المترتب عليه الغرض من السكونه فيه و مع ذلك أراد كل جزء جزء من أجزاء البيت مما يتوقف حصول المجموع المذكور عليه كاللباب أو العمود و نحوهما.

فتحصل أن المركبات الجعليه الشرعيه كالمركبات الصناعيه فكما أن مثل السرير أو البيت له هيئه و أجزاء تسمى باسم مخصوص باعتبار مجموعهما و يشير به اليهما إجمالا و يقال له الكل كل بالإضافة إلى آحاد المواد التى تركب منها و تسمى تلك الآحاد أجزاء له و يكون نفس هذا المجموع الذى يترتب عليه الغرض مصحح انتزاع الكل من ذلك المركب كذلك يكون الأكثر فى المركبات الجعليه الشرعيه.

و أيضا كما أن المركب الصناعى مورد الإراده النفسيه بما هو المركب الصناعى كذلك المركب الجعلى مورد الإراده النفسيه و كما أن كل جزء من أجزاء المركب الصناعى بنحو التفصيل مورد الإراده الغيريه كذلك يكون الأمر فى كل جزء جزء من أجزاء المركب الجعلى اذا لوحظ تفصيلا و لا ينافى ذلك كون كل جزء باعتبار اندكاه فى المجموع مورد الإراده النفسيه لأنه باعتبار وجوده فى العنوان الإجمالى و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلى و اختلاف موضوعهما بالإجمال و التفصيل يكفى فى

رفع التنافى و يشهد له حكم الوجدان بوجود الإرادتين فى المركبات الصناعيه. فإنّ البانى للبيت له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت و البيت عنوان إجمالى لجميع كل ما له دخل فى تحقّق البيت فى الخارج و مع ذلك يحصل له إرادته تبعاً بالنسبه إلى كل جزء جزء حين بناء البيت فلا تغفل.

أورد المحقّق العراقى على ذلك بأنّ فى المثال المزبور إمّا أن تكون المصلحه النفسيه قائمه بالهيئه الاجتماعيه فقط أو بالأجزاء و الهيئه الاجتماعيه معا.

فعلى الأوّل و إن كانت الأجزاء مقدّمه للهيئه الاجتماعيه الواجبه فتكون واجبه بالوجوب الغيرى إلاّ أنّه خارج عن الفرض إذ عليه لا يكون الواجب كلّاً و الأجزاء مقدّمه له كما هو الواضح و على الثانى يكون الواجب عدّه أمور و من جملتها الهيئه الاجتماعيه فلا يتحقّق أيضاً فى معروض الوجوب كلّ ذى أجزاء ذو أجزاء. و الشاهد على ذلك هو أنّه فى هذا الفرض يمكن أن يؤمر بتلك الأمور مع الهيئه الاجتماعيه بأوامر متعدده كما أنّه يمكن أن يؤمر بها بأمر واحد و هذا يكشف عن أنّ متعلّق الأمر ليس كلّاً ذا أجزاء (١).

و لكن يمكن أن يقال إنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء و الهيئه بوجودهما الإجمالى و عليه فلا يكون المصلحه النفسيه قائمه بالهيئه الاجتماعيه فقط كما لا تكون قائمه بالأجزاء و الهيئه الاجتماعيه منفصله كلّ واحده عن الاخرى بل المصلحه قائمه على وجودهما الإجمالى المشتمل عليها الذى يصدق عليه الكلّ و على آحاد أجزائه عنوان الجزء فلا تغفل.

خامسها: فى ثمره البحث:

ذهب فى بدائع الأفكار إلى أنّ ثمره القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو

ص: ٣٨٦

(١ - ١) بدائع الافكار: ٣١٨/١.

الاشتغال في مسأله الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين دون ما إذا قلنا بأن الأجزاء واجبه بوجوب نفس الكل فإنه يمكن الرجوع حينئذ إلى البراءة في الزائد.

و ذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل الأعم من الغيرى و النفسى للانحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقق التنجز في المرتبه السابقه.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى إما من جهه انتفاء ملاك المقدميه فيها أو من جهه محذور اجتماع المثليين لامكان الرجوع إلى البراءة في تلك المسأله نظرا إلى رجوع الأمر حينئذ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادته الشارع بذات الأقل و لو لا بحدّه و هو الخمسه مثلا و الشك البدوى في تعلقها بالزائد.

و أما العلم الإجمالي فأنما هو متعلق بحدّ التكليف و أنه الأقل أو الأكثر كالخط الذي يتردد حدّه بين الذراع و الذراعين و مثل هذا العلم لا أثر له في التنجز لأنّ المؤثر منه إنّما هو العلم الإجمالي بذات التكليف لا بحدّه (1).

و فيه ما لا يخفى لأنّ عنوان المركب متحد مع الأجزاء المعلومه اتحاد المجرى مع المفصل و إرادته العنوان و وجوبه تكون إرادته مجموع الأجزاء المعلومه و وجوبها و مع الاتحاد و العييه فالأجزاء المعلومه واجبه بالتفصيل.

و أما الأجزاء المشكوكه فلا دليل على دخالتها في العنوان كما لا دليل على ارادتها و وجوبها.

و عليه فيمكن إجراء البراءة فيها لعدم تمامية البيان فيها و لا فرق في ذلك بين أن قلنا بأنّ كلّ جزء جزء واجب غيرى كما قويناه أو لم نقل.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه إنّ الحجّه على المركب أنّما يكون حجّه على

ص: ٣٨٧

الأجزاء و داعيا إليها إذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّبا من الأجزاء الكذائيّة و منحلاّ إليها و أمّا مع عدم قيام الحجّة عليه لا- يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها و داعيا إليها فمع الشكّ في جزئيّه شيء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه ضروره أنّ تماميّة الحجّة إنّما تكون بالعلم و العلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركيب المركّب منها لما عرفت من أنّ السّرّ في داعويّه الأمر المتعلّق به إلى الأجزاء ليس إلّا كونه منحلاّ إليه فمع الشكّ لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه فلو بذل العبد جهده في استعلام ما أخذه المولى جزء للمركّب و وقف على عدّه أجزاء دلّت عليه الأدلّة و شكّ في جزئيّه شيء آخر فأتى بما قامت الحجّة عليه و ترك ما لم يقم عليه يعدّ مطيعا لأمر مولاه فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقابا بلا بيان و بلا برهان.

و الحاصل أنّ العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجّة عليه لا أزيد و لا أنقص.

أمّا العنوان فقد قامت عليه و أمّا أجزاء فما علم انحلاله إليها فقد لزم العبد لأنّ قيام الحجّة على العنوان قيام على الأجزاء التي علم انحلاله إليها و أمّا الأجزاء المشكوكه فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها و لا يتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان.

و هذا نظير ما لو كانت الأجزاء واجبه من أوّل الأمر بلا توسط عنوان فكما يرجع فيه إلى البراءه فهكذا فيما إذا كان متوسّطا في وجوب الأجزاء لما عرفت من العيّيّه مع التحفّظ بالفرق بالإجمال و التفصيل.

لا يقال إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجماليّ فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه لأنّنا نقول كأنّك نسيت ما حرّنا من الأمور لما تقدّم من أنّ النسبه بينهما بين العنوان و الأجزاء ليست نسبه المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى يكون المآل إلى الشكّ في السقوط بل العنوان عين الأجزاء في لحاظ

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا عدم اتحاد العنوان مع الأجزاء و كون النسبه بينهما نسبه المحصل مع المحصل فلا نسلم عدم جواز البراءه فى الزائد أيضا لكون المحصل شرعيا و يكون بيانه بيد الشارع و إنما لا مجال لجريان البراءه فيما إذا كان المحصل عقليا أو عرفيا بحيث لا يكون بيانه على عهدہ الشارع كما أفاد ذلك المحقق الهمداني قدس سره فى طهارته أو صلاته و عليه فلا وجه لقول سيدنا الإمام قدس سره ليست النسبه بينهما نسبه المحقق و المحقق (بالفتح) حتى يكون المآل إلى الشك فى السقوط فى مقامنا كما لا يخفى.

على أن العلم الإجمالى بوجوب الأقل و الأكثر يوجب الاحتياط كما ذهب إليه المحقق صاحب الحاشيه فيما إذا كان الأقل مبينا مع الأكثر و أميا إذا كان معنى الأقل كما أفاد سيدنا الإمام الخميني قدس سره إن الملحوظ نفس الأقل من غير لحاظ انضمام شيء معه لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتى يصير متباينا مع الملحوظ بشرط شيء يكون الأقل متيقنا و الزيادة مشكوكا فيها فينحل العلم إلى علم تفصيلي و شك بدئي فى وجوب الزيادة (٢).

و عليه فلا يكون ثمره البحث هو الاشتغال على تقدير القول بالوجوب الغيري فى آحاد الأجزاء و البراءه على عدم تقدير القول به لما عرفت من إمكان البراءه على تقديرين كما لا يخفى و بقيه الكلام فى محله إن شاء الله تعالى.

و لا يذهب عليك أن المقدمات الداخليه داخله فى حقيقه الأمور به سواء كان نحو دخالتها بالجزئيه أو التقييد و ربما يجتمع الجزئيه و التقييد فى الشيء كالقراءه فإنها بنفسها جزء الصلاه و لها دخاله فى تحقق الصلاه و من حيث تقيدها بكونها مسبوقه بالتكبيره و ملحوفه بالركوع أيضا لها الدخاله فيها. و ربما يكون بعض الأشياء دخيلا

فى المركب من حيث التقيّد فقط دون أصل وجوده كطهاره البدن للصلاه و طهاره الثوب و استقبال القبلة و الطهاره من الحدث و نظائرها فإنها بنفسها خارجه عن ذات الصلاه و حقيقتها و لكنّها داخله فيه تقيّدا يعنى أنّ الأمر به هو حصّه خاصّه من الصلاه و هى الصلاه المتقيّده بتلك الشرائط لا مطلقا.

فالجاء أو التقيّد كلاهما داخلان فى المقدمات الداخليه و أمّا نفس الشرائط و القيود فهى ليست من المقدمات الداخليه بل هما خارجه عن حقيقه الأمر به المركب كما لا يخفى.

المقدمات الخارجيه

و أمّا المقدمات الخارجيه فهى التى يتوقّف وجود الأمر به فى الخارج على وجودها كتوقّف وجود الكون فى الحجّ على طى المسافه أو كتوقّف تقيّد الأمر به بأمر على وجوده كتقيّد الصلاه بالطهاره على وجود طهاره البدن أو طهاره الثوب.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المقدمه علّه أو سببا أو شرطا أو معدّا لأنّ كلّها ممّا يتوقّف عليه ذو المقدمه فالمشى نحو الحجّ من المقدمات مع أنّها من المعدّات إذ كلّ خطوه تفى بوجود الآخر. نعم الخطوه الأخيره المتّصله كأنّه علّه للوصول و لكن لم يختصّ المقدميه بها كما لا يخفى.

ربما يتوهّم أنّ الأمر و الطلب فى المسببات التوليديه لا مجال له بعد عدم كونها مقدوره بل اللازم هو رجوعه إلى الأسباب التى تكون مقدوره.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر إنّما يتعلّق بما يتعلّق به إرادته الفاعل و من المعلوم أنّ الإراده لا يتعلّق بما ليس من فعله فالإرادته لا تتعلّق بمثل الإحراق فى مثل أحرقه بل تتعلّق بأسبابه من الإلقاء فى النار مثلا.

و يدفع ذلك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ملاك صحّه الأمر عقلا و عند جميع العقلاء هو كون الشىء مقدورا و لو مع الواسطه و إرادته الفاعل أيضا متعلّق

بما هو مقدور مع الواسطه ضروره تعلق إرادته القاتل بقتل عدوه و إنما تتعلق إرادته أخرى تبعاً بأسبابه لأجل تحصيل مراده النفسى و هذا كاف فى تعلق الأمر المولوى به و معه لا معنى لصرف الأوامر إلى الاسباب (1).

و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه و المراد من العقليه هى المقدمه التى توقّف ذو المقدمه فى الوجود عليها كتوقّف المعلول على وجود العلّه و أجزاءها و معدّاته و إنما سمى عقليه لحكم العقل بتوقّف وجود الشىء عليه و لو كان من المعدّات.

و المراد بالشرعيه ما لا يكون التوقّف فيه واقعياً بنفسه و إنما توقّف عليه بعد حكم الشرع بدخاله شىء فى واجبه و مطلوبه.

و لذا سميت المقدمه شرعيه باعتبار جعل الشرع دخاله شىء فى واجبه و لكن بعد جعل واجبه مشروطاً و مقيداً فتوقّف المشروط على وجود شرطه عقلياً لا شرعياً لاستحاله حصول التقيّد بدون حصول القيد و عليه يمكن إرجاع الشرعيه إلى العقليه.

و لذلك قال فى نهايه الاصول:

أمّا الشرعيه فهى ترجع إلى العقليه لأن امتناع وجود شىء بدون شىء آخر الذى هو ملاك المقدميه ليس أمراً قابلاً للجعل بأن تكون الصلاه مثلاً- بما لها من الآثار و الغايات فى نفس الأمر أمراً يتحقّق بحسب الواقع بدون الطهاره أيضاً و مع ذلك يحكم الشارع تعييداً بامتناع وجودها بدونها و على هذا فحكم الشارع بامتناع الصلاه بدون الطهاره مثلاً إمّا من جهه أنه أخذها قيدياً للصلاه حين الأمر بها لدخاله لها فى المصلحه المترتبه منها.

و إمّا من جهه أنّ عنوان الصلاه كان بحسب الواقع عنواناً بسيطاً ينتزع عن الأفعال المخصوصه و كان انطباقها عليها فى نفس الأمر متوقفاً على الطهاره فكشف

ص: ٣٩١

الشارع عن ذلك و على كلا الوجهين تكون دخاله الطهاره عقليته أما على الثاني فواضح.

و أما على الأول فلأن استحاله وجود المقيّد بدون قيده تكون عقليته (١).

و أمّا العاديّه فإن أريد بها ما لم يتوقّف تحقّق ذيها عليها إلا أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطتها كالخروج من الدار فإنّه ممكن بدون التلبّس باللباس المعدّ للخروج و لكنّ العاده جرت على الخروج معه فالعاديّه بهذا المعنى غير راجعه إلى العقليته لانتفاء حقيقه المقدميّة بين ذى المقدمه و المقدمه العاديّه لعدم توقّف الخروج واقعا عليها لامكانه بدونها و لا ينبغي البحث عنها مع انتفاء حقيقه المقدميّة فيها.

اللهمّ إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ النزاع فيما له مقدّمات منها العاديّه يرجع إلى أنّ الأمر بذيتها هل يقتضى الوجوب التخييريّ بين المقدمّات المتعدّده أم لا كما إذا انحصرت المقدمه فى شيء واحد يرجع النزاع فى أنّ الأمر بذيتها هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبه إليه أم لا فبهذا الاعتبار يرجع العاديّه إلى العقليّه أيضا نعم لا ينبغي النزاع فى خصوص المقدمه العاديّه بعد انتفاء حقيقه المقدميّة بالنسبه إلى خصوصها.

و إن أريد بها ما توقّف ذو المقدمه على وجودها كالصعود على السطح على نصب السلم و نحوه و لكنّ التوقّف المذكور من جهة عدم التمكّن عاده من الطيران الممكن عقلا فهى أيضا راجعه إلى العقليته ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لمن لم يتمكّن من الطيران فعلا و إن كان الطيران ممكنا ذاتا.

و ينبغي البحث فى أنّ الأمر بالكون على السطح هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبه إلى نصب السلم مع عدم التمكّن من غيره أم لا.

ص: ٣٩٢

فتحصّل أنّ البحث في وجوب المقدمه في المقدمات العقلية سواء كانت مقدّميه المقدمات من جهة التكوين و عدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلا- أو من جهة العاده عدم إمكان ذلك عاده و إن أمكن عقلا أو من جهة التشريع لأنّ توقّف ذى المقدمه فعلا على المقدمه في جميع الصور عقليّ و لا مانع من تسميه المقدمه بالشرعيّه و العاديّه من جهة جعل الشرعيّ أو جريان العاده في مقدّميه المقدمه فلا تغفل.

و منها تقسيمها إلى:مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه

العلم.

و لا- يخفى عليك رجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود و وجه ذلك أنّ الواجب المطلوب هو الصحيح و هو متوقّف على مقدمه الصحه و فقد شرط الصحيح أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصيه المأخوذه فيه التي عبّر عنها بالتقيّد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضا و استحيل أن يوجد الشيء بجميع أجزائه و خصوصياته المأخوذه فيه و لا يكون صحيحا و لا فرق في ذلك بين أن يكون الأسامى موضوعه للأعمّ من الصحيح أو موضوعه لخصوص الصحيح لأنّ المأمور به و المطلوب ليس إلّا الصحيح فالواجب المطلوب هو الصحيح كما أنّ الصحيح هو الواجب المطلوب.

نعم لا وجه لإرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود على مختار صاحب الكفايه كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لأنّ قصد القربه أعنى قصد الامتثال على مختاره غير ممكن أخذه في متعلّق الأمر لا بأمر واحد و لا بأمر متعدّد بل هو ممّا يعتبر في الطاعه عقلا و عليه فقصد القربه غير مأخوذ في الواجب فشرط الصحه و هو قصد القربه ليس شرط وجود الواجب و الواجب يغيّر المسقط للإعاده و القضاء إذ إتيان الصلاه بلا قصد القربه إتيان بالواجب و لكنّه ليس بمسقط للإعاده و القضاء

ص: ٣٩٣

لاشتراط المسقط يأتيانه مع قصد القربه و المفروض هو فقدان قصد القربه و عليه فقصد القربه مقدّمه لتحقق المسقط للاعاده و القضاء و لا- يكون مقدّمه لوجود الواجب فلا- يصح إرجاع مقدّمه الصحه إلى مقدّمه وجود الواجب و معه يصح التقابل بين مقدّمه الوجود و بين مقدّمه الصحه.

و أما على مختارنا من إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما مرّ مفصّلاً فرجوع مقدّمه الصحه إلى مقدّمه وجود الواجب ممّا لا خفاء فيه.

ثمّ أنّ مقدّمه الوجوب خارجه عن محطه الكلمات و لا- حاجه إلى البحث عنها إذ محلّ الكلام كما في منتهى الاصول إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذى المقدّمه و تحقّقه في وجود الملازمه بين وجوب الشىء و بين وجوب مقدّماته الوجوديه انتهى (١).

و لا حاجه في بيان خروجها عن محلّ الكلمات إلى التعليل البرهانى من أنّه ما لم تتحقّق المقدّمه لا وجوب لذيها و مع تحقّقها لا مجال لايجابها فإنّه طلب الحاصل كما هو المعروف في بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث هذا مضافاً إلى ما فيه كما في تعليقه الأصفهانى قدّس سرّه من أنّه لو كانت الشرطيّه على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زماناً فلا يلزم من ترشّح الوجوب إليها طلب الحاصل إلخ (٢).

و أما مقدّمه العلم بمعنى المقدّمه العلميه للامثال كما إذا اشتبهت القبله بين أربع الجهات فلا شكّ كما في الوقايه في وجوبها و لكن لا- للوجوب المقدّمى المتنازع فيه بل لقاعده عقليه و هى قاعده أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى البراهه اليقينيّه فمستى علم الاشتغال بواجب لزم بحكم العقل تحصيل اليقين بامثاله قلنا بوجوب مقدّمه الواجب أم لا و أيضاً الكلام في وجوب المقدّمه كما مرّ إجمالاً و ستعرفه تفصيلاً ترشّح الطلب

ص: ٣٩٤

١-١ (١) ٢٨٥/١.

٢-٢ (٢) ٢٧٢/١.

المولوي من ذي المقدمه عليها فتجب مولويًا و تحصيل العلم بالفراغ ليس بواجب شرعي أصلاً حتى ينازع في ما يجب تبعاً له (١).

نعم مقدمه العلم بمعنى تعلم الأحكام الشرعي كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ليس وجوبها من باب القاعده العقلية المذكوره و من باب وجوب الإطاعه إرشاداً ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز بل وجوبها من باب كونه من مقدمات وجود الواجب الواقعي لأن مع ترك تعلم الأحكام فات الواقع من الأحكام فيكون حينئذ وجوبه مولويًا و مترشحاً من وجوب الأحكام الواقعيه.

و هكذا لو قلنا بأن قصد الوجه أو التميز تفصيلاً واجب علينا فالمقدمه العلميه حينئذ تكون من مقدمات وجود الواجب إذ لم يتمكن من قصد الوجه أو التميز التفصيلي بدون تعلم الحكم معينا فالمقدمه العلميه حينئذ صارت واجبه شرعا بوجوب الواجب لو ثبتت الملازمه بين وجوب ذي المقدمه و وجوب مقدماته فتأمل.

فتحصّل أنّ مقدمه الصحه راجعه على مختارنا في قصد القربه إلى مقدمه الوجود و المقدمه العلميه أيضا في بعض الفروض راجعه إلى مقدمه الوجود و مقدمات الوجوب خارجه عن محلّ الكلام فانحصرت مقدمه الواجب في مقدمه الوجود. نعم لا يضّر تقسيم مقدمه الوجود إلى مقدمه الصحه و مقدمه العلم بالمعنى الذي ذكرناه للتبّه على أنّ المقدمه العلميه ربما تكون من مقدمه الوجود فلا تغفل.

و منها تقسيمها إلى:

اشاره

المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالنسبه إلى ذي المقدمه.

فمن أمثله المتقدمه العقد في الوصيّه و بيع الصرف و السلم بل الأجزاء من كلّ عقد عدى الجزء الأخير منه و من أمثله المتأخره أغسال الليثيه اللاحقه المعتبره عند

ص: ٣٩٥

بعض في صحه صوم المستحاضه في اليوم السابق و الإجازة المتأخره في العقد الفضولي بناء على الكشف.

و قدره المكلفين التي هي معتبره عند العمل في صحه التكليف و حسنه و غير ذلك اورد على مقدميه المتأخره بل المتقدمه بأن المقدمه من أجزاء العله.و المسلم في أحكام العله هو تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدمها بالطبع عليه بحيث يصح تخلل الفاء بأن يقال وجدت العله فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود في المقدمه المتصرمه و عليه فالقول بالشرط المتقدم أو الشرط المتأخر يوجب انخرام هذه القاعده العقليه فانحصرت المقدمه المبحوثه عنها في المقدمات المقارنه.

أجيب عن هذا الإشكال بأجوبه:

الأول: ما أفاده صاحب الكفایه و محصّله أنّ المتقدم أو المتأخر إما يكون شرطاً للتكليف أو الوضع أو شرطاً للمأمور به و اشتراط المتقدم أو المتأخر في الأول يعنى التكليف أو الوضع ليس إلا بمعنى اشتراط لحاظهما فيهما كالشروط المقارنه فكما أنّ اشتراط التكليف أو الوضع بما يقارنه ليس إلا- بمعنى أنّ لتصوره دخلا- في أمره أو اعتباره و انتزاعه بحيث لو لاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر أو الداعى إلى اختراعه و اعتباره كذلك في اشتراط التكليف أو الوضع بالمتقدم أو المتأخر.

و بالجملة حيث كان الأمر في التكاليفات أو الاعتبار و الاختراع و الانتزاع في الوضعيات من الأفعال الاختياريه كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشىء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به أو اعتباره و اختراعه بحيث لو لاه لما رغب فيه و لما أرادته و اختاره فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك فلا

اشكال و لا انخرام للقاعده العقلية فى غير المقارن كما لا يخفى.

و أمّا اشتراط المتقدم أو المتأخر فى الأمور به ليس إلا بمعنى أنّ لذات الأمور به بالإضافة إلى المتأخر أو المتقدم يحصل ما هو وجه و عنوان به يكون حسنا أو متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهه فيه و بالإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم بداهة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا فلو لا حدوث المتأخر فى محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبه كحسنه الموجب لطلبه و الأمر به كما هو الحال فى المقارن أيضا و لذلك يطلق على المتأخر الشرط مثل اطلاقه على المقارن بلا- انخرام للقاعده أصلا لأنّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبه للخصوصية الموجبه للحسن و قد حقق فى محله أنّ الحسن بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح أنّ الوجوه و الاعتبارات بالإضافة.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبه للوجه الذى يكون بذلك الوجه مرغوبا و مطلوبا كما كان فى الحكم سواء كان تكليفا أو وضعا لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فى التكليف أو لما صحّ عنده الوضع (1).

و أيضا ذهب إلى نظيره فى الوقايه بالنسبه إلى الأحكام الوضعية كالإجاره اللاحقه للبيع الفضولّى و شرائط الأمور به كالأغسال الليلية المعتبره فى صحّه صوم

ص: ٣٩٧

المستحاضه بدعوى أنّ الفعل قد تعتربه إضافه إلى شىء متقدّم عليه أو متأخر عنه و تلك الإضافه تحدث له عنوانا موجودا و صفه موجوده فعلا يوجبان الصلاح أو الفساد فيه و الحبّ أو البغض له أمّا حدوث العناوين الفعلية للأشياء بها ففى غايه الظهور فإنّ القمر ليل التمام متّصف فعلا- بعنوان أنّه بعد الهلال و قبل المحاقّ كما هو متّصف بالإبصار و كذلك عروض الصلاح و الفساد و الحب و البغض إلى أن قال و بالتأمل فى هذه الأمثله و أمثالها يتّضح لديك أنّ الأثر للصفه الفعلية الموجوده بالإضافه إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود. و هذا نظير العله الغائيه فكون الشجر ممّا يثمر بعد سنين هو الذى يدعو إلى غرسه و يدعو الفلاح فى إيجاد مقدّماته لا نفس الثمر الذى لم يوجد بعد حتّى يلزم المحال المذكور و هذا هو مراد العلامة نعم (أى صاحب الفصول) من أنّ الشرط هو التعقّب و نحوه لا ما فهمه بعض من حكم عليه بالفساد و أورد عليه ابرد إيراد فقال أنّ التعقّب أمر اعتبارى فلا يكون منشأ للآثار (1).

و هنا مواقع للنظر منها أنّ اللحاظ فى المقام لا يرفع الإشكال و ذلك لم أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإراده حيث إنّها من الكيفيات النفسية فلا بدّ من تحقّق مبادئها فى مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكد نفسانيّ سواء كان الشوق متعلّقا بفعل الغير و هى الإراده التشريعيّه أو متعلّقه بفعل نفسه سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك و هى الإراده التكوينيّه و من الواضح أنّ مبادئ الإراده بما هى إرادته لا- تختلف باختلاف المرادات و ليست مبادئها مختلفه بالتقدّم و التأخر و التقارن فهى خارجه عن محلّ البحث.

و أمّا البعث و التحريك الاعتباريان اللذان هما من أفعال الأمر فهما أيضا

ص: ٣٩٨

باعتبار تعلق الإرادة بهما كسائر المرادات و أمّا باعتبار نفسيهما كما هو محلّ الكلام فالاشكال فيهما على حاله.

إذ لو توقّف اتّصاف البعث الحقيقيّ بعنوان حسن على وجود شيء خارجاً فلا محاله لا يصير مصداقاً لذلك العنوان إلا بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجاً.

و مثله الكلام في شرط الوضع فإنّ الشيء إذا كان شرطاً للانتزاع بما هو فعل النفس أو تصديق الفعل فلا محاله يكون شرطاً بنحو وجوده النفسانيّ المناسب لمشروطه و شرط الانتزاع بما هو انتزاع ليس من محلّ النزاع بل الكلام في شرطيه شيء للمنتزع و هي الملكيه مثلاً- و الإشكال فيه على حاله لعدم معقوليته دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم و المفروض أنّ الإجازة بوجودها الخارجيّ شرط لحصول الملكيه الحقيقيه من حين العقد فأتضح أنّ رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلا في ما هو خارج عن محلّ النزاع كنفس الإراده و الانتزاع (١).

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من جعل الشرط هو تشخيص الأمر في شرط التكليف و صحّته و حسنه حيث قال و التحقيق أن يقال إنّ ما يترأى من تقدّم الشرط على المشروط ليس شيء منها كذلك أمّا في شرائط التكليف كالقدره المتأخّره بالنسبه إلى التكليف المتقدّم فلأنّ ما هو شرط لتمشّي الإراده من الأمر و البعث الجدّي هو تشخيص الأمر قدره العبد مع سائر شرائط التكليف في ظرف الإتيان كانت القدره حاصله أولاً.

فإذا قطع المولى بأنّ العبد قادر غدا على إنفاذ ابنه يصحّ منه الإراده و البعث الحقيقيّ نحوه فإذا تبين عجز العبد لا يكشف ذلك عن عدم الأمر و البعث الحقيقيّ في موطنه بل يكشف عن خطائه في التشخيص و أنّ بعثه الحقيقيّ صار لغوا غير مؤثّر هذا

ص: ٣٩٩

و أما الأوامر المتوجّهة إلى العناوين الكليّة مثل يا أيّها الناس و أيّها المؤمنون فشرط تمشى الإرادة و البعث الحقيقيّ هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحا لبعث من كان واجدا من بين المخاطبين لشرائط التكليف من غير لزوم تقييده بالقدرة و سائر الشرائط العقلية بل التقييد إخلال في بعض الموارد فاذا علم المولى بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكليّ صالح لانبعث طائفه من المكلفين كلّ في موطنه يصحّ منه التكليف و الأمر فشرط التكليف حاصل حين تعلق الأمر و لعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقق الخراسانيّ و إن كان إلحاق الوضع بالتكليف كما صنعه ليس في محله (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ليس هو الإرادة و لا البعث و التحريك باعتبار تعلق الإرادة بهما حتّى يكفي تحقّق مبادئها في مرتبتها بل محلّ الكلام صحّه البعث و التحريك و التكليف و حسنه و من المعلوم أنّ اتّصاف البعث و التكليف بالحسن و الصحّة متوقّف على وجود قدره خارجا لا لحاظ قدره و لا لتشخيص وجودها بما هو و لذلك يكشف عجز العبد عن عدم حسن التكليف و صحّته و لو قطع الأمر بأنّ العبد قادر على إتيان العمل في موطنه و ليس ذلك إلّا لاشتراط وجود قدره خارجا لا في لحاظ الأمر و تشخيصه و عليه فاللحاظ و التشخيص لا يرفع إشكال الشرط المتأخّر لأنّ قدره المتأخّر مؤثّر في حسن التكليف و صحّته مع كونهما متقدّمه.

و لقد أفاد و أجاد في نهاية النهايه حيث قال إنّ الدخيل في كلّ فعل اختياريّ و من جملته التكليف هو الإدراكات النفسانيّة دون الأمور الخارجيّة فإنّها لو أثرت في الفعل لخرج الفعل عن الاختيار إلى القهر يحصل بحصول الفعل الخارجيّ و ينعدم بانعدامه إلّا أنّه من المعلوم أنّ التكليف بمعنى إنشاء الطلب و البعث لا يتوقّف على أمر

و شرط حتّى الشرائط العامّه و التكليف بمعنى الإراده القائمه بالنفس أيضا لا يتوقّف إلا على مبادئ الإراده القائمه بها المتقدّمه على نفسها و أمّا القدره فى ظرف الامتثال المعتمده فى التكليف بنحو الشرط المتأخّر فهى معتمده فى صحّه التكليف و اعتباره عند العقلاء لا فى وجوده و تحقّقه فإنّ انقداح الإراده من غير القادر بمكان من المكان فليس المقام من صغريات ما كان المعلول من الأفعال الاختيارية كى يلزم أن تكون علّتها بالضروره من الإدراكات النفسائيه ليكون الشرط فيما يتوهّم أنّه من الأمور الخارجيه المتأخّره مثل القدره فى ظرف الامتثال هو لحاظ تلك القدره و العلم بتحققها الحاصل ذلك فى ظرف التكليف.

فإنّ صحّه التكليف و كونه معتبرا عند العقلاء أجنبيّ عن أصل التكليف و أصل التكليف لا يشترط بالقدره.

و أمّا صحّته المشترطه بها فليست من الأمور الاختيارية كى يلزم أن تكون مشترطه بالعلم بالقدره.

و من الواضح أنّ صحّه التكليف منوطه بواقع حصول القدره فى ظرف الامتثال فلو كلف المولى و صادف ذلك مع تحقّق القدره عند الامتثال كان تكليفا صحيحا معتبرا يجب امتثاله عقلا و إن لم يعلم بتلك القدره حين التكليف نعم كان تكليفه مع عدم إحراز القدره قبيحا فاعليا نظير قبح التجزى على رأى من يرى الفعل عند التجزى به قبيحا.

و الحاصل أنّه لا موضوعيه للعلم بالقدره فى صحّه التكليف و اعتباره عند العقلاء بل العلم طريق محض إلى ما هو الدخيل بتمام الدخل أعنى به نفس القدره المتأخّره.

و هكذا الكلام فى شرط الوضع فإنّ منشأ اعتبار الملكيه بعد تحقّق عقد الفضولّى هو نفس الإجازة المتأخّره لا العلم بتلك الإجازة المتأخّره نعم العلم بالمنشأ

و لحاظه معتبر في الانتزاع الفعلى و لذا لو فرض عدم علم المولى بالإجازة إلا حين تحقق الإجازة أو بعدها اعتبر حين العلم ملكيه سابقه حاصله عند العقد لا ملكيه فعليته حاصله بعد العلم ليكون العلم هو المؤثر في حصول الملكيه كسائر أجزاء العقد و مما يشهد لذلك أعنى أن العلم طريق كاشف عما هو المنشأ لا أنه هو المنشأ إنه لو كان هو المنشأ لزم لحاظ هذا المنشأ في الانتزاع مع أنه بالوجدان لا تعدد في اللحاظ عند الانتزاع بل بمجردة يصح الانتزاع من دون لحاظ آخر متعلق بهذا العلم (1).

و منها ما في تعليقه الأصفهاني قدس سره و محصله أن الإضافه المتوقفه على المتأخر أيضا لا ترفع الإشكال في الشرائط المتأخره فإنها إن كانت تلك الإضافه أمرا وجوديا خارجيا لزم من اشتراط الشرائط المتأخره مدخلية المتأخر في وجود المتقدم فعاد الإشكال و إن لم تكن أمرا وجوديا خارجيا ففيه أن العنواين المتضائفتين متكافئان في القوه و الفعلية فلا يعقل فعليته أحدهما و شأنيته الآخر و عليه يستحيل تحقق العنوان الإضافى الفعلى في الصوم لعدم تحقق عنوان الأغسال الآتية بعدم معنونه و إلا لزم عدم تكافؤ المتضائفتين و هو كما ترى.

و حيث أن الصوم بوجوده الخارجى مأمور به فحسبه بحسب وجوده الخارجى و لا- يكفى حسنه بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الذهني الذي لا يتعلق به الأمر بحسب ذلك الوجود و عليه فلا يقاس المقام بعنواني المتقدم و المتأخر و يقال كما أن المتقدم و المتأخر عنوانان إضافيان مع أن المفروض عدم وجود المتأخر عند وجود المتقدم فأحدهما فعلى و الآخر بالقوه فليكن العنوانان الإضافيان في ما نحن فيه كذلك فإن التكافؤ في عنواني المتقدم و المتأخر ثابت بوجه يخص الزمان و لا يجرى على فرض صحته في غير الزمان و ذلك الوجه أما ما أفاده الشيخ الرئيس

ص: ٤٠٢

فى الشفاء و ملخصه أنّ عدم استقرار أجزاء الزمان إنّما هو فى الخارج لا بحسب وجودها العقلى فالجزءان من الزمان لهما المعية فى الذهن فىحضرهما العقل فى ظرف الذهن و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر.

و أمّا ما أفاده صدر المحققين و هو أن معية أجزاء الزمان فى الوجود اتصالها فى الوجود الوجدانيّ التدريجيّ و جمعیه هذا الوجود الغير القارعين الافتراق و كلاً- الوجهين غير جار فيما نحن فيه فإنّ المعنون بعنوان حسن أمر به هو الصوم مثلاً بوجوده الخارجىّ لا بوجوده العلمىّ و هذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس و إن كان عجيباً لأنّ الزمان بوجوده العينىّ متقدّم و متأخّر و التكافؤ يعتبر فى ظرف الاتّصاف لا- غير إلا- أنّ الغرض أنّ صحّته على الفرض لا يجدى هنا كما عرفت من أنّ الصوم بوجوده الخارجىّ مأمور به فحسبه بحسب نحو آخر من الوجود لا يقتضى الأمر به بحسب وجود آخر.

و أيضاً لا اتّصال بين الصوم و الأغسال فى الوجود الوجدانيّ على حدّ اتّصال الأمور التدريجيّ لىكون العنوانان متكافئين باتّصال المعنوين فى الوجود.

و القول بأنّ المناسب لترشح الوجوب المقدّمىّ إليه أنّ المتأخّر ذو دخل فى منشئيه المتقدّم لعنوان حسن كدخل الغد فى منشئيه اليوم لعنوان المتقدّم إذ لولاه لما اتصف اليوم بالتقدم قطعاً كما أنّه لو لا اليوم لما اتّصف الغد بالتأخّر جزماً فمعنى شرطيه المتأخّر دخله فى منشئيه المتقدّم لعنوان حسن بسببه أمر به و هو بمكان من المعقوليه مردود بأنّ دخل شىء فى منشئيه شىء لعنوان انتزاعىّ ليس جزافاً بل لدخله تاره فى تألّف ماهيه تلك العنوان و كونه من علل قوامه بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثه التى يتحيث بها منشأ الانتزاع و أخرى لدخله فى وجود ذات منشأ الانتزاع و وجود الحيثه فيه فالمتأخّر إن كان بوجوده العينىّ دخيلاً فى المنشئيه فهو بوجوده الخاصّ من علل القوام أو من علل الوجود فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقّق الأمر

و أما النقض بالمتقدم و المتأخر بالزمان فباطل لأن ما به التقدم و ما به التأخر في الزمان ذاتي له فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدم على بعضها الآخر و بعضها بذاته متأخر عن الآخر من دون دخل للمتأخر في منشيئه الجزء المتقدم للتقدم و لا للمتقدم في منشيئه الجزء المتأخر للتأخر إلى أن قال و أميا الزمانيات فإنما ينتزع منها التقدم و التأخر بالعرض بمعنى أن الزمان هو الموصوف بالحقيقه بالوصفين لا الزمانيات و إن صحَّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلا هذا في مثل تقدم زيد على عمرو بالزمان انتهى موضع الحاجة مع تلخيص (1).

و عليه فما ذهب إليه صاحب الكفايه من أن الشرط في المأمور به هو ما يحصل له بالإضافة إلى الشرط المتأخر من الوجوه و العناوين المحسنيه و تلك الاضافه موجوده بالفعل و المتأخر و المتقدم كالمقارن ليس إلا. طرف تلك الإضافه فلا يلزم من اشتراط الشرط المتأخر انخراص للقاعده غير مفيد بعد ما عرفت من أن للمتأخر مدخلية في وجود العنوان الإضافي المتقدم أو في منشيئه شيء لعنوان انتزاعي أو في تحقق العنوان الإضافي و كل هذه الأمور يستلزم تأثير المتأخر في المتقدم مع عدم وجوده حال وجود المتقدم فالمحذور باق على حاله.

التقدم الواقعي

و قد تصدّى سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه لتصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه حيث قال و أما شرائط المأمور به كصوم المستحاضه بناء على صحته فعلا. لحصول شرطه و هو أغسال الليليه الآتية في موطنه و في شرائط الوضع كالأجازة بناء على الكشف الحقيقى فتحقيقه يتضح بعد مقدمه و هي أن للزمان بما أنه أمر متصرم متجدد

متقضى بذاته تقدما و تأخرا ذاتيا لا بالمعنى الإضافي المقولي و إن كان عنوان التقدم و التأخر معيّنين إضافيين و لا يلزم ان يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافي إضافيا كالعلة و المعلول فإنهما بعنوانهما إضافيان لكن المنطبق عليهما أى ذات المبدأ تعالى مثلا و معلوله لا- يكونان من الأمور الإضافية و كالتدئين فإنهما مقابل المتضائفين لكن عنان الضديّة من التضاييف و ذات الضدّين ضدان.

فالزمان بهويته التصرّميه متقدّم و متأخر بالذات و الزمانيات متقدّمه بعضها على بعض بتبع الزمان فإنّ الهويّه الواقعه فى الزمان الماضى بما أنّ لها نحو اتحاد معه تكون متقدّمه على الهويّه الواقعه فى الزمان الحال و هى متقدّمه على الواقعه فى الزمان المستقبل و هذا النحو من التقدّم التبعي ثابت لنفس الهويّتين بواسطه وقوعهما فى الزمان المتصرّم بالذات و ليس من المعانى الإضافيه و الإضافات المقوليه.

فالحوادث الواقعه فى هذا الزمان متقدّمه بواقع التقدّم لا بالمفهوم الإضافي على الحوادث الآتية لكن بتبع الزمان.

إذا عرفت ذلك يمكن لك التخلّص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعي و المكلف به هو ما يكون متقدّما بحسب الواقع على حادث خاصّ.

فالعقد الذى هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّما واقعيّا موضوع للنقل و لا يكون مقدّما عليها بواقع التقدّم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحقّقه فى ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها اضافه كما عرفت و موضوع الصحّه فى صوم المستحاضه ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على الأغسال الليليّه الآتية و التقدّم الواقعي عليها لا يمكن إلا مع وقوعها فى ظرفها و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذى لم يحدث و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ و بما ذكرنا يدفع جميع الاشكالات و كون ما ذكر خلاف ظواهر الأدلّه مسلّم لكنّ

الكلام هاهنا فى دفع الإشكال العقليّ لا فى استظهار الحكم من الأدلّه (١).

و حيث أنّ الموضوع هو المتقدّم الحقيقىّ و هو حاصل تبعاً للزمن لا من ناحيه المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر فلا يلزم من اشتراط التقدّم الحقيقىّ على المتأخّر تأثير المتأخّر فى المتقدّم حتّى يلزم انخرام القاعده و ليس التقدّم الحقيقىّ من مقوله الإضافه حتّى يردّ أنّ اللازم فى المتكافئين هو التكفؤ فى القوّه و الفعليه و لا- تكافؤ بين المتقدّم و المتأخّر لفعليه المتقدّم و شأنيه المتأخّر لأنّ تقدّم الزمان ذاتى لا إضافىّ و تقدّم الزمانىّ تبع له.

و أمّا دعوى أنّ التقدّم فى الزمّيات إنّما ينتزع منها بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقه بوصف التقدّم لا الزمّيات و إن صحّ توصيفها بالتقدّم بالعرض (كما فى تعليقه الأصفهانىّ: ج ١ ص ٢٨٥) فيه أن تقدّم الزمّيات و إن كان تبعياً لتقدّم الزمان و لكنه تقدّم حقيقىّ لا عرضىّ و مجازىّ فلا تغفل.

نعم يردّ على هذا الجواب: إنّ حاله إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعىّ أو المكلف به الواقعىّ فمثل الأغسال المأتىّ بها فى الليله بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها و إنّما هى كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه فافهم.

و الثانى ما أفاده بعض الأساتيد من منع لزوم انخرام القاعده من تأثير الشرط المتقدّم أو المتأخّر و ذلك من جهه أنّ الملاك فى الوجوب الغيرىّ هو موقفه الواجب على وجود المقدمّات و لو كانت تلك المقدمّات معدّات لا معلوليه الواجب حتّى يختصّ المقدمّات بالعلل الإيجاديه و هذا يكشف عن كون المقدمّه أعمّ من أن تكون من المعدّات أو العلل الإيجاديه و حينئذ يمكن دعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط

ص: ٤٠٦

الشرعيه معدّات فلا مانع من تقدّمها أو تأخّرها.

و عليه فالمقدمات الغير المقارنه لا توجب انخرام القاعده العقليه الداله على تقارن المعلول مع العله لآنها من المعدّات لا العلل الإيجاديه حتّى يلزم تقارنها.

و فيه أوّلا- أنّ الأسباب و الشرائط الشرعيه على انحاء منها أن تكون مؤثّره فى فاعليه الفاعل أو قابليه القابل و هى لا تنفكّ عن زمان التأثير.

و منها أن تكون شرطا لتقريب الأثر فلا يعتبر فيه المقارنه كالمعدّات و عليه فدعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط الشرعيه من المعدّات كما ترى.

و لعلّ إليه يؤول ما فى تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ العله إمّا أن تكون مؤثّره أو مقربه للأثر و الثانيه هو المعدّد و شأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله و مثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول فى الزمان بخلاف المؤثّره بما يعتبر فى فعليه المؤثّريه أو تأثر الماده فأنّه يستحيل عدم المقارنه زمانا فإنّ العله الناقصه و إن أمكن أن توجد لمعلولها إلاّ أنّها لا تؤثّر إلاّ و هى مع أثرها زمانا فى الزمانيات فما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثّر و ما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّد و من الواضح أنّ الالتزام بكون جميع الأسباب و الشرائط الشرعيه معدّات جزاف (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات: حيث قال إنّ مردّ الشرط فى طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليته كما أنّ مردّه فى طرف القابل إلى متمم قابليته و من الطبيعى أنّه لا- مانع من تقدّم مثله على المشروط زمانا و بكلمه اخرى إنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى فى مقتضاه و ليس شأنه التأثير الفعلى فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زمانا و من البديهيّ أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدّد و مقرب للمعلول إلى حيث

ص: ٤٠٧

يمكن صدوره عن العله زمنا عليه فلا يعتبر المقارنه فى مثله.

نعم الذى لا- يمكن تقدمه على المعلول زمانا هو الجزء الأخير للعله التامه و أما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلا و نأخذ لتوضيح ذلك مثالين:

أحدهما: أن غليان الماء خارجا يتوقف على إحراق النار و إيجاد الحرارة فيه على التدرىج إلى أن تبلغ درجه خاصه فاذا وصلت إلى هذه الدرجه تحقق الغليان فالإحراق شرط له و هو متقدم عليه زمانا. ثانيهما:

أن القتل يتوقف على فرى الأوداج ثم رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة و بعده يتحقق القتل ففرى الأوداج مع أنه شرط متقدم عليه فالنتيجه أنه لا- مانع من تقدم سائر أجزاء العله التامه على المعلول زمانا فإن ما لا يمكن تقدمه عليه لذلك هو الجزء الأخير لها (1).

و فيه أن ما كان شرطا للتأثير لا يمكن تقدمه و لا تأخره و الأمثله المذكوره ليست من باب تقدم شرط التأثير بل هى من باب العلل المتدرجه فإن إحراق النار عله لإيجاد الحرارة و ازدياد الإحراق عله لازدياد الحرارة إلى أن تصل إلى درجه خاصه و الحرارة البالغه إلى درجه خاصه عله للغليان كما أن فرى الأوداج الأربعة عله لرفض العروق الدم و رفض العروق الدم عله لتوقف القلب و توقف القلب عله إزهاق الروح و عروض القتل فتقدم بعض العلل المتدرجه على بعض لا يدل على جواز تقدم الشرط للتأثير أو تأخره بل اللازم فى شرط التأثير هو المقارنه كنفس المؤثر كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و ثانيا أن دعوى المعدية فى المقدمات تامه بالنسبه إلى الشرائط المتقدمه فإنه يمكن دعوى كونها من المعدات و لا يلزم ان تكون المعدات مقارنه مع المعاليل.

ص: ٤٠٨

و أما الشرائط المتأخره فهي معدومه و إنما توجد بعد وجود المعلول فكما لا مجال لعليّه المعدوم بالنسبه إلى المتقدم كذلك لا يتصور إعداد المعدوم بالنسبه إلى الموجود و إلا لزم تأثير المعدوم فى الموجود فهذا الجواب على تقدير صحته إنما يفيد بالنسبه إلى الشرائط المتقدمه دون الشرائط المتأخره.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول أيضا حيث ذهب إلى جواز تقدّم الشرط أو تأخره زمانا و قال و الحاصل إنّ اقتضاء العليّه لكون جزء العلّه مقارنا للمعلول بحسب الزمان غير معلوم و من أين ثبت عدم جواز تقدّمه أو تأخره.أ لا ترى فى العلّه الغائيه أنّها متأخره عن معلولها و مع ذلك لم تخرج من كونها علّه.

فإن قلت ليست العلّه الغائيه بوجودها الخارجى علّه بل بوجودها العلمى و لذا لو تخيل أحد ترتّب غايه على فعله لأثر هذا الخيال فى صدور الفعل عنه و إن انكشف بعد حصوله أنّ الغايه المتخيله لا تترتب عليه.

قلت:ليس العلم بالغايه بما هو علم بها مؤثرا فى وجود الفعل بل بما هو طريق إليها و مرآه لها.

و الشاهد على ذلك أنّ المؤثر فى فعل الحكيم العالم بالعواقب الذى لا يتصور فى علمه مخالفه الواقع هو نفس الغايه لا علمه بها بما هو علم و صفه كمال لذاته.

و الحاصل أنّه قد ظهر لك ممّا ذكرناه عدم ورود إشكال فى الشرط المتقدم أو المتأخر بحسب الزمان فإنّ الذى يعتبر فيه هو التقدّم الرتبى لا غير نعم يعتبر فى العلّه التامه فقط تقارنها مع المعلول زمانا (1).و ذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس فى الإراده و الأفعال الاختياريه بل فى اتّصاف البعث الحقيقى أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصّحّه أو بالمصلحه و عليه فقياس المقام بالعلل الغائيه لا مورد له فإنّ العلل

ص: ٤٠٩

الغائيّة من مبادئ الإرادة هذا مضافا إلى أنّ المؤثر في تماميّة الإرادة هو العلم بالغايه لا نفسها حيث أنّ الإراده من الكيفيات النفسيّة فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ و العلم بالغايه يكون في مرتبه الإراده لا نفس الغايه.

و أمّا قوله بأنّ المؤثر هو نفس الغايه و إلّا لزم أن يكون المؤثر في فعله تعالى هو علمه الذاتيّ ففيه أنّه الصحيح في فعله تعالى إذ لا مجال لتأثير غير ذاته في ذاته تعالى.

فالمؤثر فيه تعالى هو علمه الذاتيّ لا غيره سبحانه و تعالى.

و بالجمله فبعد وضوح أنّ الكلام ليس في الإراده و الأفعال الاختياريّة حتّى يكفى العلم بالغايه في تماميّة الإراده و عدم لزوم محذور فيه من جهة اعتبار تقارنها بل في اتّصاف البعث الحقيقيّ أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصّحّه أو بالمصلحه يمكن أن يقال أنّ تأثير الشرط المتقدّم في ذلك الاتّصاف بنحو الإعداد لا مانع منه بخلاف تأثير الشرط المتأخّر في ذلك سواء كان بنحو العلّيّه أو الإعداد إذ المفروض أنّ الحسن و الصّحّه و المصلحه متقدّم على الشرط المتأخّر و لا معنى لعلّيّه المعدوم أو إعداده بالنسبه إلى المتقدّم كما لا يجوز تأخّر المقتضى عن مقتضاه فدعوى اختصاص المحذور بالعلّه التامّه دون أجزائها كما ترى و الإشكال في الشروط المتأخّره و لو كانت معدّه باق على حاله.

و ممّا ذكر أيضا يظهر ما في بدائع الأفكار حيث ذهب إلى إمكان تقدّم الشرط على الشروط به و تأخّره عنه سواء كان الشرط تكوينيّاً أو تشريعيّاً بدعوى أنّ المقتضى للمعلول حصّه خاصّه من طبيعيّ المقتضى لا أنّ نوع المقتضى و طبيعه يقتضى ذلك المعلول و يؤثّر فيه مثلا النار نوع من أنواع الموجودات يقتضى الإحراق و لكن ليس المؤثر في الإحراق الخارجيّ هو نوع النار و طبيعتها بل هي حصّه خاصّه من هذا النوع و هي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسه لقبول الاحتراق فهذه الحصّه

الخاصه من النار هي المقتضى المؤثر في الإحراق و تلك الخصوصيه التي بها تخصصت الحصه المقتضيه للمعلول لا بد لها من محصل في الخارج فما به تحصل خصوصيه الحصه المقتضيه يسمى شرطا و الخصوصيه المزبوره عباره عن نسبه قائمه بتلك الحصه المقتضيه حاصله من إضافه الحصه المزبوره إلى شيء ما و ذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصه الخاصه و الشرط محصل لخصوصيتها و هو طرف الإضافه المزبوره و ما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخر عنه و لهذا لا يصح أن يقاس الشرط على المقتضى لأن المقتضى ما يترشح منه ذات المعلول فلا يعقل أن ينفصل عنه زمانا سواء كان ذلك بالتقدم أم بالتأخر. و أما الشرط فبما أنه لا دخل له في التأثير بل هو طرف إضافه محصل لخصوصيه المقتضى كما ذكرنا جاز ان ينفصل بالزمان عن ذات المقتضى فيتقدم عليه أو يتأخر عنه لأن ذلك لا يحل بالاضافه المحصله بتلك النسبه الخاصه (1).

و ذلك لأن الشرط و إن لم يكن مؤثر في المعلول و لكنّه مؤثر في حصول الخصوصيه في المقتضى و حيث إن الخصوصيه التي بها تخصصت الحصه الموجوده أمر وجودي خارجي فلا يعقل أن يؤثر فيه المتأخر عنه لأنه يرجع إلى تأثير المعدوم في الموجود فلا تغفل و إن أراد من الخصوصيه المذكوره مفهوم التضاييف فقد مرّ الجواب عنه مفصلا عند ملاحظه كلام المحقق الخراساني فراجع.

الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و غيره من أن الأحكام حقيقتها عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدم متصرم أو أمر مقارن أو أمر متأخر.

و توضيح ذلك أن الأحكام الوضعيه كالملكيه موجوده بالاعتبار لا- بالحقيقه (كما يشهد له اختلافها باختلاف الأنظار فإن المقولات الواقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار

ص: ٤١١

و أنحاء الاعتبار ألا ترى أنّ شخصا واحدا بالنسبه إلى عين واحده ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف و بالعكس).

فكما أنّ الأسد له نحو من الوجود الحقيقيّ و هو الحيوان المفترس و الاعتباريّ و هو الشجاع كذلك الملكيه ربما توجد بوجودها الحقيقيّ الذى يعدّ من الأعراض الخارجيهّ و المقولات الواقعيّه كما فى المحيط على العين و الواجد المحتوى لها خارجا و إن كان غاصبا فهو باعتبار نفس الإحاطه الخارجيهّ من مقوله الجدّه و باعتبار تكرر نفس النسبه أعنى المالكيه و المملوكيه من مقوله الإضافة.

و ربما توجد بوجودها الاعتباريّ فالموجود بالحقيقه نفس الاعتبار القائم بالمعتبر و إنّما ينسب هذا الوجود إلى الملكيه لكونها طرف هذا الاعتبار.

و كما أنّ مصحح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجراه و الشجاعه كذلك مصحح اعتبار المتعاملين مالكا و العين ملكا هي المصلحه القائمه بالسبب الحادث الباعثه على هذا الاعتبار و من هذه المرحله تختلف الأنظار.

فالملكيه من المعانى التى لو وجدت فى الخارج لكان مطابقها عرضا لكنّها لم توجد حقيقه هنا بل اعتبرها الشارع و العرف لما دعاهم اليه.

و حيث إنّ حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر.

و لعلّ نظر من جعل العلل الشرعيّه معرّفات إلى ذلك فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخر يكشف عن دخول الشخص فى عالم اعتبار الشارع.

كما أنّ سببيتها لهذا الوجود الاعتباريّ مع قيام الاعتبار بالمعتبر بملاحظه أنّ الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر فالموجد له متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع فاعتبار الملكيه فعل مباشريّ للمعتبر و أمر تسيبى للمتعاملين.

فإن قلت: المعنى المعتبر و إن لم يوجد بوجوده الحقيقيّ إلا أنّ الاعتبار موجود بالحقيقه

لا بالاعتبار و اقتضاء الأمر المتقدم المتصرّم و المتأخر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا علّه مقارنة له وجودا فعاد الإشكال.

و ليس الكلام في مبادئ الاعتبار بما هو اعتبار حتّى يكتفى بوجودها للحاظيّ المسانخ له بل في مبادئ الشىء بوجودها الاعتباريّ و هى الجهة المصحّحه المخرجه له عن مجرد فرض الفارض و أنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد مثلا لاعتبار الملكيه ليس على حدّ اقتضاء الفاعل بل على حدّ اقتضاء الغايه و من البين أنّ الغايه الداعيه إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنة له وجودا.

فكما أنّ أمرا موجودا فعليًا فيه مصلحة تدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه لزيد مثلا كذلك الإيجاب المتصرّم أو الإجازة المتأخره فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه فعلا لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار.

لا يقال إنّ المصلحه الداعيه إلى شىء لا بدّ من أن تكون قائمه بذلك الشىء فالمصلحه الداعيه إلى اعتبار الملكيه قائمه بنفس اعتبار الملكيه و مترتبه عليه لا على السبب و لا محاله للسبب دخل في سيروره الاعتبار ذا مصلحة فيعود المحذور.

لأننا نقول إنّ مصلحة اعتبار الملك و الاختصاص قائمه به في موطن الاعتبار و لا يعقل أن يكون الخارج عن أفق الاعتبار قائما به.

كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجيّ سببا و مقتضيا للاعتبار بل السبب الفاعليّ نفس المعبر و كذا لا يعقل أن يكون العقد شرطًا لوجود الاعتبار و لا لمصلحته القائم به في موطنه لعدم الاقتران المصحّح لفاعليّه الفاعل و المتمّم لقابليّه القابل خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد بل مصلحة اعتبار الاختصاص انحفاظ المعيشه بعدم تصرّف كلّ أحد فيما اختصّ بغيره قهرا عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوه فإنّ اعتبار اختصاص شىء بشخص خاصّ يمنع عن التصرف فيه قهرا عليه منعا تشريعيًا

و حيث إنّ اعتبار الاختصاص لكلّ أحد لغو لا يترتب عليه الأثر المرغوب و اعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصّص.

فلا- محاله لا مصحّح له إلا ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص و هو التعاقد و التراضى فيكون اعتبار الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض إمضاء لما تعاقدنا عليه صحيحا موجبا لانحفاظ النظام.

و إذا كانت الإجازة المتأخّره إمضاء للعقد السابق فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض.

و تأخّر الإمضاء عن العقد الممضى تأخّر بالطبع لا بالزمان كتأخّر العلم عن المعلوم فلا ينافى تقدّم العقد أو تأخّره كما لا يجب مقارنتهما فتدبر جيّدا (١).

حاصله أنّ حقيقه الوضعيات شرعا أو عرفا عين الاعتبار و أمره بيد المعتبر و هو لا يتقوم بالوجود الخارجى و لا يكون العقد سببا لذلك الاعتبار كما لا يكون سببا لعروض المصلحة على نفس الاعتبار بل مصلحته هو انحفاظ المعيشة تشريعا و هى قائمه بنفس الاعتبار و لا- تكون تلك المصلحة ناشئة عن العقد أو غيره من الخارجيات و إنّما العقد و الشروط سواء كانت مقارنه أو غير مقارنه مصحّحه لمورد الاعتبار بمعنى أنّ فيها مصلحة بها ترفع اللغويّة عن الاعتبار أو الترجيح بلا مرجّح فى اختصاص الاعتبار بها من بين الأشياء و هذه المصلحة لا- ارتباط لها بمصلحة نفس الاعتبار لما عرفت من أنّه هى انحفاظ المعيشة و عليه فاعتبر المعتبر الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض سواء كان متقدما أو مقارنا أو متأخرا و هذا الاعتبار إمضاء لما تعاقد المتعاقدين عليه صحيحا و موجب لانحفاظ النظام و تأخّر الاعتبار

ص: ٤١٤

الشرعيّ الذي هو إمضاء عن العقد الممضى ليس تأخراً زماًياً بأنه حدث بعد حدوث العقد بل بعد فرض التعاقد اعتبره المعتمد.

و هذا التأخر تأخر طبيعيّ كتأخر العلم عن المعلوم فلا ينافي التقدّم أو التأخر كما لا يجب التقارن بين الاعتبار و العقد الممضى بل هو كالحكم على الموضوع الكلّي بالنسبه إلى مصاديقه كقوله أكرم العالم فإنّه صحيح سواء تحقّق العالم حين الأمر أو يتحقّق بعدا و بعبارة اخرى كما يمكن اعتبار الملكيه للمعدوم مالكا و مملوكا كذلك يمكن اعتباره للموصوف بوصف عنوانيّ في افق وجوده بأن يعتبر الملكيه فعلا لمن يجرى العقد في الآتي و حيث إنّ من له أن يمضى العقد بمضمونه المرسل من حين صدوره صحّ للشارع اعتبار الملكيه من حين صدور العقد إمضاء لما أمضاه المالك فلا تغفل.

و بالجمله أنّ المحذور من جهه تأثير المتقدّم أو المتأخر المفروض كما عرفت لا تأثير لهما في الوضعيّات الاعتباريّة و مع عدم تأثير المتقدّم أو المتأخر. فلا يلزم انخرام بالنسبه إلى القاعده.

هذا كلّه بالنسبه إلى الوضعيّات و الأحكام التكليفيّه أيضا مثل ذلك في كونها اعتباريّة و أمّا شرائط المأمور به فقد أفاد فيه أيضا بقوله:

دخل المتأخر أو المتقدّم في أمر عينيّ أو انتزاعيّ محال لكن دخله في أمر جعليّ لا موجب لاستحالته و من الواضح أنّ أنحاء التعظيمات و التذلّلات و الاحترامات متفاوتة في الرسوم و العادات فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا و الملحوق بكذا تعظيما و احتراما عند الشارع دون ما اذا تجرّد عنهما (1).

فعدم استحاله مدخليّه المتقدّم أو المتأخر في الأمر الجعليّ و هو التعظيم و الاحترام عند الشارع من جهه أنّهما نقصان باقتضاء الغايه في وعاء الاعتبار لا بالاقتضاء

ص: ٤١٥

الفاعلي و من جهه أنّ اعتبار التعظيم في موضوع خاص لا يكون ناشئاً عن المتقدّم أو المتأخّر حتّى يلزم تأثير الشيء مع عدم المقارنه بل في نفس الاعتبار مصلحه قائمه به و غير ناشئه عن المتقدّم و المتأخّر و إنّما المدخلية التي للمتأخّر أو المتقدّم هي مدخلية اختصاصها من بين الأشياء بذلك الاعتبار فافهم.

قال في المحاضرات أيضاً نحو ذلك و الذي ينبغي أن يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخّر و ذلك أنّ الأحكام الشرعيه بشئ أنواعها أموراً اعتبارية فلا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و لا صلها لها بالموجودات المتأخّله الخارجيه أبداً.

و بكلمه أخرى أنّ الموجودات الاعتبارية منها الأحكام الشرعيه فهي خاضعه لاعتبار المعبر و أمرها بيده وضعاً و رفعاً و لا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية و إلاّ لكانت تكويتيه إلى أن قال إنّ فعلية الأحكام و إن كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها و شرائطها في الخارج إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً.

و السبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفيه جعلها و اعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً بفعليته لحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مره و متأخراً عنها مره أخرى فإنّ كلّ ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من أنّه لا واقع للحكم الشرعي ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار إلى أن قال فكما أنّ له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارن كذلك له جعل الحكم معلقاً على أمر متقدّم أو متأخّر عنه فبطبيعته الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر و إلاّ لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء و هو خلف.

و مثال ذلك في العرفيات الحمامات المتعارفه في زماننا هذا فإنّ صاحب الحمام يرضى في نفسه رضا فعلياً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الأجره المقرّره من قبله فالرضا من المالك فعلي و الشرط متأخّر إلى أن قال فالنتيجه في نهايه المطاف هي أنّ شرائط الحكم عبارته عن قيود الموضوع

الماخوذه مفروضه الوجود فى الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمه عليه أو متأخره عنه و ليس لها أى دخل و تأثير فى نفس الحكم أصلاً (١).

حاصله أن لحاظ الشروط مع اعتباريه الأحكام يرفع الإشكال إذ لا دخل للوجود الخارجى فيها أصلاً و المتقدم و المتأخر فى عالم اللحاظ مجتمعان و مقترنان و المعتبر و الجاعل يلاحظ المتقدم أو المتأخر فيجعل حكمه و يعتبره و لكن يبقى فى النفس شىء و هو أن كل شرط لا يصلح لأن يكون خالياً عن مطلق التأثير إذ خلو جميع الشروط من مطلق التأثير خلاف القواعد و الارتكاز و إن كان اعتباريه الأحكام فى نفسها معقوله و اشتراط لحاظ بعض الشروط فى بعض المقامات صحيحاً فى محله.

قال المحقق الحائرى قدس سره إن القول بأن الشرط هو اللحاظ و من المعلوم أن المتفرقات فى الخارج مجتمعات فى الذهن و لا تقدم و لا تأخر فيه بينهما مخالف للقواعد فإنه و إن جعل الشرط هو الطيب لا شيئاً آخر لكن جعل تحقق المشروط بعد لحاظه دون وجوده الخارجى و الظاهر من الأدلة ان الحلّيه و الملكيه لا يتحققان إلا بالطيب يعنى إلا بعد وجوده فى الخارج كما هو المنساق من نظائره فى العرف (٢).

الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن الإجازة المتأخره ليس هو الشرط بل الشرط هو وصف التعقب بالإجازة و هذا الوصف قائم بالعقد و موجود معه.

أورد عليه المحقق الحائرى قدس سره بأن هذا و إن كان يحصل به التفصيلى عن الإشكال إلا أنه مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلة من أن الشرط رضا المالك إذ على هذا ما هو الشرط أعنى التعقب ليس برضا و ما هو الرضا أعنى الإجازة المتأخره ليس

ص: ٤١٧

١-١ (١-٣١٣-٣١٦/٢).

٢-٢ (٢) كتاب البيع: ٣٥٦/١.

هذا مضافا إلى ما في جامع المدارك من أنّ التعقّب و إن كان أمرا اعتباريا لكن له واقعته و ليس مجرد الفرض و لا إشكال في أنّه متوقّف على لحوق المتأخّر (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما في الوقايه حيث قال إنّ الأثر للصفه الفعلية الموجوده بالإضافه إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود انتهى (٣).

لما عرفت من أنّ الأثر للرضا الخارجيّ هذا مضافا إلى أنّ الصفه الفعلية متوقّفه على لحوق المتأخّر.

الخامس: ما أفاده السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ الشرط بحسب الحقيقه في موارد الشرط المتأخّر ليس متأخرا بل يكون مقارنا حيث قال و التحقيق إنّ الإشكال نشأ من افتراض أنّ الأمور به هو المقتضى للمصلحه المطلوبه كصحة المزاج مثلا في مثال المريض و إنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحه فيقال لو فرض تحقّق المصلحه حين المقتضى لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم و لو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضى بعد انقضائه و كلاهما محال إلّا أنّ هناك فرضا آخر ينحلّ به الإشكال و هو أنّ ما فرض مقتضيا للمصلحه المطلوبه ليس مقتضيا لذلك بالمباشره بل ذلك يوجد أثرا معينا يكون الحلقة المفقوده بين هذا الأمر به و المصلحه المطلوبه و ذلك الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء علّه المصلحه المتوخّاه فتحصل المصلحه.

فشرب الدواء مثلا- يولد حراره معينه في الجسم و تلك الحراره تبقى إلى زمان المشى أو الامتناع عن الطعام مثلا- فتؤثر في الصحه المزاجية المطلوبه.

ص: ٤١٨

١-١) كتاب البيع لاسناذنا العراقي (رحمه الله تعالى): ٣٢٣/١.

٢-٢) جامع المدارك: ٩٠/٣.

٣-٣) ٢٩٥.

و هذا شيء مَطْرَد في كَلِّ المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضى فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقة مفقوده هي المقتضى للأثر المطلوب لا هذا الذي سَمِيَ بالمقتضى بل هذا مجرد موجد لذلك المقتضى و المفروض الفراغ عن إمكانيه بقاء الأثر بعد زوال المؤثر بواسطه حافظات اخرى لذلك الأثر فإنه لا إشكال عند احد في بقاء البناء على وضعه الذي بنى عليه بعد فناء البناء و لو بحافظتيه الجاذبيّه و تماسك أجزاء البناء.

و إنّما الإشكال في المقام من ناحيه الشرط المتأخر فيظهر بهذا البيان أنّ ما هو الشرط بحسب الحقيقه ليس متأخرا.

و هذا إذا صحّ في الأمور التكوينيّه فليكن الأمر التبعديّ المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب (1).

و فيه أنّ ذلك يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضيا و دخوله في المعدّات و العلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

مع أنّ مثل الصوم هو المقتضى المباشر لا مقتضى لشيء آخر هو المباشر و أنّ الغسل في الليله التي بعده شرط للصوم لا شرط لأثره الباقي بعد مضيّ الصوم على أنّ تقارن الشرط مع أثر المقتضى يوجب اقتران أثر مجموعهما مع وقت اكتمال أجزاء العله فلا وجه لتقدّم أثرهما على وقت اكتمال أجزاء العله فمثل الإجازة في العقد الفضوليّ لا يمكن أن يكشف كشافا حقيقا عن تقدّم النقل و الانتقال عند صدور العقد لأنّ بقاء أثر العقد إلى حين الإجازة و اكتمال أجزاء العله يقتضى اقتران النقل و الانتقال مع وقت اكتمال الأجزاء فهذا الوجه أيضا لا يصحّ الكشف الحقيقيّ بنحو الشرط المتأخر.

السادس: إنّّه قد يجاب بأنّ الشرط هو الوجود الدهريّ الثابت في سجلّ

ص: ٤١٩

(١ - ١) بحوث في علم الاصول: ١٨٣/٢.

الكون و بيان ذلك أنّ المتدرّجات في الوجود أعنى الزمانيات لو قطع النظر عن الزمان فهي مجتمعها في وعاء الدهر في عرض واحد و يصحّ على كلّ واحد منها إطلاق اسم الموجود في مقابل المعدوم و حينئذ فكما يمكن أن يكون السابق علّه للاحق أو لا تصافه بوصف فكذلك يمكن أن يكون اللاحق مؤثراً في السابق أو في اتّصافه بوصف كتأثير الاجازة المتأخره لتحقق عنوان التعقّب للعقد الفضوليّ فإن تحقّق الاجازة بتحقق عنوان التعقّب بالاجازة للعقد الفضوليّ و كعنوان قبليّه اليوم الحاضر على الغد فإنّه يتحقّق بالغد الذي لم يجيء بعد و منها عنوان الأوّليه فإنّ ثبوتها للشئ يتوقّف على وجود الشئ الثاني و هكذا.

و فيه أنّه خروج عن المكالمات العرفيه إذ الأحكام نازله بلسان العرف لا باصطلاح الخواصّ هذا مضافاً إلى ما أورده المحقّق الحائريّ قدس سرّه من أنّ هذا مخالف لما هو المقطوع به من الأدلّه من كون الشرط هو الاجازة الصادره من المالك من حيث إنّه مالك إذ على هذا تكون الاجازة صادره عن غير المالك لزوال حيثيه المالكه عن المجيز بسبب العقد.

فإن قلت المالكه بلحاظ عالم الدهر موجود مع الاجازة في عرض واحد.

قلت: نعم هما موجودان لكنّ بوجودين متميزين لا يرتبط أحدهما بالآخر و هذا لا يكفي في تحقّق عنوان الاجازة المضافه إلى المالك.

و بالجمله تحقّق إضافه فعل إلى عنوان و لو في عالم الدهر يتوقّف على خروج هذا الفعل من قوّه ذلك العنوان و اختياره فلا يكفي في تحقّق ضرب الأسود مثلاً و لو في عالم الدهر الضرب الصادر من الأبيض و إن كان في السابق أسود (1).

فتحصّل أنّ الشرط المتأخر بمعنى تقدّم أثره على نفسه غير معقول و التوجيهات

ص: ٤٢٠

المذكوره إمّا غير معقوله و إمّا خلاف ظواهر اشتراط الأشياء و القواعد فلا يصار إليها بدون قيام قرينه عليها نعم فيما إذا كان اللحاظ و التشخيص شرطاً كمدخلية الأغراض و الغايات فلا- كلام فيه لأنه أجنبي عن الشرط المتأخر لتقارن الشرط فيها إذ الأغراض و الغايات بوجودها الذهني و بماهيتها لها شرطية و مدخلية و هي مقارنة مع فاعلية الفاعل و بوجودها الخارجي مرتبة و متأخره كما لا يخفى.

و هكذا لا كلام فيما إذا استفيد من الأدلة أنّ لتقدم زمانى شىء على شىء التابع لتقدم نفس الزمان مدخلية لأن الشرط حينئذ مقارن و لا مدخلية للمتأخر بالنسبة إلى التقدم الحقيقي التابع لتقدم نفس الزمان و لكن ذلك التوجيه غير موجّه فى جميع موارد الشروط المتأخره و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقي فى الإجازة المتأخره عن العقد الفضولى لأن الظاهر من أدله اشتراط طيب المالك و إجازته فى صحه النقل و الانتقال هو وجوده الخارجى لا وجوده ذهنى و لا تقدم العقد على الإجازة و لا تعقب العقد بها و قد مرّ أيضاً أنّ القدره شرط لا تصاف التكليف بالصحة و الحسن بوجودها الخارجى لا بوجودها الذهني و العلم طريق إليه.

و أمّا قياس الأحكام التشريعيه بالأوامر و الأفعال العرفيه و القول بإمكان الشرط المتأخر كما نرى لأنّ تلك الموارد كقولهم زر من زارك أو أعط من اعطاك ليس من باب الشرط المتأخر بل يؤول إلى زر من قصد زيارتك أو أعط من قصد إعطائك و هو مقارن و بالجملة فالشرط المتقدم بنحو الإعداد و التقريب ممكن و لكن الشرط المتأخر و لو بنحو الإعداد فليس بممكن فلا تغفل.

تقسيمات المقدمه:

منها: تقسيمها إلى الداخليه و الخارجيه

يقع الكلام فى أمور:

أحدها: إنَّ المقدمه الداخليه هى التى تكون أجزاء و مقومات للمركبات كأجزاء الصلاه فى المركبات الاعتباريه و أجزاء البيت و الدار فى المركبات الصناعيه.

و أنَّ المقدمه الخارجيه هى التى تكون مغايره مع المركبات فى الوجود و الماهيه كطى الطريق بالنسبه إلى الحجّ مثلاً.

و لا إشكال فى كون المقدمه الخارجيه محلاً للنزاع و إنّما الكلام فى المقدمه الداخليه فإنّه ربما يتوهم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أى مجموعها عين المركب فى الخارج و معه فلا معنى للتوقف حتى يترشح الوجوب منه إليه و المغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

و يمكن أن يقال بمنع خروج المقدمه الداخليه عن محلّ النزاع فإنّ المقدمه هى كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركب ممّا لا يتحقّق فى الواقع و نفس الأمر إلاّ بتحقيق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد فى الواقع و نفس الأمر إذ المراد من المركب هو ما يترتب عليه الغرض كفتح المصّر و غيره و هو يتقوم بوجود المجموع.

و هو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

و كلّ واحد واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه و لا يتوقف وجودها على شىء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقف عليه وجود ذى المقدمه إذ لا يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان فى نفس الأمر و معه فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه فى الواقع و نفس الأمر

فلا مجال لأن تكون المقدمه الداخليه خارجه عن محل النزاع.

ثانيها: إن محط الإراده و الطلب هو الوجود الذهني بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و عليه فالمطلوب و المراد هو الوجود العنواني الذهني سواء كان بسيطاً أو مركباً.

فإذا لاحظ الأمر عنواناً مركباً يترتب الغرض عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كان كل واحد واحد من أفراد الفوج مندكاً و فانياً في هذا العنوان و لذلك لم يتعلق الإراده عند تصوّر العنوان المركب إلا بنفس العنوان المركب و دعوه الناس إلى العنوان المذكور دعوه إلى مجموع الأجزاء و الآحاد لعيته مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

و لكن عرفت أنّ مجموع الأجزاء ليس مقدمه للعنوان المذكور بل هو عين المركب و المقدمه هو كل جزء جزء و كل فرد فرد و الوجدان شاهد على أنّ الأمر بعد ما رأى أنّ المركب و المجموع لا يتأتى إلا بكل واحد واحد من الأجزاء و الأفراد أراد كل مقدمه لأجل إرادته المركب و يكفي في تعلق الإراده الغيريه لحاظ كل واحد واحد إجمالاً بعنوان كونه ممّا يتوقف عليه العنوان المركب الواجب فتعلق الإراده بها تبعاً لإرادته ذبيهاً.

ثالثها: إنّ مركب الإراده في الإراده النفسيه هو العنوان الذهني الذي يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و مركب الإراده في الإراده الغيريه هو أيضاً عنوان ذهني و هو المقدمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه و هو ما لو لاه لما كان المركب المقصود فاختلف المركبان و المعتبر في الإراده الغيريه هو عنوان المقدميه و لا- حاجه إلى عنوان آخر من العناوين الذاتيه.

رابعها: إنه لا- يلزم من وجوب المقدمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى في شىء واحد لأن الوجوب النفسى متعلق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الغرض كالبيت و الدار

و الصلاة و الحجّ و من المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء و مع مغايره العنوانين و المعنوين فلا مجال لتوهم اجتماع المثليين فى شىء واحد بسبب وجوب المقدمه الداخليه و بعبارة اخرى معنون عنوان المركب الاعتبارى كالصناعى هو مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الغرض و معنون عنوان المقدمه هو كلّ جزء جزء ممّا يتوقف حصول المركب عليه فاراده المجموع بما هو المجموع غير إرادته كلّ جزء جزء بما هو جزء.

و لا- ينافى ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه فى المجموع موردا للإرادته النفسيه لأنّه باعتبار وجوده فى العنوان الإجمالى و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلى فيكفى الاختلاف بالإجمال و التفصيل فى رفع التنافى كما يشهد بذلك الوجدان فى اجتماع الإرادتين فى المركبات الصناعيه فإنّ البانى للبيت و الدار له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت و البيت عنوان إجمالى لمجموع ما له دخل فى تحقّق البيت فى الخارج و مع ذلك يكون له إرادته بالنسبه إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: فى ثمره البحث و لا يخفى عليك أنّ مع اتّحاد المركب مع أجزائه نوع اتّحاد المجمل مع المفصل ترجع إرادته العنوان و وجوبه إلى إرادته مجموع الأجزاء المعلومه و وجوبها قضاء للاتّحاد و العيئه و حيث إنّ الأجزاء المشكوكه لا دليل على دخالتها فى العنوان كما لا دليل على إرادته و وجوبها أمكن جريان البراءه فيها لعدم تماميه البيان بالنسبه إليها من دون فرق فى ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيرى و بين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّه عليه لا أزيد و لا أنقص و الحجّه قامت على عنوان المركب و هكذا قامت على الأجزاء المعلومه لانحلال العنوان بالنسبه إليها و أمّا غيرها من الأجزاء المشكوكه فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبه إليها و لم يتمّ الحجّه

عليها للشك في دخولها في العنوان فتجرى البراءة بالنسبه إليها و بعد فرض الاتحاد لا تكون النسبه بين العنوان و الأجزاء نسبه المحقق إلى المحقق (بالفتح) حتى لا يكون مجال للبراءه لأنّ الشك حينئذ في المحصل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) و هو مقتض للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصل (بالكسر) وظيفه الشارع فتجرى البراءه فيه أيضا.

بل عنوان المركب في المقام عين الأجزاء و متحد معها لا متحصلا منها.

و عليه فلا وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجود الغيرى للأجزاء هو الاشتغال في مسأله الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل من الغيرى و النفسى للانحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقّق التنجز في الرتبة السابقه.

و ذلك لما عرفت أنّ مع الاتحاد لا مغايره إلا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايره يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

تبصره و لا يذهب عليك أنّ أجزاء المركب مطلقا سواء كان اعتباريا أو خارجيا من المقدمات الداخليه فإنها داخله في حقيقه المركب.

ثمّ إنّ التقييد بطهاره البدن أو باستقبال القبلة أو بالطهاره عن الحدث كالأجزاء من المقدمات الداخليه و هذه التقييدات تكشف عن كون الصلاه هي الصلاه المتقيده بتلك الشرائط و ليست مطلقه.

نعم نفس الشرائط و القيود ليست من المقدمات الداخليه بل هي خارجه عن حقيقه المأمور به المركب كما لا يخفى.

لوجود الملاك في المقدمات الخارجيه في الشرائط و القيود و هو المغايره في الوجود

لتغاير وجود الطهاره مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طيّ المسافه.

ثمّ إنّ المقدمات الخارجيه هي التي يتوقّف عليها وجود الأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طيّ المسافه و لا فرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود الأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب بالنسبه إلى المسببات التوليديه لا مجال له لعدم كونها مقدوره.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدوره مندفعه بأنّ ملاك صحّحه تعلق الأمر و الطلب هو المقدوريّه و لا إشكال في كون المسبّب مقدور بالقدره على سببه و ملاك صحّحه الأمر عند العقلاء هو كون الشيء مقدورا و لو مع الواسطه فتدبر جيّدا.

و منها: تقسيمها إلى: العقليّه و الشرعيّه و العاديّه.

و التوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكوره عقليّ و إن كانت علّه التوقّف فيها مختلفه لأنّ العلّه في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العلّه إذ لا يمكن المعلول بدون العلّه و العلّه في الثانيه هو الحكم الشرعيّ بدخاله شيء في مطلوبه و مراده و لذلك سمّيت بالشرعيّه و لكنّ بعد الجعل و الحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيدا و مشروطا به و مع كون المطلوب مشروطا يكون التوقّف عقليا بالفعل أيضا لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدمه.

و العلّه في الثالثه عاديّه من جهه إمكان النيل إلى ذيهها من طريق آخر و لكن مع عدم وجود طريق آخر و توقّف النيل إلى ذى المقدمه إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم و نحوه و لكنّه من جهه عدم التمكن عاده من الطيران الممكن عقلا و إلّا فلا يتوقّف على خصوصه و بهذا الاعتبار سمّيت بالعاديّه و لكنّ التوقّف على نصب السلم و نحوه عقليّ أيضا ما لم يتمكّن من طريق آخر ضروره استحاله الصعود بدون مثل نصب السلم

عقلا لمن لم يتمكن من الطيران فعلا و إن كان الطيران ممكنا ذاتا.

و حيث إنَّ البحث في جميع الأنحاء المذكوره يكون في التوقّف الفعليّ فالبحث عقليّ لعدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلا بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقّف المذكور من جهة التكوين أو من جهة التشريع أو من جهة العاده.

و منها تقسيمها إلى:مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجود و مقدمه العلم.

و لا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود بناء على إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما هو المختار لأنَّ قصد القربه حينئذ يكون من مقدمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب و عليه فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضا.

و أما إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف لا بأمر واحد و لا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلا فقصد القربه لا يكون مقدمه لوجود الواجب بل هو مقدمه لتحقق المسقط للإعاده و القضاء و معه يصحّ التقابل بين مقدمه الوجود و بين مقدمه الصحه.

ثمّ اعلم أنّ مقدمه الوجود خارجه عن محطه الكلمات و لا حاجه إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذى المقدمه.

و أما المقدمات العلميه فيمكن تصوورها في مثل تعلم الأحكام الشرعيه لأنّ مع تركّ التعلم يفوت الأحكام الواقعيه و عليه فيكون وجود التعلم من مقدمات وجوب الواجبات الواقعيه.

هذا مضافا إلى أنّه لو قلنا بوجوب قصد الوجه أو التمييز تفصيلا لزم تعلم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته لأنّ التعلم يكون

حينئذ من مقدمات وجود الواجب فتأمل.

و منها: تقسيمها إلى: المتقدمه و المقارنه و المتأخره بالنسبه إلى وجود ذى المقدمه.

و الأولى كأجزاء كل عقد عدى الجزء الأخير و الثانيه كالقيود المقارنه للواجب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و الثالثه كأغسال الليليه اللاحقه المعتبره عند بعض فى صحه صوم المستحاضه فى اليوم السابق أو الإجازه المتأخره عن العقد الفضولى المعتبره فى صحه العقد السابق بناء على الكشف.

و لا كلام فى المقارنه و إنما الكلام فى غيرها فإنه قد أورد عليه بأن المقدمه من أجزاء العله و المسلم فى أحكام العله هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدمها بالطبع عليه بحيث يصح تخلل الفاء بأن يقال وجدت العله فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود فى المقدمه المتأخره و المقدمه المتصرمه.

و عليه فانخرا القاعده العقلية فى المتقدمه أو المتأخره يوجب حصر المقدمه المبحوثه عنها فى المقدمات المقارنه.

و أجت عن ذلك بأمور:

الأول: إن المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخر أو المتقدم و هو مقارن فلا يلزم الانخرا.

و يرد ذلك بأن المعتبر هو الوجود الخارجى فى مثل القدره على الامتثال فى صحه التكليف أو مثل الإجازه المتأخره فى صحه العقد السابق لا لحاظهما فالإشكال باق على حاله لعدم معقوليه دخاله أمر متأخر فى ثبوت أمر متقدم و رجوع الأمر إلى اللحاظ فى بعض الموارد لا يرفع الإشكال فى سائر الموارد.

و دعوى أن موضوع الحكم الوضعى و المكلف به هو ما يكون متقدما أو متأخرا بحسب الواقع على حادث خاص فالعقد الذى هو متقدم بتبع الزمان على الإجازه تقديما واقعيًا موضوع للنقل و لا يكون مقدما عليها بواقع التقدم التبعى إلا أن تكون

الإجازة متحققه في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتيه لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافه.

و موضوع الصحه في صوم المستحاضه ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على أغسال الليليه الآتيه و التقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلاّ- مع وقوعها في ظرفها و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

و الحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ و هو حاصل تبعا للزمان لا من ناحيه المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعه أيضا بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ و لا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتى بها في الليله الآتيه بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب و الشرائط الشرعيّه معدّات لا العلل الإيجاديّه حتّى يلزم من تأثيرها قبلا أو بعدا انخراجه القاعده.

و يردّ ذلك أولا: أنّ الأسباب و الشرائط الشرعيّه على أنحاء منها هي التي تكون مؤثره في فاعليّه الفاعل أو قابليّه القابل و اللازم فيها أن لا- تنفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر و ما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

و ثانيا: إنّ دعوى المعدّيّه في المقدمات تامّه بالنسبه إلى الشرائط المتقدّمه و أمّا المتأخّره فهي معدومه فلا مجال لعلّيه المعدوم و لو بنحو الإعداد بالنسبه إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّه بشئى أنواعها أمور اعتباريّه و لا واقع موضوعيّ

لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار و لا صله لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبدا حتى تكون محكومہ بحكمها.

و يرد ذلك أن ذلك يلزم خلو جميع الشرائط و الأسباب الشرعيه عن مطلق التأثير و هو مما يخالفه الارتكاز.

الرابع: إن الشرط هو وصف التعقب و هو قائم بالعقد و موجود معه لا المتأخر كالأجازة بالنسبه إلى العقد الفضولي.

و يرد ذلك أن هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدله من أن الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط و هو التعقب ليس برضى المالك و ما هو الرضا ليس بشرط كما لا يخفى.

الخامس: إن ما فرض مقتضيا ليس كذلك بالمباشره بل يوجد أثرا معيننا و هو يبقى إلى زمان الشرط المتأخر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العله فلا يكون الشرط متأخرا حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي و هو المقتضى.

و يرد ذلك أنه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضيا و دخوله فى المعدّات و العلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

هذا مضافا إلى أن لازمه هو أن النقل و الانتقال فى العقد الفضولي المتعقب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لا حين العقد و هو لا يصح الكشف الحقيقى بنحو الشرط المتأخر و هو كما ترى.

فتحصّل أن الشرط المتأخر لا تأثير له فى المتقدّم و لو بنحو الإعداد و لكن الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الإعداد فى المتأخر بنحو العليه فإنه غير معقول.

و ممّا ذكر يظهر أن البحث فى المقدمّات يكون فى المقدمّات المقارنه لا- المتقدّمه و المتأخره إذ المقدمه من أجزاء العله و المسلم فى أحكام العله هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و هذا الأمر مفقود فى المتقدّمه و المتأخره و لذا لزم توجيه ما

ورد في ذلك.

مثلا- ما ورد في المتقدمه فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخره فليحمل على كون لحاظه شرطا أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ و لا تأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليله الآتيه بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال.

ص: ٤٣١

إشاره

يقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى تعريفهما:

و المحكى عن جماعه منهم التفتازانى و المحقق الشريف أنّ المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف وجوده و المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده.

أورد عليه فى هدايه المسترشدين بأنّ المشروط قد يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزمه خروجه من المشروط و اندراجه فى المطلق فينتقض به حدّ المشروط جمعا و المطلق منعا (١).

و ذلك لأنّ تعريف المشروط بما ذكر لا يشمل مثل قولهم إذا دخل الأمير البلد فصلّ ركعتين فإنّ دخول الأمير الذى يتوقف الوجوب عليه ليس ممّا يتوقف عليه وجود الصلاة و أيضا بناء على القول بصحّه عبادات الصبىّ المميّز يتوقف وجوب الصلاة فى مثله على البلوغ و ليس البلوغ ممّا يتوقف عليه وجود الصلاة لتمكّنه منها قبل البلوغ

ص: ٤٣٢

و محكوميتها بالصحة مع مراعاة شرائطها.

و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء ثمّ أورد.

عليه بنفسه بأنّ لازم ذلك أن لا يكون للواجب المطلق مصداق إذ لا أقلّ من الاشتراط بالأمر العامه (من العقل و البلوغ و القدره) ثمّ أجاب عنه بأنّه لا ضير في ذلك بعد ما عرفت من أنّه الملائم لما هو المعهود من لفظيّ الإطلاق و التقييد في غير المقام و عدم ثبوت وضع جديد له منهم في المقام ثمّ تنازل من ذلك و قال و إن كان و لا بدّ فالأقرب هو ما عرفه العميدى (١).

و المحكى عن العميدى في شرح التهذيب أنّ المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا و لعلّ إخراج الأمور العامه للانصراف أو المحذور المذكور في كلام الشيخ بأنّ لازم ملاحظه الأمور العامه في الإطلاق هو عدم وجود مصداق للمطلق و كيف كان فالإطلاق و الاشتراط حينئذ بناء على تعريف العميدى متقابلان بتقابل العدم و الملكه و إليه ذهب في الدرر حيث قال في انقسام الواجب إلى مطلق و مشروط بأنّ الأول عباره عمّا لا يتوقف وجوبه على شيء و الثاني ما يقابله (٢).

بناء على انصراف التعريف عن مثل الشرائط العامه.

و عرّفهما في هدايه المسترشدين بأنهما وصفان إضافيان بالنسبه إلى خصوص كلّ مقدّمه، فإنّ توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبه إليها و إلّا كان مشروطا لوضوح أنّه لا واجب يكون مطلقا بالنسبه إلى جميع مقدّماته و لا

ص: ٤٣٣

١-١) التقريرات للشيخ: ٤٢.

٢-٢) الدرر: ١٠٣.

مشروطا بالنسبه إلى جميعها و أوضحه بقوله أيضا أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه في الجملة قسما:

أحدهما: أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره و ثانيهما:

أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبه إلى العبادات الشرعيّه أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبه إليها بناء على القول بصحّه عبادات الصبي (١).

و تبعه صاحب الكفايه حيث قال إنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق و الاشرط وصفان إضافيان لا حقيقيان و إلا لم يكذ يوجد واجب مطلق ضروره اشرط و جوب كلّ واجب ببعض الأمور لا- أقلّ من الشرائط العامّه كالبلوغ و العقل فالحرى أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافه إليه و إلا- فمشروط كذلك و إن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس (٢).

و لكنّه ليس معنا عرفيا للمطلق و المشروط لما افاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ المطلق عرفا هو ما لا يتوقّف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء و يكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه و لا دليل على اعتبار الإضافه في معنى المطلق و العجب من صاحب الكفايه أنّه مع ذلك قال ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفي.

و عليه فالأولى هو ما ذهب اليه العميدى من أنّ المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتميره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا فإنّ المطلق بناء على هذا

ص: ٤٣٤

١-١) هدايه المسترشدين: ١٩٢/.

٢-٢) ١٥١/١.

التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكه و هو يساعد معناه العرفي فإنه بعد استثناء الشرائط العامه مطلق من جميع الجهات و هو أقرب إلى معناه العرفي فتدبر جيدا.

ثم أنّ ظاهر التعاريف المذكوره أنّهم بصدد شرح الحقيقه لا- شرح الإسم و هل يمكن لمثل الشيخ و غيره من الفحول أن استشكلوا على تعريف الآخرين بعدم الأطراد أو الانعكاس مع كون التعاريف مبنيه على شرح الإسم و لقد أفاد و أجاد في نهايه النهايه حيث قال لا يخفى على من راجع تعريفاتهم و اعتبارهم للقيود و الحثيات أنّهم بصدد شرح الحقيقه دون شرح الإسم و كيف يسوغ حمل تعريف من أشكال على تعريف من تقدّم عليه بعدم الأطراد و الانعكاس ثم عرّف هو بما يسلم في نظره عن الإشكال على شرح الإسم (1).

الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه

هل يرجع إلى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟

ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى الثاني بدعوى امتناع كون الشرط من قيود الهيئه حقيقه من جهه أنّ معنى الهيئه من المعانى الحرفيه الجزئيه فلا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئه حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط و نحوه فإذا لم يكن للفرد سعه و إطلاق فكلّما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذى يدلّ عليه الهيئه فهو راجع في الحقيقه إلى نفس المادّه و إن كانت قضيه القواعد العرييه هو كونه من قيود الهيئه لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت فإذا لم يمكن تقييد الجزئيّ و الفرد فلا محاله يرجع التقييد إلى غيره و عليه فمقتضى التقييد هو أنّ الإكرام على تقدير المجيء يكون متعلّقًا للوجوب لا أنّ الوجوب و طلب الإكرام معلق على المجيء.

ص: ٤٣٥

هذا مضافا إلى حكم الوجدان بأن الإنسان إذا تصوّر شيئا و التفت إليه فأما أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق لا كلام على الثانى و على الأول فأما أن يصدق بفائدته على جميع تقاديره أو على بعضها و على كلا التقديرين يحصل الطلب بمعنى الشوق المؤكّد بعد حصول الميل الحاصل بعد التصديق من دون حاله انتظاريّه و لا يكون التقدير المذكور من تقادير الطلب بل من تقادير الفعل المطلوب.

فالطلب موجود فى جميع التقادير سواء كان المطلوب مطلقا أو مقيدا و عليه فلا تقييد فى الطلب بحسب الوجدان بل المقيد هو المطلوب انتهى محصل مراده.

و لا يخفى عليك أنّ الطلب و الإراده و إن كانا مطلقين و لكنّ ذلك ليس من جهه عدم إمكان التقييد لأنّ تقييد الفرد فى حال تحقّقه لا ممانع منه فيصح رجوع القيد إلى الهيئه التى تكون من المعانى الحرفيه و إنّما ذلك من جهه حكم الوجدان بالتقريب المذكور.

و تبعه فى الوقايه حيث قال إنّ المعنى المستفاد من الهيئه و المنشأ بها متحقّق فعلا من دون ابتناؤه على شىء و لكنّ المتوقّف تأثيره فى المكلف.

و بيانه أنّ الأمر قد يلاحظ القيد معدوما و يطلبه مع المقيد كما فى قوله صلّ مع الطهاره و قد يلاحظ القيد موجودا و بعد فرض وجوده ينقدح فى نفسه الطلب فيطلب مقيدا مفروضا وجود قيده فيكون الطلب متحققا بنفس الإنشاء و لكنّ تأثيره فى المكلف بمعنى انبعائه نحو الفعل و التزامه به يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض لأنّ الطلب فى نفس الأمر تحقّق على فرض وجوده فلا بدّ أن يؤثر فيه بعد وجوده ليطابق الخارج ما كان فى نفس الأمر فكما أنّه لو طلب مقيدا بقيد موجود واقعا ما كان يؤثر على فرض عدمه فى الخارج فكذلك لا يؤثر على فرض عدم ما كان فى الذهن متعلّقه للطلب فتأمل فيه جيّدا تجده واضحا (1).

ص: ٤٣٦

و عليه فالوجوب فعليّ و إنّما فاعليّته و تأثيره في المكلف موقوف على الشرط و لذلك قال في الدرر:

إنّ المعنى المستفاد من الهيئه لم يلاحظ فيه الإطلاق في الوجوب المطلق و الاشتراط في الوجوب المشروط و لكنّ القيد المأتى به في القضيّه تاره يعتبر على نحو يتوقّف تأثير الطلب على وجوده في الخارج و يقال لهذا الطلب المشروط بمعنى أنّ تأثيره في المكلف موقوف على شيء و اخرى يعتبر على نحو يقتضى الطلب إيجاده و يقال لهذا الطلب المتعلّق بذلك المقيد الطلب المطلق أى لا يبتنى تأثيره في المكلف على وجود شيء.

و توضيح ذلك أنّ الطالب قد يلاحظ الفعل المقيد و يطلبه أى يطلب المجموع و هذا الطلب يقتضى إيجاد القيد إن لم يكن موجودا كما في قوله صلّ مع الطهاره و قد يلاحظ القيد موجودا في الخارج أى يفرض في الذهن وجوده في الخارج ثم بعد فرض وجوده في الخارج ينقذح في نفسه الطلب فيطلب المقيد بذلك القيد المفروض وجوده فهذا الطلب المتعلّق بمثل هذا المقيد المفروض وجود قيده و إن كان متحقّقا فعلا بنفس الإنشاء لكنّ تأثيره في المكلف يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقه.

و وجهه أنّ هذا الطلب إنّما تحقّق مبنيّا على فرض وجود الشيء و هذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقه وجود ذلك الشيء فكأنّه طلب بعد حقيقه وجوده فكما أنّه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقه لم يؤثّر الطلب في المكلف إلاّ بعد وجود ذلك الشيء واقعا لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثّر إلاّ بعد وجوده الخارجيّ و إن كان الطلّب الإنشائيّ محقّقا قبله أيضا فهذا الطلب

يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلّف على شىء في الخارج فتدبر جيّدا (١).

أورد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه على ذلك بأنّ الاشتراط و الإناطه و إن كان إلى الآخر للبعث الحقيقيّ بوجود الشرط عنوان لاستحاله إناطه ما سنخ وجوده اعتباريّ بأمر خارج عن أفق الاعتبار و كيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائيّ بداعيّ البعث الحقيقيّ اقتران بمجىء زيد خارجا حتّى يكون مشروطا به مع أنّ الشرط إمّا مصحّح فاعليه الفاعل أو متمّم قابليه القابل فهو من شئون الفاعل أو القابل.

فالإنشاء بداعيّ جعل الداعيّ إنّما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا في أفق الاعتبار لا بوجوده خارجا.

لكنّه حيث إنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون فلا محاله ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما أنيط به فعليه كما في العنوان المأخوذ في المكلّف فإنّ الحكم و إن كان متعلّقا به بعنوانه لا- بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا بالمحكوم لكنّه ما لم يصل العنوان إلى حدّ ينطبق على معنونه فعلا- لا يكون للحكم فعليه و سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ فعليه الحكم مساوقه لفاعليته فتوهم أنّه لوجوده الفعليّ مقام و لتأثيره مقام آخر باطل (٢).

و فيه أنّ بعد حصول التصديق النفسانيّ بمصلحه الفعل المقيّد بتقدير غير حاصل صلاحا تامّا غير مزاحم لا تخلو النفس عن الإراده و لا- تتوقّف انقداح الإراده في النفس على حصول ذلك التقدير بل عند حصول هذا التصديق في الفرض المزبور لا محاله تنقذح الإراده من غير حاله منتظره فالإراداه فعليه و إن كان باعنيّتها موقوفه على تحقّق المعنون خارجا و العنوان و إن لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون و لكنّ تعلق الإراده به لا يتوقّف على وجود المعنون خارجا بل فنائه الذهنيّ في المعنون

ص: ٤٣٨

١-١) الدرر: ج ١ ص ١٦٩.

٢-٢) التعليقه: ج ١ ص ٢٩١.

الذهنى كاف فى انقداح الإراده كقولنا للخادم اذهب إلى بيت فلان و قل له ايت فلانا و إن لم يأت فخذة و جئنى به.

و من المعلوم أنّ الأمر بالأخذ و الإتيان به عند امتناعه عن الإتيان فعلى و ليس مفاد الكلام أنّه إن امتنع فأنا أخبرك وقتئذ أتى أردت و أوجدت البعث إلى الإتيان به فى ذلك الحين بل البعث متحقق عند فرض امتناعه عن المجيء بالنسبه إلى أخذه و الإتيان به و لكنّه مع ذلك لا أثر له إلا عند وقوع الامتناع.

لا- يقال إنّ الإراده التكوينيّه علّه تامّه للحركه نحو المراد فمع عدم تحقّق المفروض لا- يعقل انقداحها فى النفس و الإراده التشريعيّه و إن كانت بنفسها علّه ناقصه إلا أنّها لا بدّ من أن تكون بحيث إذا إنقاد المأمور لما أمر به كانت علّه تامّه للمراد.

نعم الشوق المطلق يمكن تعلّقه بأمر على تقدير لكنّه ليس من الإراده فى شىء بل التقدير بالدقّه تقدير المراد لا تقدير الإراده و إلا- لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقييد شىء بشىء ليس جزافا و مجيء زيد لو كان له دخل لكان فى مصلحه المراد أو فى مصلحه فعل المرید و هو الإيجاب.

و أما الإراده و الشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح و المفاسد بل صفات نفسانيّه تنقذح فى النفس عقيب الداعى فلا يعقل إناطتهما جعللا بشىء.

و منه تبين حال البعث الحقيقى فإنّه الإنشاء بداعى جعل الداعى بحيث لو مكن المكلف من نفسه كان علّه تامّه للانبعاث.

نعم الإنشاء بداعى جعل الداعى مرتبا على مجيء زيد معقول فإنّه فى الحقيقه ليس داعيا و باعثا فعلا بل عند مجيء زيد يصف بحقيقه الباعثيه و بملا-حظه هذا الإنشاء كلما فرض مجيء زيد يفرض مصداقيه البعث الإنشائى للبعث الحقيقى و كلما تحقّق مجيء

زيد صار الإنشاء معنونا بعنوان البعث تحقيقاً (١).

لأننا نقول إنَّ تصديق النفس لمصلحه الفعل مع فرض وجود القيد معقول فإذا تحقَّق هذا التصديق قبل وجود القيد مع فرض وجوده صحَّ انقداح إرادته النفس لذلك و حيث إنَّ الإرادة متعلِّقه بفرض وجوده لا تكون مؤثِّره في الامتثال قبل وجوده خارجاً فلا- وجه لتوهم لزوم الامتثال قبل وجود القيد بل التأثير منوط بوجود القيد في الخارج و انقياد المأمور للإطاعه فصارت الإرادة عندئذٍ علَّه تامَّه لتحريك عضلات المأمور نحو العمل فالإرادة و البعث من ناحيه المولى موجوده بالفعل و إنّما الباعثيه و الفاعليه متأخره.

و بالجمله كما أفاد أستاذنا المحقِّق الداماد قدّس سرّه إنّنا نجد بالوجدان أنّ الإرادة بالنسبه إلى المشروط و المقيّد موجوده في النفس قبل تحقُّق الشرط و القيد بحيث لو لم يتمكّن المرید من الأمر و لكن علم المكلف أنّه مرید للمشروط و المقيّد يجب امتثاله و لازمه و جوب تحصيل مقدّمات المشروط و المقيّد فيما إذا لم يتمكّن المكلف من تحصيلها وقت حصول الشرط و القيد و ليس ذلك إلّا لتحقُّق الإراده قبل تحقُّق الشرط، و الإنشاء الحقيقيّ تابع لحقيقه الإراده النفسانيه فإذا كانت الإراده النفسانيه قبل تحقُّق الشرط و القيد موجوده في النفس و كان القيد قيّداً للمادّه دون الإراده كان إنشاء الوجوب كذلك فالإرادة و الوجوب فعليه و لا تعليق و لا تقييد فيها.

و عليه فلا فرق بين قوله صلّ مع الطهاره و قوله إذا كنت طاهراً فصلّ من جهه فعليه الإراده و إنشاء الوجوب و إنّما الاختلاف في أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما يحكم به الوجدان من رجوع الشروط الى المادّه إنّما هو فيما إذا لم

ص: ٤٤٠

(١-١) نهاية الدرايه: ج ١ ص ٢٩٢.

يُمتنع ذلك كالأمثله المذكوره.

و أما إذا امتنع ذلك كما فى قول الطيب إن مرضت فاشرب المسهل فالمتبع هو القواعد العربيه لأن شرب المسهل لدفع المرض و لا يعقل أن يكون المرض دخيلا فى مصلحه شرب المسهل بنحو الموضوعيه بحيث يرجع القيد إلى الماده فالشرط لا محاله راجع إلى الهيئه لما عرفت من إمكان تقييدها أو يصير عنوانا للمأمور مثل أن يقال المريض يجب عليه شرب المسهل أو المستطيع يجب عليه الحج.

و هكذا لا يحكم الوجدان برجوع الشروط إلى الماده إذا كانت مطلوبيه الماده مطلقه بل يرجع الشروط حينئذ إلى الهيئه أو يصير عنوانا للمأمور مثلا قول المولى لعبده إذا قدرت على نجاه ابني من الغرق فأنقذه يرجع إلى تقييد الهيئه و طلب الإنقاذ أو يرجع إلى أن المخاطب هو القادر على الإنقاذ كأن يقال القادر على نجاه ابني يجب عليه إنقاذه إذ لا معنى لرجوع التقييد إلى الإنقاذ فإن مصلحه الإنقاذ مطلقه و لا تصلح للتقييد كما لا يخفى و مما يذكر يظهر حكم ما إذا كان الشئ مطلوباً مطلقاً و إنما يمنع الأمر من الأمر مانع كالتقييد أو عدم قبول المخاطبين فالقيد فى مثله أيضا راجع إلى الهيئه و غير الماده.

و لكن خروج الموارد المذكوره لا- ينافى حكم الوجدان برجوع القيود إلى الماده فيما إذا امكن و لم يكن مانع من الأمر فلا وجه لجعل هذه الموارد علامه لرجوع القيود إلى الهيئه فى جميع الموارد كما يظهر من صاحب الكفايه.

فتحصّل ممّا مرّ أنّ الشروط راجعه إلى الماده فيما إذا أمكن ذلك و لم يكن مانع و وجهه هو حكم الوجدان و هذا الحكم لا يتوقف على استحاله رجوعها إلى الهيئه لما عرفت من إمكان تقييد الهيئه من أول الأمر و لا- ينافى ذلك الحكم ما يظهر من القواعد العربيه من رجوع الشروط إلى الهيئه فإنّ الألفاظ بعد حاكميه الوجدان منصرفه إلى ما يحكم به الوجدان فتدبرّ جيدا.

و ليس المدعى أنّ الإراده نفس الحكم حتى يقال إنّ ذلك خلاف الضروره بل المدعى

هو أنّ الحكم هو البعث الناشئ عن الإرادة النفسانيّة الجديّة. و من المعلوم أنّ البعث تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة فعليّةه فالبعث أيضا فعليّ و إن كان تأثير البعث متوقّفا على وجود القيد خارجا و فعليّ البعث فى فرض وجود القيد خارجا لا يكون نتيجتها هو التأثير بالفعل بل نتيجتها هو التأثير عند وجود القيد خارجا فلا تغفل.

الموضع الثالث: فى عموميّة النزاع:

اعنى وجوب المقدمه لكليّ الوجوبين أو اختصاصه بمقدمه الواجب المطلق دون الواجب المشروط.

قال فى الفصول: و أعلم أنّ الكلام فى مقدمات الواجب المشروط كالكلام فى مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطيّ حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق. نعم يستثنى منها المقدمه التى هى شرط الوجوب من حيث نفسه أو تقديره فإنّها لا تجب بالوجوب الشرطيّ من حيث كونها مقدمه للواجب المشروط و إلاّ لزم وجوب الشئ بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

و لقد أفاد و أجاد خلافا لجماعه من الأصوليين حيث ذهبوا إلى اعتبار الإطلاق فى عنوان الواجب و كان مقصودهم التعريض على من لم يعتبره و لم يخصّص الواجب بالواجب المطلق بأنّ وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها و حيث لم يتعلّق الوجوب إلى ذبيها لا يعقل وجوبها و قد تبع الشيخ الأعظم لما أفاده صاحب الفصول و أورد على من خصّص النزاع بمقدمه الواجب المطلق بأنّ النزاع يرجع إلى ثبوت الملازمه العقليه بين وجوب شئ و بين مقدماته و لا يفرق فى ذلك أنحاء الوجوب على تقدير أن يكون الطّلب المتعلّق بشئ على نحو الإطلاق مغايرا له على نحو الاشتراط فكلّما ثبت الوجوب على أى نحو كان يمكن النزاع فى وجوب مقدمات المتّصف بذلك الوجوب

فإنه لا يراد من إثبات الوجوب لمقدمه المشروط إثبات الوجوب المطلق لها فكما أنّ وجوب نفس الواجب مشروط بالمقدمه الوجوبيه كذا وجوب مقدمته بمعنى تنجزه و فعليته على وجه لم يكن للمكلف بدّ من فعله مشروطا بذلك الشرط ثمّ أجاب عن تعليقه بأنّ ما ذكر من التعليل إنّما ينفي الوجوب الزائد على الوجوب الثابت لنفس الواجب لا وجوبا على نحو ذلك الوجوب إنّ مطلقا فمطلقا و إن مقيّد فمقيّد. فالسعي للحجّ داخل في حريم الخلاف كالطهاره للصلاه مع أنّ الأوّل مشروط و الثاني مطلق و لو لا عموم النزاع للمقدمات الوجوديه للواجب سواء كان مشروطا أو مطلقا لم يكن وجه لتحرير المسأله عن أصل إذ قد عرفت أنّ جميع الواجبات مشروط و لو بالأمر العامه التي هي شرائط التكليف (١).

فتحصّل أنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملا-ك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت فلا فرق في ذلك بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوبيه لما أشار إليه في الفصول من لزوم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

و لعلّ وجه الاستحاله كما في تعليقه الأصفهاني أنّ وجوب الشيء تسبب إلى إيجاده و هو مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه متنافيان لا- أنّ الإيجاد في فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود لأنّ إيجاده تحقيقا ينافي وجوده تحقيقا لا وجوده فرضا (٢).

الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجوديه هل تكون متعلقه للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى الماده دون الهيئه أم لا تكون.

ص: ٤٤٣

١- (١) التقريرات: ص ١٤٣.

٢- (٢) التعليقه: ج ١ ص ٣٠٠.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقه للطلب في الحال على نحو كون ذيها متعلّقا للطلب فكما أنّ ذا المقدمه واجب في الحال كذلك المقدمات و لكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه غير منجز أى لا يجب البدار إلى امثاله قبل حصول الشرط كذلك وجوب مقدماته إلى لا يجب البدار إلى امثالها قبل حصول الشروط. و ذلك لأنّ وجوب المقدمات على نحو وجوب ذيها. فكما أنّ تنجز نفس الواجب مشروط بالمقدمه الوجوبيه كذلك تنجز مقدماته فما دام لم يتحقّق شرط الوجوب في الخارج لم يصرّ وجوب ذى المقدمه متنجزا حتّى يصير بتبعه وجوب المقدمات متنجزا فالوجوب فعلى و لكنّ لا فاعليه له ما لم يتحقّق شرط الوجوب.

و عليه فمجرد حاليه الطلب في المشروط لا يجدى في وجوب تحصيل المقدمات منجزا و إن علمنا باتّفاق وجود شرط الوجوب في الاستقبال.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث فرّق بين مختاره و مختار الشيخ في وجوب الإتيان بالمقدمات على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و قاس ما أختاره الشيخ بالواجب المعلق الذي يجب مقدماته المفوّته قبل حلول وقته.

حيث قال: نعم على مختار الشيخ لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليها وجوبه لتعلّق بها الطّلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و ذلك لأنّ إيجاب ذى المقدمه على ذلك حالّي و الواجب إنّما هو استقباليّ كما يأتي في الواجب المعلق لما عرفت من أنّ الطلب و ان كان حالّيّا و لكنّه غير منجز و لا فاعليه له فلا يقاس بالواجب المعلق الذي يجب تحصيل مقدماته المفوّته قبل حلول وقته بناء على الفرق بين الواجب المعلق و المشروط كما هو الظاهر.

و عليه فما ذهب إليه الشيخ لا يجدى في وجوب المقدمات المفوّته منجزا فالإشكال الذي يرد بناء على رجوع القيود الى الطلب في المقدمات المفوّته يرد أيضا بناء على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى الماده فإنّ الطلب و الوجوب على مبناه أيضا غير

منجَز و عليه فيقال كيف ينجَز وجوب المقدمات المفوَّته قبل تنجَز وجوب ذيها.

فاللازم هو الجواب بأمر آخر على المذهبين فإنَّ الإشكال مشترك الورود.

الموضع الخامس: في أنَّ المقدمات المفوَّته هل تكون واجبه الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا.

و الحقُّ هو الأوَّل فيما إذا كان غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه إذ لو لم يجبه لأخلَّ بغرضه و الإخلال بالغرض لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و أيضا إذا علم المكلف بأنَّ للمولى مطلوب لا يرضى بتركه و يتوقَّف على مقدمات مفوَّته قبل وقته يحكم العقل عليه بوجوب الإتيان بتلك المقدمات حفظا لغرض المولى الذي لا يرضى بتركه.

و إليه يشير سيِّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال و أمّا إذا فرض عدم تعلق إرادته فعلا بتحصيل ذي المقدمه فعلا لكن يعلم المولى أنه عند حصول شرطه مطلوب له لا يرضى بتركه و يرى أنَّ له مقدمات لا بدَّ من إتيانها قبل حصول الشرط و إلا يفوت الواجب في محلّه بفوتها فلا محاله تعلق إرادته أمره بتحصيلها لأجل التوصل بها إليه في محلّه و بعد تحقُّق شرطه لا شيء آخر.

بل إذا علم المكلف بأنَّ المولى أنشأ البعث على تقدير يعلم حصوله و يرى أنه يتوقَّف على شيء قبل تحقُّق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه يجب عليه عقلا- إتيانه لحفظ غرض المولى في موطنه فإذا قال أكرم صديقي إذا جاءك و يتوقَّف إكرامه على مقدمات يكون وقت إتيانها قبل مجيئه يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقديره و توقُّفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها لحفظ غرضه و لا يجوز له

لكنه كما في تعليقه الأصفهاني مختصّ بما إذا علم الغرض هكذا. فيقبح تفويت الغرض اللزومي من التكليف أو المكلف به إذا كان الفعل تامّ الاقتضاء و لم يكن الوقت أو الشرط دخيلاً في كونه ذا مصلحه بخلاف ما إذا كان كذلك فإنّ تفويته غير قبيح لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه بل إلى المنع من صيرورته غرضاً للمولى فتدبر. (٢).

و أما التمسك بقاعده دفع الضرر المحتمل في هذه الصوره كما في المحاضرات (٣).

ففيه أنّ قبل الوقت لا يكون التكليف فعلياً منجزاً حتّى يجيء فيه احتمال العقوبه فتدبر جيداً.

و كيف كان فهذا هو التوجيه الصحيح في تعلق الوجوب الفعلي المنجز بالمقدمات المفوّته قبل حصول الشرط في الواجبات المشروطه و إلاّ- فلا يمكن القول بوجوبها سواء قلنا بأنّ الشروط قيود المادّه أو قيود الهيئه لأنّ تنجز وجوب المقدمات من دون تعلق الطلب بذيها أو من دون تنجز الطلب المتوجّه إليه لا وجه له.

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطه قبل حصول شرطها.

ذهب في الكفايه إلى وجوب التعلّم حتّى في الواجب المشروط على مختاره قبل حصول شرطه لكنّه لا- بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلاّ مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف

١-١) منهاج الاصول: ج ١ ص ٣٥٧.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٣١١.

٣-٣) ج ٢ ص ٣٤٨.

فيستقلّ بعده بالبراءه العقلية.

أورد عليه أستاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ التكليف على مختاره في الواجبات المشروطة ليس فعليًا و استقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد الاحتمال إنّما يكون في التكليف الفعلية.

و إليه يؤول ما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الاحتمال لا- يزيد على العلم من حيث المنجزية للحكم فكما أنّ العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجزه في وقته و عند حصول شرطه مع بقائه على شرائط فعليته و تنجزه عند حصول شرطه فلذا لا عقاب على مخالفته مع عروض الغفلة عنه عند حصول شرطه كذلك الاحتمال إنّما يوجب تنجزه في وقته مع بقائه على صفة الالتفات إلى حين تنجز التكليف و لا يجب إبقائه بالتحفظ على عدم الغفلة المانعه عن الفحص و البحث عنه.

و دعوى كفايه التمكن في الجملة و لو قبل حصول الشرط لأنّ ترك الواجب بسببه اختياريّ لانتهاؤه إلى الاختيار مدفوعه بأنّه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدمات الوجودية قبل حصول شرطه فلا وجه لتخصيص الحكم العقليّ بالمعرفة (1).

و أيضا بناء على تعلّق الشروط بالمادّه و فعلية التكليف قبل حصول الشرط لا- يكون المقدمات قبل حصول الشرط موردا للتكليف المنجز فإنّ ذاهها لا يصير منجزا إلا بعد وجود الشرط خارجا فكيف يكون مقدماتها منجزه.

نعم لو كان الشرط هو نفس اللحاظ كما مرّ في غير الشرط المتأخّر فالشرط حاصل فيكون التكليف حاليًا و منجزا و لكن مضي ما فيه فراجع.

فلا يمكن التفصيّل عن إشكال وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها و وجوب ذهابها إلا بما مرّ من أنّ وجوب المقدمات المفوّته قبل حصول

ص: ٤٤٧

الشرط من باب حفظ الغرض و عدم جواز الإخلال به فحينئذ يمكن أن يدعى أن تفويت التكليف التام الاقتضائي في ظرفه بترك الفحص و التعلّم و التفقه الموجب للغفلة المسقطه للتكليف أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلّم مصحح للمؤاخذة على تفويت الغرض فإنه سدّ باب وصول المولى إلى غرضه اللزومى.

و لكنّه مختصّ بما إذا علم أنّ الغرض يكون ممّا لا- يرضى الشارع بتركه مطلقا و إلا- فلا يوجب وجوب الفحص و التعلّم قبل حصول شرطه و بما إذا لم يسع الوقت للتعلّم و إلا فإذا فرض قبول الوقت للفحص و التعلّم مع العمل بالفحص و التعلّم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسّع فترك الواجب بترك مقدّمته الواجبه التى لا تجب المبادره إليها بل يعدّر فى تركها لفرض قابليته الوقت فى حدّ ذاتها لهما لا يوجب المؤاخذة على ترك الواجب و لا على ترك المقدّمه و بما إذا لم يكن الواجب مشروطا بقدره خاصه شرعا من ناحيه التعلّم و المعرفه و إلا لم يجب العلم قبل دخول الوقت لأنه لا وجوب حتّى يجب التعلّم مقدّمه لإتيان الواجب فى ظرفه و لا- له ملا-ك ملزم كذلك كى يستلزم ترك التعلّم تفويته لفرض أنّ ملا-كه إنّما يتمّ بالقدره عليه فى وقته من قبل التعلّم و لا أثر لها فيه قبل دخوله أصلا اللهم إلا أن يقال لا دليل على أخذ القدره عليه فى الوقت من قبل التعلّم.

هذا مضافا إلى ما يدلّ بالخصوص وجوب التعلّم و التفقه فى الدين كمرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السّلام هل يسع الناس ترك المسأله عمّا يحتاجون إليه قال لا (١).

و موثقه أبى جعفر الأ-حول عن أبى عبد الله عليه السّلام قال لا يسع الناس حتّى يسألوا و يتفقّوها و يعرفوا إمامهم و يسعهم أن يأخذوا بما يقول و إن كان تقيّه (٢).

و صحيحه حمران حيث قال أبو عبد الله عليه السّلام لحمران فى شىء سأله إنّما يهلك الناس

ص: ٤٤٨

١-١) الوسائل:الباب ٧ من ابواب صفات القاضى:ح ١٧.

٢-٢) الوسائل:الباب ٩ من ابواب صفات القاضى:ح ١٣.

لأنهم لا يسألون (١).

و ما ورد في السؤال عمّن لم يتعلّم يوم القيامة كقوله عليه السّلام يقول للعبد يوم القيامة أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أ فلا عملت بما علمت و إن قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلّمت حتّى تعمل فيخصمه و ذلك الحجّه البالغه (٢).

و ما ورد في غسل المجذور و دعاء الإمام في حقّ القوم الذين غسلوا المجذور و كمرسله ابن أبي عمير المرويّه عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سألوا فإنّ شفاء العى السؤال (٣).

و ما ورد في كون طلب العلم فرض من الفرائض بل يكون أوجب من طلب المال كقوله صلّى الله عليه و آله طلب العلم فريضه على كلّ مسلم (٤).

و قول مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام ألا و إنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إلى أن قال و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه (٥).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّه على وجوب التّفقه و التعلّم.

و هذه الأخبار حاكمه على إطلاق أدلّه البراءه من جهه قبل الفحص و بعده فيختصّ موردها ببعده التعلّم و التّفقه و الفحص كما قرّر في بحث شرائط جريان البراءه الشرعيّه (٦).

و من المعلوم أنّ مقتضى إطلاق الروايات أنّه لا فرق في وجوب التعلّم و التّفقه بين أن

ص: ٤٤٩

١-١ (١) البحار: ج ١ ص ١٩٨.

١-٢ (٢) البحار: ج ١ ص ١٧٨.

٣-٣ (٣) الوسائل: الباب ٥ من ابواب التيمم: ح ٣.

١-٤ (٤) البحار: ج ١ ص ١٧٧-١٧٢.

١-٥ (٥) البحار: ج ١ ص ١٧٥.

٢-٦ (٦) راجع تهذيب الاصول: ج ٢ ص ٤٣٥.

يكون الأحكام مطلقه أو مشروطه.

نعم لزم ان تكون من مظانّ الابتلاء و احتمالاه لأهمّيّه الغرض و إطلاق الأدلّه التعبدية و أمّا فى الموارد التى يعلم عاده أنّها خارجه عن محلّ الابتلاء فلا دليل لا عقلا و لا شرعا على لزوم التفحص و التفقه فيها إذ بتركهما لا يفوت الغرض و أيضا تكون الآيات و الروايات منصرفه عن مثلها فلا يكون التعلّم و التفقه فيها إلاّ كسائر الواجبات الكفائية.

ثمّ أنّ التعلّم و التفقه هل يكون واجبا نفسيا أو واجبا غيريا و الذى يمكن أن يقال إنّ وجوبهما قبل حصول الشرط بما مرّ من الدليل العقليّ و الشرعيّ يدلّ على أنّ وجوبه ليس وجوبا غيريا و مقدميا لواجب آخر و إلاّ فلم يكن وجه لوجوبهما من دون وجوب الغير قبل حصول الشرط هذا مضافا إلى عدم المقدميّة بين العلم و العمل و لو فى بعض الموارد كما أنّ عدم وجوبهما فيما إذا لم يكن موردا للابتلاء دليل على أنّ وجوبهما ليس نفسيا حقيقيا.

و حيث كان الغرض من وجوب التعلّم جعل التكليف قابلا- للباعثيه و التنجيز فهو واجب نفسى طريقى فى قبال واجب نفسى حقيقى و هو الظاهر من الأخبار الأمره بالتفقه و التعلّم و بقيه الكلام مذكوره فى شروط جريان أصاله البراءه و عليه فمن احتاط بين الاحتمالات و أتى بالواقع من دون التعلّم عصى و وجوب التعلّم و إن أتى بالواقع فصحّ عمله و لكنّه عصى.

اللهم إلاّ أن يقال إنّ وجوب التعلّم إرشادى فمع الإتيان بالواقع لا معصيه و لا يستفاد من الروايات أزيد من الوجوب الإرشادى لأنّ النظر فيها إلى الوصول بالواقعيات فتدبر.

و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز

اشاره

و يقع الكلام فى أمور:الأول فى صحّه تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق فإنّ المطلق باعتبار أنّه ربما لا يتوقّف امتثاله على أمر متأخر كمعرفه البارى تعالى يسمّى

ص: ٤٥٠

منجّزا و باعتبار أنّه ربما يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كالحجّ باعتبار موسمه يسمّى معلقا إذ الحجّ بعد حصول شرط الاستطاعه أو خروج الرفقه يكون واجبا مطلقا و لكنّ امتثاله متوقّف على مجيء وقته و تحصيل الوقت ليس بأمر مقدور و بهذا الاعتبار يسمّى مطلقا معلقا.

و عليه فالواجب إمّا وجوبه متوقّف على حصول شيء أو على فرض وجود شيء فهو مشروط.

و إمّا ليس وجوبه بمتوقّف على شيء فهو مطلق و هو أيضا ربما لا- يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر فهو منجّز و ربما يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق.

و عليه فلا مانع من أن يكون الواجب على ثلاثة أقسام: المنجّز و المشروط و المعلق، و لا موجب لإرجاع بعضها إلى بعض.

و معنى المنجّز واضح لأنّ الوجوب فيه فعلى و لا- يتوقّف امتثال الواجب على أمر غير مقدور أو أمر متأخّر لقول الشارع صلّ متطهّرا.

و معنى المشروط على المشهور هو أنّ الوجوب ليس بفعليّ بل هو متوقّف على حصول شيء في الخارج كقولهم إن استطعت فحجّ.

و معنى المشروط على مختار الشيخ هو أنّ الوجوب و الطلب فعليّ قبل تحقّق القيد إلاّ أنّه و إن كان فعليا على فرض وجود القيد و لكن لا فاعليه له قبل حصول القيد في الخارج.

و السرّ في ذلك أنّ الإراده الفعليه تكون في فرض وجود القيد و بدون وجود القيد في الخارج لا فاعليه له و معنى المعلق أنّ الوجوب قبل قيد الواجب فعليّ و مطلق و لا ينوط بشيء و لا تكون الإراده فيه منوطه بل هي مطلقه و متعلقه بالواجب الخاصّ و المصلحه الباعثه للإراداه تامّه فيه قبل تحقّق قيده و عليه فالوجوب و الطلب فيه فعليّ و له الفاعليه بالنسبه إلى الواجب الاستقباليّ في ظرفه.

و لقد أفاد و أجاد فى بدائع الأفكار حيث قال:

إنَّ الواجب المعلق فعلىَّ الوجوب قبل تحقُّق قيده لأنَّ الموجب لفعليته وجوبه هى فعليته المصلحة الداعية إليه فى متعلِّقه قبل تحقُّق قيده و لا مانع علىَّ الفرض من تأثير تصوُّر هذه المصلحة فى وجود إرادته ذىها فى نفس المولى قبل تحقُّق القيد فلا محاله تحقُّق الإرادة التشريعيته، إلى أن قال و أمَّا انتظار حصول القيد المقيِّد به الواجب المعلق فهو دخيل فى فعليته امتثال هذا التكليف لا فى فعليته نفس التكليف فالواجب المعلق لا تتوقَّف فعليته وجوبه على وجود قيده فى الخارج و لا على فرضه فى الذهن كما هو شأن الوجوب المشروط.

و المحضَّل من هذا الكلام أمران:

الأمر الأوَّل: عدم صحَّه إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط على رأى المشهور.

و الثانى: عدم صحَّه إرجاعه أيضا إلى الواجب المشروط على المختار.

أمَّا عدم صحَّه إرجاعه إلى المشروط على المشهور فلما ذكرنا غير مرّه من أن متعلِّق الوجوب فى المعلق متَّصف بالمصلحة التامه الداعية إلى التكليف به قبل تحقُّق قيده و لا- مانع علىَّ الفرض من تعلُّق الإرادة التشريعيته به فلا- محاله تتعلَّق به الإرادة لتمام المقتضى و عدم المانع فإذا أظهر المولى هذه الإرادة بقول أو فعل تمَّ الحكم الشرعىَّ قبل حصول قيد الواجب فى الخارج و إن كان الامتثال لا يصحَّ إلا بعد حصوله إلى أن قال:

و منه يظهر أيضا وجه عدم رجوعه إلى المشروط على المختار لما بيَّنا أنَّ الفعل فى الواجب المعلق متَّصف بالمصلحة قبل تحقُّق قيده فالمقتضى لطلبه و هو اتِّصافه بالمصلحة قبل القيد موجود بالفعل و ما توهم كونه مانعا تبين فساده فلا بدَّ من القول بوجوبه فعلا لا على فرض وجود قيده بخلاف الواجب المشروط على المختار فهو و إن

كان الطلب فيه فعليًا قبل تحقق القيد خارجًا إلا أنه فعليًا على فرض وجوده (١).

و عليه فلا حاجة في إثبات وجوب المقدمات المفوّته في الواجب المعلق إلى قبح تفويت الغرض فإنّ مع فعلية الوجوب و فاعليته تكون تلك المقدمات بناء على الملازمه واجبه و لا يتوقّف وجوب المقدمات في الواجب المعلق على إحراز كون الغرض ممّا لا يرضى الشارع بتركه بخلاف ما إذا استدلّ لوجوبها بقبح تفويت الغرض فإنّه موقوف عليه كما مرّ.

و عليه فتقسيم الواجب المطلق إلى المعلق و المنجز كما في الفصول بداعي تصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذبيها بناء على الملازمه واقع في موقعه.

و ما في الكفايه من أنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصيه كونه حاليًا أو استقباليًا لا توجب التقسيم المذكور ما لم توجب الاختلاف في المهمّ و إلاّ- لكثير تقسيماته لكثرت الخصوصيات من الزمانيه و المكانيه و التعديديه و التوضيبيه و غيرها و لا- اختلاف في الأثر المهمّ فإنّ ما رتبّه عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالتيه لا من استقباليه الواجب، فافهم.

غير سديد بعد كونه في مقام تبين إمكان وجوب المقدمه قبل زمان ذبيها و مصحّحه لا في مقام بيان مجرّد فعلية الوجوب و لو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب و لذلك قال المحقّق الأصفهانى إنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحّح لوجوب المقدمه قبل زمان ذبيها لا مجرّد فعلية الوجوب و لو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب فيصح تقسيم الواجب إلى ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه فلا تكون مقدمته واجبه قبل زمانه و إلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه فيمكن وجوب مقدمته قبله و لعلّ

ص: ٤٥٣

إليه أشار بقوله فافهم (١).

و يظهر ممّا ذكر أيضا أنّه لا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط مع ما عرفت من الفرق بين المشروط بالمعنى المشهور و بالمعنى المختار و عليه فلا وقع لما فى الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معلّلا بأنّ القيد قد يكون داخلا فى حيّز الإراده و قد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق و الثانى هو المشروط و لا ثالث لهما بحكم العقل لكى يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث إنّ الزمان خارج عن القدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثانى لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلّقه بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً و هذا مراد الشيخ الأعظم فيما ذكره من الاعتراض على الواجب المعلق إلى أن قال:

و خفى على غير واحد من الأساتيد أيضا فرعموا أنّ الشيخ يجعل الجميع من قبيل المعلق و ينكر الواجب المشروط و هذا كان معتقداً أهل العلم فى النجف الأشرف حتّى قدم عليهم السيّد الأستاذ فعرّفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلق و يجعل الجميع من قبيل المشروط (٢).

لمّا عرفت من أنّ امتثال الواجب منوط بوجود الزمان و أمّا المصلحه الباعثه على الوجوب تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الطلب و الإراده موجودين بالفعل و له الفاعليّه هذا بخلاف المشروط و لو بناء على مختارنا فإنّ الطلب و الإراده فى فرض حصول الشىء و نتيجته أنّ الفاعليّه منوط بوجود الشىء فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق مع ما عرفت من الفرق بينهما.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيدا للواجب كقول الطيب إن

ص: ٤٥٤

١-١) نهاية الدرايه: ج ١ ص ٣٠٣.

٢-٢) الوقايه: ج ١ ص ٢١٩.

مرضت فاشرب المسهل فإن شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحه شرب المسهل و أيضا ربما تكون مطلوبينه الماده و محبوبيتها مطلقه فلا يصلح أن يتقيّد بشيء فالقيد راجع إلى الهيئه كقول المولى إن قدرت فانقذ ابني و غير ذلك من الموارد التي ترجع فيها القيد إلى الهيئه و لا يصلح لرجوعه إلى الماده فلا تغفل.

ثم أنّ توهم استحاله التكليف بالموقتات القطعيه كالحجّ ناشئ من توهم تعلق التكليف بالزمان مع أنّ الزمان قيد و هو خارج عن متعلق التكليف و التقيّد داخل و الأمر بصلاه المغرب ليس أمرا بإيجاد المغرب بل هو أمر بإيجاد صلاه المغرب عند وجود المغرب في ظرف الإتيان و هو مقدور و مصلحه تامّه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الواجب إمّا مطلق و إمّا مشروط و المطلق إمّا منجز و إمّا معلق و عليه فلا وجه لإنكار المعلق بعد تصوّره كما عرفت.

الامر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها منها ما نسبه في الكفايه إلى بعض أهل النظر من أنّ الطلب و الإيجاب كالإرادة التامّه فكما أنّ الإراده التامّه المحرّكه للعضلات نحو المراد لا يكاد تكون منفكّه عن المراد فليكن كذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ.

و قرّره المحقّق الأصفهانيّ بما حاصله أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات ففي مرتبه القوّه العامله مثلا تدرك في الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو إلى قوّه من قواها.

و في مرتبه القوّه الشوقيه ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فإذا لم يجد مزاحما و مانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبّر عنه تاره بالإجماع و الأخرى بتصميم العزم و ثالثه بالقصد و الإراده فينبعث من هذا الشوق البالغ نصاب

الباعثيه هيجان في مرتبه القوه العامله فيحصل منها حركه في مرتبه العضلات.

و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلق بأمر استقباليّ إلاّ- أنّ الإراده ليست نفس الشوق بأيّه مرتبه كان بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوه الباعثه باعته بالفعل فحينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوه العامله المنبثه في العضلات و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها و لذا قالوا إنّ الإراده هو الجزء الأخير من العله التامه لحركه العضلات فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقباليّ إن أراد حصول الإراده التي هي عله تامه لحركه العضلات إلاّ أنّ معلولها حصول الحركه في ظرف كذا فهو عين انفكاك العله عن المعلول.

و جعله بما هو متأخر معلولا كى لا يكون له تأخر لا يجدى بل أولى بالفساد لصيروره تأخره عن عله كالداتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبه ذات الشىء فهو أولى بعدم الوجود في غيره.

و إن أراد أنّ ذات العله و هي الإراده موجوده من قبل إلاّ- أنّ شرط تأثيرها و هو حضور وقت المراد حيث لم يكن موجودا ما أثرت العله في حركه العضلات.

ففيه أنّ حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ النصاب و خروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقه الإراده لا تتحقّق إلاّ حين إمكان انبعاث القوه المحرّكه للعضلات.

و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول لأنّ بلوغ القوه الباعثه في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوه العامله تناقض بين بداهه عدم انفكاك البعث الفعلى عن الانبعاث و عدم تصوّر حركه النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل إلى أن قال.

و أمّا الإراده التشريعيّه فهي على ما عرفت في محلّه إرادته فعل الغير منه اختيارا و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره

بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيارا الشوق إلى البعث نحوه فتتحرك القوه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادته تشريعيه و إلا فلا.

و من الواضح أنّ جعل الداعى للمكلف ليس ما يوجب الدعوه على أى حال إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه و ميله لا- قهرا عليه فهو جعل ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياده و تمكينه و عليه فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالى إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث إلى أن قال:

إنّ البعث إنّما يكون مقدّمه لحصول فعل الغير امكانا إذا ترتب عليه الانبعث و خرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلف له و انقياده و حيث إنّّه متقيّد بزمان متأخر غير حالى فلا يعقل الانبعث فكذا البعث فلا مقدّميه للبعث إلاّ فى صورته اتّصافه بإمكان الباعثيه نحو الفعل فعلا و فى مثله يصحّ تعلق الإراده به من قبل إرادته فعل الغير اختيارا (1).

يمكن الجواب عنه أمّا فى المقيس عليه و هو الإراده بأنّ الإراده تتعلّق بأمر متأخر استقبالى كما تتعلّق بأمر حالى بالوجدان.

و يشهد له تحمّل المشاق فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه و كثيره المئونه فإنّه ليس إلاّ لأجل تعلق إرادته به و كونه مريدا له قاصدا إياه و دعوى أنّ ذلك ناشئ من مجرد الشوق إلى ذيه من دون أن يصل إلى حدّ إرادتها كما ترى إذ مجرد الشوق لا يؤثّر إلاّ فى الشوق لا الإراده فالإرادته نحو المقدمات كاشفه عن إرادته ذيه.

ص: ٤٥٧

هذا مضافا إلى الواجب المركب المتدرج في الوجود يكون أجزائه تدريجيّ الحصول مع أنّه لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركب استقباليّ و خارج عن الاختيار حين تنجيز وجوبه لفرض كونه استقباليّ.

و دعوى أن التكليف في الواجبات التدريجيّ يصير فعليّا تدريجا بحيث إنّ الإنشاء بداعيّ البعث و إن كان واحدا و هو موجود من أوّل الوقت لكنّ بلحاظ تعلّقه بأمر مستمرّ أو بأمر تدريجيّ الحصول كأنّه منبسط على ذلك المستمرّ أو التدريجيّ فله اقتضائات متعاقبه بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقه بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمرّ أو المركب التدريجيّ فهو ليس مقتضيا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمرّ أو المركب بل يقتضى شيئا فشيئا (١).

مندفعه بما أفاد في بدائع الأفكار من أنّ الالتزام بأنّ التكليف في الواجبات التدريجيّ يصير فعليّا تدريجا فرارا عن الالتزام بالواجب التعليقيّ خلاف الوجدان و الضروره (٢).

و أمّا ما ذكره من المنازل المذكوره ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه لا يدلّ إلاّ على أنّ القوى العامله للنفس و آلاتها المنبثه هي فيها لما كانت تحت سلطان النفس و قدرتها بل هي من مراتبها و شئونها فلا يمكن لها التعصى على إرادتها فإذا أرادت قبضها تنقبض أو بسطها تنبسط من غير تعص و تأخر مع عدم آفه للآلات.

لكنّ معنى كون القوى تحت إرادته النفس و إطاعتها أنّها إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت لا عدم إمكان تعلّق الإراده بأمر استقباليّ.

فما اشتهر بينهم من أنّ الإراده علّه تامّه للتحرّيك و لا يمكن تخلفها عن المراد حتّى

ص: ٤٥٨

١- ١) كما في تعليقه الأصفهاني: ج ١ ص ٣٠٨.

٢- ٢) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٥٣.

أخذوه كالأصول الموضوعه و نسجوا على منواله ما نسجوا ممّا لم يقيم عليه برهان إلا ما ذكرنا.

و لازم ذلك هو ما عرفت من أنّ الإراده إذا تعلّقت بتحريك عضله فى الحال و لم يكن مانع فى البين تتحرّك إطاعه للنفس.

و أمّا عدم إمكان التعلّق بأمر استقباليّ فيحتاج إلى برهان مستأنف و لم يقيم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه و قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلا- بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث فى ذاته و إرادته كما برهن عليه فى محله و لا- يمكن أن يقال فى حقّه تعالى كان له شوق ثم بلغ حدّ النصاب فصار إرادته و ما قرع سمعك أنّ الإراده فيه تعالى هو العلم بالنظام الأصحّ إن أريد به اتّحاد صفاته تعالى فهو حقّ و بهذا النظر كلّها يرجع إلى الوجود الصرف التام و فوق التمام و إن أريد نفى صفة الإراده فهو إلحاد فى أسمائه تعالى و مستلزم للنقص و التركيب و الإمكان تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إلى أن قال: ثمّ إنّ الإراده كالشوق تتعلّق بالأمر الحالىّ و الاستقباليّ و ليست كالعلة الطبيعّيه و لم تكن مطلق الإراده عله تامّه لمطلق حركة العضلات بل العضلات بما هى تابعه للنفس تكون تحت سلطانها.

فإذا أرادت إيجاد أمر فى المستقبل لا- تتعلّق الإراده بتحريك العضلات فى الحال بل إن بقيت الإراده إلى زمان العمل تتعلّق إرادته أخرى بتحريك العضلات لرؤيه توقّف الإيجاد على حركتها لا لأنّ إرادته الإيجاد محرّكه للعضلات، إلى أن قال: فالإرادته المتعلّقه بتحريك العضلات غير الإراده المتعلّقه بإيجاد المطلوب نوعا.

ألا ترى أنّ المطلوب مراد لذاته و تحريك العضلات توصلّى و غير مشتاق اليه أصلا

و لا مراد بالذات (١).

و بالجمله فتوهم عدم إمكان تعلق الإراده بأمر استقبالي ناشئ من توهم أنّ الإراده هي التي لا تنفك عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مع أنّ الإراده تكون ملازمه لذلك.

ألا ترى أنا نريد في أذهاننا أشياء و لم يكن فيها تحريك للعضلات و هكذا كانت المجردات مريده للأشياء من دون تحريك للعضلات فيمكن تحقّق الإراده بدون تحريك العضلات و لا- برهان على عدم انفكاكها عن الإراده مع ما عرفت من موارد الانفكاك و عليه فتعلق الإراده بأمر استقبالي من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته لا دليل على عدم إمكانه و القول بأنّه تفكيك بين العله و المعلول فإنّ الإراده عله لتحريك العضلات.

غير سديد بعد ما عرفت من عدم دليل على ملازمه الإراده لتحريك العضلات بل الوجدان شاهد على انفكاك تحريك العضلات عنها في موارد الانفكاك.

و القول بأنّ إرادته أمر استقبالي أيضا غير معقول لأنّ الإراده موجوده و المراد ليس بوجود فلزم التفكيك بين الإراده و المراد غير صحيح بعد تحقّق المراد في محلّه فالإيراده غير منفكّه عن المراد و حيث إنّ الإراده متعلقه بوجود المراد في وقته لا- يمكن تقدّم المراد على وقته و إلا لزم الخلف.

نعم غايه ما في ذلك هو امتداد وقت العله بالنسبه إلى وقت المعلول و لا- إشكال فيه لعدم لزوم الانفكاك منه كما أنّ ذات البارى تعالى عله لكلّ متدرّج من المتدرّجات و النظام السببيّ و المسببيّ من الأزل فالعله عله أزلّيه لمعاليله بحسب تدرّجها و وقوعها في النظام السببيّ و المسببيّ و لا يكون علّيته تعالى حادثه كما لا يخفى.

ص: ٤٦٠

لا يقال إنّ الإرادة بالنسبة إلى الأمر الاستقباليّ ربما لا تبقى كما إذا عرض له الجنون أو الموت أو الغفلة فالعلّه حينئذ تحققت و لم يتحقّق المعلول فلزم الانفكاك لأننا نقول إنّ في هذه الموارد يكشف عن أنّ العلّه لم تتحقّق لأنّ العلّه هي التي تبقى إلى وقت حدوث المعلول فما لم تبقى ليس بعلّه.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك ربما يتفق بالنسبة إلى ما ربما يحتاج إلى المقدمات في الواجبات الحائيه كما إذا حصلت الإرادة نحو فعل شيء في وقته مع عدم حصول مقدماته الوجوديّة ثمّ بعد الإتيان ببعض المقدمات عرض له الجنون و نحوه و لم تبقى له إرادته ذيه فالإشكال مشترك الوجود فكلّما قيل لجوابه فهو الجواب في الواجبات الاستقباليّه أيضاً.

و ممّا ذكر يظهر ما في إفاضه العوائد حيث قال: إنّ الإرادة على ما قررنا عبارته عن حاله نفسانيّه جزميّة و عبرنا عنها بتجمّع النفس على فعل شيء بنحو لا تنفكّ تلك الحاله عن تحريك العضلات و معلوم أنّ تلك الحاله في النفس لا تتحقّق ما لم تجزم بأنّها لو تحرّكت نحوه تقدّر على إتيانه و تصديق ذلك موكول إلى الوجدان. أ ترى تحقّق تلك الحاله لأحد بالنسبة إلى الطيران إلى السماء كما تتحقّق عند شرب الماء مثلاً و لو كان الشوق إلى الطيران أشدّ بمراتب من الشرب و يكفيك ذلك برهاناً و ليس الفعل الموقّت قبل وقته إلاّ كالطيران فعلاً فلا يمكن تلك الحاله قبل الوقت (١).

لما عرفت من أنّ الإرادة ليست ملازمه لتحريك العضلات بل ربما تتحقّق من دون ذلك كإرادتنا في أنفسنا و إرادته الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء هذا مضافاً إلى أنّ إرادته كلّ شيء مستلزمه للتحرّك بحسب ذلك الشيء فإن كان الشيء فعلياً فالتحرّك نحوه فعلياً و إن كان استقباليّاً فالتحرّك نحوه استقباليّاً فالإرادة لا تنفكّ عن التحرّك.

ص: ٤٤١

و أيضا قياس الأمر الاستقبالي بالطيران في غير محله لأن المراد ليس هو الفعل الموقت قبل وقته حتى يصير كالطيران بل المطلوب هو الفعل الموقت في وقته و تجمع النفس على فعله في وقته حاصل دون الطيران إلى السماء فإن الشوق إليه كلما زيد فيه لا يوجب تجمع النفس نحو فعله فلا تغفل.

هذا كله بالنسبة إلى المقيس عليه و هو الإرادة التكوينية.

و أمّا الجواب عن المقيس و هو الإرادة التشريعية فبأن يقال إنّ الانبعاث في الواجبات الاستقبالية ممكن أيضا على طبق البعث فإذا كان البعث نحو أمر فعلي فالانبعاث ممكن بالنسبة إليه و إذا كان نحو أمر استقبالي فالانبعاث أيضا ممكن بالنسبة إليه و ما ليس بممكن هو الانبعاث نحوه قبل مجيء وقته و هو ليس بمبعوث إليه.

فالممنوع هو إمكان الباعث في الزمان المتقدم لا- الزمان المتأخر و ليس هو من أغراض البعث نحو الأمر الاستقبالي و إلاّ لزم الخلف كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال و أمّا التشريعية فإمكان تعلقها بأمر استقبالي أوضح من أن يخفى و لو سلمنا امتناعه في التكوينية فإنها و إن تتعلق بالأمر لغرض البعث و معه لا بدّ و أن يكون الانبعاث ممكنا لكن يكفي إمكانه على طبق البعث في إمكانه و صحته و البعث إلى أمر استقبالي يقتضي إمكان الانبعاث إليه لا- إلى غيره و الأغراض المتعلقة للبعث في الحال كثيره بل قد عرفت أنّ البعث القانوني لا يمكن إلاّ بهذا النحو فلا ينبغي الإشكال فيه (1).

و أيضا أفاد و أجاد المحقق العراقي قدس سره حيث قال إنّ التكليف المعلق يمكن أن يكون داعيا للمكلف في ظرف العمل و هو الزمان المتأخر إذا حضر أو الزماني المتعذر إذا حصل و أكثر من هذا الإمكان لا يعتبر في كون التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون

ص: ٤٤٢

داعيا و لو سلّمنا أنّ المراد من الإمكان في كون التكليف هو ما يمكن أن يكون داعيا هو إمكان الدعوه إلى المكلف به في حين التكليف لكان التكليف في الواجب المعلق واجدا لهذا الإمكان أيضا.

و ذلك فيما لو كانت له المقدمات المقومه فإنّ وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعو المكلف و يحركه إلى الإتيان به قبل تحقّق قيده (1).

و ربما يجاب عن المقيس بأنّ البعث من الاعتباريات و الإرادة من التكوينيّات فلا يسرى أحكام التكوين إلى الاعتباريات فيجوز البعث نحو أمر متأخر و إن لم يمكن إرادته أمر استقباليّ و تفصيل ذلك أنّ الإرادة إمّا هي الشوق النفسانيّ و لا إشكال في أنّه كما يتعلّق بأمر حالّي كذلك يتعلّق بأمر استقباليّ من دون حاجه إلى إقامه برهان لكونه وجدائيا و هذه الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا تكون علّه تامّه لتحريك العضلات نحو الفعل و لا يختلف باختلاف متعلّقه فإنّها عبارته عن الشوق الحاصل في أفق النفس سواء يكون متعلّقه أمرا تكويّنيّا أو يكون أمرا تشريعيّا و سواء يكون متعلّقه فعل الإنسان نفسه و سواء يكون متعلّقه فعل غيره و تسميه الأول بالإرادة التكوينيّيه و الثاني بالإرادة التشريعيّيه لا تتعدّى عن مجرّد الاصطلاح بلا واقع موضوعيّ لها أصلا و أمّا الإرادة تكون بمعنى الاختيار و إعمال القدره و لكنّها لا تتعلّق بفعل الغير بل لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخر فضلا عن فعل غيره و لا تختلف باختلاف متعلّقتها فإنّ متعلّقتها سواء كان من التشريعيّات أو التكوينيّات فهو واحد حقيقه و ذاتا فالإرادة سواء كانت بمعنى الشوق أو بمعنى إعمال القدره و الاختيار تكوينيه و لا نعقل للإرادة التشريعيّيه معنى محصّيا في مقابل الإرادة التكوينيّيه.

ص: ٤٤٣

نعم قد يقال إن المراد من الإرادة التشريعيه هي الطلب و البعث باعتبار أنه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل في الخارج و لكنّه صرف التسميه و لا- يترتب عليها أحكام الإراده التكوينيّه إذ لا جامع بينهما حتى يوجب تسريه حكم إحداهما إلى الأخرى فإنّه من الاعتباريّات لا- واقع موضوعيّ له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و عليه فعدم تعلق الإراده التكوينيّه بالأمر المتأخّر زمنًا لا يستلزم عدم تعلق البعث بأمر متأخّر.

بل ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حاليًا و قد يكون استقباليًا و لا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه فكما أنّ الوصيّه بالملك بعد الموت معقوله كذلك البعث نحو أمر متأخّر معقول و قد تحصل من ذلك في تسريه أحكام الإراده على الطلب و البعث مغالطه ظاهره و لا- منشأ لها إلا- الاشتراك في الإسم فلا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و هو كون وجوبه مشروطا بشرط متأخّر (1).

و فيه أوّلا: أنّ البعث الانشائيّ ناش من الإراده الجدّيه بالنسبه إلى فعل الغير عن اختياره فإنّ المرید بعد ملاحظته أنّ صدور الفعل عن الغير يحتاج إلى الداعى قام بصدد إيجاب ما يصلح للداعويه.

فهذه الإراده الفعلية بالنسبه إلى أمر متأخّر توجب إرادته البعث و الطلب الإنشائيّ بغرض إمكان انبعاث الغير و الإراده بالنسبه إلى فعل الغير تسمى بالإراده التشريعيه باعتبار توقّف المراد على البعث و الحكم و التشريع و مقابلتها مع الإراده التكوينيّه بفعل النفس من جهه التوقّف المذكور و اشتراكهما من جهه كون الإراده فى الصورتين أمرا نفسانيًا و عليه فأحكام الإراده التكوينيّه تجرى فيها أيضا فإن قلنا بإمكان تعلق

ص: ٤٦٤

الإرادة بالتأخر فلا إشكال فيها أيضا و إن قلنا باستحاله ذلك يشكل هنا أيضا و هكذا إرادته البعث الناشئه من إرادته فعل الغير أيضا إرادته نفسانيته و هي ممكنه إذا كان الغرض من البعث هو إمكان الانبعاث طبق ما بعث إليه اذ مع البعث نحو أمر حالي فالانبعاث الحالي ممكن كما أنّ مع البعث نحو أمر استقبالي فالانبعاث الاستقبالي في الوقت المذكور ممكن و لا يلزم أزيد من ذلك في إمكان البعث هذا بخلاف ما إذا كان الغرض من البحث نحو أمر متأخر هو إمكان الانبعاث الحالي فإنه غير ممكن للزوم الخلف و هذه الإرادة ايضا تسمى ايضا بالإرادة التشريعيه باعتبار تعلقها بالبعث و الحكم و التشريع فالإرادة فيه أيضا ليست اعتباريّة كما لا يخفى و القول بأنّ الإرادة التشريعيّه هي نفس البعث و هو أمر اعتباريّ كما ترى فتقسيم الإرادة إلى التكوينيّه و التشريعيّه لا إشكال فيه.

و ثانيا: إنّ تفسير الإرادة بإعمال القدره ناش من توهم عدم انفكاكها عن تحرك الأعضاء مع أنّ الإرادة ليست ملازمه لذلك لما عرفت من تعلق الإرادة بإيجاد الصور الذهنيّه مع أنّه لا تحريك للأعضاء هنا و أيضا أنّ الله سبحانه و تعالى مرید للأشياء مع أنّه لا تحريك للأعضاء هذا مضافا إلى أنّ إعمال القدره متفرّع على الإراده و هو عين الإراده بل هي بمعنى العزم و التصميم الموجب لتحريك الأعضاء كثيرا ما.

و ثالثا: إنّ لو سلّمنا أنّ الإرادة بمعنى إعمال القدره فهي تابعه لكيفيته المراد فإن كان متأخرا فإعمال القدره بالنسبه إليه في المتأخر لا المتقدّم و إلاّ لزم الخلف.

و عليه فمن أراد وقوع المتدرّجات اختارها كذلك و أعمل القدره كذلك تابعا لتدرّجها و لا يعمل القدره قبل مجيء وقتها لأنّه خلف في إرادته المتدرّجات و لعلّ صدور المتدرّجات في موقعها بالإرادة الارتكازيّة من دون توجه تفصيليّ إليها شاهد على أنّ المؤثر فيها هو الإراده الأوّليّه المتعلّقه بوقوعها و عليه فرغ الإشكال في تعلق البعث بأمر متأخر يحتاج إلى ما عرفت في الإراده التكوينيّه من إمكان تعلقها بالتأخر

كالمقارن فيصح البعث بداعى إمكان الانبعاث على طبق البعث فاذا كان البعث نحو الأمر الاستقباليّ فهو لا يقتضى إلا إمكان الانبعاث نحوه لا نحو أمر آخر و أما جعل الوجوب مشروطا بلحاظ شرط متأخر فهو التزام بالإشكال لأنّ اللحاظ مقارن و ليس بمتأخر كما لا يخفى.

و أيضا يجاب عن المقيس بأنّ الواجبات التشريعيّه على قسمين:

أحدهما: الفعليّ من جميع الجهات و ينشئه الأمر بداعى تحريك المأمور فعلا بلا انتظار شيء و لا بدّ فيه من اجتماع جميع شرائط التكليف التي منها قدره الفعليّه و لا يمكن تعلّق مثل تلك الإرادة بغير المقدور الفعليّ و لو من جهة تقيّد المراد بأمر استقباليّ و إن كان نفس الوقت.

ثانيهما: ما ينشئه الأمر بعنوان جعل القانون من دون لحاظ إلى الجهات الفعليّه فالمرجع في هذه الجهات هو العقل فكلّمّا يراه العقل مانعا من فعليّه التكليف بالمعنى الأوّل و يحكم بقبح العقوبه فلا يؤثّر في نفس المأمور شيئا و إذا حكم العقل بعدم المانع من العقوبه يحكم بالفعليّه و يؤثّر أثره و لا مانع من تعلّق مثله بذات الفعل و إن لم تجتمع فيه الشرائط الفعليّه إلى أن قال:

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ ما ليس وجوبه مشروطا بشيء و لا بفرض شيء عند وجوبه بل لا يلحظ عند الجعل إلا نفسه إن كان جميع الشرائط العقليّه فيه موجودا فهو منجز سواء كان الجعل فيه كالقسم الأوّل أو كالقسم الثاني.

و ما لم تجتمع فيه الشرائط فهو معلق لكنّه لا يمكن فيه الجعل إلا بالنحو الثاني فالواجب قبل الوقت إن أخذ الوقت فيه مفروض الوجود عند الجعل فهو مشروط و إن لم يلحظ فيه إلا الذات المقيده بالوقت مع قطع النظر عن لحاظ كونه مقدورا أو غير مقدور فهو معلق.

و أما جعل الوجوب الفعليّ من جميع الجهات له قبل الوقت فغير ممكن هذا غاية

توجيه الواجب المعلق فراجع كلام الفصول فإن كان لا يأبى ما ذكرنا فهو وإلا فهذا تصوير بنفسه (١).

و فيه أولاً: أنّ اللازم في فعلية الوجوب و التكليف هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر و هذا حاصل في المعلق دون تحريك الأمور فعلا بلا انتظار شيء فإنه من خواص الواجب المطلق المنجز بل لا يجوز ذلك في المعلق لتوقف العمل على أمر استقبالي و هو الوقت و عليه فحصر الفعلي في المنجز بمجرد فقدان خواص الواجب المنجز من تحريك الأمور فعلا- في المعلق مع أنّ المعلق فعلي و موجب لإمكان الانبعاث نحو أمر متأخر و إنما الواجب استقبالي كما ترى.

و ثانياً: إنه لو سلمنا أنّ فعلية الوجوب بمعنى إمكان تحريك الأمور حين التكليف لقلنا بحصول ذلك في الواجب المعلق أيضا فيما إذا كانت له المقدمات المفوته فإنّ وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعو المكلف و يحركه إلى الإتيان بالمقدمات المفوته قبل تحقق الوقت فالتكليف في المعلق أيضا يوجب التحريك في الجملة نعم لو اعتبر التحريك نحو ذي المقدمه فهو كما عرفت لا يمكن قبل الوقت و ليس بلازم في فعلية الوجوب.

و ثالثاً: إنّ البعث القانوني لا يمكن من دون داع فإن كان الداعي فيه تحريك الأمور فعلا بلا انتظار عاد المحذور لعدم اجتماع الشرائط و إن كان الداعي هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر فهو عين ما قلناه و لا يكون شيئاً آخر و أيضا لا وجه لحصر المعلق في البعث القانوني بل يجوز ذلك فيما إذا كان التكليف متوجّها إلى أشخاص خاصّ هذا مضافاً إلى أنّ ضرب القانون بالنسبة إلى الموضوع أعنى المكلف واضح و أما بالنسبة إلى قيود الفعل فلا يكون واضحاً بعد لزوم بيان المراد من القيود فتأمل.

ص: ٤٦٧

و منها: ما عن المحقق النائيني قدس سرّه و هو بتوضيح منى أنه لا تعقل فعليّه الحكم قبل تحقّق فعليّه الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه فى الخارج فكلّ حكم مشروط بوجود الموضوع بماله من القيود من غير فرق بين الموقّعات و غيرها و أىّ خصوصيّة للوقت من بين القيود حتّى يقال بتقدّم الوجوب عليه دون غيره كالبلوغ و الاستطاعة مع أنّ الكلّ مشترك فى كونها من قيود الموضوع فكما أنّ فعليّه الحكم فى غيره متوقّفه على فعليّه الموضوع كذلك فى الموقّعات بل الأمر فى الوقت أوضح من جهه أنّه لا يتعلّق القدره به فالقيود كلّها تؤخذ مفروضه الوجود فى مقام الاعتبار فلا يجب على المكلف تحصيل شىء منها و إن كان بعضها مقدورا و عليه فعليّه الحكم فى الموقّعات و غيرها متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها فلا يعقل الواجب المعلق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا و الواجب استقباليّا.

يمكن الجواب عنه بأنّ الفرق بين القيود بتبع اختلاف الأغراض واضح لأنّ بعضها راجع إلى المادّه و بعضها الآخر راجع إلى الهيئه و بعضها مطلوب الحصول و بعضها مطلوب التحصيل و كلّ قيد راجع إلى المادّه لا يكون بنفسه تحت الأمر و البعث بل التقييد به يكون تحت الأمر و عليه فإذا كان القيد راجعا إلى الهيئه كما هو المعروف و المشهور فعليّه الحكم متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيوده و قبل التحقّق لم يكن إلّا صوره الحكم.

و أمّا إذا كان القيد راجعا إلى المادّه فالحكم ليس مشروطا بل هو مطلق و متعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليّا و قابلا للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّى مع الطهاره و إن لم يكن كذلك و لكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلق و عليه فقوله فحجّ فى الموسم أو صلّى فى الظهر واجب مطلق معلق و يكون الحكم فيه فعليّا و المقيّد المأمور به هو الصلاه فى الظهر و الحجّ فى الموسم و هو مقدور و ليس إيجاد الوقت فى الحجّ أو الصلاه مأمورا به لأنّ القيد خارج عن المتعلّق و التقييد داخل.

فإذا لم يكن الحكم مشروطاً وتعلق على الموضوع بنحو القضية الحقيقيه فلا- وجه لعدم فعليته نعم يتوقف تنجزه على تحقق الموضوع في الخارج فالحكم في مثل قولهم المسافر يجب عليه القصر فعلي و لكنّ تنجزه متوقف على تحقق المسافره في الخارج.

و ما حكي عن المحقق النائيني قدس سره من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيه بما أنه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم و فعليته قبل فعليته موضوعه بقيوده (1).

غير سديد لأنّ القضايا الحقيقيه قضايا حمله و إمكان إرجاعها إلى الشرطيه لا يوجب خروجها عن الحمله و ترتب الحكم في القضايا الحمله على موضوعها فعلي و ليس بتعليقي.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره و ظني إن عمده ما أوقعه في الإشكال هو دعوى أنّ القيود في المقيّدات تحت الأمر و البعث و لمّا رأى عدم إمكان البعث إلى الأمر الغير الاختياري أنكر المعلق.

و هي بمكان من الضعف فإنّ الأمر المتعلق بالمقيّد لا يمكن أن يتعدى من متعلقه إلى أمر آخر و القيد خارج عن المتعلق و التقيّد داخل فالأمر إنما يتعلّق بالمقيّد لا بالقيد و العقل يحكم بتحصيل القيد إذا لم يكن حاصلًا و أمّا مع حصوله بنفسه فلا فإذا أمر المولى بالصلاه تحت السماء لا يكون ذلك أمراً بإيجاد السماء بل بإيجاد الصلاه تحتها و هو أمر مقدور كذلك الأمر بإيجاد صلاه المغرب ليس أمراً بإيجاد المغرب نعم لا يمكن الأمر بمقيّد لا يصير قيده موجوداً في ظرفه و لا يكون تحت اختيار العبد و أمّا إذا كان موجوداً في ظرف الإتيان أو كان تحت اختياره فالأمر بالمقيّد ممكن و الواجب مطلق لا مشروط (2).

الأمر الثالث: في أنّ التفصي عن إشكال لزوم الإتيان بالمقدمه قبل زمان

ص: ٤٦٩

١-١) المحاضرات: ج ٢ ص ٣١٤.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٤.

الواجبات الموقته إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر في تعليق الوجوب أم لا- ذهب في الكفايه إلى عدم انحصار ذلك بالتعلق بالتعليق كما ذهب إليه صاحب الفصول أو بما يرجع إلى التعليق من جعل الشرط من قيود المادّه في المشروط كما أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط.

بل يمكن التفصيلى عن هذه العويصه لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر الذى كان معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعليته وجوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدّمته فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمه و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهها و إنّما اللازم الإتيان بها قبل الاتيان بذى المقدمه.

بل لزوم الإتيان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا يحتاج إلى مزيد بيان و مؤونه برهان كالإتيان بسائر المقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه (١).

أضاف إليه فى المحاضرات إمكان الالتزام بوجوب المقدمات وجوبا نفسيا لكن لا لأجل مصلحه فى نفسها بل لأجل مصلحه كامنه فى غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير. إذن تكون هذه المقدمات واجبه مع عدم وجوب ذيهها فعلا (٢).

و لا- يخفى عليك أنّ الشرط المتأخر بمعنى اشتراط اللحاظ دون نفس وجود الملحوظ خارجا لا- يساعد ظواهر أدلّه اشتراط الأشياء فلا يصار إليه بدون قرينه تدلّ على أنّ الشرط هو نفس لحاظ الشرط و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقى فى الإجازة المتأخره عن العقد الفضولى لأنّ الظاهر من أدلّه اشتراط طيب المالك فى صحّه النقل و الانتقال هو وجوده الخارجى لا لحاظ الطيب و هكذا. و عليه فالشرط المتأخر لا يوجب حلّ العويصه فى أكثر الموارد هذا مضافا إلى أنّ الشرط المتأخر لا يغنى عن الالتزام بالواجب المعلق لما فى تعليقه الأصفهائى قدس سرّه من أنّ مع القول بالشرط المتأخر

ص: ٤٧٠

١-١) الكفايه: ج ١ ص ١٦٦.

٢-٢) المحاضرات: ج ٢ ص ٣٥٥.

و إن كان الوجوب فعليًا و لكن ينفكّ زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقاً أو في خصوص الموقّات فلا بدّ من تصوّر المعلّق و القول به و معه فلا مجال للالتزام بشرطيّه المتأخّر أيضا (١).

ثمّ أنّ الشرط على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّه و فعليّه الوجوب قبل تحقّق القيد لا يقيد في حلّ العويصه أيضا كما و في الواجبات المشروطة و إن زعم صاحب الكفايه أنّه كان لحلّها و أنّ مجرد الفعلية بدون الفاعلية لا يكفي لتنجيز وجوب المقدمات. و المفروض على مختار الشيخ أنّ الوجوب فعليّ و لكنّ لا-فاعلية و لا تنجيز له قبل حصول القيد في الخارج و عليه فهو من هذه الجملة كالواجبه المشروط الذي يكون القيد راجعا الى الطلب و الهيئه فكما أنّ الوجوب الفعليّ المنجّز للمقدمات لا معنى له بدون الوجوب الفعليّ المنجّز لذيها في الواجب المشروط بمعناه لا معنى لوجوب الفعليّ المنجّز في المقدمات بدون تنجّز ذيها في الوقت المشروط بالمعنى الذي اختاره الشيخ الأعظم قدّس سرّه.

و أمّا حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمات فإن كان من باب الحكم العقليّ الارشاديّ الموجود في كلّ مقدّمه و لو لم نقل بالوجوب الشرعيّ المعلوليّ لوجوب ذيها فهو كما في تعليقه الأصفهانيّ موقوف على وجوب فعليّ لذي المقدّمه و إلا فلا يحكم العقل بمدح من أتى بمقدّمه ما لم يكن واجبا فعليّا كما لا يحكم بقبح من ترك مقدّمه ما لم يكن واجبا فعليّا.

و إن كان من باب قبح تفويت التكليف و منع المولى عن استيفاء غرضه تشريعا بالبعث فيه كما في تعليقه الأصفهانيّ منع كون تفويت التكليف قبيحا بنفسه إذ لو كان كذلك لزم أن يكون الذمّ و العقاب على نفس التفويت لا على ترك الواجب في ظرفه

ص: ٤٧١

بترك مقدمته هذا مضافا إلى أن التكليف ليس إلا مقدمه لتحصيل الأغراض المولويه القائمه بفعل العبد و عليه فلو لم يكن تلك الأغراض المولويه القائمه بفعل العبد لازم التحصيل لم يكن دفع التكليف قبيحا بالعرض.

فالصحيح من تقريب حكم العقل أنه يقال إذا علم أن التكليف تام الاقتضاء و أن مصلحة الفعل غير متوقفه على دخول الوقت بل الفعل الموقت ذا مصلحة أزلا و أبدا لا أنه بعد دخول الوقت يتصف بصيرورته ذا مصلحة. فلا محاله يكون الغرض من الفعل تام الغرضيه و تحصيل الغرض التام الغرضيه بحكم العقل لازم و لو لم يكن التكليف به فعليًا و لكنّه متوقف على العلم بتماميه الاقتضاء فى التكليف و أن مصلحة الفعل غير متوقفه على دخول الوقت و إلا فالتفويت غير قبيح لأنه ليس من المنع من وصول المولى إلى غرضه بل يرجع إلى المنع من صيرورته غرضا للمولى (١).

اللهم إلا أن يقال يمكن استكشاف تماميه الاقتضاء من خطابات الموقتات كوجوب صلاه الظهر من دون ترخيص لتركها فإنها حاكيه عن تماميه الاقتضاء فى التكاليف الموقتة و عدم توقف مصالحه متعلقها بالأوقات نعم يمكن أن يقال إن مع العلم بأن التكليف تام الاقتضاء و أن مصلحة الفعل غير متوقفه على دخول الوقت و عدم المنع من تعلق التكليف الشرعى بالفعل الموقت الذى تم مصالحته تعلق به التكليف الفعلى و هو عين الواجب المعلق و معه لا حاجة فى لزوم الإتيان بالمقدمات فى الواجبات الموقتة إلى حكم العقل بل وجوب المقدمه حينئذ بناء على الملازمه تابع لوجوب ذيها كما لا يخفى.

و قد تفضى فى الدرر عن العويصه بعد حصر الواجب فى المطلق و المشروط و إرجاع الطلب المتعلق بالفعل المقيّد بالزمان إلى الطلب المشروط بأننا نلتزم بعدم صيروره

ص: ٤٧٢

الخطاب مطلقا و لكن نقول إن الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرطه في محله يقتضى التأثير في نفس المكلف بإيجاد كل شيء منه و من مقدماته الخارجيه في محله مثلا لو قال أكرم زيدا إن جاءك فمحل الإكرام بعد مجيئه و محل مقدماته إن كان قبل المجيء فمجرد علم المكلف بالمجيء يقتضى إيجادها قبله، إلى أن قال: والحاصل أن طلب الشيء على فرض تحقق شيء لا يقتضى إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده و لكن بعد العلم بتحقق ذلك الشيء يؤثر في المكلف و يقتضى منه أن يوجد كلاً من الفعل و مقدماته في محله إلى أن قال و المقصود أن الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم العقل متابعتة (١).

و فيه أولا: بعد الغمص عما في حصره كما مرّ أن ما ذكره هنا ينافى ما أفاده سابقا في ص ١٠٤ من أن تأثير الخطاب في المشروط يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقه.

و ثانيا: كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره أن دعوى تنجز وجوب ذى المقدمه مع كونه مشروطا إذا علم بوجود شرطه في ظرفه راجعه إلى الخلف فإن مقتضى شرطيه نفس ذلك الأمر فعليه التكليف بفعليه ذلك الأمر لا بالعلم بوجوده في ظرفه (٢).

و يمكن أن يقال إن صاحب الدرر لم يقل بتنجز خطاب ذى المقدمه قبل وجود الشرط بل يقول بوجود المقدمات من باب حكم العقل بمتابعه هذا الحكم المعلق على شيء كما أشار إليه في آخر عبارته نعم يرد عليه أنه لا يكون غير التفصيى بحكم العقل فلا تغفل.

و أما إمكان الالتزام بوجود المقدمات وجوبا نفسيا لكن لأجل مصلحه في نفسها بل لأجل مصلحه كامنه في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير ففيه أن هنا سؤال

ص: ٤٧٣

١-١) الدرر: ج ١ ص ١١٠.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣١٤.

كما أفاد استاذنا المحقق الداماد و هو أنّ الداعى إلى وجوب المقدمه نفسياً تهيئياً إن كان هو حفظ الصلاه فى أوّل وقتها فالإراده بالنسبه إلى الصلاه قبل وقتها هل تكون موجوده أم لا- فإن كانت الإراده موجوده الآن فلا ريب فى فعليه الوجوب قبل وقت الصلاه. فوجوب المقدمه غيرى و إن لم تكن الإراده بالنسبه إلى الصلاه فى أوّل وقتها موجوده فكيف يمكن أن يتحقق مع ذلك وجود الداعى إلى حفظ الصلاه فى أوّل وقتها و عليه فلا معنى للوجوب النفسى التهيئى و كيف كان فتحصل ممّا ذكر لحد الآن أنّ المخلص عن العويصه منحصر فى الوجوب التعليقى أو حكم العقل بعد إحراز تماميه اقتضاء التكليف و عدم توقّف مصلحه الفعل على دخول الوقت لكنّ عرفت عدم الحاجه إليه لكفايه تعلق التكليف الفعلى الشرعى فتدبر.

ثمّ إنّ قام دليل شرعى خاصّ على وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها فهو كاشف عن سبق الوجوب بنحو التعليق بالنسبه إلى ذى المقدمه أو لزوم حفظ الغرض بناء على الحاجه إليه فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب فى المحاضرات بعد تصوير مقام الثبوت و إمكان وجوب المقدمات بإحدى الطرق المذكوره قبل زمان وجوب ذيهها إلى أنّ ظواهر الأدلّه فى مسألتى الحجّ و الصوم تساعد ما التزم به فى الفصول من كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً فإنّ قوله تعالى وَ لِّلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً- ظاهر فى فعليه وجوب الحجّ عند فعليه الاستطاعه كما أنّ قوله عزّ و جلّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ظاهر فى فعليه وجوب الصوم عند شهود الشهر و الشهود كنايه عن أحد الأمرين إمّا الحضور فى مقابل السفر و إمّا رؤيه الهلال و على كلا التقديرين فالآيه تدلّ على تحقّق وجوب الصوم عند تحقّق الشهود.

نعم ظواهر الأدلّه فى الصلوات الخمس لا تساعد فإنّ قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس

فقد وجب الطهور و الصلاه ظاهر في تحقّق الوجوب بعد الزوال (١).

و لا يخفى عليك ما فيه فإنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ ظاهر القواعد العربيه يرفع اليد عنه بقريته وجدان الإراده فعلا بالنسبه إلى المقيّد أنّ التقيّد في مثل قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس إلخ ليس في ناحيه الطلب و إلّا لما كان الطلب موجودا بالفعل بل هو راجع إلى المطلوب و الفرق حينئذ بين أمثال هذه الشرطيّه و قوله فمن شهد منكم الشهر الآيه هو أنّ التكليف في الأوّل و إن كان موجودا بالفعل و لكنّه لا يصير منجزا ما لم يأت الشرط خارجا بخلاف الثاني فإنّه فعليّ منجز بالنسبه الى الموقّته.

و عليه فالتفصيل المذكور في الظواهر بعد حكم الوجدان بوجود الطلب و الإراده بالنسبه إلى المقيّد بالوقت أو أمر متأخّر لا طائل تحته لأنّ المقصود إن كان من جهه وجود التكليف الفعلّي في بعض الأمثله دون الآخر ففيه أنّ التكليف فعليّ في كلّ واحد من الأمثله و إن كان المقصود أنّ التكليف منجز في بعض دون الآخر فهو صحيح و لكنّه لم يقل به.

الأمر الرابع: في حكم دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه و أنت خير بأنّ ظواهر الخطابات في جميع الموارد عند مثل الشيخ محموله على رجوع القيد إلى المادّه لأنّه قائل بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئه و على قوله فلا مجال للترديد بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه و عليه فما حكى عن الشيخ من التردد بينهما و ترجيح رجوع القيد إلى المادّه مبنيّ على مذاق المشهور فلا تغفل و كيف كان فلو شكّ في وجوب تحصيل قيد و عدمه من جهه أنّه راجع إلى الهيئه حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّه على نحو يجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على تعيين الأمر فهو و أنّ فالمرجع هو الأصل.

ص: ٤٧٥

و استدلالاً لترجيح إطلاق الهيئه بوجه: منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره من أن إطلاق الهيئه شمولي بمعنى أن مفادها هو الوجوب على كل تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف وليس كذلك إطلاق الماده فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعه المأمور بها للامتنال به و إذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالإطلاق الشمولي لكونه أقوى في العموم و يرفع اليد عن الإطلاق البدلي.

أورد عليه صاحب الكفايه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليا و الآخر بدليا نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بمقدمات الحكمه لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجها لكونه صالحا لأن يكون قرينه على الآخر دون العكس و ذلك لأن الوضع تنجزى بخلاف ما يكون بالمقدمات فإنه معلق على عدم قيام قرينه على الخلاف فالوضع قرينه على الخلاف انتهى.

هذا مضافا إلى ما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن تقسيم الإطلاق إلى الشمولي و البدلي غير صحيح لا في المقام و لا- في باب المطلق و المقيّد أمّا هناك فلأن اللفظ الموضوع للطبيعه أو لغيرها لا يمكن أن يدلّ و يحكى عن شيء آخر وراء الموضوع له و خصوصيات الأفراد أو الحالات لا- بد لإفادتها من دالّ آخر و مقدمات الحكمه لا تجعل غير الدالّ دالّا و غير الحاكي حاكيا فلا يستفاد من مقدمات الحكمه إلا كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع للحكمه من غير دخاله قيد آخر فيه و هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ ففي قوله (أحلّ الله البيع) بعد مقدمات الحكمه يحكم العقلاء بأن الطبيعه من غير دخاله شيء فيها محكوم به بالحايه لا- أفرادها فإنها أي الأفراد ليست مفاد اللفظ و لا مفاد الإطلاق و مقدمات الحكمه فالإطلاق الشمولي ممّا لا معنى له.

كما أن الأمر كذلك في الإطلاق البدلي أيضا فإنّ قوله اعتق رقبه لا يستفاد منه البدليّه لا من اللفظ (و لا من التنوين) فإنّ الرقبه وضعت لنفس الطبيعه و التنوين إذا كان

للتكثير يدلّ على تقيدها بقيد الوحده الغير المعينه لكنّ بالمعنى الحرفي و ذلك غير البدليه كما يأتي في العامّ و الخاصّ توضيحه و أمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمه لا الوضع.

فما هو مفاد الاطلاق في المقامين شيء واحد و هو كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع من غير تقييد و أمّا الشمول و البدليه فغير مربوطين بالإطلاق رأسا بل هما من تقسيمات العامّ فدوران الأمر بين الإطلاق الشموليّ و البدليّ ممّا لا معنى محصّل له حتّى يتنازع في ترجيح أحدهما إلى أن قال.

و أمّا في المقام ممّا تعلق البعث بالطبيعه كقوله أكرم عالما فالإطلاق الشموليّ في الهيئه و البدليّ في المادّه بعد تسليم صحّتهما في غير المقام ممّا لا يعقل فإنّ معنى الشموليّ أن يكون البعث على جميع التقادير عرضا كما مثلوا له بالعدم بحيث يكون في كلّ تقدير إيجاب و وجوب و معه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادّه بدليا فهل يمكن ان تعلق إرادات أو إجابات في عرض واحد بفرد ما؟!

و القول بأنّ المراد من الشموليّ هو كون البعث واحدا لكنّ من غير تقييد بقيد فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير أنّه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ رجوع عن الإطلاق الشموليّ فحينئذ لا فرق بين إطلاق المادّه و الهيئه فإنّ المادّه أيضا مطلقه بهذا المعنى (1).

و لكنّ يمكن أن يقال:

أولا- إنّ الطبيعه بما هي هي ليست إلا- هي لا- مطلوبه و لا غير مطلوبه كما أنّ الأفراد الخارجيه ليست مورد الخطاب لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فالبعث إلى الطبيعه بحكم العقل و العقلاء بعث إلى إيجاد الطبيعه و تحصيلها في الخارج و البعث

ص: ٤٧٧

إلى الإيجاد ليس بعثا إلى طبيعه الإيجاد و إلا لعاد المحذور بل هو بعث إلى الإيجاد فى الخارج و هو إما مع الإرسال و نتيجه الشيع و الاستغراق أو الإيجاد البدلى بحسب اختلاف مقتضيات الأحكام المتعلقة بها عقلا و عرفا و إن كان معنى الإطلاق فى جميع الموارد هو جعل حيثيه الطبيعه تمام الموضوع للحكم كما أن الوجوب و الندب مستفادان من البعث بحكم العقلاء مع أنهما ليسا مّا وضع صيغه الأمر له و عليه فتقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى لا إشكال فيه.

و ثانيا: إن المراد من الشمولى ليس تعلق الإرادات أو الإيجابات بل المراد أن البعث واحد من غير تقييد بقيد المادّه و مقتضى عدم تقييده هو فعليته قبل مجيء قيد المادّه و تقييد المادّه بقيد المادّه لا يوجب تقييد الهيئه بقيد المادّه بل هى مطلقه كما لا يوجب تضييقها بعد فعليتها و لو لم يتحقق قيد المادّه فقولهم أكرمه إكراما حال مجيئه يدلّ على تقييد المادّه بقيد المجرى و لكن الهيئه مطلقه من جهه تحقق المجرى و لذا تكون فعليته كالوجوب فى الواجب المعلق و تقييد الإكرام بحال المجرى لا يربط له بتقييد الهيئه و لا يكون موجبا لتضييق دائره البعث بل التضييق فى المبعوث إليه كما أن تضييق مدخول أداه العموم لا يوجب تضييقا فى مفاد الأداه فلفظه كلّ فى مثل كلّ إنسان و فى مثل كلّ إنسان رومى تحكى عن الاستغراق و تضييق مدلولها لا يوجب تضييقا فى الأداه كذلك تقييد المادّه لا يوجب تضييقا فى ناحيه البعث فتدبر جيّدا.

و منها ما حكى عن الشيخ قدس سرّه أيضا من أن تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه بخلاف العكس و كلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى أمّا الصغرى فلأنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ بيان لإطلاق المادّه لأنّها لا تنفك عن وجود قيد الهيئه بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و أمّا الكبرى فلأنّ التقييد خلاف الأصل و لا فرق بين التقييد و إبطال محلّ الإطلاق فى

ذلك فالأولى هو تقييد المادّه حتّى يكون ارتكاب خلاف الأصل أقلّ.

أورد عليه فى الكفايه بأنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء بعض مقدّماتها لا- يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل و بالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه و مع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهّم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقرّ له ظهور و لو بقرينه الحكمه فتأمل انتهى.

حاصله أنّ خلاف الأصل فيما إذا انعقد الظهور و هو فيما إذا كان القيد منفصلا و أمّا إذا كان القيد متّصلا فلا ينعقد الظهور حتّى يكون التقييد و إبطال محلّ الإطلاق خلاف الأصل من جهه مخالفتها مع الظهور هذا بناء على لزوم المقدّمات فى الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفايه و إلّا- فالإطلاق ذاتى و ينعقد الظهور بمجرد تعلق الحكم على ذات المتعلّق بحيث يسرى إلى جميع الأفراد كما أنّ العامّ لا يحتاج إلى المقدّمات فى تسريه الحكم إلى الأفراد فالظهور منعقد فى المتّصل أيضا.

اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الظهور لا ينعقد مع اقترانه بما يصلح للقرينيه فى المتّصل أيضا فلا بدّ أن يكون محلّ الكلام فى المنفصل و قد عرفت أنّ صاحب الكفايه اعترف بأنّ رجوع القيد إلى الهيئه مستلزم للتقيدين فى المنفصل بخلاف رجوع القيد إلى المادّه.

و استشكل فيه بأنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه لا ترجع إلى صاحبها لأنّ لكلّ موردا خاصّا و عليه فتقييد المادّه لا يوجب تقييد الهيئه و هكذا بالعكس. نعم تقييد كلّ منهما يوجب تضيق لصاحبتهما و ابطالا لمحلّ إطلاقها مثلا إطلاق أكرم زيدا يقتضى الوجوب بلا قيد كما يقتضى وجوب نفس طبيعه الإكرام من غير تقييد فإذا رجع قيد

إلى الهيئه نحو و إن جاء زيد فأكرمه تكون الهيئه مقيدته دون الماده أى يجب على فرض مجيئه نفس طبيعه الإكرام بلا قيد لكن يوجب ذلك تضييقا قهريًا فى الإكرام أيضا لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محلّ الإطلاق و كذلك إذ ورد قيد على الماده نحو أكرمه إكراما حال مجيئه فإنّ الهيئه مطلقه و لو من جهه تحقّق المجيء و لا- تحقّقه كما فى الواجب المعلق لكنّ مع ذلك لا تدعو إلى نفس الإكرام بلا قيد فأكرم بعث إلى نفس الطبيعه و أكرم إكراما حال مجيئه بعث إليها مقيدته لا مطلقه فدائره البعث فى الفرض الأول أوسع منها فى الثانى إلى أن قال فلا فرق بين تقييد الهيئه و الماده من جهه أن تقييد كل لا يوجب تقييد الآخر و لا من جهه أن تقييده يوجب إبطال محلّ إطلاقه (١).

و عليه فلا ترجيح لإطلاق الهيئه بالنسبه إلى إطلاق الماده فبعد العلم الإجمالى بتقييد أحدهما فأصالة الإطلاق متعارضه فلا يصحّ الرجوع إليها لإلغاء احتمال تقييد إطلاق الهيئه بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

و يمكن الذبّ عنه بأنّ تضييق المبعوث إليه لا يوجب تضييقا فى البعث.

كما أنّ تضييق مدخول أداه العموم لا يوجب تضييق مفهوم نفس الأداه و الهيئه مطلقه من جهه قيد الماده فإنّها قبل تحقّق القيد متحقّقه فلا- تضييق من هذه الناحيه فيه و عليه فالأمر يدور بين التقييد و التقييدين و لكنّ الإشكال فى أنّه لا دليل على الترجيح المذكور كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه و لعلّ إليه يشير صاحب الكفايه حيث تأمل.

و منها ما عن المحقّق الايروانىّ و المحقّق العراقىّ (قدّس سرّهما) من أنّ تقييد الماده حيث إنّه متيقّن و معلوم بالتفصيل لأنّها إمّا مقيدته ابتداء أو تبعا فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوىّ فيبقى أصالة الإطلاق فى جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلقاء احتمال التقييد (٢).

ص: ٤٨٠

١-١) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٩.

٢-٢) راجع بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦٦.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن أحد تقديري العلم بتقييد المادّة فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض العلم بتقييد ذات المادّة أو بتقييدها بما هي واجبه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه فإنّه يلزم من وجوده عدمه (١).

يمكن أن يقال إنّ احتمال تقييد الهيئه يكفي لحصول العلم بتقييد المادّة على أيّ حال كما أنّ احتمال التخيير يكفي لحصول العلم بالمطلوبيه فيما إذا دار الأمر بين التعيّن و التخيير؟ مع عدم العلم بالتخيير فلا يتوقّف العلم بتقييد المادّة و تضييقها على العلم بتقييد الهيئه و إجراء أصاله الإطلاق بعد الانحلال و إن كان موجبا لنفي احتمال التقييد؟ و لكنّه لا ينافي الانحلال مع قطع النظر عن إجراء أصاله الإطلاق لأنّ قبل الانحلال لا مجال لأصاله الإطلاق للمعارضه و بعد الانحلال لا مانع من جريانها فتجرى و لا يلزم من جريانها و إثبات الإطلاق جريان أصاله السلامه في المقابل حتّى تتعارضان و تتساقطان و يلزم من وجودها عدمها لأنّ العلم التفصيلي بتقييد المقابل يمنع عن جريان أصاله الإطلاق فيه فينحصر جريان أصاله الإطلاق في الهيئه فلا يلزم من وجوده عدمه فافهم.

أورد على هذا الوجه أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله يرد عليه مضافا إلى ما ذكرنا في بيان عدم الفرق بينهما أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعنا فلا يكون تقييدها متيقّنا (٢).

مراده قدس سره من عدم الفرق ما أفاد من أنّ تقييد كلّ واحد من الهيئه و المادّة لا يوجب تقييد الآخر و لكنّ يوجب تقييد كلّ إبطال محلّ إطلاق الآخر و عليه فلا ينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم تقييده بالتفصيل و الشكّ البدوي لأنّ التقييد في كلّ طرف يوجب إبطال محلّ إطلاق الآخر هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعنا

ص: ٤٨١

١-١) نهاية الدرايه: ج ١ ص ٣٢٢.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٧٠.

فالتعبير بأن تقييد المادّة معلوم تفصيلاً في غير محلّه.

و يمكن أن يقال أولاً: أنا لا نسلم إيجاب تقييد المادّة لإبطال محلّ إطلاق الهيئته لما عرفت من أنّ التضييق في ناحيه المبعوث إليه لا في ناحيه البعث بل هو مطلق من جهه مجيء قيد المادّة و عدمه.

و ثانياً: أنّ لفظ التقييد لا دخاله له بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق في ناحيه المادّة فمع العلم بعدم الإطلاق سواء كان القيد راجعاً إليها ابتداءً أو راجعاً إلى الهيئته لا مجال لأصالة الإطلاق هذا بخلاف الهيئته فإنّ تقييدها مشكوك بالشكّ البدويّ فيجوز التمسك بأصالة الإطلاق فيها لا بقاء احتمال التقييد فيها.

أورد على هذا الوجه أيضاً السيّد الخوئيّ قدس سرّه حيث قال إنّ تقييد كلّ من الهيئته و المادّة مشتمل على خصوصيّة مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئته مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى و على ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالاطلاق (1).

و يمكن أن يقال إنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهريّ فلا مجال بعد العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق لجريان أصالة الإطلاق فيها و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافي العلم بعدم إطلاق المادّة كما لا يخفى و بعد جريان أصالة الإطلاق في ناحيه الهيئته لكون الشكّ في تقييدها شكّاً بدويّاً بعد الانحلال يمكن الأخذ بإطلاقها و إثبات أنّ الوجوب ليس مقتداً بشيء و أمّا حكم القيد في طرف المادّة فحيث كان مردداً بين كونه قيده له بحيث يجب تحصيله و بين كونه قيده للوجوب فلا يجب تحصيله و لا يجرى أصالة الإطلاق فيه أمكن التمسك فيه

ص: ٤٨٢

بالبراءة لنفى الوجوب المستلزم لتحصيل القيد هذا تمام الكلام فى جريان أصاله الاطلاق فى طرف الهيئه.

مقتضى الأصل

و أما إذا لم نقل بأحد الوجوه المذكوره لترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه فمقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيذا للوجوب أو قيذا للواجب سواء قلنا بمقاله المشهور فى رجوع القيود إلى الهيئه أو لم نقل به و اخترنا بأن الوجدان حاكم على رجوعها إلى المادّه و إن امكن رجوعها إلى الهيئه فإنّ على كلّ واحد من المذهبين لم يثبت أصل الوجوب لاحتمال أن يكون القيد قيذا للوجوب.

و لا- فرق فى ذلك بين كون القيد على فرض رجوعه إلى المادّه قيذا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع احتمال رجوعه إلى الهيئه لم يثبت أيضا أصل الوجوب.

نعم لو قلنا باستحاله الرجوع إلى الهيئه كما هو المحكى عن الشيخ فلا يدور الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه بل القيد راجع إلى المادّه و هو خلاف الفرض.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب بنحو التنجيز فيجرى البراءة على المشهور فى الواجب المشروط و على المختار و بين ما لو دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب على نحو المعلق فحكم على المعتاد بعدم وجوب تحصيل القيد المزبور دون سائر القيود بل كان الحكم فيها هو وجوب تحصيلها تعيّن فى المفوّته منها و تخييرا فى غير المفوّته.

و حكم على المشهور أيضا بذلك لو قالوا بوجوب تحصيل المقدمات المفوّته و إن لم يقولوا به فالمرجع هو الأصل العملى و هو البراءة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبه إلى المقدمات المفوّته بناء على جريان البراءة فى المقدمات و إلا فالمرجع هو

و ذلك لأنّ مع دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الوجوب أو الواجب لا- علم بالوجوب أصلاً على كلّ المذهبين حتّى نقول بالاشتغال و وجوب المقدمات المفوّته و لا فرق في ذلك بين كون القيد قيماً للواجب على وجه الشنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع عدم مجيء القيد المذكور لا علم بالوجوب فلا تغفل.

ثمّ لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّه لو كان لدليله إطلاق أخذنا به و إلّا فمقتضى البراءة عدم الوجوب قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به و هذا كلام متين و لكنّ ينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا لم يكن له حاله سابقه كما إذا شككنا بعد حلول زمان الغيبه أنّ وجوب صلاه الجمعة مشروط بالحضور حتّى ينتفى بحلول الغيبه أو غير مشروط بذلك حتّى يبقى فيمكن حينئذ استصحاب الوجوب بعد العلم بثبوته.

و لو شكّ في تقييد الواجب فقط فمقتضى الإطلاق و الأصل واحد و هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل و يصحّ الاكتفاء بإتيان الواجب من دون القيد في مقام الامتثال.

و لو علم بأنّ الواجب مقيد و لكن شكّ في كونه معتبراً على وجه لا- يجب تحصيله فيكون الواجب معلقاً أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزاً فقد أفاد في بدائع الأفكار أنّه لا إشكال في عدم صحّ التمسك بالإطلاق لو كان و لا بالأصل فيما لم يكن إطلاقاً لنفي التقييد بالقيد المزبور لفرض العلم به و إنّما الشكّ في كيفية أخذ القيد نعم يمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد (٢).

١-١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ٣٦١.

٢-٢) بدائع الأفكار: ج ١ ص ٣٦١.

اشاره

و هنا جهات:

الجهه الأولى: فى تعريفهما

ذهب المشهور إلى أنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لاجل غيره.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فى محكىّ تقريراته بأنّ لازم و ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّه او أكثرها من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد لانتفاء الواسطه.

لا- يقال المراد بكونه مطلوباً لنفسه أنّه مطلوب لأجل مصلحه حاصله فى نفسه فيكون المراد بالغيرى ما أمر به لأجل مصلحه حاصله فى غيره فيتمّ عكس الأول و به يصحّ الطرد أيضاً فى الثانى لأننا نقول ذلك فاسد جداً ضروره امتناع أن يكون المصلحه الداعيه إلى طلب الشىء حاصله فى غيره غايه ما فى الباب أنّ المصلحه فى فعل المقدمه هو الوصول إلى الغير الحاصل فى نفسه و فى ذيهما القرب الحاصل فى نفسه و ذلك لعله ظاهر.

ثمّ عزّفهما الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله فالأولى فى تحديدهما أن يقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك فيتمّ العكس و الطرد (١).

و عليه فالنفسى هو ما لم يكن للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف بخلاف الغيرى فإنّه هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف.

و الأولى إضافه كلمه للإتيان فى تعريف الشيخ قدس سرّه كما أشار إليه المحقّق الإيروانى فيقال

ص: ٤٨٥

إنَّ الغيرىَّ هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسىَّ ما لم يكن كذلك.

أورد عليه فى الكفايه بما حاصله أنَّ الداعى فى الواجبات النفسىَّه تاره يكون محبوبىَّه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله و تاره أخرى يكون محبوبىَّته بماله من فائده مترتبه عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوضيَّيات و لا- إشكال فى القسم الأوَّل و إنما الإشكال فى القسم الثانى فإنَّ مقتضى كون الداعى فيه محبوبىَّته بماله من الفائده المترتبه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات فى الحقيقه واجبات غيرىَّه فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازما لتلك الواجبات لما كان الداعى موجودا إلى إيجاب ذيه و عليه فالإشكال باق بالنسبه إلى جامعىَّه التعريف و مانعيَّته فإنَّ الواجبات النفسىَّه تدخل فى تعريف الغيرىَّ فتعريف النفسىَّ لا يكون جامعا لأفراده كما أنَّ تعريف الغيرىَّ لا يكون مانعا من الأغيار.

يمكن الجواب عنه أوَّلا- بأنَّ الأغراض فى الواجبات النفسىَّه ليست من الواجبات و ليست ممَّا يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتَّى يصدق على الواجبات النفسىَّه أنها واجبات و مأمورات لأجل التوضيَّيل إلى الإتيان بواجبات أخرى و تقسيم الواجب إلى النفسىَّ و الغيرىَّ باعتبار البعث و الوجوب لا باعتبار الأغراض فملاحظه الأغراض أجنبيَّه عن ملاك التقسيم.

و لقد أفاد و أجاد المحقق الأصفهانىَّ قدس سره حيث قال و أمَّا الإراده التشريعيَّه فقد مرَّ مرارا أنَّ حقيقتها إرادته الفعل من الغير و من الواضح أنَّ الإنسان لو أراد اشتراء اللحم من زيد فالغرض منه و إن كان طبخه لكنَّه غير مراد منه بل لعلَّ الطبخ مراد من عمر و إحضاره فى المجلس مراد من بكر و هكذا فلا تنافى بين كون شىء مرادا من أحد و الغرض منه غير مراد منه و إن كان مقصودا من الفعل لترتبه عليه فالاشتراء مراد بالذات من زيد و مقدماته مراده بالعرض منه و ان لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه بل ينتهى إلى نفس الأمر مثلا(من الطبخ و الأكل و تحصيل بدل ما يتحلل و إبقاء

الحياه و وجوده و ذاته).

و منه يعلم حال الصلاه و سائر الواجبات فإنَّ الغرض من الصلاه و إن كان مصلحتها إلاَّ أنها غير مراده من المكلف لا بالعرض و لا بالذات بل المراد بالذات عن المكلف نفس الصلاه و الإراده التشريعيه متقومه بإرادته الفعل من الغير لا أنها مطلق الشوق حتّى يقال إنَّ الشوق إلى الصلاه منبثق عن الشوق إلى غايتها إلى ان ينتهى إلى غايه الغايات و الكلام فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و مبدأ الإيجاب كمنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور و إن كان نفس المحبوبيه المطلقه غيريه مطلقا إلى أن ينتهى إلى الغرض الذى هو عين ذى الغرض.

و جميع آثار الواجب النفسى الحقيقى من كونه محرّكا و مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته مترتبه على هذه الواجبات النفسيه المتعارفه فإنَّها المراده من المكلف بالذات إرادتها منه هى الداعيه له فهى المقربه له فافهم و اغتنم (١).

و بالجملة الفرق بين النفسى و الغيرى ليس فى ناحيه الأغراض و المصالح بل فى ناحيه نحو البعث الابتدائى و التبعى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام قدس سرّه حيث قال تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى باعتبار تعلق البعث و الوجوب لا باعتبار الإراده و الأغراض فإنَّهما خارجان عن اعتبار الوجوب و الواجب فقد يتعلّق البعث بشىء لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوفقه و توقّفه عليه و قد يتعلّق به من غير أن يكون فوفقه مبعوث إليه فالأول غيرى و الثانى نفسى (٢).

و إلى ما ذكر يؤول ما فى الوقايه أيضا حيث قال إنَّ الغيرى ما لا وجوب له بذاته

ص: ٤٨٧

١- ١) نهايه الدرايه: ص ٣٢٦.

٢- ٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٧١.

و لا تتعلّق به الإرادة و الإنشاء و البعث ابتداء و إنّما يجب بوجوب غيره و يكون مرادا و منشأ بنفس إرادته الغير و إنشائه فهو نظير لوازم الماهيات التي تجعل بنفس جعل ملزوماتها و هذا بخلاف النفسى الذى هو متعلّق الإرادة بذاته و ملحوظ للامر ابتداء و قد بعث إليه و وعد و أوعده عليه و إن كانت المصلحه الداعيه إلى الأمر به أمرا آخرا حاصلا بسببه حتّى التوصل إلى واجب نفسى مثله (١).

و ثانيا: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ دخول الواجب النفسى فى تعريف الواجب الغيرى الذى هو ما امر به للتوصل إلى واجب آخر مع تسليم أنّ المعيار هو الأغراض و الفوائد فيما إذا كانت الفوائد المترتبه بمرأى و مسمع العرف حتّى يمكن إيجابها و إلا فلا تعرفها عامّه الناس حتّى يمكن الأمر بها و تصير الأغراض واجبات و يصدق عليها ما أمر بها للتوصل إلى واجبات أخرى و المفروض أنّ كثيرا من الواجبات النفسيه لا تعرف العامّه فوائدها و غاياتها فمجرد كون المعيار هو الأغراض لا يوجب دخول النفسيات فى الغيريات مع عدم التمكن من إيجاب فوائدها و غاياتها لأنّ تعريف الغيريات لا يصدق عليها كما لا يخفى.

نعم يصدق تعريف الغيرى بما أمر به لأجل غيره كما عن المشهور يصدق عليها و عليه فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو الأقوى.

ثمّ أنّه لا مجال لتصحيح تعريف المشهور بدعوى أنّ المقصود من قولهم فى تفسير النفسى بما أمر به لنفسه و تفسير الغيرى بما أمر به لأجل غيره أنّ النفسيات معنونه بعناوين حسنه يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و صارت بما هو كذلك متعلقه للإيجاب لا- بما هي مقدّمه لأمر مطلوب واقعا من الغايات و الفوائد المترتبه كما أنّ الغيريات بما هي تكون مقدّمه للواجبات النفسيه صارت واجبه لا بعناوينها التي

ص: ٤٨٨

تكون حسنه فى نفسها لعدم دخلها فى إيجابها الغيرى و عليه فلا يتوجه الاعتراض على تعريف المشهور بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم ان يكون من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها لما عرفت من أنّ معيار الإيجاب فى النفسيات ليس هى كونها مطلوبات لأجل الغايات بل المعيار هو تعنونها بالعناوين الحسنه المنطبقه عليها التى يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و هكذا المعيار فى إيجاب الواجبات الغيريه هو حيثه كونها من مقدّمات الواجبات النفسيه كما أشار إلى ذلك صاحب الكفايه.

لأنّه أوّلا: كما أفاد فى نهايه النهايه أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت هذا العنوان فى موارد الأوامر النفسيه.

و ثانيا: إنّّه لا طريق لنا إلى كونه هو الداعى إلى إيجابها دون ملاك الأمر الغيرى الثابت فيها فكيف يحكم بأنّ هذه الأوامر نفسيه و تلك طريقته بل ظاهر الأخبار الوارده فى علل الأحكام أنّ الباعث للأمر هو حصول الآثار الخاصه و من الواضح أنّه لو كانت ذاتها دخيله فى الأمر لما صحّ التعليل بالجهات الخارجيه (١).

و ثالثا: كما فى نهايه الاصول أنّه إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله من جهه أنّ الفائده تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائده علّه لتعنونه بالعنوان الحسن نعترض عليه بأنّ هذا الأمر يجرى فى جميع الواجبات الغيريه ايضا فإنّ كلّ واحد منها أيضا يتعونون بالعنوان الحسن من جهه اشتماله على المصلحه المترتبه عليه و إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن من دون أن يكون لترتب الفائده دخل فى حسنه نعترض عليه بأنّ هذا يوجب خلاف الفرض فإنّ الفرض إنّما يكون فى الواجبات

ص: ٤٨٩

النفسيه التي وجبت لا- لذاتها بل من جهة ترتب الفوائد عليها هذا مضافا إلى أنّ هذا خلاف البدهه للزوم أن تكون جميع الواجبات النفسيه من المحسنات الذاتيه و هذا واضح الفساد (١).

و رابعا: كما في نهايه الدرايه أنّ من العناوين ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك كعنوان العدل و الإحسان في الأوّل و كعنوان الظلم و الجور في الثاني و منها ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدمه من العناوين.

و المراد من ما بالذات و ما بالعرض أنّ العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظا و مع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح لطروّ عنوان آخر عليه كعنوان الصدق و الكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن و إنجائه و ربما لا يقبل لطروّ عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل و الظلم.

و الثاني عنوان ذاتي و الأوّل عرضي و من الواضح أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فجميع الواجبات النفسيه إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبا نفسيا لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان واحد و كذلك المحرّمات النفسيه فكّلها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك و عنوان واحد لأنّ عناوينها الحسنه أو القبيحه عرضيه لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان ذاتي انتهى موضع الحاجه (٢).

و توضيح كلامه أنّ العناوين العرضيه لا يمكن أن تدعو إلّا من جهة انتهائها إلى العناوين الذاتيه و الأصليه و عليه فالإشكال باق على حاله لأنّ الواجبات الغيريه يكون كذلك.

فتحصّل أنّ الأقوى هو تعريف الذي أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ الغيري ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

ص: ٤٩٠

١-١) نهايه الاصول: ج ١ ص ١٨٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣٣٦.

و الأولى أن يعرف كما في نهايه النهايه من أن الغيرى هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

الجهه الثانيه:فى مقتضى الأصل اللفظى

إذا شكّ فى واجب أنه نفسى أو غيرى؛ذهب الشيخ الأعظم الى أصاله الإطلاق من ناحيه الماده بتقريب أن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم،و حيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالإطلاق،و يحكم بأن الواجب نفسى غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع إمكانه.

و الوجه فى عدوله عن إجراء أصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه هو ما اختاره فى الهيئه من وضعها لخصوصيات الطلب المتقدمه فى نفس الطالب باعتبار دواعيها التى تدعو إليها؛إذ حيث كان الموضوع له فيها هو الجزئى و الفرد فلا مجال لأصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد التى لا يعقل تقييدها (1).

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى ما مرّ سابقاً فى مفاد الهيئه أن الموضوع له فيها كالموضوع له فى الحروف جزئى و ليس هو الطلب المتقدم فى نفس الطالب؛إذ هو من مبادئه،بل الموضوع له هو نفس البعث الإنشائى،و لكنّه حيث كان كالمعنى الحرفى يكون إيجابياً و جزئياً،و مع ذلك لا يمنع جزئيه الموضوع له عن أصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه لدفع الشكّ المذكور من جهه إمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركوه،فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتى يقال إن الجزئى لا سعه له حتى يتقيّد.

ص: ٤٩١

هذا مضافا إلى إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالي كما في بدائع الأفكار (١).

و أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره حيث إن الجزئي بعد الوجود له أحوال مختلفه، فإذا لم يتقيد الجزئي بحال خاص كالبعث للتوصل إلى واجب آخر يمكن الأخذ بالإطلاق و يحكم بأن البعث مطلق و لم يتقيد بشيء فينتزع منه النفسى.

و مضافا إلى ما فى تعليقه الأصفهاني قدس سره من أن الإطلاق من ناحيه الداعى حيث قال: إن ما يحتاج إلى التنبيه عرفا كون الوجوب لداع آخر غير الواجب، و منه تعرف أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داع آخر غير الواجب لا التوسعه من حيث وجوب شيء آخر و عدمه، و التقييد بهذا المعنى لا- ينافى كون البعث جزئيا حقيقيا، فإن المقصود ظهور الصيغه بحسب مقدمات الحكمه فى البعث المنبعث عن داعى نفس الواجب لا- عن داع آخر فى غيره، مع وضوح أن الدواعى ليست من شئون البعث و أطواره كى توجب تضيق دائره معناه و مفهومه، فسقط ما سيأتى إشكالا و جوابا (٢).

و لا- يخفى عليك أن ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني هو الموافق لما عرفت فى تعريف النفسى من أن الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، و النفسى هو ما لم يكن للتوصل إلى واجب آخر؛ فعدم تقييد البعث بانبعائه عن داع آخر غير الواجب يوجب بمقدمات الحكمه أن تكون الصيغه ظاهره فى النفسى، أى البعث الذى لا ينبعث عن داع آخر غير الواجب.

و بالجمله فلا- يحتاج التمسك بالإطلاق فى الهيئه إلى مثونه زائده مطلقا سواء كان المراد من الإطلاق هو الاطلاق الأحوالي أو الإطلاق من ناحيه الداعى أو الإطلاق المفهومى.

ص: ٤٩٢

١-١) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٣٢٩/١.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول، حيث أورد على التمسّك بالإطلاق بأنّ ما قيل من أنّ الإطلاق يدفع القيد الزائد فغير تامّ، لأنّ كلّاً من النفسيّة و الغيريّة متقدّم بقيد زائد على فرض كون البعث موضوعاً لجامعهما، مع أنّه خلاف التحقيق (١).

لما عرفت من أنّ المحتاج إلى المئونه الزائده هو التقييد بالإطلاق، سواء قلنا بالإطلاق الأحواليّ أو الإطلاق من ناحيه الداعى أو الإطلاق المفهومى؛ إذ منشأ النفسيّة هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب لا تقييد البعث بعدم ملاحظه انبعاثه عن داعٍ آخر حتّى يحتاج إلى المئونه كالغيريّة التى هى تقييد البعث يكون انبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب.

نعم، لا- يصحّ القول بأنّ البعث يكون موضوعاً للمفهوم الجامع، كما ذهب إليه صاحب الكفايه، لما عرفت فى محلّه من أنّ معانى الصيغ الإنشائيّه كالمعانى الحرفيّة جزئيّه لا- كليّه، و لكن كذلك لا- ينافى جزئيّتها لإطلاقها من جهه الأحوال أو الدواعى، فالتمسّك بإطلاق الهيئه من جهه الأحوال أو من جهه الداعى لا مانع منه.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام سيّدنا الإمام قدّس سرّه أنّه أخذ بالظهور الانصرافى الناشئ من كثره استعمال الهيئه فى ما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى.

حيث قال: ثمّ إذا شككنا فى واجب بأنّه نفسى أو غيرىّ يحمل على النفسى لأجل الانصراف كما لا يبعد، لا بمعنى انصراف جامع إلى أحد أقسامه، فإنّ التحقيق أنّ الموضوع له فى الهيئه خاصّ و أنّها فى النفسى و الغيرى لا تستعمل إلاّ استعمالاً إيجابياً لنفس البعث و الإغراء. و النفسيّة و الغيريّة انتزاعيتان لا من مقوماته، بل لما كان البعث لأجل الغير نادراً لا يعتنى باحتماله العقلاء.

و يمكن أن يقال: إنّ البعث المتعلّق بشيء حجّه على العبد و لا يجوز التقاعد عن

ص: ٤٩٣

طاعته باحتمال كونه مقدّمه لغيره إذا سقط أمره (١).

و الفرق بين الظهور الانصرافي الناشئ من كثره الاستعمال و بين الظهور الإطلاقي واضح، لأنّ الثاني محتاج إلى مقدّمات الحكمة دون الأوّل كما لا يخفى، نعم يحتاج إلى إثبات ندره استعمال الهيئه في البعث الغيري، و هو غير ظاهر مع تعدّد استعماله في الغيري، كالوضوء و الغسل و التيمّم و إعداد السلاح و القوى للجهاد و غيرها من الموارد.

الجهه الثالثه: في مقتضى الأصل العمليّ

إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ و لم يثبت أصاله الإطلاق في طرف، فالمرجع هو الأصل العمليّ، و هنا صور:

الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء و الصلاه و شكّ في وجوب الوضوء أنّه غيريّ أو نفسيّ؛ ففي هذا القسم الذي يرجع الشكّ فيه إلى تقييد الصلاه بالوضوء ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الأصل يقضى بعدم اشتراط الواجب النفسيّ، أعنى الصلاه بالطهاره، فيجوز الإتيان به بلا طهاره، و أمّا نفس الطهاره فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال إمّا لنفسها أو لغيرها (٢).

و لعلّ وجه ذلك: أنّ في هذا القسم يرجع الشكّ إلى تقييد الصلاه بالوضوء، فيكون مجرى البراءه بعد انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الوضوء الأعمّ من النفسيّ و الغيريّ.

اورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ المذكور باق على حاله، لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الوضوء المرّد بين كونه نفسيًا أو غيريًا هو عين العلم الإجماليّ بالوضوء

ص: ٤٩٤

١-١) مناهج الوصول: ٣٧٢/١.

٢-٢) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيده به، ولا يعقل أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه. و عليه فالبراءه العقلية لا معنى لها بعد بقاء العلم الإجماليّ، بل مقتضاه هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاه إلا مع الطهاره، نعم، يظهر من فوائد الاصول جواز الأخذ بالبراءه الشرعيه بناء على عدم الملازمه بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، فإن البراءه الشرعيه حينئذ لا محذور في جريانها، لأن رفع القيديه إنما هو من وظيفه الشارع كجعلها، غايته أن وضعها و رفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع و رفعه و هو التكليف بالأكثر و بسطه على الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فكما أن للشارع أمر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد أو الشرط الزائد كذلك للشارع رفعه بمثل قوله: «رفع ما لا يعلمون» و بذلك ينحل العلم الإجماليّ و يرتفع الإجمال. و السرّ في ذلك أن حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو لرعايه حكم الشارع، و بعد رفع الشارع التكليف عن الأكثر و لو رفعاً ظاهرياً يتعيّن كون المكلف به هو الأقلّ، فيحصل الامتثال التعبدى بفعل الأقلّ و لا يجب الزائد عليه (1).

فلا وجه لإسناد الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء أو في الشرائط إلى المحقق النائبي من دون تفصيل بين البراءه الفعلية و الشرعيه، فإنه - كما عرفت - فصل بينهما. و كيف ما كان فإن لم نقل بالبراءه أصلاً فمقتضى الاحتياط هو أن لا تأتي بالصلاه من دون طهاره. و أمّا إذا قلنا بالبراءه فالإتيان بالصلاه من دون طهاره و إن كان جائزاً إلا أن مقتضى العلم الإجماليّ في ناحيه الوضوء هو أن يأتي بالوضوء قبل الصلاه بقصد ما في الذمه و لا يبطله قبل الصلاه، و إلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر. و عليه فلا تفاوت بحسب النتيجة بين القول بالانحلال و البراءه و بين

ص: ٤٩٥

عدمه فى لزوم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدم الإتيان بالصلاة بلا طهاره، فتدبر جيداً.

الثانيه: أنه إذا علم بوجود شيء كالصلاه و بوجود آخر كالوضوء و شكك فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً و كان وجوب الصلاة مشروطاً بشرط غير حاصل كالوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا، ذهب بعض الأعظم إلى البراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت، فلا يجب الوضوء قبل الوقت.

أورد عليه فى مناهج الوصول بأن ذلك يرجع إلى العلم الإجمالى بوجود الوضوء نفساً أو وجوب الصلاة المتيقنه به بعد الوقت؛ و العلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه أو الواجب المطلق فى الحال متنجز عقلاً فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، لو قلنا بعدم منجزه العلم الإجمالى المذكور كان إجراء البراءة فى الطرفين بلا مانع، لكنه خلاف التحقيق، و قد اعترف بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات و لو كان للزمان دخل خطاباً و ملاكاً (1).

و فيه: أن مقتضى التأمل أن شرط الوجوب هو واقع الوقت لا لحاظه؛ و عليه فالعلم بحصول الشرط- أى الوقت- لا يكفى فى تحقق التنجز، فلا- مانع من جريان البراءة بالنسبه إلى الوضوء قبل الوقت؛ نعم، لو لم يتمكن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى لا بتنجز الخطاب.

هذا مضافاً إلى ما فى إسناد تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات إلى المحقق المذكور، و لو كان للزمان دخل خطاباً و ملاكاً، فإنه لا يستفاد من عبارته الحكم

ص: ٤٩٤

بالتنجز فيما إذا كان للزمان دخل في الملاك و الخطاب و لم يفت مراد المولى للتمكّن من الوضوء بعد الوقت، فيجوز أن يجرى البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء. نعم، صرح بعدم الفرق فيما إذا لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت، حيث قال:

فالإنصاف أنّه لا- فرق في تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة و وجوب الموافقة بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك و الخطاب و بين أن يكون له دخل فيهما، غاية أنه إذا لم يكن للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط في الأطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهده التكاليف، و إن كان للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات لا تفي بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بفتح تفويت مراد المولى، فتأمل (١).

فإن مقتضى عدم وفاء الأدلّة بإفاده الوجوب هو جريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت إذا لم يفت غرض المولى، كما إذا تمكّن بعد دخول الوقت من الوضوء؛ لعدم وفاء الأدلّة قبل الوقت بوجوب الوضوء بعد عدم تنجزها بحصول الشرط الذى له دخل في الملاك و الخطاب، و لعلّه إليه أشار المحقّق المذكور بالأمر بالتأمل؛ و كيف ما كان فالأمر واضح.

الثالثة: أنّه إذا لم يعلم إلا وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً، مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب آخر مقتيد بما علم وجوبه فى الجملة، فإن كان الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجبا غيرياً فعلياً، فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل كونه واجبا نفسياً أو غيرياً لجريان البراءة عن وجوبه للشكّ فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به، فلا يعلم حينئذ بوجوبه على كلّ حال.

دفعه المحقّق العراقى قدس سرّه بأنّ ذلك غير تامّ لما قرّر فى باب الأقلّ و الأكثر من لزوم

ص: ٤٩٧

الإتيان بالأقلّ المعلوم و جريان البراءة في الزائد المشكوك مع أنّ وجوب الأقلّ مردّد بين كونه نفسيًا أو غيريًا، والمقام من هذا القليل بلا- فرق كما هو واضح؛ نعم، لو لم يكن الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجبًا غيريًا واجبًا فعليًا فلا يجب إتيان الواجب المردّد وجوبه لعدم العلم بواجب فعليّ على ذلك الفرض، وما ذكرنا من التفصيل هو الظاهر من عبارته الكفائية، ولكن بعض الأعظم (قدّس سرّهم) نسب إليه جريان البراءة في النحو الأوّل وأشكّل عليه بما ذكرنا، ولكنّه ليس كذلك؛ إذ الظاهر منه- كما أشرنا إليه- اختصاص البراءة بالنحو الثاني، فراجع (1).

توضيح ذلك أنّ الصورة الثالثة المردّده بين وجوب الأقلّ و هو الوضوء و بين وجوب الأ-كثر و هو الوضوء مع وجوب الصلاة المتقيّده بالوضوء يدور أمرها بين الأقلّ و الأكثر؛ فالأقلّ و هو الوضوء معلوم الوجوب في الجملة سواء كانت الصلاة المتقيّده بالوضوء واجبه أم لا، كما أنّ في الصورة الاولى أيضا يكون الوضوء معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المعلوم وجوبها متقيّده بالوضوء أم لم تكن و إنّما الفرق بينهما في أنّ وجوب الصلاة معلوم في الصورة الاولى دون الصورة الثالثة فإنّه محتمل.

و عليه يجتمع العلم بالوضوء مع الشكّ في وجوب الصلاة المتقيّده به في الصورة الثالثة كما اجتمع العلم بوجوب الوضوء مع الشكّ في تقييد الصلاة المعلوم وجوبها بالوضوء و عدمه، و لا مجال للبراءة في الأقلّ المعلوم وجوبه بعد فعلية خطابه أو خطاب الأ-كثر لو كان واجبًا في الواقع، فيجب الأقلّ كما هو المقرّر في كلّ مورد دار أمره بين الأقلّ و الأكثر، و دوران الأمر في الأقلّ بين النفسية و الغيرية لا يضرب في المقام، كما لا يضرب في غير المقام.

و يقرب منه ما حكى عن المحقق النائيني قدّس سرّه من أنّ القسم الثالث ما إذا علم

ص: ٤٩٨

بوجوب ما شكّ في غيريته و لكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاه في المثال المتقدّم و علم بوجوب الوضوء، و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا- يجب لعدم وجوب الصلاه ظاهرا بمقتضى البراءة أو نفسيّا حتّى يجب؛ ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاه لأنّه من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، حيث إنّ العلم بوجوب ما عدا السوره مع الشكّ في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم و لا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنّه يحامل كون ما عدا السوره واجبا غيريّا و كون المقام من قبيل المقدمات الخارجيه و هناك من قبيل الداخليه لا يوجب فارقا (1).

أورد عليه: أوّلا- أنّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء و تردّده بين الوجوب النفسى و الغيرى لا- يمكن إلا- مع العلم الإجمالى بوجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيّا، و هذا العلم الإجمالى لا- ينحلّ إلا- بوجه محال كما عرفت، و بعبارة اخرى يجب في الفرض المذكور بمقتضى العلم الإجمالى الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها، و لا مجال للبراءة عن وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء (2).

و يمكن الجواب عنه بأنّ مقصود العلمين أنّ وجوب الوضوء مفروغ عنه، و إنّما الشكّ في كيفيه وجوبه هل يكون نفسيّا أو غيريّا من جهة احتمال وجود واجب آخر فعلى متقيده به فلا- يكون الصلاه المتقيده بالوضوء طرفا للعلم الإجمالى حتّى لا ينحلّ إلا بوجه محال، و لكنّه غير مجد بعد رجوع العلم بوجوب الوضوء و الشكّ في كيفيه وجوبه إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسيّا أو وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيّا كالصوره الاولى.

و العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه نفسيّا أو غيريّا عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين النفسى و الغيرى؛ و مثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن

ص: ٤٩٩

١- (١) فوائد الاصول: ٢٢٣/١ ط جديد.

٢- (٢) منهاج الاصول: ٣٧٦/١.

يوجب الانحلال، لأنّ مرجعه - كما عرفت - إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه و هو محال.

و معلوميّه وجوب الصلاه و الشكّ في تقييدها أو عدم معلوميّه وجوبها متقيّدا لا يوجب الفرق. و عليه فلا فرق بين الصوره الثالثه و الصوره الاولى في وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه متقيّده بالوضوء.

و ثانيا: أنّ تصوّر الشكّ البدويّ للصلاه مع العلم التفصيليّ الكذائيّ بوجود الوضوء جمع بين المتنافيين، و العجب منه - أي المحقّق النائيّ حيث قال:

و علم بوجود الوضوء و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا يجب،، كيف جمع بين العلم بالوجوب و الشكّ فيه (١).

يمكن أن يقال: إنّ مفروغيّه وجوب الوضوء مع الشكّ في كفيّته وجوبه تساعد دعوى العلم بالوضوء و الشكّ في كونه نفسيا أو غيريّا و العلم التفصيليّ بأصل الوجوب مع الشكّ في خصوصياته، فإنّ العلم من جهه أصل وجوبه، و الشكّ من ناحيه كفيّته من النفسيه و الغيريّه.

و ثالثا: أنّ الفرق بين المقام و الأقلّ و الأكثر في الأجزاء واضح، اعترف به المحقّق النائيّ قدّس سرّه في باب الأقلّ و الأكثر، فإنّ المانع من الانحلال هو الدوران بين النفسيه و الغيريّه و في الأجزاء ليس الدوران بينهما، و التفصيل موكول إلى محله (٢) إذ وجوب الأقلّ نفسيّ في الأجزاء، سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر، فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ و لا يجتمع في الأجزاء الداخليه وجوب النفسيّ مع الغيريّ؛ هذا بخلاف المقدمات الخارجيه، فإنّ الوجوب النفسيّ لا مجال له في الأقلّ على تقدير كون الأكثر واجبا.

ص: ٥٠٠

١- ١) مناهج الوصول: ٣٧٦/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٧٦/١.

فتحصّل أنّ العلم الإجماليّ في الصورة الثالثه مانع من الرجوع إلى البراءه عن وجوب الصلاه، و لكن ذهب في المحاضرات إلى جواز الرجوع إليها بأنّ المكلف و ان علم إجمالاً بوجوب نفسى مردّد بين تعلّقه بالصلاه أو الوضوء إلا أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارضت الاصول في أطرافه و أمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر، و بما أنّ أصله البراءه في المقام لا تجرى بالإضافة إلى وجوب الوضوء لفرض العلم التفصيليّ به و استحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين، أى سواء كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الصلاه للشكّ فيها و عدم قيام حجّه عليه، و معه لا محاله يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان و حجّه إلى أن قال:-

و قد تحصّل من ذلك أنّ العلم الإجماليّ بوجوب نفسى مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاه و إن لم ينحلّ حقيقه إلا أنّه ينحلّ حكماً من ناحيه عدم جريان الأصل في أحد طرفيه (1).

لا يقال إنّ أصله البراءه عن وجوب نفسى للصلاه معارضه مع أصله البراءه عن وجوب نفسى للوضوء، و ذلك لأنّ القدر المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسى و الغيرى، و أمّا خصوصيته كونه نفسياً أو غيرياً فهى مشكوكه، فبعد تعارض الاصول فمقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط كما هو مختاره في الصورة الاولى، و هى ما إذا علم المكلف بوجوب كلّ من الفعلين، أى الوضوء و الصلاه، في الخارج و شكّ في أنّ وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الإطلاق و الاشتراط من بقيته الجهات.

لأننا نقول: الفرق بين مقامنا و الصورة الاولى التى علم المكلف بوجوب كلّ من

ص: ٥٠١

الفاعلين، أى الوضوء و الصلاة، فى الخارج هو العلم بالوجوب فى الطرفين فى الصورة الاولى دون مقامنا فإنّ الوجوب معلوم تفصيلا فى الوضوء دون الصلاة المتقيده بالوضوء. و عليه فأصالة البراءة بعد تعارضها فى ناحيه خصوصية النفسية فى الطرفين لا مجال لها فى ناحيه اصل الوجوب فى الصورة الاولى، لأنّ الوجوب معلوم فى كلّ من الفعلين، بخلاف المقام فإنّ الوجوب فى الوضوء معلوم دون الصلاة، فبعد عدم أثر لها فى ناحيه الوضوء اختصت جريانها فى الصلاة، و مقتضاها هو البراءة عن الصلاة المتقيده بالوضوء، فتأمل.

اللهمّ إلا أن يقال: أنّ مع عيته العلم التفصيلي مع العلم الإجمالي لا مجال للبراءة فى أحد الطرفين إذ لا انحلال حقيقه و لا حكما.

و منها: تقسيمه إلى الأصلي و التبعي:

ذهب فى الكفايه إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة و الإثبات و استدلل له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، و معناه أنّ الظاهر إنّ الوصف بحال نفسه لا بحال متعلقه.

و ثانيهما: أنّه لو كان التقسيم بلحاظ حال الدلالة و مقام الإثبات لما اتّصف بواحد منهما فيما إذا لم يكن الواجب مفاد الأدلّه اللفظيه، كما إذا دلّ عليه الدليل اللبى كالإجماع (1).

يمكن أن يقال: إنّ التقسيمات السابقه كالنفسى و الغيرى و المطلق و المشروط و المعلق و المنجز تكون بلحاظ حال مقام الإثبات و لحاظ الخطاب، فتصلح تلك التقسيمات لأن تكون قرينه على أنّ هذا التقسيم أيضا بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ

ص: ٥٠٢

الخطاب. هذا مضافاً إلى تابعيته معقد الإجماع يقبل للتقسيم المذكور بلحاظ الدلالة على أنه يدل بالأصالة أو يدل بالتبع و لعل إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ الظاهر أنّ هذا التقسيم بحسب مقام الإثبات و لحاظ الخطاب و هو تقسيم معقول في مقابل سائر التقسيمات و أن لا يترتب عليه أثر مرغوب فيه (١).

ثم إنّ المراد من الأصليّة و التبعية في مقام الإثبات واضح؛ فإنّ وجوب شيء قد يكون مقصوداً بالإفاده على حدّه كأن يقول: ادخل السوق و اشتر اللحم. و اخرى لا- يكون كذلك إلّا- أنّه لانزم الخطاب كأن يقال: اشتر اللحم. فإنّه يدل على وجوب دخول السوق بالتبع، كما في دلاله الإشارة؛ كدلاله الآيتين و هما قوله تعالى:

وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا. عَلَى أَنَّ أَقْلَ مَدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالْخَطَابِ عَلَى حَدِّهِ.

و أمّا المراد منهما في مقام الثبوت، فهو كما أفاده صاحب الكفاية أنّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً من جهة الالتفات التفصيليّ إليه بما هو عليه من الخصوصيات الموجبة للطلب، سواء كان طلبه نفسياً أو غيرياً، و اخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره لأجل كون إرادته لازمه لإرادته من دون الالتفات تفصيليّ إليه بما يوجب إرادته (٢).

و فيه إنّ جعل مقابل الاستقلال بمعنى الالتفات التفصيليّ في الإرادة مع أنّه كما في تعليقه الأصفهانيّ لا مقابله بين الأصليّ و التبعية بهذا المعنى؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات لا تبعيته إرادته لإرادته فإنّها مقابله لعدم التبعية، و هكذا لا مقابله بين الالتفات و عدمه بضميمة التبعية، فإنّه بهذه الضميمة يخرج عن التقابل، فلا مقابله بين الأصليّ

ص: ٥٠٣

١-١) مناهج الوصول: ٢/٤٠٦.

٢-٢) الكفاية: ١/١٩٤.

والتبعي إلا بإرادة الإرادة التفصيلي من الأصلي والإرادة الإجماليه الارتكازيه من التبعي من دون دخل لتبعيه الإراده لإرادته، فلا وجه لانضمامها.

هذا مضافا إلى أن الإرادة النفسيه ربما تكون ارتكازيه، بمعنى أنه لو التفت إلى موجبها لأراد، كما في إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفله عن غرقه، والحال أنه لا شبهه في كونها إرادته أصليه لا تبعيه فلا وجه لتخصص الانقسام بالواجب الغيري، ومضافا إلى أن المناط لو كان التفصيليه و الارتكازيه لما كان وجه لعنوان التبعيه، حيث إن تبعيه الإراده لإرادته اخرى ليس مناط الوجوب التبعي، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي.

على أن الالتفات التفصيلي الموجب لتفصيلته الإراده لا يقتضي الأصليه، فلو كان الطلب غيريا و التفت إليه تفصيلا لا يصير الطلب والإرادته أصليه (١).

فالأصليه والتبعيه لا ينوطان بالالتفات التفصيلي والإجمالي.

ولعله لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيلي يكون في مقابله الإجمال و الارتكاز لا- عدم الاستقلال بمعنى التبعيه، فيكون الواجب النفسي أيضا تاره مستقلا و تاره غير مستقل مع أنه لا شبهه في أن إرادته أصليه لا تبعيه.

و إن كان الاستقلال بمعنى عدم التبعيه فلا يكون الواجب الغيري مستقلا سواء التفت إليه تفصيلا أو لا (٢).

و حيث إن الالتفات التفصيلي و الإراده التفصيليه لا- يقتضي الأصليه كما أن الالتفات الإجمالي و الإراده الارتكازيه لا ينافي الأصليه، ذهب المحقق الأصفهاني قدس سره إلى أن مناط التبعيه هو عليه إرادته ذي المقدمه لإرادته مقدمته لنشوتها منها، وإرادته

ص: ٥٠٤

١- ١) راجع تعليقه الأصفهاني: ٣٦٦/١-٣٦٨.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٤٠٦/١.

ذى المقدمه هي الإرادة الأصليه و إرادته المقدمه هي الإرادة التبعية؛ وبهذا الاعتبار يصح تقسيم الواجب إلى الأصلي و هو ذو المقدمه و إلى التبعية و هو المقدمه. كما أنّ باعتبار كون ذى المقدمه علّه غائيه لوجوب المقدمه يصح تقسيم الواجب إلى الواجب النفسى و هو ذو المقدمه و الواجب الغيرى و هو المقدمه. هذا ملخص ما أفاد (١).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّه تكلف مع أنّ الإرادة المتعلقة بذى المقدمه ليست علّه فاعليه لإرادته المقدمه بحيث تنشأ منها، وإلا لصارت متحققه من غير لزوم مقدمات آخر من التصوّر و التصديق و سائر المبادئ (٢).

و فيه: إنّ التبعية القهرية غير لازمه، بل معديه إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمه تكفى لإثبات تبعيته إرادته المقدمه لإرادته ذيهما، و التكلف ممنوع. و عليه فهذا الاعتبار يصح تقسيم الواجب إلى الأصلي و التبعية، و لكنّه متحد مع الواجب النفسى و الغيرى، و إنّما الاختلاف بينهما باعتبار أنّ الأوّل من جهه حيثيه فاعليه إرادته ذى المقدمه أو معديتها و الثانى من جهه كون ذى المقدمه علّه غائيه للمقدمه.

ثمّ إنّ لو شكّ فى واجب أنّه أصلى أو تبعى فقد فصل فى الكفايه بين ما إذا كان الواجب التبعية أمراً عدمياً بأن يكون عبارته عمّا لم تعلق به الإرادة المستقله و الالتفات التفصيلى فمقتضى الأصل هو التبعية، إذ الأصل فى ما إذا شكّ فى تحقق الالتفات التفصيلى و الإرادة المستقله هو عدمه. و بين ما إذا كان الواجب التبعية أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمى و إن كان يلزمه بأن يكون عبارته عمّا تعلق به الإرادة التبعية، فلا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادته مستقله به أنّه واجب تبعى إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ص: ٥٥

١-١) راجع نهايه الدرايه: ٢٦٥/١.

٢-٢) مناهج الوصول: ٤٠٧/١.

أورد عليه الأصفهانيّ بأنّه صحيح إن كان مناط التبعيّه عدم تفصيليّته القصد و الإراده؛ فالتبعيّه موافقه للأصل للشكّ في أنّ الإراده ملتفت إليها أو لا؟ و الأصل عدمه.

و إن كان مناطها نشوء الإراده عن إرادته اخرى و ترشّحها منها؛ فالأصليّته موافقه للأصل إذ الترشّح من إرادته اخرى، و نشوؤها منها أمر وجوديّ مسبق بالعدم.

و ليس الاستقلال في الإراده على هذا أمراً وجوديّاً، بل هو عدم نشوئها عن إرادته اخرى، و هو محرز بالأصل، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إلى الإراده فإنّه أمر وجوديّ، كما عرفت (١).

حاصله أنّه جعل الواجب الأصليّ متقوّماً بأمر عدميّ فاختر عكس ما اختاره صاحب الكفايه بعد ما مرّ من ضعف، كون مناط التبعيّه هو عدم تفصيليّته القصد و الإراده و ظاهره، أنّ الأصل موافق للتبعيّه لو كان المنط هو عدم تفصيليّته القصد و الإراده، و لكن حيث لم يصحّ المنط المذكور فالأصل موافق للأصليّته. و على كلّ تقدير كان الواجب متقوّماً بأمر عدميّ و هو الموجب لجريان الأصل، بخلاف ما إذا كان الواجب أمراً وجوديّاً فلا يثبت التبعيّه أو الأصليّته بالأصل لأنّه مثبت.

فالمحقّق الأصفهانيّ كصاحب الكفايه فصل بين كون الواجب تبعيّاً كان أو أصليّاً وجوديّاً أو عدميّاً، فاختر ثبوت الأصليّ بالأصل مع كون الأصليّ متقوّماً بالأمر العدميّ.

أورد عليهما شيخنا الاستاذ الأراكيّ (قدس الله أسرارهم) بأنّه لا مدخلية للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتاً، و إنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو

ص: ٥٠٦

كيفية الأخذ فإن أخذ عدم تفصيليه الإرادة في التبعي أو عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى في الأصلي بنحو الاتصاف لا بنحو التركيب، فلا- يثبت بأصالة عدم تفصيليه الإرادة كون الواجب تبعيًا ولا بأصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى كون الواجب أصليًا، كما لا يثبت التبعي و الأصلي بناء على كونهما أمرين وجوديين بأصالة عدم تفصيليه الإرادة أو أصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى.

و أما عدم كون هذا الوجوب تبعيًا أو عدم كون هذا الوجوب أصليًا فليس له حالة سابقة كي يستصحب. و بالجمله ليس لمفاد ليس الناقصه و سلب الربط حالة سابقة ليستصحب.

و أمّا استصحاب عدم تعلق الإرادة التفصيليه أو عدم نشوء الإرادة-أعنى مفاد ليس التامه-فهما و إن كان لهما حالة سابقة و لكنهما لا يجريان لأنهما مثبتان.

فالتفصيل بين كون الواجب التبعي متقومًا بالعدم أو أمرًا وجوديًا لا- يفيد، بل اللازم هو أن يكون مأخوذًا بنحو التركيب كسائر الموضوعات المركبه، كموضوع الضمان و هو الاستيلاء على مال الغير و عدم رضاء المالك، فيكفي إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل.

و بعباره اخرى التي أفادها سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره اثبات التبعي بالأصل صحيح لو كان التبعي مركبًا من أمرين أحدهما إرادته غيريه و ثانيهما عدم لحاظها تفصيلا، و أما إن كان التبعي مقيدًا بعدم اللحاظ التفصيلي فلا يثبت تقييد الإرادة الغيريه بعدم اللحاظ التفصيلي بالأصل، كما أن الأصحاب لم يجروا أصالة عدم الحادث لإثبات كون الموجود مسبقًا بعدم سابق، و حيث إن المصنف فسّر التبعي بالإرادة الغيريه التي لا تكون ملحوظه تفصيلا، فلا مجال لثبوته بالأصل لأنه مثبت فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن البحث عن الأصلي و التبعي يذكر في المقام أولى، حيث إنه

من تقسيمات الواجب، فلا وجه لما فعله صاحب الكفايه حيث ذكره بعد الأمر الرابع.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في استحقاق الثواب والعقاب في الأوامر النفسيه:

و لا يخفى عليك أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسيه، لأنه متمرد و طاغ و خارج عن آداب العبوديه و ظالم لمولاه في عدم أداء حقوق المولويه، و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب على المولى إذ للمولى ان يعفو عن العاصي، بل المراد أنّ عقاب المولى بالنسبه إلى العاصي في محلّه، لأنه مستحقّ لذلك بسبب تمردّه و عصيانه و خروجه عن آداب العبوديه.

و لكنّ العقل لا يحكم باستحقاق المطيع للثواب بعد وضح أنّه أتى بما هو وظيفه العبد بالنسبه إلى مولاه، مع أنّه بوجوده و حياته و جميع شئونه متنعم بإعطائه و إحسانه، و كانت التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يحكم العقل بأنّ المطيع حقيق بالمدح و الأجر؛ بمعنى أنّ مدحه و الثواب على اطاعته في محلّه، لا- بمعنى أنّ له حقاً على المولى.

و أيضاً أنّ قاعده اللطف كما تقتضى إرسال الرسل و إعلام الأحكام كذلك تقتضى تأكيد الدعوه في نفوس العامه بجعل الثواب و العقاب؛ و عليه صار العبد بعمله مستحقاً لما جعله المولى من المثوبه و العقوبه بحقيقه معنى الاستحقاق، كما أفاد المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه (١).

و ذلك لأنّ بعد جعل الثواب؛ فمن أتى بما له الثواب استحقّ ذلك الثواب دون من لم يأت به.

ص: ٥٠٨

و ربّما يقال بأنّ الأعمال الحسنه تقتضى صوراً ملائمه للفاعل فى الدار الآخره، و الأعمال السيئه تقتضى صوراً منافره، فالفاعل يستحقّ لصور أعماله.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: و الاستحقاق حينئذ بمعنى اقتضاء المادّه القابله لإفاضه الصور؛ فكما نعبر فى المادّه الدينويّه و صورها بأنّ المادّه الكذائيه بعد تمام قابليتها مستعدّه و مستحقّه لإفاضه صور كذائيه، كذلك الصور الدينويّه موادّ للصور الأخرويّه، فصحّ التعبير بالاستحقاق أيضاً (١).

يرد عليه ما أورده سيّدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ الاستحقاق و اللّاستحقاق يكون بمعنى غير ما هو المعروف لدى الناس (٢).

فتحصّل أنّ الاستحقاق بمعناه المعروف عقليّ فى ناحيه العصيان و المخالفه دون ناحيه الإطاعه؛ فمن عصى المولى استحقّ العقوبه بحكم العقل لأنّه خرج عن آداب العبوديه، هذا بخلاف من أطاع فإنّه أتى بما هو وظيفه العبوديه و لم يستحقّ عقاباً للثواب. نعم، حصل له بذلك أهليّه، بحيث يكون مدحه و الثواب على إطاعته فى محلّه، و أيضاً حيث إنّ المولى جعل الثواب للمطيع، كما تقتضيه قاعده اللّطف، فإذا أطاع العبد استحقّ الثواب بسبب جعله تعالى كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرّمات الغيريه بعد

فرض ثبوتهما فى الواجبات و المحرّمات النفسيه.

و لا- إشكال فيها بناء على الجعل مبنيّاً على قاعده اللّطف لتأكيد الدعوه فى نفوس العامه، فإنّ الثواب و العقاب حينئذ تابع للجعل، مثل ما ورد فى المشى إلى إقامه الصلاه فى المساجد أو ما ورد فى الثواب على كلّ خطوه لزياره مولانا الحسين عليه السلام.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و بناء على مسلك الجعل

ص: ٥٠٩

١-١) نهايه الدرايه: ٣٣٣/١.

٢-٢) مناهج الوصول: ٣٧٨/١.

فالثواب تابع للجعل؛ فقد يجعل على ذى المقدمه، وقد يجعل عليها أيضا كما فى زياره مولانا أبى عبد الله الحسين عليه السلام، حيث ورد الثواب على كل خطوه لمن زاره ماشيا.

و هذا المسلك غير بعيد فى الجملة، و معه لا إشكال فى الثواب الوارد على المقدمات؛ و الالتزام بكونها عباده بنفسها بعيد عن الصواب (١).

و أمّا مع قطع النظر عن الجعل فلا مجال للاستحقاق بعد وضوح أنّ الغيريات بما هى هى خاليه عن الغرض و البعث، لأنّ مع خلّوها عن الغرض النفسى و البعث و الزجر النفسى لا يترتب على موافقته ثواب و لا على مخالفته عقاب، فإنّهما متفرعان على المقرّبه و المبعّديه الحاصله من إطاعه أمرها أو مخالفتها. و المفروض هو خلّوها عن البعث و الزجر النفسى.

نعم، يكون للغيريات بما هى الوصله للواجبات النفسيه موافقه و مخالفه، و لكنّها لا تعدّ موافقه و مخالفه اخرى فى قبال موافقه النفسيه و مخالفتها، فاستحقاق الثواب و العقاب على موافقه الغيريات و مخالفتها لا أصل له.

و ربّما يوجّه ترتّب الثواب و العقاب على موافقه الواجب الغيرى و مخالفته بوجه:

منها: ما فى بدائع الأفكار من أنّ من يأتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها يراه العقلاء متلبسا بامثال الواجب النفسى و مستحقا للمدح و الثواب فى ذلك الحين، و إن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسى، كما أنّه لو لم يأت بشىء من مقدماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يرويه متلبسا بعصيانه و مستحقا للذمّ و العقاب فى ذلك الحين، و إن لم يدخل فى الوقت الذى يكون ظرفا للواجب النفسى لو أخذ فى امثاله. و هذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب اللذان يستحقّهما المكلف حين الشروع بفعل بعض

ص: ٥١٠

مقدمات الواجب أو حين تركها جميعا إنما هما من رشحات ثواب الواجب النفسى و عقاب تركه لا أنهما شىء آخر ثبت فى حق المكلف بسبب آخر، إذ لا قيمه لشىء من المقدمات عند العقلاء مع قطع النظر عن ذبيها.

نعم، لا بد من قصد التوصل بفعل المقدمه إلى الواجب النفسى فى استحقاق المدح عند العقلاء و الثواب عند الشارع و إن لم يتحقق بذلك بها الوصول إليه؛ فلو فعل المكلف بعض المقدمات لا بقصد التوصل إلى ذبيها لا يستحق المدح عند العقلاء، إذ لا يرونه متلبسا بامثال الواجب النفسى - إلى أن قال -؛ وقد ظهر بما ذكرنا أن الثواب المترتب على فعل المقدمه ليس هو ثواب الانقياد، بل هو ثواب الواجب النفسى الذى استحقه المكلف بمجرد الشروع فى فعل مقدماته فى نظر العقلاء، و عجلوا له الجزاء بالمدح و الثناء للذين لا يستحق شيئا منهما المكلف عندهم إلا بامثال الواجب النفسى (١).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أن الاشتغال بالواجب النفسى لا يكون إلا بالشروع فيه نفسه لا مقدماته، و لو أطلق عليه لا يكون إلا من باب التوسع و هو لا يوجب شيئا.

مع أن مجرد الاشتغال بالنفسى أيضا لا يوجب الاستحقاق؛ فالاشتغال بالصلاه لا يوجب استحقاق الأجر عند الله و لا الاجره على الأمر أو المستأجر و إنما الأجر و الاجره على الإتيان بمتعلق الأمر، و لا يكون ذلك إلا بإتمام الواجب - إلى أن قال -:

و أما رشح ثواب الواجب النفسى على المقدمات فمما لا يرجع إلى محصل و معنى معقول، مع أنه على فرض صحته لازمه عدم كثره الثواب مع كثره المقدمات، لأن الثواب النفسى على الفرض مقدار محدود يترشح منه إلى المقدمات (٢).

ص: ٥١١

١-١) بدائع الأفكار: ٣٧٦/١.

٢-٢) مناهج الوصول: ٣٨١/١.

يمكن أن يقال: إنَّ الاشتغال بالواجب النفسى -و إن لم يكن صادقا بالشروع فى المقدمات و لا يستحق ثواب الواجب النفسى إلا بإتيانه- و لكن من يأتى بمقدمات الواجب النفسى بداعى الأمر المتعلق بذىها عدَّ عند الاشتغال بالمقدمات بنظر العقلاء شارعا فى امتثال أمر مولاه، و هو كاف فى المقرَّبِيه و استحقاق المدح و أهليته الثواب و إن لم يوفِّق بإتيان الواجب النفسى.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ محلَّ البحث الاستحقاق، بمعنى كون ترك الثواب ظلما و قبيحا دون استحقاق الثواب بمعنى أهليته المدح و ثواب الانقياد.

و منها: ما فى بدائع الأفكار من أنَّ الآتى بالمقدِّمه بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريَّته و إن لم يتحقَّق منه قصد التوصل بها إلى ذى المقدِّمه بالفعل إلاَّ أنَّه بإيجاد المقدِّمه بذلك النحو يكون لبا فى مقام امتثال الواجب النفسى فينبسط على المقدِّمه ثواب ذى المقدِّمه على نحو ما تقدَّم فى الوجه الأوَّل، و لكن الفرق بين الوجهين متحقَّق من جهتين:

الاولى: ابتناء الوجه الأوَّل على قصد التوصل و ابتناء الثانى على عدمه.

الثانية: ابتناء الثانى على القول بالملازمه دون الأوَّل -إلى أن قال:-

إن قلت: لا يعقل أن يؤتى بالمقدِّمه بداعى أمرها الغيرى من دون قصد التوصل بها إلى ذىها، و ذلك لأنَّ إرادته المكلف الإتيان بالمأمور به امتثالا -لأمر مولاه لا- بدَّ أن تكون تابعه لإرادته المولى فى الخصوصيات و صادرة بنحو المطاوعه لتلك الإراده المولويه؛ و من الواضح أنَّ الإراده المولويه المتعلقه بالمقدمات إرادته غيريَّه ناشئه من إرادته الواجبات النفسيه لغرض التوصل بتلك المقدمات إلى تلك الواجبات، فيلزم أن يكون المكلف فى مقام الإتيان بالمقدِّمه امتثالا لأمرها و مطاوعه لإرادته مولاه قاصدا التوصل بها إلى ذىها لتحقَّق خصوصيَّه المطاوعه.

قلت: إنَّ حقيقه الامتثال هى الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر المولوى المتوجِّه

إليه، و أمّا خصوصيات الإرادة المتعلقة به فهي أجنبيه عن هذا المقام، و الحاكم بذلك هو العقل هذا مضافا إلى انتقاض ذلك بالواجبات النفسيه، فإن إرادته المولى إنّما تعلقت بها لغرض تحصيل ما فيها من المصالح، و من المعلوم عدم توقف الامتثال فيها على قصد التوصل بها إلى ملاكاتها (١).

و فيه: أنّ ثواب أمر ذى المقدمه متفرّع على إتيانه، و ما لم يأت به لا- يترتب ثوابه عليه فضلا عن مقدماته؛ فلو لم يتمكن الآتى بالمقدمات من ذيه فلا يستحقّ ثواب الأمر النفسى، إذ مع عدم الإتيان به لا وجه لاستحقاق ثوابه، بحيث يكون ترك الثواب ظلما و قبيحا.

و أمّا الأمر المتوجه إلى المقدمه، فقد عرفت أنه بنفسه مع قطع النظر عن أمر ذيه لا موافقه له و لا مخالفه، و مع ملاحظه أمر ذيه لا تعدّ موافقتها أو مخالفتها فى قبال موافقه النفسيه أو مخالفتها موافقه أو مخالفه اخرى.

و أمّا كونه- فى صدد الامتثال الذى عرفت- أنه يوجب أهليه المدح و الثواب فهو أيضا متفرّع على إتيانه مع قصد التوصل إلى الواجب النفسى، و المفروض هو أنه لم يقصد التوصل و إن كان لبا فى مقام امتثال الواجب النفسى.

اللهم إلا- أن يقال: إنه بناء على الملازمه كان الأمر المتوجه إلى المقدمه أمرا شرعيا، فقصد امتثاله من دون التفات إلى غيريته كاف فى إيجاب الأهليه للمدح و الثواب الانقيادى أيضا، فتأمل.

و منها: ما أفاده فى المحاضرات من أنه لا ريب فى عدم استحقاقه الثواب على امتثال الواجب الغيرى على نحو استحقاق الأجير للاجره على المستأجر، بحيث لو لم يقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلما منه، و إن قلنا بذلك فرضا

ص: ٥١٣

فى الواجب النفسى؁ و هذا واضح.

و أما الاستحقاق؁ بمعنى أهليته للمدح و الثواب؁ فالظاهر أنه لا شبهه فيه إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل.

و السبب فى ذلك هو أن الملاك فيه كون العبد بصدد الإطاعه و الانقياد و العمل بوظيفه العبوديّه ليصبح أهلاً لذلك؁ و من المعلوم أنه بإتيانه المقدمه بداعى التوصل و الامتثال قد أصبح أهلاً له؁ بل الامر كذلك و لو لم نقل بوجوبها؁ ضروره أن الإتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبوديّه و الإخلاص و الانقياد و الإطاعه (١).

و ذلك الاستحقاق هو أهليته المدح و الثواب للانقياد؁ و لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه؛ فحديث انبساط ثواب ذى المقدمه على المقدمات أجنبي عنه. و لذلك قال أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن الثواب فى الموارد التى لم يأت بذى المقدمه ليس إلا على الانقياد؁ إذ الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ و أتى بمقدمات السفر و سافر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدماته؁ بل الفرق واضح عند العقلاء؛ ألا ترى أن من جاء لزيارتك و لم يتمكّن من رؤيتك استحقّ المدح و الثواب دون من لم يأت و لم يقصد زيارتك.

و ملا-كه ليس إلا- الانقياد. و لعلّ من هذا الباب تشريع أدلّه التسامح فى السنن؁ لأنّ مرجعها إلى جعل الثواب لمن عمل و لم يصادف الواقع؛ إذ المفروض أنه ليس فى الواقع شىء قابل للإطاعه حتّى يتأتى من ناحيته الثواب؁ فالثواب ليس إلا- من جهه الانقياد. و هكذا جعل الثواب على قصد الحسنات و الطاعات مع عدم التمكّن من إتيانها.

و أيضا جعل الخلود لمن آمن فى الدنيا و أراد أن يكون إلى الأبد مؤمنا مع أنه لم

ص: ٥١٤

يقع منه إلا- الإيمان في مدّه عمره في الدنيا، فليس جعل الخلود له إلا للاكتفاء بقصده و نيتته، خلافا للكافر الذي كفر و لم ينو الإيمان إلى الأبد. بل من هذا الباب أيضا جعل الثواب على الاحتياط مع أنه لا يوافق الواقع كثيرا ما، فليس الثواب على كل تقدير إلا من باب الانقياد، انتهى.

و لكن لا يخفى أنّ استحقاق الثواب بالمعنى المذكور غير الاستحقاق بالمعنى الذي يكون تركه ظلما و قبيحا، و الذي نفاه القوم هو الثاني دون الأول.

و لذلك قال سيّدنا الإمام قدّس سرّه: و ظنّي أنّهم خلطوا بين الاستحقاق و ممدوحية العبد، بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه و كونه بصدد إطاعه أمره و كونه ذا ملكه فاضله و سريره حسنه، ضروره أنّ الآتي بالمقدمات مع عدم توفيقه لإتيان ذى المقدمه ممدوح لا مستحقّ للاجر بالمعنى المتقدّم (١).

فتحصّل أنّ الاستحقاق للثواب بمعناه المعروف لا- مجال له في الواجبات الغيريّه و لو قلنا به في الواجبات النفسية، نعم يتصوّر الاستحقاق بمعنى أهليته المدح و الثواب في الواجبات النفسية و الغيريّه و ان لم نقل بالاستحقاق للثواب بمعناه المعروف في كليهما.

فمن ذهب إلى استحقاق الثواب بمعناه المعروف في الواجبات النفسية فأتى بالمقدمات بقصد التوصل إلى الواجب النفسى، فإن لم يتمكّن من الواجب النفسى فله أهليته المدح و الثواب للإتيان بالمقدمات، و إن تمكّن منه و أتى به فله ثواب لواجب النفسى مضافا إلى ثواب أهليته المدح و الثواب لمقدمات، فلا تغفل.

التنبيه الثالث: في الإشكال و دفعه في الطهارات الثلاث

أمّا الأول، أى الإشكال، فهو أنّه إذا كانت موافقه الأمر الغيرى لا توجب قربا

ص: ٥١٥

و لا- مثوبه على امتثاله لخلوّه نفسا عمّا يصلح لهما، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث التي لا شبهه في مقرّبتها و ترتّب المثوبه عليها، بل عدم صحّتها لو لم تؤت بقصد القربه، مع أنّ الأمر الغيرى لا شبهه في كونه توصليًا.

فما منشأ عباديّه الطهارات الثلاث فإن كان هو الأمر النفسى المتعلّق بذواتها

ففيه، أوّلاً: أنّه لا يتمّ فى خصوص التيمّم لعدم كونه مستحبّاً نفسياً.

و ثانياً: أنّ الأمر النفسى الاستجابى لا يبقى مع عروض الأمر الوجوبى الغيرى لتضادّهما، فينعدم الأمر النفسى الاستجابى بعروض الأمر الوجوبى الغيرى.

و ثالثاً: أنّ الاستجاب النفسى لا يساعد مع القول بكفايه إتيان الطهارات الثلاث بقصد امرها الغيرى من دون التفات إلى أمرها النفسى و رجحانها.

و إن كان منشأ عباديّه الطهارات الثلاث هو الأمر الغيرى المتوجّه اليها لزم الدور، لأنّ الأمر الغيرى يتوقّف على عباديتها، و المفروض أنّ عباديتها متوقّفه على الأمر الغيرى المتوجّه إليه. و عليه فكلّ من الأمر الغيرى و العباديّه يتوقّف على صاحبه.

و أمّا الثانى: أى الدفع، فعلى تقدير كون المنشأ هو الأمر النفسى، فبأن يقال:

أوّلاً- كما فى بدائع الأفكار-: إنّ التيمّم أيضا مستحبّ نفسى لإطلاق قوله عليه السّلام:

«التيمّم أحد الطهورين». و فيه أنّ الاستجاب النفسى فى التيمّم بل أخويه محلّ إشكال.

و ثانياً:- كما فى نهايه الدرايه:- (1) اختلاف الوجوب و الاستجاب ليس إلّا فى حدّ الرجحان و الإراده؛ بمعنى أن مقوم خصوصيّه الوجوب هو شدّه الإراده و مقوم خصوصيّه الاستجاب هو ضعفها، فأصل الإراده و الرجحان متحقّق فيهما

ص: ٥١٦

١-١) نهايه الدرايه: ٣٣٨/١ و بدائع الأفكار: ٣٨٠/١.

و إن اختلف حدّه. و عليه، فحدّ الاستحباب النفسى و إن زال بتحقق الوجوب الغيرى إلا أنّ أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

و ثالثاً:- كما فى الكفايه(١):- إنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى فى مقام الإتيان بها عباده إنّما هو من جهه أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه، و المفروض أنّ متعلّق الأمر الغيرى فى المقام مستحبّ فى نفسه، فقصدّه فى الحقيقه يكون قصداً لذلك الأمر النفسى. و عليه، فالإكتفاء بقصد الأمر الغيرى فى المقام ليس إلا من جهه تضمّنه قصد الأمر النفسى لا من جهه كفايته فى نفسه، فافهم.

أورد عليه فى بدائع الأفكار أنّ مقوم القصد و الإراده هو الالتفات، و من المعلوم إمكان الإتيان بإحدى الطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى مع الغفله عن عباديتها بالكليّه، و فى مثل ذلك يستحيل استتباع قصد الأمر الغيرى لقصد الأمر النفسى (١).

و يمكن الجواب عن الإيراد المذكور بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لو أتى بها لصرف التوصل إلى الغايات من غير قصد التعيّد و التقربّ بها تقع باطله قطعاً، و ارتكاز المتشرّعه على خلاف ما ذكرت، بل كلّ متشرّع يرى من نفسه أنّ إتيانه للستر و غسل الثوب لأجل التوصل إلى الصلاه مخالف لإتيانه بالطهارات لأجل التوصل إليها، فإنّ فيها يقصد التعيّد بها و يجعل ما هو عباده و سيله للتوصل إلى الغايات، فيأتى بالوضوء المتقربّ به إليه تعالى للصلاه و إن كان غافلاً عن أمره النفسى لكنّه غير غافل عن التعبد و التقربّ به.

و لا يحتاج فى عباديه الشىء و وقوعه صحيحاً-زائداً عن قصد التقربّ بما هو صالح للتعبد به-إلى شىء آخر، فالأمر النفسى المتعلّق بذى المقدمه يدعو إلى الوضوء بقصد التقربّ فإنّه مقدّمه للصلاه، فلا محاله يأتى المكلف به كذلك. و بما ذكر

ص: ٥١٧

تنحلّ جميع الشبهات المتقدّمة، لأنّ ترتّب الثواب لأجل إتيانها على وجه العبوديّة و شبهه الدور إنّما تردّ لو قلنا بأنّ عباديّتها موقوفه على الأمر الغيريّ (١).

و فيه: أنّ مقصود صاحب بدائع الأفكار هو الغفله عن عباديّة الطهارات الثلاث بنفسها لا إتيانها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات متقرّبا إلى الله؛ فما ارتكز المتشرّعه على الخلاف هو ما إذا أتى بالطهارات من دون قصد القربه رأسا، وكيف كان فهذا كلّ بناء على ثبوت الاستحباب النفسى فى الطهارات الثلاث و كونه منشأ لعباديّة الطهارات، و قد عرفت أنّه لا يخلو عن الإشكال من جهه الإشكال فى استحباب النفسى فى التيمّم بل أخويه، و لا- يساعده الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ من دون التفات إلى استحبابها النفسى.

و أقيما على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر، فدفع الإشكال كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد فبأن يقال: إنّ عباديّة الطهارات الثلاث من جهه قصد التوصل بها إلى غاياتها لا من جهه قصد الأمر الغيريّ حتّى يدعى أنّه يلزم الدور. و يجاب عنه بوجوه إذ لا أثر لذلك فى كلماتهم مع أنّه لو كان قصد الأمر الغيريّ دخيلا فى عباديّتها لزم بعباديّة الطهارات الثلاث، من لم يقل بوجوب المقدمات شرعا و لم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث، مع أنّ مسأله عباديّة الطهارات الثلاث اتفقيه، و عليه، فإذا لم تكن تلك الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه و لا دخل فيها للأوامر الغيريه ظهر أنّ الملاك فى عباديّتها هو قصد التوصل بها إلى إحدى غاياتها، سواء قلنا بوجوب المقدمه شرعا أم لم نقل.

فإذا قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل القرب و استحقّ الثواب بالمعنى الذى قدّمناه من أهليه المدح و الثواب، و حيث لا يقوم فى المقام دليل على اعتبار قصد

ص: ٥١٨

القربه إلا الإجماع، فمع ما يظهر من عبارات الأصحاب من كفايه قصد التوصل إلى إحدى الغايات في عبادته الطهارات، يعلم أن مرادهم من عبادته تلك الطهارات هو ذلك لا غير، انتهى.

لا يقال إن اعتبار قصد التوصل إلى إحدى الغايات في العبادته أيضا يستلزم الدور، إذ قصد التوصل المذكور لا بد من تعلقه بالمقدمه المفروض أنها عباده؛ فإذا كانت عباديتها ناشئه من قصد التوصل بها يلزم الدور لتوقف عبادته المقدمه على قصد التوصل و توقفه على عباديتها.

لأننا نقول أولا: إن العبادته تحصل بنفس قصد التوصل إلى إحدى الغايات و لا ملزم لتقدمها على قصد التوصل بعد ما عرفت من أن الظاهر من عبارات الأصحاب كفايه قصد التوصل إلى إحدى الغايات لعبادته الطهارات الثلاث، و عليه، فقصد التوصل إلى الغايات متعلق بنفس المقدمه لا المقدمه المفروض أنها عباده حتى يلزم الدور من جهة توقف عباديتها على قصد التوصل بها.

و ثانيا- كما في بدائع الأفكار-: إن المقدمه في باب الطهارات الثلاث مركبه من ذوات الأفعال الخارجيه و قصد التقرب بها. و عليه، فتكون ذوات الأفعال في أنفسها مقدمه للصلاه أيضا، بمعنى أن لها الدخول في إيجاد الصلاه، و حينئذ فيمكن أن يوتى بها بقصد التوصل بها إلى فعل الصلاه، و بذلك يتحقق القيد المأخوذ في المقدمه و هو التقرب. غاية الأمر أن حصول القيد و المقيد المحققان للمقدمه إنما كان بنحو الطوليئه لا في عرض واحد (1).

ثم إنه لا يخفى عليك أن المراد من عبادته المقدمه بقصد التوصل إلى غاياتها ليس إلا ما عرفت سابقا من صدق كون العبد بصدد الانقياد و الإطاعه الذي يوجب

ص: ٥١٩

أهليته للمدح و الثواب الانقيادي، فعبادته المقدمه لم تنشأ من ناحيه امتثال أمرها الغيرى و لا من ناحيه امتثال أمر ذى المقدمه، إذ قبل الإتيان بذى المقدمه لا مجال لامتثال ذى المقدمه، بل من ناحيه انقياده للطاعه.

نعم منشأ انقياده و عبادته العمل هو قصد التوصل بالمقدمه إلى الغايه المطلوبه بالأمر النفسى كالصلاه، و لا يلزم فى ذلك أن تكون المقدمه من متعلقاته حتى يرد عليه أن الأمر النفسى لا يدعو إلا إلى متعلقه و لا يعقل أن يدعو إلى المقدمات لعدم تعلقه بها (1).

لأن قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبه بالأمر النفسى يكفى فى عبادتها اللازمه بدليل الإجماع كما لا يخفى. و بالجملة لا فرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات إلا فى اعتبار عبادته إتيانها بالنحو المذكور.

الاستحباب النفسى

و قد عرفت أن ثبوت الاستحباب النفسى فى الوضوء و الغسل و التيمم محل إشكال، فالمناسب أن نشير إلى وجه الإشكال فى المقام و إحاله التفصيل إلى محله.

و لا يخفى عليك أن المحكى عن الفاضلين و الشهيد فى الذكرى أنه لو نوى المحدث بالأصغر وضوء مطلقا مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهاره كان باطلا.

و استجوده فى المستمسك و قال: ظاهر شيخنا الأعظم فى مبحث تيه الوضوء المفروغيه عن بطلانه فيما إذا أريد من الوضوء الماتى به لا لغايه و لا للكون على الطهاره (2).

و قواه استاذنا المحقق الداماد قدس سره مستدلاً بعدم دليل صالح لإثبات استحباب النفسى للطهارات الثلاث، و ذلك لضعف الأدله سندا أو دلاله لاحتمال أن يكون

ص: ٥٢٠

١- ١) كما فى مفاتيح الاصول: ٣٨٦/١.

٢- ٢) المستمسك: ٢٧٠/٢.

المقصود من كونه نورا أو طهورا أنه موجب للنور و الطهاره لا أنه بنفسه نور و طهاره.

ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره في التنقيح إلى أنّ الصحيح أنّ الوضوء مستحبّ في نفسه، وهذا لا للحديث القدسيّ المرويّ في إرشاد الديلمي قال: قال النبي صلى الله عليه و آله:

يقول الله سبحانه: «من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و لم يصلّ ركعتين فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و صلّى ركعتين و دعاني و لم أجبه فيما سألتني من أمر دينه و دنياه فقد جفوته، و لست برّب جاف». و لا للمرسله المرويّه عن الفقيه:

«الوضوء على الوضوء نور على نور». و لا- لروايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا» و ذلك لعدم قابليتها للاستدلال بها لضعفها بل لقوله عزّ من قائل: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، بضميمه الأخبار الوارده في أنّ الوضوء طهور، و ذلك لأنّ الآيه المباركه دلّتنا على أنّ الطهاره محبوبه لله سبحانه، و لا معنى لحبّه إلّا أمره و بعثه، فيستفاد منها أنّ الطهاره مأمور بها شرعا. و المراد بالطهاره في الآيه المباركه ما يعمّ النظافه العرفيه، و ذلك لما ورد فيما رواه جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام في قول الله عزّ و جلّ: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، من أنّ الناس كانوا يستنجون بالكرفس و الأحجار، ثمّ أحدث الوضوء و هو خلق كريم، فأمر به رسول الله و ضعه، فأنزل الله في كتابه: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.»

و في بعض الأخبار: أنّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك و تعالى فيه: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .

و يقال: إنّ هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصاريّ، فإنّ الاستنجاء بكلّ من الماء و الأحجار و إن كان نظافه شرعيّه إلّا أنّ استنجاء بالماء يزيد في التنظيف لأنّه يذهب العين و الأثر، و الأحجار لا تزيل إلّا العين فحسب.

فآية المباركة دلت على أن الله يحبّ التطهير بالماء، وحيث أن ورود الآية في مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدى عنه إلى مطلق النظافات العرفية و الشرعية- إلى أن قال:-: و أمّا تطبيقها على الوضوء فلأنّ الطهارة اسم لنفس الوضوء، أعنى المسحّين و الغسلتين، لا- أنها أثر مترتب على الوضوء كترتب الطهارة على الغسل في تطهير المتنجّسات، فإذا قلنا الصلاة يشترط فيها الطهارة فلا نغنى به أن الصلاة مشروطة بأمرين، وإنما المراد أنّها مشروطة بشيء واحد و هو الغسلتان و المسحّتان المعبّر عنهما بالطهارة. و على هذا جرت استعمالاتهم فيقولون الطهارات الثلاث، و يريدون بها الوضوء و التيمّم و الغسل- إلى أن قال:-:

و بما ذكرنا ظهر أنّ قصد الكون على الطهارة هو بعينه قصد الكون على الوضوء لا أنّه قصد أمر آخر مترتب على الوضوء، لما عرفت من أنّ الوضوء هو بنفسه طهاره لا أنّ الطهارة أمر يترتب على الوضوء، فمن قصد الوضوء فقد قصد الكون عليه، فلا وجه لعدّ الكون على الطهارة من الغايات المترتبة على الوضوء (1).

و فيه: أولاً: أنّ الطهارة بمعنى النظافة الظاهرية كيف تكون قابله للانطباق على التيمّم و المفروض أنّ التيمّم من الطهارات الثلاث؟ و ثانياً: أنّ الظاهر من الأخبار أنّ الطهارة أمر مستمرّ و لها دوام و بقاء و لا ينقضها الرعاف و القيء و المذى و الودى و الودى بخلاف البول و الغائط و النوم و المنى فإنّها موجهة للنقض، و من المعلوم أنّ الطهارة المذكورة التي ينقضها بعض الأشياء دون الأخرى لا يساعدها النظافة الظاهرية فإنّها تدوم بدوامها، فإذا رفعت نظافة الأعضاء بالمرور أو عروض الطوارئ لا بقاء لها سواء عرضت النواقض أم لا.

و العجب أنّه استدلّ بهذه الاخبار على اعتبار دوام النظافة الظاهرية الاعتبارية

ص: ٥٢٢

بمعناها الاسم المصدرى مع أنها أظهر في أن المراد من الطهاره أمر آخر يدوم ما لم يعرضه النواقض.

و ثالثا: أن مجرد كون شيء مورد الأمر و البعث لا يستلزم كونه عباده، و النظافه المأمور بها في تطهير المنتجسات محبوبه و مبعوثه اليها و مع ذلك لا تكون إلا توصلينا، فافهم.

و بالجمله، إثبات الاستحباب النفسى و عباديّه الطهارات في نفسها بتلك الاستدلالات محلّ إشكال و نظر، و بقيه الكلام في محلّه. و دعوى أن الطهارات الثلاث صالحه ذاتا للعباديّه من دون إقامه دليل على استحبابها نفسا كما ترى.

فتحصّل أن الوجه في عباديّه الطهارات الثلاث بعد ما عرفت من عدم ثبوت الاستحباب النفسى هو قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبه، و لا يفيد قصد الأمر الغيرى بناء على ثبوت الملازمه بعد ما مرّ سابقا من عدم كون موافقه الأمر الغيرى موجبا للإطاعه و القرب و المثوبه، لعدم عدّ موافقته و مخالفته موافقه و مخالفه اخرى في قبال موافقه الأمر النفسى و مخالفته.

هذا مع الغمض عن اشكال الدور، لأنّ كلّ من الأمر الغيرى و العباديّه يتوقّف على صاحبه إذ يمكن الجواب عنه باختلاف موطن التوقّف كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال:

إنّ توقّف الموضوع في الخارج على الأمر صحيح، لكنّ الأمر يتوقّف على الموضوع في الذهن لا الخارج، فيدفع الدور (١).

أو يمكن الجواب عنه بتعدّد الأمر الغيرى، إذ جزء المقدّمه مقدّمه أيضا، فإذا

ص: ٥٢٣

كانت الطهارات الثلاث مع التقرب بها من المقدمات فجزؤها و هو ذات الأفعال من جهة كونه من المقدمات مأمورا بها، كما أن قيدها أى إتيانها بداعويّه أمرها أيضا يكون مأمورا به بملاك المقدميه، فالأمر الأوّل يدعو إلى ذات الأفعال و الأمر الثانى يدعو إلى أن يأتى ذات الأفعال بداعى الأمر المتوجّه إليها، فلا تغفل (١).

و لكنّه متفرّع على انحلال الأمر المقدمى إلى الذات و القيد، و سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ حيثه المقدميه حيثه تقيديه لا حيثه تعليليه لأنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى حيثيات التقيديه. و عليه فالأمر الغيرى المنكشف بحكم العقل لا يتعلّق بذات الأفعال من دون حيثه المقدميه.

و أيضا لا- يكفى قصد الأمر النفسى المتوجّه إلى ذى المقدمه فى جعل الطهارات الثلاث عباده، لأنّ الأمر النفسى المذكور لا يدعو إلا إلى متعلّقه و المقدمات خارجه عن حيطه دعوته، و لا يكون الإتيان بمقدماته من الطهارات و غيرها شروعا فى إطاعه الأمر النفسى.

نعم من أتى بالمقدمات بقصد التوصل إلى إطاعه الأمر النفسى فى موطنه عدّ منقادا و أهلا للمدح و الثواب، و هو كاف فى صلوحيه الشىء للتقرب و حصول العباديه، و لا- دليل على لزوم ورود أمر آخر على صلاحيته للتقرب و العباديه، خلافا لما يظهر من مناهج الوصول (٢).

نكات فقيهه

منها: أنّ الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح لما عرفت من تحقّق القربه بإتيان الطهارات بقصد التوصل إلى إطاعه الأمر النفسى المتوجّه إلى غاياتها من دون حاجه إلى قصد الأمر النفسى المتوجّه إلى الطهارات لو قلنا به، أو من دون

ص: ٥٢٤

١- ١) راجع مناهج الوصول: ٣٨٢/١- بدائع الأفكار: ٣٨١/١.

٢- ٢) راجع: ٣٨٦/١.

حاجه إلى الأمر الغيرى لو قلنا بالملازمه الشرعيه و كون امتثاله موجبا للقربه، أو من دون حاجه إلى داعويه الأمر النفسى المتوجه إلى الغايات، فإن مقتضى تحقق القربه بإتيانها بقصد التوصل هو جواز الإتيان بالطهارات الثلاث قبل أوقات غاياتها لحصول عباديتها بأن يكون الداعى له إلى إيجادها- كما فى نهايه الاصول- هو وقوعها فى طريق امتثال الأمر الذى يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت؛ ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئى. ويؤيده المرسل المروى عن الذكرى من قولهم عليهم السلام: «و ما وقر الصلاه من آخر الطهاره لها حتى يدخل وقتها» (١).

و عليه فيمكن أن يأتى المكلف بالوضوء بقصد التوصل إلى غايته قبل حلول وقت غايته لكفايه ذلك فى عباديته، فيحصل بذلك الوضوء المقدمى الذى يشترط بأن يؤتى به بقصد العباده و لا دخل فى صيرورته عباده حلول الوقت، و مما ذكر يظهر أنه لا وجه للقول بأن إتيان الوضوء بتلك الغايه- أعنى غايه التهيؤ للصلاه- لم يثبت مشروعيتها فى الشرع، لما عرفت من وضوح مقدميته الوضوء للصلاه مع قصد القربه و العباده و كفايه قصد التوصل به إلى غايته و هى الصلاه فى تحقق قصد القربه و العباده، فلا حاجه فى إثبات مشروعيتها قبل الوقت إلى ورود دليل آخر.

و ربما يستدل على استحباب الوضوء التهيئى بالآيات الآمره باستباق الخيرات و المسارعه إلى مغفره الله سبحانه بتقريب أن أفضلية الصلاه فى أول وقتها تدلّ بدلاله الاقتضاء على جواز الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت، لوضوح أنه إذا لم يخير للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت لم يتمكن من الإتيان بالصلاه فى أول وقتها، و لكان الحث على الإتيان بها وقتئذ فى تلك الأدله لغوا ظاهرا، و مع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاه فى أول وقتها.

ص: ٥٢٥

و فيه أوّلاً: أنّ الاستباق و المسارعه في كلّ شيء بحسبه، فإذا كان الصلاه مشروطه بالوقت كانت المبادره إليها أيضاً مشروطه بالوقت، فإذا كانت المبادره إلى الصلاه مشروطه بالوقت كان استحباب مقدّميتها أيضاً مشروطاً بالوقت، و التفكيك بين استحباب الشيء و استحباب مقدّماته في الاشتراط و الإطلاق غير معقول، و دعوى إمكان التفكيك في كيفيه الاشتراط بأن تكون المسارعه مشروطه بالوقت على نحو الشرط المتقدّم و الوضوء مشروطاً به بنحو الشرط المتأخر كما في المستمسك (١) مندفعه بأن الآيات المذكوره لا تدلّ على التفكيك المذكور بين المقدّمه و ذبيها. و عليه، فلا دليل على التفكيك.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا بدلالتها على جواز الإتيان بالوضوء قبل وقت الصلاه، فهي كما في التنقيح لا تدلّ بوجه على أنّ الإتيان به بتلك الغايه-أعنى غايه التهيؤ للصلاه-أمر مشروع في الشريعه المقدّسه و أنّه موجب لصحّته و تماميته؛ و ذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغايه الكون على الطهاره أو بغايه صلاه مندوبه أو لأجل استحبابه النفسى بناء على ثبوته، على أنّا لو سلّمنا بدلالتها على مشروعيه الوضوء للتهيؤ قبل وقت الصلاه فلما ذا خصّصوا استحبابه بما إذا أتى به قريبا من الوقت؟! لأنّه على ذلك لا فرق في استحبابه للتهيؤ بين الإتيان به قريبا من الوقت أم بعيداً عنه، كما إذا توضّأ أوّل طلوع الشمس مثلاً للتهيؤ لصلاه الظهر (٢).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالوضوء بسائر الغايات لا ينافى دلاله الأدلّه المذكوره على استحباب إتيان الوضوء قبل وقت الصلاه للتهيؤ و تحقّق المسارعه المندوبه، لأنّ كلّ سبب يقتضى مقتضاه.

و استدلّ في التنقيح على استحباب مشروعيه الوضوء للتهيؤ قبل الوقت

ص: ٥٢٦

١- ١) ٣٨٩/٢.

٢- ٢) التنقيح: ٧-٨/٤.

بإطلاق قوله عز من قائل: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... (١) نظرا إلى أن القيام نحو الشيء على ما يستعمل في غير اللغة العربيّة أيضا إنّما هو الاستعداد و التهيؤ له، وقد دلت الآيه المباركه على أنّ من تهيّأ للصلاه فشرع له الوضوء أعنى الغسلتين و المسحّتين.

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أو بعده، نعم يختص ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريبا من وقت الفريضة لعدم صدق القيام لها، في مثل ما إذا توضع في أوّل الصبح مثلا تهيّؤا لصلاه الظهر، هذا (٢).

و يشكل ذلك أنّ الآيه في مقام بيان كيفيه الوضوء من الغسلتين و المسحّتين عند إرادته الصلاه و التهيؤ لها بمالها من الشرائط، و من جملتها وقوعها في الوقت. و عليه فلا إطلاق لها من جهه القيام لها قبل الوقت، فتدبر جيّدا.

و منها الوضوء في الوقت، فإن أتى به بداعي أمره الغيري متقربا به إلى الله تعالى صرح في منهاج الوصول بصحّته لصلوح الموضوع للتقرب، و هو كاف في الصحه.

و فيه: أنّ ذلك صحيح إذا ثبت استحباب النفسى للطهارات، فإنّ الحسن الفعلى موجود على المفروض و الحسن الفاعلى المعبر انضمامه إلى الحسن الفعلى في تحقّق الطاعه أيضا متحقّق، إذ لا يعتبر فيه أن يكون ناشئا من قبل قصد التقرب بذلك الحسن الفعلى، بل يكفي و إن كان ناشئا من قصد التقرب بجهه اخرى و لو لم تكن تلك الجبهه موجب للتقرب، كالأمر الغيرى، لما عرفت من أنّه لا طاعه و لا قرب و لا مثوبه للأمر الغيرى.

و أمّا بناء على عدم ثبوت استحباب النفسى للطهارات، فالإتيان بداعي أمره

ص: ٥٢٧

١-١ (١) المائده: ٢.

٢-٢ (٢) التنقيح: ٨/٤.

الغيرى سواء كان وجوبيا أو نديبا لا- يصححه لعدم صلوحية الموضوع للتقرب و عدم الإطاعه و القرب و المثوبه فى الأوامر الغيريه.

نعم لو أتى بها بقصد التوصل إلى الغايه المندوبه من دون أن يقصد الأمر الغيرى الندبى المتعلق بالوضوء و أخويه يكفى ذلك فى الصحه، لأنّ قصد التوصل إلى الغايه المندوبه غير مناف لوجوب الوضوء و أخويه بالأمر الغيرى، فإنّ للمكلف أن يأتى بالوضوء الواجب بداعى الوصول به إلى تلك الغايه المندوبه كنافله الفجر فإنها مستحبّه سواء كان الوضوء أيضا مستحبا أم لم يكن.

و بعباره اخرى لا ينافى الوجوب الوصفى فى الوضوء و أخويه للندب الغائى كما أفاد السيد فى العروه و الشراح عليهم الرحمه.

و سرّ ذلك أنّ المكلف قد أتى بالطهارات متقربا بها إلى الله سبحانه و تعالى:

و المفروض هو توقّف الغايه على الإتيان بها متقربا بها إلى الله و هو حاصل، فلا- بدّ من أن يحكم بالصحه، كما إذا أتى بها للتوصل إلى الغايات الواجبه المترتبه عليه لتحقق الطهارات التى هى المقدمه للصلاه الواجبه بذلك مع قصد التقرب؛ فالتوصل إلى الغايه المندوبه أو الغايه الواجبه يكفى فى تحقق العباده. و لا يلزم لشيء آخر، بل الأمر الغيرى سواء كان استحبابيا أو وجوبيا لا يفيد فى تحقق العباده. لما عرفت من أنّه لا إطاعه و لا قرب و لا مثوبه للأمر الغيرى، فلو أغمضنا عن ذلك فقد وقع الكلام فى صحه الطهارات إذا أتى بها بقصد الأمر الندبى المتعلق بها بناء على الاستحباب النفسى أو الأمر الندبى المتوجّه إليه من جهه الغايه المندوبه من جهه أنّ صحتها فرع بقاء أمرها و هو فرع أن تكون الطهارات الثلاث متصفه بالاستحباب مع عروض الوجوب المقدمى الغيرى الشرعى عليها بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذيها و وجوبها شرعا، و المفروض هو استحاله اجتماع الوجوب و الاستحباب فى شيء واحد لأنهما ضدان لا يجتمعان فى محلّ واحد؛ فمقتضى حلول الوقت أن تكون الطهارات

الثلاث متّصفه بالوجوب لكونها مقدّمه للغايه الواجبه و هى الصلاه الفريضة، و مقتضى كونها مستحبّات نفسيّه أو مقدّمه للغايات المندوبه كالنوافل و غيرها أن تكون متّصفه بالاستحباب، و هما لا يجتمعان، فمع سقوط الأوامر الاستحبابيه لا مجال لقصدّها فى تحقّق العباده.. اجيب عن ذلك بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى و الاستحباب الغيرى فى شىء واحد من جهتين، بناء على ما هو المختار من جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بالجهتين، و حيث إنّ فى المقام تكون الجهات متعدّده فإنّ جهه الوجوب الغيرى من المقدّميه للغايه الواجبه، و جهه الاستحباب الغيرى من جهه المقدّميه للغايه المندوبه، فلا مانع من اجتماعهما كما لا يخفى.

اورد عليه فى المحاضرات بأنّ تعدّد الجهه إنّما يجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كانت الجهه تقيديّه، و أمّا إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعدّدّها أصلا.

و توضيح ذلك أنّ الجهات إذا كانت تقيديّه تعدّدت العناوين، فإنّ الطهارات بعنوان كونها مقدّمه للصلاه الواجبه تصير واجبه، و بعنوان كونها مقدّمه للصلاه النافله مثلا تصير مستحبّه، أو باعتبار ذواتها تكون مستحبّات نفسيّه، كما هو الظاهر من المحكى عن سلطان العلماء فى حاشيته على الروضه، حيث قال:

لا نسلم بأنّه لا يكون فى وقت العباده الواجبه إلاّ الوضوء الواجب، لأنّ الوضوء فى كلّ وقت مستحبّ.

و كيف كان، فمع تعدّد العناوين لا يجتمع الوجوب و الاستحباب فى شىء واحد، و لا يلزم الاستحاله.

و أمّا إذا كانت الجهات حيثيات تعليليه، فهى توجب تعلق الوجوب و الاستحباب بشىء واحد و هى الطهارات الثلاث و هو يلزم الاستحاله، و حيث إنّ الطهارات مورد الأمر و النهى بجهه المقدّميه، فالمقدّميه حيثيه تعليليه فيجتمع الأمر

الندبىّ و الوصولىّ فى نفس الطهارات، و هو مستحيل.

و يمكن الذبّ، عنه بأنّ الغايات و الحثيات التعليليه عناوين الموضوعات فى الأحكام العقليه، فالجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى التقيديّه و حيث إنّ الكاشف عن وجوب المقدمه هو العقل بالملا-ك العقلىّ، و العقل يحكم بوجوب المقدمه من حيث هي مقدمه، فلا بدّ من كشف الحكم الشرعىّ بذلك الملاك على الحثيه التقيديّه.

و لا- مجال لإنكار رجوع الحثيات التعليليه فى الأحكام العقليه إلى التقيديّه، لأنّ إنكاره كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه مستلزم لإسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلا ملاك، فإنّ الظلم مثلا إذا كان قبيحا عقلا فوق عمل فى الخارج معنونا بعنوان الظلم و عناوين آخر، فحكم العقل بقبحه إذا لم يرجع إلى حثيه الظلم، فإمّا أن يرجع إلى حثيات آخر و هو كما ترى أو إلى الذات بعليه الظلم بحيث تكون الذات قبيحه لا- الظلم، و إن كان هو علّه لقبحها فهو أيضا فاسد و خلف، فإنّ الذات تكون قبيحه بالعرض، فلا بدّ و أن يكون الظلم قبيحا بالذات فيصير الظلم موضوعا بالحقيقه للقبح. و هذا معنى رجوع الحثيات التعليليه إلى التقيديّه (١).

و عليه، فالوجوب الغيرىّ يتعلّق بالمقدمه الموصله للغايه الواجبه، فلا- ينافى تعلّق الاستحباب بذوات الطهارات بناء على ثبوت الاستحباب الذاتىّ أو تعلّق الاستحباب بالمقدمه الموصله للغايه الندبيّه لتعدّد العناوين، فإنّ الطهارات الثلاث بحثيه المقدميه الموصله للغايه الواجبه أو المستحبّه مورد تعلّق الأمر الغيرىّ.

نعم، لو قيل بانحلال المقدمه إلى الذات و القيد، و تكون الذات متعلّقه للأمر الغيرىّ فينافى الأمر الندبىّ المتعلّق بالذات بناء على استحباب الذاتىّ كما لا يخفى.

ص: ٥٣٠

اللَّهَمَّ إِلَّا- أن يقال: في دفع الإشكال حينئذ بأنَّ اختلاف الوجوب و الاستحباب ليس إِلَّا من قبيل اختلاف الرتبة مع تحقُّق أصل الرجحان في حكميهما، و مقتضى ذلك بقاء الرجحان فيها مع تبدُّل رتبته بعروض الوجوب الغيرى.

و لكنّه متفرِّع على كون الاستحباب و الوجوب من باب الإبراده إِلَّا من باب البعث، فإنَّ الفارق بين الندب و الوجوب حينئذ هو اختلاف الطلب فيهما بالشّدّه و الضعف.

و أمّا إذا كان الوجوب و الاستحباب من باب البعث فلا وجه لتصوّر الاشتداد فيه، لأنّهما أمران اعتباريّان بسيطان، و الفارق بينهما بورود الترخيص و عدمه، فيكون الندب منتزعا من الطلب المرخّص في تركه، و الوجوب منتزعا من الطلب غير المرخّص في تركه. و مع اختلافهما لا تضادّهما لا مجال للأمر الاستحبابى بوجود الأمر الوجوبى، إذ الترخيص في الترك ينافى عدم الترخيص في الترك.

نعم، لو قيل - كما في المستمسك - إنّ المقدّميه دائما إنّما تقتضى سرايه الحيثيه الاقتضائيه من ذى المقدّمه إلى المقدّمه و لا تقتضى سرايه الحيثيه اللاقتضائيه، و لذا لا تجد التنافى بين إباحه الشىء و تحريم مقدّمته، و لكن تجد التنافى بين إباحه الشىء و تحريمه، فإنّ الإباحه لمّا كانت لا اقتضاء لا تسرى من ذى المقدّمه إلى المقدّمه ليلزم التنافى بينها و بين تحريم المقدّمه.

فالوضوء الذى يكون مقدّمه لغايه مندوبه لا يسرى إليه الندب بذاته و قيده، بل إنّما يسرى إليه الندب بذاته لا غيره، و أمّا قيده - أعنى جواز الترك - فإنّما يكون للوضوء لقصور ذات الندب في نظر العقل عن اقتضاء الإلزام لا بالسرايه من الغايه المندوبه. و مثل هذه المرتبه من الطلب لا - تنافى و جوبه الغيرى الناشئ من مقدّمته للغايه الواجبه، إذ يمكن ان يكون حينئذ واجدا المرتبتين: إحداهما لا اقتضاء لها في المنع من الترك و الاخرى لها هذا الاقتضاء، فيمكن الإتيان به بداعى تلك المرتبه

فيكون امثالاً لذات الندب (١)، لا ترتفع التنافي بين الأمر الندبيّ الغيريّ و الأمر الوجوبيّ، و لكن يبقى الإشكال في اجتماع الأمر الندبيّ النفسى المتعلّق بالطهارات بناء على ثبوت الأمر النفسى مع الأمر الوجوبيّ الغيريّ المتعلّق بها للغايه الواجبه، فإنّ حيثيه لا اقتضاء بالنسبه إلى المنع من الترك لا تأتي من ناحيه ذى المقدمه حتى يدعى بأنّها لا تسرى من ذى المقدمه إلى المقدمه، بل هي من مقومات الاستحباب الذاتى، فتدبر.

فتحصّل أنّ اللازم في تحقّق قصد القربه في الطهارات الثلاث المأتى بها في وقت الصلاه الواجبه هو أن يؤتى بها للتوصّل إلى الغايه الواجبه أو الغايه المندوبه، و أمّا قصد الأمر النفسى المتوجّه إلى الطهارات الثلاث فهو مبنى على ثبوت الاستحباب الذاتى، و لا دليل له. كما أنّ قصد الأمر الغيريّ سواء كان وجوبياً أو نديبياً لا ينفع مع ما عرفت من أنّ الأمر الغيريّ لا طاعه و لا قرب و لا مثوبه له.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ قصد الأمر الغيريّ يحتوى قصد التوصّل إلى الغايه واجبه كانت أو مستحبّه، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد.

قال في الكفايه: لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه في الطهارات أمرها الغيريّ لكان قصد الغايه ممّا لا بدّ منه في وقوعها صحيحه، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا- إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقه يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً (٢) فالملاك في وقوع المقدمه عباده في الوقت، بل قبله أيضاً، هو قصد التوصّل إلى إحدى الغايات من دون فرق بين كونها مستحبّه أو واجبه.

ص: ٥٣٢

١- (١) المستمسك: ٣١٠/٢.

٢- (٢) الكفايه: ١٨٠/١.

و هذا هو الذى أصرّ عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال: إنّ الاستحباب النفسى غير ثابت و لا أثر فى كلمات الأصحاب بالنسبه إلى قصد الأمر الغيرى، هذا مضافا إلى أنّ قصد الأمر الغيرى لا يكون مقربا: فعباديّه الطهارات الثلاث من جهه قصد التوصل بها إلى ذبيها، و هذا أمر واضح. و صاحب الكفايه و إن ذهب إلى ثبوت الأمر النفسى و لكنّه اعترف بأنّ الملاك فى وقوع المقدمه عباده هو قصد التوصل فى قوله الآنف، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر جواز قصد التوصل إلى أزيد من الغايه الواحده، فيجوز أن يتوضّأ للكون على الطهاره و لصلاه النافله و لصلاه الفريضه و غيرها، لأنّ عباديّه الوضوء تحققت بالتوصل إلى الغايه الشرعيّه سواء كانت منفرده أو متعدّده.

المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط و يقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى تعريفهما:

و الأقرب هو ما عرّفه العميدى من أن المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتره فى التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا.

و المطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم و الملكه و هو مساعد مع العرف كما لا يخفى.

الموضع الثانى: إنّ الشروط فى القضايا الشرطيّه و إن كانت راجعه إلى الهيئه بحسب القواعد العربيه و لكنّها منصرفه عنها إلى المادّه بقرينه الوجدان لأننا نجد بالوجدان أنّ الإراده موجوده بالنسبه إلى المشروط قبل تحقّق الشرط و الإنشاء الحقيقى تابع للإراداه النفسانيّه فإذا كانت الإراده النفسانيّه موجوده فى النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضا كذلك فالإراداه و الوجوب فعليّه و لا تعليق فيهما و الشرط و القيد شرط و قيد للمادّه و لذا لا فرق بين قوله صلّ مع الطهاره و قوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهه فعليّه الإراده و إنشاء الوجوب و إنّما الاختلاف بينهما من

جهه أنّ القيد لازم التحصيل فى الأول دون الثانى لإطلاق المادّه فى الأول دون الثانى.

و ما ذكرناه لا يكون من جهه استحاله رجوع القيود و الشروط إلى الهيئه بدعوى أنّ معنى الهيئه من المعانى الحرفيه فلا إطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقييد بعد وجود المعانى الحرفيه و أمّا تقييدها حال تحقّقها فلا مانع منها كما لا يخفى.

بل يكون من جهه حكم الوجدان بالتقريب المذكور و مقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

و بالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئه و المنشأ بها متحقّق بالفعل فى فرض وجود الشروط و القيود من دون ابتناؤه على تحقّقها و إنّما المتوقّف تأثيره فى المكلف فلا- حاله منتظره للإراداه و الإنشاء بل هما موجودان بالفعل و إنّما باعثيتهما موقفه على تحقّق الشروط و القيود فلا تغفل.

الموضع الثالث: إنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لا وجه لتخصيص النزاع بالثانى لعموم الملاك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوديه و إلاّ لزم وجوب الشىء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

الموضع الرابع: إنّ بناء على رجوع القيود و الشروط إلى المادّه لا الهيئه هل تكون المقدمات الوجوديه متعلّقه للطلب فى الحال أم لا.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقه للطلب فى الحال على نحو تعلّق الطلب بذيتها فإن كان ذو المقدمه واجبا فى الحال فكذلك المقدمات و لكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه

غير منجز أى لا- يجب البدار إلى امتثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضا كذلك لتبعيه وجوب المقدمات عن وجوب ذبها فى جميع الخصوصيات و عليه فالوجوب حالى و فعلى و لكن لا- فاعليه له ما لم يتحقق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

الموضع الخامس: إن الحق هو وجوب المقدمات المفوته قبل حصول شرط الوجوب فيما إذا علم بأن غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه و علم بتوقفه على الإتيان بمقدماته المفوته قبل الوقت بل لو كان المولى غافلا عن مجيء صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه و توقفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها حفظا لغرضه اللزومى و لا يجوز التقاعد عنه.

و الوجوب المتعلق بالمقدمات المذكوره قبل الوقت وجوب فعلى منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: إن الظاهر هو وجوب تعلم الأحكام حتى فى الأحكام المشروطة قبل حصولها.

أمّا فى الأحكام المطلقة فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا- مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءة العقلية و الإتيان بها يتوقف على تعلمها فى الغالب.

و أمّا فى المشروطة فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوته فيما إذا علم أن الشارع لا- يرضى بتركها مطلقا و لم يسع الوقت للتعلم بعد حصول الشرط.

هذا مضافا إلى روايات خاصه تدل على وجوب التعلم و التفقه فى الدين كموثقه أبى جعفر الأحول عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا.

و مرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسأله عمّا

يحتاجون إليه قال: لا.

و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسّله فمات فقال: قتلوه أ لا سألوها؟! فإنّ شفاء العي السؤال و غير ذلك من الأخبار.

و لكنها غير شاملة لما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ من باب الواجبات الكفائيّة.

و الظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشاديّ لا نفسيّ و لا غيريّ و لا نفسيّ طريقيّ و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز.

و يقع الكلام في امور.

الأمر الأوّل: إنّّه يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز و المعلق إذ امثال المطلق إمّا لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجز، و إمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق و عليه فلا مانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام المطلق و المشروط و المطلق إلى المنجز و المعلق.

و لا يصحّ إرجاع الواجب المعلق إلى المشروط لا تصاف الفعل في الواجب المعلق بالمصلحة التامّة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلا محاله تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضى و عدم المانع نعم امثاله لا يصحّ إلاّ بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحة تامّة و داعية إلى التكليف به و على المختار و إن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجا فعليّا و لكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقا.

و عليه فلا- وقع لما في الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معلّلا بأنّ القيد قد يكون داخلا في حيّز الإرادة و قد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق و الثاني هو المشروط و لا ثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث

ص: ٥٣٧

إنّ الزمان خارج عن القدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثانى لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقه بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

و ذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحه الباعثه على التكليف فإنّها تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الإراده بتبعها موجوده بالفعل و له الفاعليه.

هذا بخلاف المشروط فإنّ الطلب و الإراده فى فرض حصول الشىء و لازمه هو إناطه الفاعليه بوجود الشىء فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيوداً للواجب كقول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فإنّ شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلاً فى مصلحه شرب المسهل فتحصل أنّ الواجب على ثلاثه أقسام لأنّه إمّا مطلق أو مشروط و المطلق إمّا منجز أو معلق.

الأمر الثانى: فى الإشكالات الوارده على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها و هى مختلفه.

منها: إنّ الإراده التامّه لا- تنفكّ عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ للزوم التفكيك كما لا يخفى.

و فيه أولاً: إنّ الإراده تتعلّق بالوجدان بالنسبه إلى أمر متأخر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حاليّ و يشهد له تحمّل المشاقّ فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيده المسافه إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلّق الإراده بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه كذلك فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّه يكون أجزائها تدريجيّه الحصول مع أنّه

لا- إشكال فى وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعلىّ مع أنّ الواجب و هى أجزاء المركّب استقباليّ.

و ثانيا: أنّ دعوى عدم إمكان تعلّق الإراده بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف و لم يقدّم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعد ما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلا- بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث فى ذاته و إرادته.

ولا- يمكن أن يقال فى حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادته إذ لا تغير و لا تحوّل فى ذاته سبحانه و تعالى.

و توهم أنّ الإراده هى التى لا- تنفكّ عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإراده لا تكون ملازمه لذلك ألا ترى أنّا نريد فى أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات و هكذا تكون المجزّات مريده للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبه إليهم و عليه فلا مانع من تعلّق الإراده بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه.

و منها: أنّه لا- يعقل فعليّه الحكم قبل تحقّق فعليّه الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه فى الخارج و لا- فرق فيه بين الموقّات و غيرها إذ فعليّه الجميع متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها و عليه فلا يعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا و الواجب استقباليّا.

و فيه أنّ القيود إن كانت راجعه إلى الهيئه فعليّه الحكم متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيوده و لا- يكون قبل تحقّق الموضوع إلّا صورته الحكم و دعوى عدم تعقل فعليّه الحكم قبل تحقّق فعليّه الموضوع صحيحه فى هذه الصوره.

و أمّا إذا كانت القيود راجعه إلى المادّه بالحكم مطلق و متعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليًا و قابلاً للتحويل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهارة و إن لم يكن كذلك و لكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلق كقوله حجّ في الموسم أو صلّ في الظهر و يكون الحكم فيه فعليًا نعم يتوقّف تنجزه على تحقّق الموضوع في الخارج و بالجمله أنّ الحكم في القضايا الحقيقيه فعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق موضوعها في الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق المسافر في الخارج و لا- فرق في القضايا الحقيقيه بين أن تكون الموقّته أو غيرها و القضايا الحقيقيه قضايا حملتيه و إمكان إرجاعها إلى الشرطيّه لا- يوجب خروجها عن الحملتيه و من المعلوم أنّ ترتّب الحكم في القضايا الحملتيه على موضوعها فعليّ و ليس بتعليقيّ كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذي يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمه قبل إتيان زمان الواجبات الموقّته فيما إذا فرض عدم التمكن منها بعد مجيء زمان الواجبات الموقّته.

فإنّ الوجوب على الفرض فعليّ و له الفاعليته و عليه يلزم الإتيان بالمقدّمه التي لا يتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقّته و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر في الوجوب التعليقيّ.

ذهب في الكفايه إلى عدم انحصار رفع الإشكال في التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى إمكان التفصيّل عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر الذي يكون معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعليته و جوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدّمته.

و فيه أنّ الشرط المتأخّر لا يصلح لرفع الإشكال في أكثر الموارد إذ الشرط هو

وجوده لا لحاظه.

و هكذا لا- يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادّة لأنّ قبل حصول القيد في الخارج لا فاعليته للوجوب الفعليّ فلا مورد للوجوب الفعليّ المنجز بالنسبة إلى بعض المقدمات مع أنّه لا وجوب فعليّ منجز بالنسبة إلى ذيلها.

و سائر الوجوه المذكوره هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلق أو ليست بتأمّنه فراجع.

الأمر الرابع: إنّّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئته أو المادّة و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئته حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّة فيجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو و إلّا فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجماليّ بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصله الإطلاق في الهيئته مع أصله الإطلاق في المادّة و مع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل و هو البراه عن وجود تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادّة و هو غير معلوم و البراه عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئته فلا دليل على أصل الوجوب كما لا يخفى.

و استدللّ لترجيح إطلاق الهيئته على إطلاق المادّة بوجوه:

منها: إنّ إطلاق الهيئته شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعه المأمور بها للامثال و عليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى و يرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

و اجيب عنه بأنّ الإطلاق في كلا-المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا- يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليًا و الآخر بدليًا.

و منها: إنّ تقييد الهيئته يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بخلاف العكس

و لا فرق بين التقييد و بطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

و عليه فكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجة أنّ في مفروض المسأله يكون الترجيح مع تقييد المادّه.

و اجيب عنه بأنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيّدا.

و منها: إنّ تقييد المادّه حيث إنّه متيقّن و معلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقّيده ابتداء أو تبعا فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوىّ فيبقى أصله الإطلاق فى جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلغاء احتمال التقييد.

و اجيب عنه بأنّ أحد تقديرى العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هى واجبه و عليه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه عن المعارضه.

هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعا فلا يكون التقييد متيقّنا.

و يمكن دفع ذلك أولا: بأنّ احتمال تقييد الهيئه يكفى لحصول العلم بتقييد المادّه على أى حال كما أنّ احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبيه فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

و ثانيا: إنّ لا دخاله للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فى

و دعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه مشتمل على خصوصيّه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّه فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس فى البين قدر متيقّن لتأخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعه بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّه لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهرىّ و مع العلم التفصيلىّ بعدم الإطلاق فلا مجال لجريان أصاله الإطلاق فى ناحية المادّه و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافى العلم بعدم إطلاق المادّه فتدبرّ.

مقتضى الأصل ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع عدم تماميّه الوجوه المرّجحه للإطلاق فى طرف يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءه لدوران القيد بين كونه قيده للوجوب أو قيده للواجب و مع الدوران المذكور لا- علم بالتكليف و لا فرق فى ذلك بين مقاله المشهور من رجوع القيود إلى الهيئه و بين المختار من رجوعها إلى المادّه لأنّ على كلّ واحد من المذهبين لا يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيده للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئه فلا مجال للرجوع إلى البراءه إذ لا قيد بالنسبه إلى الوجوب و لكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه.

ثمّ لا- فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّه قيده على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئه و احتمال له لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّه و تقييد الهيئه.

و لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به و إن لم يكن له إطلاق و لكنّ له حاله سابقه فيستصحب و إن لم يكن إطلاق و لم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعده هو البراءة قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به و لو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت و إلّا بمقتضى الأصل و يصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال و لو علم بتقييد الواجب و لكنّ شكّ في كونه معتبرا على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزا أمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى و هنا جهات:

الجهة الاولى: في تعريفهما:

و الأولى في تعريفهما أن يقال إنّ الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر و الإتيان به و النفسى ما لم يكن كذلك و هو تعريف جامع.

و أمّا تعريفهما: بأنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّه أو أكثرها من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد و ذهب إلى أنّ الأولى هو أن يقال إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك فيتمّ

ص: ٥٤٤

أورد صاحب الكفايه على تعريف الشيخ الأعظم قدس سره بأن الداعى فى الواجبات النفسيه تاره يكون محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى و تاره اخرى يكون محبوبيته بماله من الفوائد المترتبه كأكثر الواجبات من العبادات و التوضيحات و لا إشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبيته بما له من الفوائد المترتبه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسيه فى الحقيقه واجبات غيريه فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازما لتلك الواجبات لما كان الداعى موجودا إلى إيجاب ذيها و عليه فالإشكال باق بالنسبه إلى جامعته التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسيه تدخل فى تعريف الواجبات الغيريه فتعريف النفسى لا يكون جامعا لأفراده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعا من الاغيار انتهى.

و يمكن الجواب عنه بأن الأغراض فى الواجبات النفسيه ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسيه أنها واجبات و مأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الاخرى و هذا بخلاف الواجبات الغيريه فإنها واجبات للتوصل و الإتيان بالواجبات الاخرى و لعل مراد الشيخ قدس سره من التوصل هو الإتيان و عليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ و لذا اخترناه و أضفنا حكمه الإتيان حتى يكون المقصود واضحا فتدبر جيدا.

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى:

و لا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوصل إلى واجب آخر و الإتيان به كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و أما النفسى فلا يحتاج إلى ضميمة شىء و عليه فمقتضى الإطلاق هو عدم تقييد البعث بانبعائه عن واجب آخر و من المعلوم

أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظه انبعائه عن واجب آخر و المحتاج إلى المثونه هو الثاني لا الأول.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا مجال للاشكال بأنّ كلّاً من النفسيّة و الغيريّة متقومّ بقيد زائد فلا مجال لإثبات النفسيّة بأصالة الإطلاق.

و ذلك لما عرفت من أنّ النفسيّة هو عدم التقييد و الغيريّة هو التقييد فالمتقومّ بقيد زائد هو الغيريّ لا النفسيّ.

لا يقال إنّ البعث كالمعنى الحرفيّ فى الجزئيّه فلا توسعه فيه حتّى يجرى فيه أصاله الإطلاق.

لأنّ نقول إنّ أصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه تجرى أيضا لإمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركيه فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتّى يقال إنّ الجزئى لا سعه له حتّى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالى إذ الجزئى بعد التحقّق له أحوال مختلفه فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق و ينتزع منه النفسيّ.

هذا كلّه بناء على التمسك بأصاله الإطلاق و مقدّمات الحكمه و هنا قول آخر و هو دعوى الظهور الانصرافى للبعث إلى النفسى دون الغيرى و استدل له بكثره استعمال الهيئه فيما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى و من المعلوم أنّ الظهور الانصرافى لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

و لكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندره استعمال الهيئه فى البعث الغيرى و هو غير ثابت بل استعماله فى الغيرى كالوضوء و الغسل و التيمّم و غير ذلك من الموارد كثير.

الوجه الثالث في مقتضى الأصل العملي إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى و لم تجر أصاله الإطلاق في طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العملي فهنا صور.

الصورة الأولى: أنه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء و الصلاة و شك في وجوب الوضوء أنه غيرى أو نفسى و شك في الصلاة أنها متقيده بالوضوء أو لا- ذهب بعض الأعلام إلى أن مقتضى الأصل هو البراءة عن اشتراط الصلاة بالطهاره فيجوز الإتيان به بلا طهاره و أما نفس الطهاره فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كل حال أما لنفسها أو غيرها.

و لعل وجهه هو انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الوضوء على كل حال فيرجع في ناحيه الصلاة إلى البراءة بالنسبه إلى احتمال تقيدها بالوضوء.

اورد عليه بأن العلم الإجمالي بالوضوء نفسيا أو وجوب الصلاة المتقيده بالوضوء باق على حاله و عليه فلا معنى للرجوع إلى البراءة بالنسبه إلى احتمال تقيده الصلاة بالوضوء بل مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاة إلا مع الطهاره.

هذا مضافا إلى أن مقتضى الاحتياط في ناحيه الوضوء هو أن يأتي به قبل الإتيان بالصلاة بقصد ما في الذمه و لا يبطله حتى يأتي بالصلاة و إلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر.

و عليه فلا- تفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال و عدمه فإن اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدم الإتيان بالصلاة بلا طهاره.

الصورة الثانية: إذا علمنا بوجوب الصلاة و وجوب الوضوء و شككنا في كون وجوب الوضوء نفسيا أو غيريا و كان وجوب الصلاة مشروطا بشرط غير حاصل

و هو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت بناء على كون الوقت قيذا للوجوب فى الصلاة.

و دعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيده به بعد الوقت و العلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه منجز عقلاً.

فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعه بأن الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفى للتنجيز.

فلا مانع من جريان البراءة قبل الوقت بالنسبه إلى الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه قبح تفويت مراد المولى لا تنجيز الخطاب فلا تغفل.

الصوره الثالثه:إنه إذا لم يعلم إلاّ-وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب فعلى آخر يكون مقيداً بما علم وجوبه فى الجمله فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجبا نفسياً أو غيرياً للبراءة عن وجوبه للشكّ فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلا علم بوجوبه على كلّ حال.

و لكنّه مدفوع بأنّ المقام كدوران الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر مع أنّ الأقلّ مردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً فكما أنّ الأقلّ معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المتقيده بالوضوء واجبه أو لا و من المعلوم أنّه لا مجال للبراءة فى الأقلّ المعلوم بعد فعلية خطابه أو خطاب الأكثر و هو الصلاة المتقيده بالوضوء.

و هذا لا يتم إلا إذا كان وجوب الوضوء مفروغا عنه و يكون الشك في ناحيه كفيته وجوبه من النفسى أو الغيرى.

و عليه فلا- وجه للبراءه بالنسبه إلى الأقل المعلوم بل لا وجه لها بالنسبه إلى وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيا لأن العلم بوجوب الوضوء و الشك في كونه نفسيا أو غيريا يرجع إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيا و يكون الوضوء غيريا و مقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها لأن العلم التفصيلى بوجوب الأقل المردد بين كونه نفسيا أو غيريا عين العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين كون الوضوء واجبا نفسيا أو الصلاه واجبه نفسى و مثل هذا العلم التفصيلى لا- يعقل أن يوجب الانحلال و إلا- كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجمالى موجبا لانحلال نفسه و هو محال.

و الانحلال فى الأقل و الأكثر فى الأجزاء لكون وجوب الأقل على كلا التقديرين نفسى سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأ-كثر فإن الأ-جزاء تجب بعين وجوب الكل و لا يجتمع الوجوب الغيرى فى الأجزاء الداخليه مع الوجوب الغيرى هذا بخلاف المقدمات الخارجيه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فإن الوجوب النفسى لا مجال له مع وجوب الأكثر و هو الصلاه المشترطه بالوضوء.

فالدوران بين النفسى و الغيرى مانع عن الانحلال و مقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصوره الاولى فلا تغفل.

و الانحلال الحكمى بعد ما عرفت من عيته العلم التفصيلى مع العلم الإجمالى لا مورد له إذ مع وجود العلم الإجمالى لا يجرى البراءه فى أحد الطرفين كما لا يخفى.

و منها تقسيمه إلى الأصلى و التبعى: و الظاهر أن هذا التقسيم يكون أيضا كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإن الشىء قد يكون مقصودا بالإفاده أصاله و على حدّه و قد لا يكون إلا أنه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق و اشتر اللحم

يدلّ بالأصالة على وجوب الدخول في السوق و إذا قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعا و الأوّل أصليّ و الثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشاره من المداليل الكلاميّة كدلاله الآيتين الكرّيمتين و هما قوله تعالى:

(وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ.)

و قوله تعالى (وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.) على أنّ أقلّ مدّه الحمل ستّة أشهر فإنّ الدلالة المذكوره و إن كانت بالأصالة و لكن تكون حجّه لأنّها من لوازم الخطاب.

و عليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعيّاً يكون لازم الإتيان و يصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ و إن لم يكن له ثمره.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة و الإثبات و استدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه.

و ثانيهما إنّ الواجب ربما لا يكون مفاد الأدلّه اللفظيّة كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع.

و ذلك لأنّ التقسيمات الاخرى من النفسىّ و الغيرىّ و المطلق و المشروط و المعلقّ و المنجزّ تصلح للقرينته على أنّ المراد من الأصليّ و التبعيّ في المقام أيضا يكون بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافا إلى قابليّه معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات و الدلالة.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمره على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام و يكون موجبا للزوم الإتيان.

و أمّا ما في الكفايه بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ

أمرًا عدميًا بأن يكون عبارته عميًا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة و الالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ هو العدم و بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمرًا وجوديًا خاصًا غير متقومّ بعدميّ و إن كان يلزمه بأن يكون عبارته عميًا تعلّقت به الإرادة التبعيّة فلا- يثبت بأصالة عدم تعلّق إرادته مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لا- مدخلية للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتًا و إنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفيّة الأخذ فإنّ أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعيّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب فالأصل لا يجرى لأنّه لا يثبت الاتّصاف كما لا يثبت التبعيّ بناء على كونه وجوديًا بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعيّ متقومًا بالعدميّ أو العدميّ لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم مأخوذًا بنحو الاتّصاف أو التركيب فلا يجدى الأصل في الأوّل دون الثاني فتدبّر جيّدًا.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنّه خارج عن زىّ العبوديّة و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليّته للعقاب و لذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي و أمّا استحقاق المطيع للمدح و الثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشرًا و جوده مديون لمولاه و متعمّم بإحسانه هذا مضافًا إلى أنّ التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح و الأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى

ص: ٥٥١

أَنْ لَهُ حَقًّا عَلَى الْمَوْلَى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ بَعْدَ جَعْلِ الثَّوَابِ لِلْإِطَاعَةِ صَارَ الْعَبْدُ بِعَمَلِهِ مُسْتَحِقًّا لِمَا جَعَلَهُ الْمَوْلَى مِنَ الثَّوْبَةِ بِحَقِّقِهِ مَعْنَى الْاِسْتِحْقَاقِ مِنْ جِهَةِ الْجَعْلِ وَالْقَرَارِ كَمَا لَا يَخْفَى.

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب بالنسبه إلى الواجبات و المحرّمات الغيريّة و لا- ريب فى عدم استحقاقهما على المقدمات و إن قلنا باستحقاقهما على ذيهما من الواجبات و المحرّمات النفسية لخلوّ الغيريات عن الأمر و النهى و المصالح و المفسد من جهه نفسهما و مع فقدانهما عنهما فلا يتصور لهما موافقه و لا مخالفه و مع عدم تصوّرهما لا مجال للثواب و العقاب بالنسبه اليهما.

و دعوى أنّ من يأتى بالمقدّمه بقصد التوصل إلى ذيهما يراه العقلاء متلبسا بامثال الواجب النفسى و مستحقًا للمدح و الثواب فى ذلك الحين و إن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسى.

كما أنّ من لم يأت بشيء من مقدّماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يرونه متلبسا بعصيانه و مستحقًا للذمّ و العقاب و هذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب من رشحات ثواب الواجب النفسى فيستحقّهما بالشروع بإتيان المقدمات.

مندفعه بأنّ الاشتغال بالواجب النفسى أو الحرام النفسى لا يصدق إلاّ بالشروع فيه نفسه لا مقدّماته و إطلاق الشروع بإتيان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز و الأوّل و المشارفه هذا مضافا إلى أنّ مجرد الاشتغال بالواجب النفسى قبل الإتيان به لا- يوجب استحقاق شيء إذ الأ-جر ثابت على الإتيان بمتعلّق الأمر و لا- يتحقق ذلك إلاّ بإتمام الواجب و مع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبه إلى ذى المقدّمه كيف يترشّح إلى المقدمات و هكذا لا يصدق الاشتغال بالحرام ما لم يأت بنفس الحرام.

نعم يمكن أن يقال استحقاق ثواب الامثال أو استحقاق العقاب و إن كان

لا- مجال لهما فى الواجبات و المحرّمات الغيريه قبل الإتيان بالواجبات النفسيه أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيه و لكنّ الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد و أهليه المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيه أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيه غير بعيد لأنّ الاستحقاق بالمعنى الثانى لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه أو بترك المحرّمات النفسيه و الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ و أتى بمقدّمات السفر و شرع فى السفر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدّماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلاّ الانقياد.

و هكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدّمات الحرام و بين من أتى ببعضها و لكنّ يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كلّ مع قطع النظر عن الأدلّه الخاصّه الوارده فى جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبّات مثل ما ورد من الثواب فى المشى نحو إقامه الصلاه فى المساجد أو نحو إقامه صلاه الجمعه أو ما ورد من الثواب على كلّ خطوه من الخطوات التى يأتى بها قاصد زياره مولانا الحسين عليه السّلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعا لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعد ما عرفت من أنّه لا مثوبه و لا قرينه فى امتثال الأوامر الغيريه لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التى لا شبهه فى مقرّبيتها و ترتّب المثوبه عليها مع أنّها من الأوامر الغيريه بالنسبه إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسيه بها.

ففيه أنّه ممنوع أولا: فى مثل التيمّم لعدم كونه مستحبا نفسيا.

و ثانيا: أنّ الأمر الاستحبابى لا يبقى مع تعلق الأمر الغيرى لتضادّهما.

و ثالثا: إنّ الاستحباب النفسى لا يساعد مع كفايه الإتيان بها من دون التفات

إلى أوامرها النفسية.

و إن كان منشأ لعباديتها هو الأمر الغيرى المتوجه إليها لزم الدور لأن الأمر الغيرى يتوقف على عباديتها و المفروض أن عباديتها متوقفه على تعلق الأمر الغيرى بها و هو دور.

و أميا الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعباديه الطهارات الثلاثه هو الأمر النفسى فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمم مستحبا نفسيا لإطلاق قوله عليه السلام التيمم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب و الاستحباب بناء على أن اختلافهما فى حد الرجحان و عليه فحد الاستحباب النفسى و إن زال بتحقق الوجوب الغيرى إلا أن أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاه بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه و بين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى لأن الأمر الغيرى لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أن متعلق الأمر الغيرى مستحب نفسى فقصد الأمر الغيرى يرجع إلى قصد المستحب النفسى.

و لكن لقائل أن يقول إن لازم ما ذكر فى الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسيه هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعى أمرها الغيرى مع الغفله عن عباديتها بالكليه مع أن ارتكاز المتشرع على الصحه فيما إذا أتى بها مع الغفله عن كونها عبادات نفسيه فهو يكشف عن أن حل الإشكال ليس من ناحيه كون الطهارات عبادات نفسيه.

و أما الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر فبأن يقال إن عباديه الطهارات الثلاث ليست من ناحيه قصد الأمر الغيرى حتى يدعى أنه دور إذ لا أثر لذلك فى كلمات الأصحاب هذا مضافا إلى أنه لو كان لقصد الأمر الغيرى مدخلية فى عباديتها فلا مجال لدعوى الاتفاق فى عباديه الطهارات الثلاث حتى ممن لم

ص: ٥٥٤

يقول بوجوب المقدمات شرعا و لم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذ لعباديتها لأن المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية و عدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه فى عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدمه شرعا أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الانقياد و أهليه المدح و الثواب و حيث لا- دليل على اعتبار قصد القربه إلا- الإجماع و نرى أنهم اكتفوا فى عباديتها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات نستكشف من ذلك أن مرادهم من عباديتها هى ذلك لا غير.

و عليه فالفرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات ليس إلا فى اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها فى الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم فى تحقق عباديه الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعباديه الطهارات الثلاث تتحقق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه لا بقصد أمرها الغيرى الترشحي.

ثم إنه لا دليل تام على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلل لذلك دلالة و سندا.

و أشرنا إلى ذلك هنا و التفصيل موكول إلى محله و هو الفقه فاللازم فى تحقق عباديه الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

المقام التاسع فى تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

و لا يخفى عليك أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمه يتبع فى الخصوصيات من الإطلاق و الاشتراط لوجوب ذبيها؛ و عليه فلو كان وجوب ذبيها مطلقا لكان وجوب مقدمته أيضا كذلك، و إن كان مشروطا كان وجوبها كذلك، و لا مجال لكون وجوب ذى المقدمه مطلقا و وجوب المقدمه مشروطا، و ذلك فى غايه الوضوح.

و لكن نسب إلى صاحب المعالم أنه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته ذبيها، بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته.

و منشأ هذه النسبه أنه ربما استدلل على أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده الخاصّ بأنّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل الواجب توقّف الشىء على عدم مانعه، فيجب بالوجوب المقدمى فيكون نفس الضدّ حراما.

فأجاب صاحب المعالم عن هذا الاستدلال بأنّ حججه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، انتهى.

و لازم ذلك أنّ من لم يرد الإزالة لم يكن ترك ضدها الخاصّ و هو الصلاه واجبا حتّى يكون نفس ضدها و هو الصلاه محرّما؛ فمن عصى و لم يأت بالإزالة و أتى فى وسعه الوقت بالصلاه صحّت صلاته لأنّها لم تكن منهيّه.

و كيف كان، فقد اورد عليه فى الكفايه بأنّ نهوض الحجّه على التبعيه واضح لا- يكاد يخفى و إن كان نهوضها على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه.

و أوضحه فى نهايه الدرايه بأنّ الحاكم فى الملازمه هو العقل، و هو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذيهها، و إذ لا يعقل اشتراط وجوب ذيهها بإرادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحه، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدمه بإرادته لأنها فرع اشتراط وجوب ذيهها (١).

ظاهرهما أنّ صاحب المعالم اشترط الوجوب فى ناحيه المقدمه بإرادته ذيهها و هو مناف لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ عبارته المعالم خاليه عن ذكر الاشتراط، بل نصّ فى أنّ الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، و هو و إن كان غير صحيح لكن لم يكن بذلك الوضوح من الفساد.

نعم، يرد عليه أنّ حال إرادته ذى المقدمه غير دخيله فى ملاك وجوبها، مع أنّه حال إرادته لا معنى لإيجاب مقدمته لأنه يريد لها لا محاله (٢).

و هو و إن أنكر لفظ الاشتراط و لكن نسب إليه دخاله إرادته ذى المقدمه فى وجوب المقدمه. و سيأتى إن شاء الله تعالى بيان الملاك فى وجوب المقدمه.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه: مراد صاحب المعالم أنّ العقل لا يحكم بعد تحقّق وجوب ذى المقدمه بوجوب المقدمه، حتّى فيما إذا عزم المكلف على ترك ذيهها.

فهو لا- ينكر حديث التبعيه فى الوجوب من جهه الإطلاق و الاشتراط، و إنّما أراد أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه عند فعليه وجوب ذيهها لا يكون فى كلّ صورته، بل يكون فيما إذا أراد المكلف الإتيان بذيهها.

و لعلّ كلام الاستاذ يرجع إلى أنّ صاحب المعالم اراد بيان اشتراط اتّصاف المقدمه بالوجوب، فلا- ينافى أن يكون وجوب المقدمه غير مشروط بشيء كوجوب

ص: ٥٥٧

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٤٧/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٨٨/١.

ذبيها، ولكنّ اتّصاف المقدّمه بالوجوب منوط بحال إرادته ذبيها. و عليه فكلام صاحب المعالم هو الذى ينتهى إليه صاحب الفصول من أنّ المقدّمات الواجبه هي التي تترتب عليها الواجبات.

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: إنّ ما نسب إلى صاحب المعالم من توقّف وجوب الواجب الغيرى على إرادته الغير، و إلى صاحب الفصول من توقّف وجوب المقدّمه على الإيصال ناش من عدم التأميل فى كلامهما. و مقام هذين الفحلين المبرزين أسمى من ذلك و أرفع.

و التأمل الصحيح يشهد بأنّهما يعتبران فى وقوع الواجب الغيرى على صفه الوجوب بحيث يكون مصداقا له إرادته الغير أو إيصاله إليه. و تعرف إن شاء الله أنّ ما ذهب إليه هو الصحيح و مرادهما واحد و إن اختلف التعبيران.

و قال فى آخر كلامه: و ما يوجد فى كلام صاحب المعالم من الحكم بعدم وجوب المقدّمه مع عدم الداعى إلى فعل الواجب أو وجود الصارف عنه ينبغى أن يحمل على اعتبار نفس الإيصال، و النسبه بين جميع ذلك و بين الإيصال و إن كانت عموما من وجه، و لكن لَمّا كان الغالب ملازمه القصد مع ترتب الواجب و عدمه مع عدم الداعى أو وجود الصارف حتّى إنّّه لا يقع الانفكاك بينهما إلّا نادرا عبّر رحمه الله عن اعتبار الإيصال بهذه العناوين (1).

فتحصّل أنّ تبعيّه وجوب المقدّمه عن وجوب ذبيها واضحه و لا مخالف فيها.

نعم، لا يتّصف كلّ مقدّمه بهذا الوجوب، و هذا هو البحث الآتى.

ص: ٥٥٨

يقع الكلام في أنّ الواجب بالوجوب المقدمى هل هو خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه، بحيث يكون هو الداعى إلى إتيانها سواء وصلت إليه أم لا، أو خصوص ما أوصلت إليه سواء أتى بها بهذا الداعى أم لا، أو خصوص ما قصد بها التوصل و أوصلت، أو أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار قيد من القيود؟

نسب الأول إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه و ذهب إلى الثانى صاحب الفصول، كما أنّ المشهور ذهبوا إلى الاحتمال الأخير.

اعتبار قصد التوصل

و قد عرفت أنّه منسوب إلى الشيخ و قد صرّح فى الكفايه بذلك، و لكنّه منظور فيه لأنّ ظاهر كلامه هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب ذات المقدمه بما هى مقدمه حيث قال: على المحكى أنّ الحاكم بوجوب المقدمه على القول به هو العقل و هو القاضى فيما وقع من الاختلافات، و نحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمه وجها إلا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. و هذه الحثيه هى التى يشترك فيها جميع المقدمات- إلى أن قال:- فملاك الطلب الغيرى فى المقدمه هذه الحثيه، و هى ممّا يكفى فى انتزاعها عن المقدمه ملاحظه ذات المقدمه (1).

و لذلك قال فى نهايه الاصول: القول بكون الواجب عباره عن المقدمه المأتى بها بقصد التوصل فقط و إن نسب إلى الشيخ و يوهمه كلام مقرّر بحثه فى بادئ النظر،

إلا أن الدقه في مجموع كلام المقرّر من الصدر إلى الذيل لعلها ترشد إلى أن مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدمه المأتي بها بقصد التوصل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقا في مسأله الطهارات الثلاث من أن عباديه المقدمات و وقوعها امتثالا إنما تتحقّق بإتيانها بداعي الأمر النفسى المتعلّق بذبيها و بقصد التوصل بها إليه، لا بقصد أمرها الغيرى الترشحى. و بالجمله، ليس مقصوده دخاله قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفه الوجوب، و إنما المقصود دخاله ذلك فى وقوعها امتثالا للأمر و مقربا إلى ساحة المولى كما فى الطهارات الثلاث (١).

و كيف كان، يمكن توجيه القول باعتبار قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب بأن ذلك من جهه أمرين: أحدهما:

رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقيديه فى الأحكام العقلية. و مقتضاه هو أن الواجب بحكم العقل هو التوصل لا الشىء لغايه التوصل.

و الآخر: أن التوصل إذا كان بعنوانه واجبا، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقا للواجب، و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد المحقّق الأصفهانى على الأوّل بأن الأحكام العقلية على قسمين: أحدهما:

العملية و مباديها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر. و موضوع الحسن مثلا هو التأديب لا الضرب لغايه التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه، بل مجرد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب.

و ثانيهما: النظرية لا- تتكفّل فيه إلا- الإذعان بالواقع. (و المقام من قبيل الثانى)، إذ من الواضح أن العقل لا يتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع. و من الواضح أن الإراده التشريعيه على طبق الإراده التكوينيّه؛ فكما أن الإنسان إذ أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق، و الأوّل لغرض مترتب على الشراء و الثانى لغرض مترتب على المشى إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفا للإراده التشريعيه، فإنّ المولى لا يريد

ص: ٥٦٠

إلا ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد، وبعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدمته، و ليس حكم العقل إلا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين، لا أنه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلا حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه الملازم حيث لا بعث و لا زجر من العاقله. ينتج أن الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغايه التوصل.

و أورد على الثانى: فبأن الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أن الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلا أن التأديب بالحمل الشائع اختيارىته بقصد عنوان التأديب لا باختياريه الضرب، فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإن عنوانه لا ينفك عن المشى إلى السوق، فإذا صدر المشى بالاختيار كان توصله اختياريا من دون لزوم قصد عنوان التوصل (1).

حاصله أن العقل فى المقام لا يتكفل إلا الإذعان بالملازمه و لا حكم ابتدائى له بوجوب الفعل عقلا ليرجع إلى أن الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغايه التوصل. هذا بخلاف العقل العملى، فإن العقل فيه يحكم بحسن التأديب لا الفعل لغايه التأديب.

و لو سلم ذلك الفرق بين المقام و مثل التأديب واضح، فإن اختياريه التأديب منوطه بقصد عنوان التأديب لا باختياريه الضرب، إذ مع صدور الضرب اختيارا فقط لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف اختياريه التوصل فإنها تحصل باختياريه المشى و ذلك لعدم انفكاك التوصل عن المشى إلى السوق، بخلاف التأديب فإن الضرب ربما لا يكون للتأديب، بل لسائر الدواعى. و عليه فاعتبار قصد التوصل للمصداقيه للواجب مع اختياريه المشى إلى السوق أمر لا موجب لاعتباره.

يمكن أن يقال: إن العقل كما له الحكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب و هو فى الواقع يرجع إلى الحكم بحسن التأديب، كذلك له الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه

ص: ٥٦١

لإرادته المقدمات من جهة التوقف والتوصل. وهذا الحكم يرجع إلى التلازم بين إرادته ذى المقدمه وإرادته المقدمات متقيده بالتوصل بها إليها، لأن الإدراكات العقلية التي عبر عنها بالأحكام العقلية من جهة أو لغايتها ترجع إلى الحيات التقيديه من دون فرق في ذلك بين العقل العملي وبين العقل النظري ألا ترى أن الحكم باستحاله شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل ويرجع إلى الحكم باستحاله الدور أو التسلسل بالذات. وهكذا حكم العقل باستحاله اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد من جهة استلزامه اجتماع الضدين يرجع إلى الحكم باستحاله اجتماع الضدين ذاتا.

و هكذا مع أنها من الأحكام العقلية النظرية فيستفاد من هذه الأمثلة أن الجهة التعليلية هي بعينها هي الموضوع لحكم العقل، لأن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية سواء كانت عملية أو نظرية ترجع إلى الحيات التقيديه؛ فلا وجه للتفصيل بين العملي والنظري وإنكار هذه المقدمه، كما لا وجه لما في المحاضرات من أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقيديه إلا أنه أجنبي عن محل الكلام في المقام، لما تقدم في أول البحث من أن وجوب المقدمه عقلا بمعنى اللابديه خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار، وإنما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل؛ و كم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي. وقد عرفت أن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقيديه (١).

و ذلك كما أفاد سيدنا الإمام قدس سره أن العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلي لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا في موضوع آخر غير حيثيه الملاك.

و هذا واضح جدا (٢).

هذا كله بالنسبة إلى المقدمه الاولى، وأميا ما أفاده بالنسبة إلى المقدمه الثانيه فهو في محله لعدم توقف حصول التوصل الاختياري على قصد التوصل لحصوله

ص: ٥٦٢

١-١) المحاضرات: ٢/٤٠٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ١/٣٩١.

باختياره ما أتى به من المقدمات، فقصد التوصل غير دخيل في ملاك المقدميه و تعلق الوجوب و الإراده، كما لا دخاله لقصد التوصل في أتصاف المقدمه بالوجوب. نعم، له دخل في تحقق امتثال أمر المقدمه، إذ الامتثال لا يمكن إلا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، ولما كان الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أنه المقدمه بالحيثه التقيديه، فامتثال الأمر بالمقدمه يتوقف على قصد عنوان المأمور به، فقصد عنوان المأمور به متحيا بحيثه المقدميه لا- ينفك عن القصد بالتوصل إلى ذى المقدمه.

و لكن الكلام في لزوم قصد امتثال أمر المقدمه لأنه لا ملزم له، إذ لا دخل له في ملاك المقدميه قطعا، بل لا فائده له فيما إذا كان اللازم هو الإتيان بالمقدمه عباده، لما عرفت من أنه لا إطاعه و لا مثوبه و لا قرب لامتثال أمر المقدمه، فلا تغفل.

ثم إن صاحب الوقايه حكى عن السيد الأستاذ السيد محمد الأصفهاني أن القول بوجوب ذات المقدمه من غير مدخلية لقصد الإيصال فيه لا- ينافي الالتزام به في بعض الموارد لجهه خارجيه، كما لو توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبه، فإنه يختص جواز التصرف فيها بما كان للإنقاذ بأن إذن الشارع في الغضب مع حرمة ذاتا لم يكن إلا لأهميه مصلحه الإنقاذ، و الإذن في المبعوض من الضرورات التي تقدر بقدرها، فيكفي الإذن في خصوص التصرف بقصد الإنقاذ و لا يتجاوزه إلى غيره (١).

و حكى في المحاضرات أيضا عن المحقق النائيني قدس سره أن مراد الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصل إنما هو اعتباره في مقام المزاحمه، كما إذا كانت المقدمه محرمة.

و نقل قدس سره أن شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني قدس سره كان جازما بأن مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، و لكن كان شيخنا الأستاذ قدس سره مترددا بأن هذا كان استنباطا منه أو أنه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي قدس سره.

و كيف كان، فحاصل هذا الوجه هو أنه لو توقف واجب نفسى كإنقاذ الغريق

ص: ٥٦٣

مثلا- على مقدّمه محرّمه بنفسها، كالتصرّف في مال الغير أو نحوه، فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى و الحرمة النفسية. و عليه فإن جاء المكلف بالمقدّمه قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها، و ذلك لأنّ إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهمّ من التصرّف في مال الغير، فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه. و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزّه أو ما شاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً (١).

اورد عليه فى الوقايه بأنّ هذا حقّ لو كان وجوب المقدّمه ممّا تناله يد الجعل و التصرّف و أمّا بناء على ما يذهب إليه المحققون- و هو سيّدهم- من أنّه لازم لوجوب ذى المقدّمه بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحكم العقل و لا مناط فى حكمه سوى التوقّف من غير مدخلية شىء فى غيره، فلانزله أن يكون الحرام المهمّ إذا كان مقدّمه للواجب الأهمّ كالمباح، إذ القصد لا مدخلية له فى التوقّف الذى هو مناط حكم العقل، و الحكم العقلى لا يقبل التخصيص (٢).

و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفايه أيضا.

و يمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبية المقدّمه ليس مجرد التوقّف، بل سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ المناط هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدّمه، إذ لا مطلوبية للمقدّمه إلّا لأجل الوصول إلى الغير.

و عليه، فلا يكون الدخول فى ملك الغير متّصفا بالوجوب بمجرد توقّف الإنقاذ عليه و لو لم يكن فى طريق الإنقاذ، بل الذى يقع على صفه الوجوب هو ما يقع فى طريق الإنقاذ. و عليه، فقصد التوصل لا دخل له فى صورته المزاحمه كما لا دخل له فى غيرها، و إنّما المدخلية للتوصل فقط.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه أيضا حيث ذهب إلى أنّ الملاك هو التوقّف من

ص: ٥٦٤

١- (١) المحاضرات: ٢/٤٠٩.

٢- (٢) الوقايه: ٢٥٥.

دون مدخلية للقصد أو التوصل، و لذا صرح بوقوع الفعل المقدمي على صفه الوجوب لا على حكمه السابق الثابت لو لا عروض صفه توقّف الواجب الفعلى المنجز عليه.

و ذلك لما عرفت من أنّ الملاك ليس هو مجرد التوقف بل للتوصل دخل و إن لم يكن لقصد مدخلية، فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد فى المحاضرات حيث قال: إنّ الواجب فى المقام بما أنّه أهمّ من الحرام فبطبيعته الحال ترتفع حرمة، فالسلوك فى الأبرض المغصوبه عندئذ إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا- يكون محرّما بداهه أنّه لا- يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه، و لا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه- أى عن خصوص هذه الحصّه من السلوك- بين أن يكون الآتى به قاصدا للتوصل به إلى الواجب المذكور أم لا؛ غايه الأمر إذا لم يكن قاصدا به التوصل كان متجربا. و أمّا إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فتبقى حرمة على حالها ضروره أنّه لا موجب و لا مقتضى لارتفاعها أصلا، فإنّ مقتضى لذلك إنّما هو توقّف الواجب الأهمّ عليه، و المفروض أنّه ليس هذه الحصّه من السلوك ممّا يتوقّف عليه الواجب المزبور كى ترتفع حرمة (1).

فتحصّل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل و لو فى حال المزاحمه، كما أنّه لا وقع للقول بأنّ المقدمه الواجبه هى نفس المقدمه التى بها يتمكّن من ذبيها، لأنّ تفسير المقدمه الواجبه بذلك محلّ إشكال و نظر من وجوه، أفادها استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه:

أحدها: أنّه يصدق على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بالآخر مع أنّه ليس واحد منهما مقدّمه للآخر.

و ثانيها: أنّ الوجدان يشهد على أنّ المقدمات لا تكون مراده مطلقا، و لو كانت منفكّه عن ذبيها فكيف يكون ذلك مع أنّ غرض المولى من إرادته المقدمات هو ترتّب ذبيها.

و ثالثها: أنّ العقلاء يحكمون باستحقاق من دخل فى دار الغير عند غرق من وجب إنقاذه لداع التنزه، أو من شقّ بطن المريض بداع غير المعالجه للمدّمه، و المدّمه

ص: ٥٦٥

لا- تختص بترك الإنقاذ أو المعالجة، بل من جهة الدخول في دار الغير أو شق بطن المريض أيضا، وهو آية بقائهما على الحرمه عند انفكاكهما عن ذى المقدمه.

اعتبار الإيصال

صرح في الفصول بأن الواجب هو خصوص المقدمه الموصله؛ بمعنى أن الإيصال قيد للواجب لا شرط للوجوب.

قال: تنبيهات:

الأول: قد ذكرنا أن وجوب مقدمه الواجب غيري، وبيّنا أيضا أنه يعتبر في اتّصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب عليه، حتى إنه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلا يتّصف بالوجوب. ونقول هنا توضيحا لذلك و تأكيدا له: إن مقدمه الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلا إذا ترتب عليها وجوب ذى المقدمه، لا بمعنى أن وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدمه أصلا على تقدير عدمه فإن ذلك متّضح الفساد، كيف و إطلاق وجوبها و عدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى أن وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى إنها إذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب و المطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر.

فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، و هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطن له.

و الذي يدل على ذلك أن وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور.

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحجّ و أريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الحجّ له، دون ما لا يتوصل به إليه، و إن كان من شأنه أن يتوصل به إليه، بل الضروره قاضيه بجواز التصريح بمثل ذلك، كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا أو على تقدير التوصل بها إليه.

و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوب الفعل و وجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

و أيضا حيث إنَّ المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا- جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه.

و صريح الوجدان قاض بأنَّ من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه إذا وقع مجردا عنه. و يلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوط بحصوله، انتهى.

حاصله أنَّ صاحب الفصول اعتبر التوصل في اتصاف المقدمه بالوجوب بوجه.

منها أنَّ العقل لا يدلُّ على أزيد من ذلك، و لعلَّه لأنَّ مناط المطلوبيه الغيريه منحصر في المقدمات الموصله لا غيرها و العقل لا يحكم بدون المناط، و عليه فلا يدلُّ على أزيد من ذلك.

و منها أنَّ تجويز العقل بتصريح الأمر الحكيم بأنِّي لا أريد إلا الموصله ممَّا يشهد على أنَّ دائره حكم العقل في الموصله، و إلا فلا مجال لتجويز ذلك، إذ لا تخصيص في الاحكام العقليه كما أنَّ تقييح العقل بالتصريح بعدم مطلوبيه مطلق المقدمه أو الموصله ممَّا يدلُّ على وجود الملازمه العقليه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته.

و ممَّا ذكر يظهر أنَّ المراد من المقدمه الواجه ليس ما لو لاه لما أمكن حصول ذى المقدمه من دون تقييده بالتوصل، لما عرفت من عدم مطلوبيه المقدمه المنفكه، مع أنَّها ممَّا لو لاهها لما أمكن حصول ذى المقدمه. هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنه يلزم من هذا التعريف صدقه على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلا بالآخر مع أنه ليس بمقدمه.

و منها أنَّ المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا- جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن مقصوده بتوضيح منا يرجع إلى مقدمتين:

إحداهما: أن ملا-ك مطلوبية المقدمه ليس مجرد التوقف، بل ملاكها هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدمه؛ فذات المقدمه و حيثية توقف ذى المقدمه عليها لا تكونان مطلوبتين بالذات، وهذه مقدمه وجدائيه يرى كل أحد من نفسه أن المطلوبيه الغيريه إنما هي لأجل الوصول إليه، بل لو فرض انفكاك التوقف عن التوصل خارجا كان المطلوب هو الثانى لا الأول.

و ثانيهما: أن الغايات عناوين الموضوعات فى الأحكام العقليه و الجهات التعليليه فيها ترجع إلى التقييديه، وهذه مقدمه برهائيه لأن الوجوب هاهنا مستكشف من حكم العقل و لا يمكن تخلفه عما هو مناطه فى نظره ضروره أن العقل إذا أدرك حيثية تكون تمام المناط لتعلق حكم مولوى يكشف عن كون الحكم متعلقا بتلك الحثيه من غير دخاله شىء آخر جزء للموضوع أو تمامه.

فحينئذ نقول: إن وجوب المقدمه إذا كان لأجل التوصل إلى ذى المقدمه تكون تلك الحثيه-أى التوصل إلى ذى المقدمه-تمام الموضوع لمناط حكم العقل، فيكشف عن ثبوت الحكم على المقدمه بهذه الحثيه لا غيرها، فاللأزم هو وجوب المقدمه المتحثيه بها من حيث هي كذلك.

و لا- يمكن أن تصير تلك الحثيه علّه لسرايه الحكم إلى غيرها. نعم يمكن تعلق بعث مولوى بشىء لأجل غايه، بحيث يكون البعث متوجها إلى عنوان ترتب عليه الغايه، لكن الكلام فى الوجوب المنكشف بحكم العقل و لا يمكن كشف العقل عن ثبوت حكم على غير ما هو المناط ذاتا، فكون الأحكام الشرعيه متعلقه بالعناوين لأجل المصالح و المفاسد لا يكون نقضا على ما ذكرنا لو أعطى التدبر حقه (1).

ص: ٥٦٨

و يشهد على ما ذكره صاحب الفصول كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حكم العقلاء باستحقاق مذمّه من دخل فى أرض مغصوبه لغير الإنقاذ مع وجوب الإنقاذ عليه، و هكذا حكموا باستحقاق مذمّه طيب جرح المريض لا- للعلاج؛ بل لمشاهده ما فى أحشائه و غيرها. مع أنّ وظيفته هو علاجه، و ليس تلك المذمّه لمجرّد ترك الإنقاذ أو العلاج، بل للدخول فى الدار المغصوبه و لجرح المريض أيضا.

و من المعلوم أنّ المقدمه لو كانت من دون تقييد بالتوصيل مطلوبه لم يكن المذمّه المذكوره فى محلّها لأنّها مع توقّف ذبيها عليها غير محرّمه. نعم يمكن المذمّه باعتبار التجريّ بها، و المفروض أنّ المذمّه على نفس المقدمه، و ليس ذلك إلاّ لبقائها على حكمها من الحرمة الفعلية، فليست المقدمه إلاّ المقدمه الموصلة التى تكون واجده لمناطق المطلوبيه، فلا تغفل.

و إليه يؤول ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ قضيه الارتكاز و الوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم اللازم لوجود الواجب فى الخارج بدهه أنّ من اشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقا.

و لذا لو فرض أنّ عبده صرف المال فى جهه اخرى لا فى طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممثلا للأمر الغيرى، بل يعاقبه على صرف المال فى تلك الجهه، إلاّ إذا كان معتقدا بأنّ صرفه فى هذا الطريق يؤدى إلى امتثال الواجب فى الخارج، و لكنّه فى الواقع غير مؤدّ إليه (1).

الاشكالات أوردوا على صاحب الفصول إشكالات ثبوتية و إثباتية:

ص: ٥٦٩

منها: ما أوردته في الكفاية من أن الغرض الداعي إلى وجوب المقدمه ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمه ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و أثره، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب (من الأفعال التسيبييه) وما لا يترتب عليه أصلا (كالأفعال المباشريه التي تحتاج إلى الإراده و الاختيار)، و أنه (الغرض المذكور) لا محاله يترتب عليهما.

و أما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الفرض الداعي إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات و العرفيات فعل اختياري يختار، للمكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحد من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحد منها؟!

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبيه و التوليديه كان مترتبا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته (١).

و فيه كما في تعليقه الأصفهاني: أن ما أفاده و إن كان من الجهه الجامعه لجميع المقدمات من السبب و الشرط و المعد إلا أن هذا المعنى السلبى التعليقى ليس أثر وجود المقدمه و لا هو متعلق الغرض كما أن إمكان ذي المقدمه ذاتا و قوعيا و كذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه، بل إمكانه مطلقا و القدره عليه يتبع إمكانها و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها، لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها (٢).

و عليه، فالتمكن من ذي المقدمه من دون قيد الايصال ليس غايه للأمر بالمقدمه لأنه حاصل قبل الأمر بتبع التمكن من المقدمه.

ص: ٥٧٠

١-١ الكفاية: ١/١٨٥.

٢-٢ نهايه الدرايه: ١/٣٥٠.

و لذلك قال في المحاضرات: إنَّ تمكَّن المكلف من الإتيان بذى المقدمه ليس الغرض من إيجاب المقدمه ضروره أنَّ التمكَّن بذيه ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكَّن من الإتيان بالمقدمه، لوضوح أنَّه يكفي في التمكَّن من الإتيان بالواجب النفسى و امتثاله التمكَّن من الإتيان بمقدمته فإنَّ المقدور بواسطه مقدور، فالتمكَّن لا يمكن أن يكون غرضا لإيجابها، بل الغرض منه ليس إلاَّ إيصالها إلى الواجب، حيث إنَّ الاشتياق إلى شىء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع فى سلسله عله وجوده دون ما لا يقع فى سلسلتها (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنَّ التمكَّن من ذى المقدمه أمر أعم من المقدمه لصدقه على أحد المتلازمين أيضا، لأنَّ كل واحد منهما لا يتمكَّن منه إلاَّ بوجود الآخر. أضف إلى هذا أنَّ عنوان ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه صادق على عدم الضد فى كل ضد، لأنَّ التمكَّن منه لا يكون إلاَّ بعدم ضده المقارن له، مع أنَّه ليس من المقدمات، كما لا يخفى.

و منها: ما أورده فى الكفايه من منع دلالة العقل الحاكم بالملازمه على جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى أريد الحجج و أريد المسير الذى يتوضّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوضّل به إليه، لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها، و دعوى أنَّ الضروره قاضيه بجوازه مجازفه كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين (٢).

و فيه ما مرّ من أنَّ مناط الوجوب فى المقدمات ليس هو التمكَّن لوجوده قبل الوجوب، بل المناط هو الإيصال و هو يختص ببعض المقدمات، فالتفاوت بين المقدمات الموصله و غيرها فى الموصليّه أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبيّه و عدمها و جواز التصريح بهما.

ص: ٥٧١

١-١) المحاضرات: ٢/٤١٦.

٢-٢) الكفايه: ١/١٨٨-١٩٠.

و القول بأنّ الموصليّ تنترع من وجود الواجب و ترتبه عليها، فالأصناف ببعض المقدمات بعنوان الموصليّ ليس من ناحيه المقدمات مندفع بما أفاده المحقق الأصفهانى قدس سرّه من أنّ الموصليّ و شبهها من العناوين منتزعه من المقدمه عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيهها، لا- أنّها منتزعه من ترتب ذيهها؛ نظير عنوان العليّه و المعلوليه بنحو التماميه فإنّهما عنوانان متضائفان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العلّه و عن ذات المعلول؛ فالعلّه التامه لا تنترع إلاّ عن الشىء عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروريًا لا عن المعلول، و كذلك المعلول ينتزع من الشىء عند بلوغه إلى حيث يكون سبب العلّه ضروريّ الثبوت لا عن العلّه (١).

و عليه، فالموصليّ تنترع من المقدمات الموصله لا غيرها و لا من وجود الواجب و ترتبه عليها، بل من ناحيه المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيهها، و مع هذا التفاوت دعوى عدم التفاوت بين الموصله و غيرها مجازفه.

و منها: ما فى الكفايه أيضا من أنّ الإيصال ليس أثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلاّ ما قلّ فى الشرعيّات و العرفيّات فعل اختياريّ يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من ايجاب كلّ واحده من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كلّ واحده منها؟! نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسببيّه و التوليديه (كإلقاء النار على القطن) كان مترتبًا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات، و الالتزام بوجوب الإراده فى الباقي التزام بالتسلسل لعدم كون الإراده بالاختيار (٢).

ص: ٥٧٢

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٥٥/١.

٢- ٢) كفايه: ١٨٥/١-١٨٦.

و فيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطه؛ فالقدم الأوّل بالنسبه إلى الحجّ قد يكون موصلا و لو مع الوسائط إليه أى يتعقّبه الحجّ، وقد لا يكون كذلك، و الواجب هو الأوّل.

و أما الإشكال بالإرادته ففيه: أوّلا: أنّ الإراده قابله لتعلّق الوجوب بها كما فى الواجب التبعدي.

و ثانيا: أنّ الإشكال فيها مشترك الورد، إذ بناء على وجوب المقدمه المطلقه تكون الإراده غير متعلّقه للوجوب لو لزم منه التسلسل (١).

و منها: ما فى الكفايه من أنّه ما أفاده صاحب الفصول من أنّ مطلوبيه المقدمه حيث كانت بمجرّد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها محلّ منع، لأنّه إنّما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكّن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل ممّا يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدّمات اخرى و هى مبادئ اختياره، و لا يكاد يكون مثل ذا غايه لمطلوبيتها و داعيا إلى إيجابها. و صريح الوجدان إنّما يقضى بأنّ ما أريد لأجل غايه و تجرّد عن الغايه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه كيف و إلّا- يلزم وجودها من قيوده و مقدّمته لوقوعه على نحو يكون الملازمه بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها. و هو كما ترى ضروره أنّ الغايه لا تكاد تكون قيادا لذى الغايه بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه و إلّا- يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه كسائر قيوده - إلى أن قال - و لعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه... الخ...

حاصله أنّ هنا إشكالات: أوّلا:

ص: ٥٧٣

أنَّ الغرض من وجوب المقدمه هو التمكن من التوصل لا التوصل.

و ثانياً: أنَّ الوجدان صريح في أنَّ المقدمه وقعت على ما هي عليه من المطلوبه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصول الغايه.

و ثالثاً: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذاك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدمه.

و من المعلوم أنَّ ذا المقدمه لا يكون قيوداً للمقدمه بحيث كان تخلف ذى المقدمه موجبا لعدم وقوع المقدمه على ما هي عليه من المطلوبه الغيريه، و إلاَّ يلزم أن يكون ذو المقدمه مطلوباً بطلب المقدمه كسائر قيوده. و منشأ توهم صاحب الفصول هو خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه.

و فيه: أولاً: أنَّ الغرض من وجوب المقدمه هو الإيصال لا التمكن، لما عرفت من أنَّ التمكن لا يتوقف على الوجوب.

و ثانياً: أنَّ المقدمه إذا انفكت عن سائر ما له دخل في تحقق ذى المقدمه لا تقع على ما هي من المطلوبه الغيريه، إذ لم تكن حينئذ موصله، و المقدمه مطلوبه بهذه الحثيه.

و ثالثاً: بمنع لزوم أن يكون وجود ذى المقدمه من قيودها و مقدمه لوقوعها على نحو يكون الملازمه بين وجوب المقدمه بذاك النحو و وجوب ذى المقدمه، لما عرفت من أنَّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدمه و ليس لوجود ذى المقدمه دخل في ذلك، إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيلها لا وجود ذى المقدمه أو ترتبه.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا يلزم من دخل التوصل أن يكون ذو المقدمه مطلوباً بطلب المقدمه لعدم دخل وجود ذى المقدمه في المقدمه، كما لا يخفى.

و رابعا: أن الغايه فى الأحكام العقلية عنوان لموضوعاتها، فهى المطلوبه بالحقيقه كما مرّ مرارا.

و منها: ما فى الكفايه من أنّ الإتيان بالمقدمه بناء على وجوب الموصله لا- يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها، مع أنّ السقوط بالإتيان واضح، فلا بدّ و أن يكون بالموافقه؛ و معها يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذيهـا (١).

أجاب عنه سيدنا الإمام قدس سرّه بأنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلّقه بالمقيد، و هو لا يتحقّق إلا بقيده كما فى المركّبات، فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا- يسقط إلا بإتيان تمام المركّب و ليس للأجزاء أمر أصلا، فبناء على المقدمه الموصله ليست ذات المقدمه متعلّقه للأمر بل للمتقيده أمر واحد لا يسقط إلا بإتيان قيدها، فدعوى وضوح سقوطه فى غير محلّها (٢).

نعم، كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدس سرّه لا- يجب الإتيان بما أتى ثانيا إذا انضمّ سائر المقدمات لأنّ المأمور به- و هو المقدمه الموصله- يحصل بالانضمام و لا- حاجه فى امثاله إلى التكرار، فالمكلف يتخير فى إسقاط الأمر بين تتميم ما فى يده بجعله موصلا و بين رفع اليد عنه و الإتيان بفرد آخر موصل، كما كان قبل الشروع مخيرا فى الإتيان بأى فرد شاء. اللهم إلا إن اعتبرت الموالاه بين المقدمات فعدم الإتيان بقيه المقدمات يضرّ بما أتى، و لكنّه لم يعهد ذلك فى المقدمات، خلافا للأجزاء فإنّها ربّما اعتبرت على نحو يعتبر فيها الموالاه كأجزاء الصلاه، فلا تغفل.

و منها: ما نسب إلى درر الفوائد و نهايه الاصول من لزوم كون ذى المقدمه مقدمه لمقدمته فيتعلّق به الوجوب الغيرى، بل وجوبات متعدده غيريه بعدد المقدمات.

ص: ٥٧٥

١- ١) الكفايه: ١/١٨٦.

٢- ٢) مناهج الوصول: ١/٣٩٦.

وفيه: أنّ الدخيل في المقدمه ليس وجود ذى المقدمه حتى يلزم ذلك، بل هو الإيصال، وهو عنوان منتزع عن نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول، حيث إنّ ما ذكره فى الجواب لا يغنى مع أنّ وصف الإيصال لا يتوقّف على وجود ذى المقدمه، اللهمّ إلا أن يكون مراده من توقّف وصف المقدمه على وجود ذى المقدمه هو توقّف كشفه عليه لا توقّف وجوده عليه.

و منها: ما نسب إلى فوائد الاصول من لزوم الدور لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على وجود المقدمه، و بناء على قيديّه الإيصال فوجود المقدمه يصير متوقفا على وجود صاحبها.

وفيه: أنّ توقّف وجود ذى المقدمه على وجود المقدمه واضح، و أمّا توقّف وجود المقدمه الموصوفه على وجود ذبيها فممنوع بعد كون منشأ انتزاع الوصف هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، فإنّ المقدمات البالغه إلى ذلك الحدّ متلازمه مع وجود ذبيها و ليست موقوفه على وجوده، كما أنّ تماميّه أجزاء العله متلازمه مع وجود المعلول و ليست متوقفه على وجوده، كما لا يخفى.

فالجواب عنه بتغاير الموقوف مع الموقوف عليه لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على ذات المقدمه لا بقيد الإيصال و اتّصافها بالموصليّه يتوقّف على وجود ذى المقدمه كما فى مناهج الوصول (1).

منظور فيه لما عرفت من عدم توقّف الاتّصاف على وجود ذى المقدمه، فلا تغفل.

و منها ما حكى عن المحقّق النائينيّ قدس سرّه من لزوم التسلسل، حيث إنّ الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله فبطبيعه الحال كانت ذات المقدمه من مقدمات تحقّقها فى

ص: ٥٧٦

الخارج نظرا إلى أنّ ذاتها مقومه لها و مقدّمه لوجودها، فعندئذ إن كان الواجب هو ذات المقدمه على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به قدس سرّه من اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله، وإن كان هو الذات المقيده بالإيصال إليها نقل الكلام إلى ذات هذا المقيّد بالإيصال، وهكذا... فيذهب إلى ما لا نهاية له؛ فالنتيجة أنّه لا يمكن القول بأنّ الواجب هو خصوص المقدمه الموصله.

أورد عليه في المحاضرات بأنّ ذات المقيّد وإن كانت مقومه له إلا أنّ نسبته إليه ليست نسبه المقدمه إلى ذبيها. نقل الكلام إليها و نقول إنّها واجبه مطلقا أو مقيده بالإيصال، و حيث إنّ الأوّل خلاف الفرض، فالثاني يستلزم الذهاب إلى ما لا نهاية له، بل نسبته إليه نسبه الجزء إلى المركّب، إذ على هذا القول تكون المقدمه مركبه من جزءين:

أحدهما ذات المقيّد و الآخر تقيدها ب قيد و هو وجود الواجب في الخارج. كما هو الحال في كلّ واجب مقيّد بقيد، سواء كان وجوده نفسيا أم كان غيريا.

و على هذا فلا يبقى موضوع للقول بأنّ ذات المقيّد هل هي واجبه مطلقا أو مقيده بالإيصال (1).

و لقد أفاد و أجاد و إن كان قوله «و الآخر تقيدها ب قيد و هو وجود الواجب في الخارج» لا يخلو عن المسامحه، لما عرفت من أنّ معنى تقييد المقدمه بالإيصال ليس تقييدها بوجود ذى المقدمه، بل المراد تقييدها ببلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن وجود ذبيها.

و كيف ما كان، فالذات لا تكون مقدمه للمقيّد حتّى يجيء فيها ما تقدّم، و ربّما يجاب عن التسلسل بأنّ الواجب هو المقدمه الموصله إلى ذى المقدمه لا- إلى المقدمه؛ فالذات لم تكن واجبه بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبه بقيد الإيصال إلى ذى المقدمه، و هو

ص: ٥٧٧

و لا يخفى عليك أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من عدم مقدّميه الذات بالنسبه إلى المقيّد لا يكفى الجواب المذكور، لأنّ ملاك وجوب المقدمات- وهو الإيصال- موجود في الذات التي تكون مقدّمه بالنسبه إلى المقيّد أيضا؛ فكما أنّ المقيّد واجب بوجوب غيري بملاك الإيصال، وهكذا الذات ليست من حيث هي مطلوبه، بل من حيث إنّها تكون موصله إلى المقيّد تكون مطلوبه و هكذا. ثمّ إنّ ربّما استشهاد على ما ذهب إليه صاحب الفصول بجواز منع المولى عن غير الموصله، وهو آيه عدم استحاله وجوب خصوص الموصله، إذ لو استحيل وجوب خصوص الموصله لما جاز منع المولى عن غير الموصله، و حيث إنّ منع المولى عن غير الموصله ممكن و جائز فوجوب خصوص الموصله ليس بمستحيل.

اورد عليه في الكفايه بأنّ غير الموصله و إن لم يكن حينئذ واجبا و لكنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصله، بل لأجل المنع من غير الموصله، فإنّ مع المنع لا يؤثّر مقتضى الوجوب في غير الموصله. هذا مضافا إلى أنّ لازم المنع المذكور هو عدم التمكن من ذى المقدّمه لاختصاص جواز المقدّمه بصوره الإتيان بذى المقدّمه، كما أنّ وجوبها أيضا مختصّ بصوره الإتيان و هو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل (٢).

يمكن الجواب عنه بما في نهايه الدرايه من أنّ الغرض من الاستدلال هو إبطال دعوى استحاله وجوب الموصله، و هو حاصل بنفس جواز المنع عن غير الموصله، هذا مضافا إلى أنّ معنى الإيصال مابين مع حقيقه ترتّب ذى المقدّمه و إن كانا متلازمين، فيرجع المنع إلى المنع عن غير العله التامه فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذى المقدّمه، بل المقدّمه الجائزه ملازمه لذيها، و حيث إنّه قادر على المقدّمه المباحه فهو قادر شرعا

على ذبيها، فلا يرد شيء من المحاذير (١).

و بالجمله منشأ الإشكال في نظر صاحب الكفايه فيه و نظائره هو توهم أنّ الإيصال مساوق لترتب وجود ذي المقدمه، مع أنّ بينهما مباينه و ليسا مترادفه، بل هما متلازمان. و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا يوجب المحاذير.

فتحصّل أنّه لا إشكال فيما ذهب إليه صاحب الفصول من أنّ الواجب هو المقدمات الموصله.

اعتبار حال الإيصال

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدي في الدرر إلى أنّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا- مقيّد به حتّى يلزم المحذورات السابقه، و المراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها، لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ، و لو لاحظ مقدمه منفكّه عمّا عداها لا يريد بها جزماً فإنّ ذاتها و إن كانت موردا للإرادته، لكن لما كانت المطلوبيه في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

و هذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان و لا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيذا و إن اتحد معه فى الأثر (٢).

و إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال: و التحقيق فى المقام هو القول أنّ الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال بنحو القضية الحيهيه. و بعبارة اخرى: الواجب هو الحصّه من المقدمه التوأم مع وجود سائر المقدمات الملازم لوجود ذي المقدمه- إلى أن قال-: إن قلت ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدمه الموصله إلى اختيار

ص: ٥٧٩

١-١) نهاية الدرايه: ٣٥٦/١.

٢-٢) الدرر: ١١٩/١.

أنّ الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمات هو التوصل إلى وجود ذى المقدمه، وهى ما تقرّر فى محلّه من أنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه جهات تقيديه، فإنّ ضمّ ذلك إلى ما اعترفت به ينتج اختصاص الوجوب بالمقدمه المعنونه بالإيصال، وما تقدّم من محذور عدم ترتّب الغرض المزبور على مجموع المقدمات لخروج الإراده عن دائره الاختيار فهو مضافا إلى اندفاعه بما ذكر مشترك الورود بين الرأين؟

قلت: إنّ منشأ انتزاع عنوان الموصليّه و حمله على المقدمه إمّا أن يكون ثبوت خصوصيّه فى المقدمه بها يترتّب ذو المقدمه، كالسبب التوليديّ، و كمجموع المقدمات حتّى الإراده بناء على تعلق الأمر الغيرى بها أيضا، و كمجموع المقدمات ما سوى الإراده بناء على عدم تعلقه بها على ما تقدّم آنفا من إمكان اتّصاف مجموع المقدمات بصفه الإيصال عند تحقّق الإراده، فإنّ عنوان الإيصال فى هذه الموارد إنّما ينتزع من ذات المقدمه و إمّا أن يكون هو ترتّب ذى المقدمه على المقدمه.

و حيث إنّّه لا- يمكن المصير إلى الوجه الثانى، لما يرد عليه من المحاذير المتقدّمه فى صدر البحث- إلى أن قال:- يتعيّن اختيار الوجه الأوّل، و هو يقتضى تعيّن كون الإيصال ظرفا للمقدمه الواجبه لا قيّدا.

و تقريب ذلك هو أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمات- أعنى به التوصل إلى وجود ذى المقدمه- حيث إنّّه لا يترتّب على كلّ مقدمه بالاستقلال، بل غايه ما يترتّب عليها حفظ وجوده من ناحيتها فقط، فلا محيص فى مقام تعلق الوجوب الغيرى الناشئ من هذا الغرض بكلّ مقدمه من أحد أمور ثلاثه:

الأوّل: تقييد المقدمه الواجبه بترتّب ذى المقدمه عليها الملازم بوجود سائر المقدمات.

الثانى: تقييدها بوجود سائر المقدمات الملازم لترتّب ذى المقدمه.

الثالث: تخصيص الوجوب بالحصّه الخاصّه من المقدمه التوأم مع وجود سائر

المقدمات، بحيث يكون وجود سائر المقدمات ظرفاً للمقدمه الواجبه لا قيذا.

وقد عرفت فساد الأمر الأول، كما أنّ الأمر الثاني فاسد أيضاً باستلزامه تقدّم وجود كلّ مقدّمه من مقدمات الواجب على وجود نفسها لفرض أخذ وجود كلّ مقدّمه قيذا للمقدمه الاخرى، فيتعيّن الأمر الثالث، وهو ما اخترناه من القضيّه الحثيه (1).

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه لما ذهبنا إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به، لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخر في المتقدّم حتّى يلزم المحال من تجافى الموجود مرتبته، بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمه أو المقدمات إلى حيث لا ينفك المترتب عليه عنها من المقدمه الاخرى أو ذى المقدمه. و من المعلوم أنّ المقدمات البالغه إلى تلك الحثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال، ولا دخل لترتب المقدمه الاخرى أو ترتب ذى المقدمه في ذلك و إن كان ترتب المترتب ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحثيه. و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا محذور فيه حتّى يضطرّ إلى العدول عنه. هذا مضافاً إلى عدم خلوّ اعتبار حال الإيصال عن المحذور أيضاً.

بعد الاعتراف بأنّ الحثيه التعليليه فى الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيه التقييديه، إذ لحاظ الإيصال ممّا له مدخلية فى وجوب المقدمات بحكم العقل، و دعوى أنّ الإيصال لا دخل له، يساوق أن يكون الواجب هو مطلق المقدمه، وهو ممّا لا يلتزم به. و على فرض مدخلية لحاظ الإيصال فالمقدمه متّصفه و متقيده بلحاظ الإيصال و لا تكون مطلقه، كما لا يخفى.

و لذلك أورد عليهما سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب إن لم تكن دخيله فى وجوب المقدمه يكن تعلق الوجوب بها فى هذه الحاله

ص: ٥٨١

من باب الاتفاق لا الدخاله، فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحاله و لا توقّف تعلّقه عليها، لأنّ تمام الموضوع للوجوب إذا كان ذات المقدّمه من غير دخاله شيء آخر، فمع بقائها على ما هي عليه لا يمكن انفكاك الحكم عنها (١).

ثمره القول بالمقدّمه الموصله

قال فى الوقايه: و أمّا ما يترتب على هذا الأصل و يمتاز فيه القولان فقد ذكر الإمامان (الجدّ و العمّ) عدّه أمور: أهمّها أمران:

أولهما ما سبقت الإشارة إليه من جواز المقدّمه المحرّمه للواجب الأهمّ مطلقاً ترتّب عليه الواجب أم لا بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمه، و تخصيصه بما يترتب عليه بناء على تخصيص الوجوب بالموصله.

و ثانيهما: ما يأتى فى المسأله الآتيه إن شاء الله من تصحيح العباده إذا كانت ضدّ الواجب (٢).

و الأمر الأوّل واضح؛ إذ لو قلنا بأنّ الواجب مطلق المقدّمه سواء كانت موصله أو غير موصله، فإذا توقّف الواجب الأهمّ كإنقاذ الغريق على المقدّمه المحرّمه كالدخول فى دار الغير من دون إذن كان الدخول مقدّمه للواجب الأهمّ، و مقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه هو سقوط الحرمة عن الفعلية و صار الدخول من دون قيد الإيصال جائزاً.

و أمّا لو قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمه الموصله، ففى الفرض المذكور يختصّ جواز الدخول بما إذا كان موصلاً إلى الواجب، فهذا الفرق يكفى فى الثمره و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام فى الأمر الثانى فحاصله أنّه إذا كان ترك الصلاة فى أوّل الوقت مقدّمه لواجب أهمّ، كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً؛ فإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمه فهذا

ص: ٥٨٢

١-١) مناهج الوصول: ٣٩٧/١.

٢-٢) الوقايه: ٢٧٤/٢.

الترك كان واجبا بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدمات لا المقارنات، فإذا كان الترك من دون قيد واجبا فبطبيعته الحال كان الفعل منهياً عنه بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، وهذا النهى يوجب الفساد بناء على أنّ النهى الغيرى كالنهي النفسى فى الدلالة على الفساد، ولم نقل بالترتب. ولكن كلّ هذه البناءات محلّ إشكال أو منع كما قرّر فى محلّه، فالحكم بالبطلان فى هذه الصورة ليس بواضح، بل ممنوع.

و أمّا إن قلنا بوجود خصوص المقدمه الموصله، فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده، إذ إنّ المقدمه الواجبه بناء على هذا القول هى الترك الموصول لا- مطلق الترك، و نقيض الترك الموصول هو رفعه، أى ترك هذا الترك الخاصّ؛ و الرفع المذكور ليس عين الصلاه فى الخارج، بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجرد، بل كان الفعل المطلق و الترك غير الموصول نقيضين للترك الموصول لزم- كما أفاد المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه- أن يرتفع النقيضان لإمكان الترك غير الموصول مع ارتفاع الفعل المطلق و الترك غير الموصول معاً، و من المعلوم أنّ النقيضين لا يرتفعان. وهذا شاهد على أنّ النقيض للترك الموصول هو رفعه و هو مقارن مع الفعل أو الترك المجرد. و عليه، فإذا وجب الترك الموصول حرم رفعه؛ و الحرمة من الرفع المذكور لا تسرى إلى مقارناته، فلو عصى المكلف بعدم إتيان الأهمّ و أتى بالصلاه كانت صلاته صحيحه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشيخ الأعظم، حيث قال فى ردّ الفرق المذكور: إنّ الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و نقيض الترك رفع الترك و هو غير الفعل، غايه الأمر على القول بوجود مطلق المقدمه ينحصر مصداق النقيض فى الفعل فحسب. و على القول بوجود خصوص الموصله فله فردان فى الخارج: أحدهما الفعل و الآخر الترك غير الموصول، حيث إنّ نقيض الأخصّ أعمّ،

و من الواضح أنّ حرمه النقيض كما تسرى إلى فعل الصلاه على الأول كذلك تسرى إليه على الثاني، لفرض أنّ الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فردة، و ثبوت الحرمة له من باب السرايه. و يديهى أنّه لا فرق فى السرايه بين انحصار فردة فى الفعل و عدم انحصاره فيه أبداً، فإذن تقع الصلاه على كلا القولين فاسده، فلا تظهر الثمره بينهما، انتهى.

و ذلك لما عرفت من أنّ الفعل و الترك المجزّد ليسا مصداقين لنقيض الترك الموصل للمحذور المذكور من لزوم ارتفاع النقيضين، بل هما مقارنان للنقيض و هو رفع الترك الموصل.

اللهمّ إلاّ أن يقال كما يستفاد من نهايه الدرايه: إنّ نقيض كلّ شىء رفعه و المركّب لا وجود له إلاّ وجود أجزائه و الرفع بديل الوجود، فذوات الأجزاء حيث إنّها متعدّده الوجود فهى متعدّده الرفع حقيقه، و الوحده الاعتباريه المصحّحه للتركّب و الكليّه نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتبارى لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجاً؛ فإذا فرض وجودان جمعهما وحده اعتباريه فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقه، إلاّ أنّ عدم تلك الوحده الاعتباريه بالذات و الواحد بالاعتبار بالعرض تاره يساوق عدم الجزئين و اخرى يساوق عدم أحد الجزئين، و بهذا الاعتبار يقال رفع المجموع أعمّ، و نقيض الأخصّ أعمّ.

و عليه فنقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، فلا يتعدّد النقيضان للمقدّمه حتّى يلزم المحذور؛ فإذا قلنا بأنّ المراد من المقدّمه الموصله العله التامه أو المقدّمه التى لا تنفكّ عن ذيهى فهى مركّبه، أمّا الأول فمن ترك الصلاه و وجود إرادته الإزاله، و أمّا الثانى فمن الترك و تقيده بخصوصيته عدم الانفكاك.

و عليه، ففى الأول نقيض الترك هو الفعل و نقيض الإراده عدمها؛ فإذا وجب مجموع الترك و الإراده بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإراده بحرمة واحده. و من

الواضح تحقّق مجموع الفعل و عدم الإراده عند إيجاد الصلاه بداهه عدم إمكان إرادته الإزاله مع فعل الصلاه، فلا يلزم من ذلك محذور ارتفاع النقيضين.

و فى الثانى نقيض الترك المرفوع به هو الفعل و نقيض خصوصيّه عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه. و من الواضح أنّ الفعل مقترن أيضاً بنقيض تلك الخصوصيّه المأخوذه فى طرف الترك، فلا يلزم أيضاً محذور ارتفاع النقيضين (1).

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه بأنّ فيه -بعد الغضّ عمّا مرّ من الاشكال فى كون الواجب هو العله التامّه أو المقدمه الفعلية غير المنفكّه- إنّ العله التامّه إذا كانت متعلّقه للإرادته الواحده فلا محاله تكون ملحوظه فى مقام الموضوعية بنعت الواحده، و إلاّ -فالمتمكّن بما هو كذلك لا يمكن أن تتعلّق به إرادته واحدّه لأنّ تشخّص الإراده بالمراد و تكثّرها تابع لتكثّره؛ فالموضوع للحكم إذا كان واحداً يكون نقيضه رفعه، و هو رفع الواحد الاعتباريّ فى المقام لا فعل الصلاه و عدم الإراده، ضروره أنّ نقيض كلّ شىء رفعه أو كونه مرفوعاً به، و الصلاه لم تكن رفع هذا الواحد الاعتباري و لا مرفوعه به. أمّا عدم كونها مرفوعه به فلاّنه أمر وجودي لا يمكن أن يكون رفعاً، فرفعه عدمه المنطبق على الصلاه عرضياً و على الترك المجرد.

و كذا الحال فى المقدمه الخاصه، أى الترك غير المنفكّ، فإنّه فى مقام الموضوعية للإرادته الواحده غير متكثّر و عدم هذا الواحد نقيضه، و المفردات فى مقام الموضوعية غير ملحوظه حتّى تلاحظ نقائضها.

نعم، مع قطع النظر عن الواحده الاعتبارية العارضه للموضوع يكون نقيض الترك هو الفعل و نقيض الخصوصيّه عدمها، و لم يكن للخاصّ بما هو وجود حتّى يكون له رفع،

ص: ٥٨٥

و كذا المجموع في الفرض الأوّل، فالخلط إنّما هو من أجل إهمال الحيثيات و الوحده الاعتباريّة اللاحقه لموضوع الحكم الذي هو محطّ البحث (١).

و عليه، فلا مجال لما ذهب إليه الشيخ لزوم ارتفاع النقيضين لو كان الفعل و الترك المجردّ مصداقين لنقيض الترك الموصول.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه في ردّ الشيخ أيضا من أنّ رفع الترك الخاصّ لا يمكن انطباقه على الفعل ذاتا للزوم كون الحيثيه الوجوديّة عين الحيثيه العدميّة؛ و عليه فلا- يكون الفعل مصداقا ذاتيا له، و الانطباق العرضي لا يوجب سرايه الحرمة، و عليه فتقع صحيحه. هذا بخلاف ترك الصلاة بناء على وجوب مطلق المقدمه فإنّ نقيضه هو فعل الصلاة لأنّ النقيضين هما المتقابلان إيجابا و سلبا، و الفعل- أعنى الصلاة- عين النقيض في الترك المطلق، فعليه فحرمة النقيض حكم نفس الفعل و هو يوجب الفساد (٢).

و يمكن أن يقال: إنّ رفع الترك الخاصّ لا يخلو عن حيثيه الإثبات و الوجود، لأنّ سلب السلب إثبات، فلا محذور في انطباقه على الفعل ذاتا، فمع قطع النظر عن محذور لزوم ارتفاع النقيضين ليس هذا اشكالا آخر و لا مانع من سرايه الحكم من الرفع إلى الفعل ذاتا، هذا مضافا إلى أنّ جعل النقيض لترك الصلاة عين فعل الصلاة و لترك الصلاة الموصول مفهوم الرفع تفصيل بلا وجه، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه لا يختصّ بمورد دون مورد، و دعوى أنّ التقابل بين ترك الصلاة و بين فعل الصلاة بالإيجاب و السلب دون ترك الصلاة و رفع ترك الصلاة مندفعه بما مرّ من أنّ رفع الترك هو سلب السلب، و هو يرجع إلى حيثيه الإثبات، فيكون التقابل بين ترك الصلاة و بين رفع ترك الصلاة أيضا بالإيجاب و السلب، فلا وجه للتفرقه، كما لا يخفى.

ص: ٥٨٤

١-١) مناهج الوصول: ١/٤٠٤ و ٤٠٥.

٢-٢) مناهج الوصول: ١/٤٠٢ و ٤٠٣.

و أيضا لا يرد على جعل الرفع نقيضا لترك الصلاة أنه يستلزم التسلسل فى الأعدام من دون نهايه إلى الإثبات، لأن نقيض الترك عدم الترك و نقيض عدم الترك عدم الترك و هكذا إلى ما لا نهايه له؛ فيلزم أن لا يكون الوجود نقيضا لعدم، و هو كما ترى (١).

لما عرفت من أن عدم ترك الصلاة سلب السلب و هو يفيد الإثبات و الوجود مفهوما فيناقض مع الترك الذى هو عدم، فلا يلزم من جعل نقيض كل شىء رفعه استلزام الأعدام من دون انتهائه إلى الإثبات.

و عليه فنقيض ترك الصلاة سواء قلنا بوجود مطلق المقدمه أو الموصله هو رفع الترك، كما يظهر ذلك أيضا من صاحب الكفايه فى المقام دون مبحث الضد كما حكى عنه فى المحاضرات، و كيف كان، فانحصر الإشكال على ما ذهب إليه الشيخ قدس سره فى أن النقيض فى المقدمه الموصله هو الرفع و لا يسرى إلى الخارج لمحدور ارتفاع النقيضين، بخلاف ما إذا قلنا بوجود مطلق المقدمه فإنه لا مانع من سرايه الحكم من النقيض و هو الرفع إلى الفعل، فمقتضى الفرق المذكور هو القول بالفساد فى ما إذا قلنا بوجود مطلق المقدمه دون ما إذا قلنا بالمقدمه الموصله. و كفى هذا للثمره بين القول بوجود مطلق المقدمه و القول بالمقدمه الموصله، و لكن عرفت أن سرايه الحرمة من الرفع إلى الفعل مبنى على البناءات الفاسده. و عليه فلا تسرى الحرمة من الرفع إلى الفعل بناء على وجود مطلق المقدمه و فرض صحه البناءات إتلاف الوقت. هذا مع كفايه الثمره الاولى التى أشار إليها فى الوقايه فى الفرق، فلا وجه للإطاله.

تذنيب و لا يخفى عليك أن الثمره فى المسأله الاصوليه هى الاكتشاف بها الحكم

ص: ٥٨٧

الكلّي الفقهيّ، و ذلك بأن يجعل المسأله الاصوليه صغرى، كأن يقال- كما فى نهايه الدرايه- كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها وجوبها، و كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا، فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا (١).

و عليه، فالبحث عن الملازمه مسأله اصوليه، فإنّه يكتشف بها الحكم الكلّي الفقهيّ، و هو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا، و هو حكم فقهيّ متوقّف على المسأله الاصوليه، و أمّا جعل شىء كالوضوء مثلا مقدّمه و جعل المسأله الاصوليه كبرى، و يقال مثلا كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها و وجوبها ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه و وجوبه، ففيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه تطبيق النتيجة الكلّيه الاصوليه على مصاديقها لا أنّه منتج لوجوب المقدّمه لتكون نتيجة القياس حكما كليّا فقهيّا.

كما أنّ جعل الوضوء مقدّمه و الحكم على كلّ مقدّمه بالوجوب ينتج أنّ الوضوء واجب و هو تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه، و هو يتوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المزبور، و هو- أعنى وجوب كلّ مقدّمه- مستفاد من المسأله الاصوليه و هى ثبوت الملازمه.

فاستكشاف الحكم الشرعيّ الكلّي من المسأله الاصوليه يتوقّف على جعل المسأله الاصوليه صغرى للقياس، خلافا لما مرّ مرارا من جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس، فإنّه- كما عرفت- ينتج تطبيق المسأله الاصوليه على مواردّها لا- كشف الحكم الكلّي الفقهيّ، فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أنّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمته واجبا عند نذر الواجب أو حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات عديده من جهه صدق الإصرار على الحرام بسبب تعدّد المعصيه، أو عدم جواز أخذ الاجره على

ص: ٥٨٨

المقدمه لكونها واجبه، و غير ذلك، كلهما من باب تطبيق الحكم الفقهي على مصاديقه، لا استكشاف الحكم الفقهي الكلي من المسأله الاصوليه، و إن توقف وجود الحكم الفقهي على المسأله الاصوليه.

و تقريب التطبيق المذكور بأن يقال: هذا الشيء الذي تعلق به النذر مقدمه للواجب، و كل مقدمه واجب؛ فالذي تعلق به النذر واجب. فهذا التطبيق تطبيق الحكم الكلي الفقهي و هو كل مقدمه واجب على مصاديقه، و ليس هذا القياس كاشفا للحكم الكلي الفقهي من المسأله الاصوليه، فلا وجه لجعل أمثاله و نظائره نتيجة للمسأله الاصوليه، فلا تغفل. نعم، هذه الأمور لو صححت لكانت ثمره، لكون المقدمه واجبه شرعا.

هذا مع الغمض عما في بعض الأمثله المذكوره، فإنه لا وقع لجعل صدق الإصرار ثمره المسأله، مع أن الوجوب الغيري لا إطاعه و لا عصيان له في عرض الوجوب النفسى، و ليس له الباعثيه وراء باعثيه وجوب ذى المقدمه. و عليه فلا تتعدّد المعصيه بتعدّد المقدمات حتى يصدق الإصرار على المعصيه. و هكذا ليس اخذ الاجره على الواجبات التوصليه محرّما، بل الواجبات التبعديه إذا كان الأخذ على إتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الإتيان بها حتى ينافى عباديتها، بل يكون من قبيل الداعى إلى الداعى، اللهم إلا أن يقال كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد بأنّ الداعى إلى الداعى ربّما يكون محرّما كالزنا و شرب الخمر و نحوهما، كما إذا قال شخص لغيره لو صلّيت ركعتين فأنا أسقيك الخمر، فلا إشكال في عدم كون الركعتين عباده عند العرف، إذ ليس محرّكه إلا فعلا محرّما، مع أن العباده هي التي يكون محرّكها هو التقرب إليه تعالى فقط.

و لا يقاس ذلك بالصلاه الاستيجاريه لأنّ الأجير بعد المعامله يحصل له التقرب إليه تعالى، إذ لا يحركه نحو الصلاه في غياب المستأجر إلاّ الخوف منه تعالى، و هو كاف في صدق العباده، فإنه لم يأت بها إلاّ خوفا من الله تعالى، إذ مع عدم الإتيان بالعباده في

غياب المستأجر لا يستحقّ المال شرعا و يكون تصرفه في المال المأخوذ أكلا للمال بالباطل، و هو معاقب عليه. فهو أتى بالعبادة لله تعالى حتى يستحقّ المال شرعا و لا يعاقب و يصير المال المأخوذ حلالا له.

فالعمل القربى للاستحقاق الشرعى كالعمل القربى للنيل إلى الحوائج الأخرى، بل الدينويّه فى عدم منافاته مع عباديّتها.

و هذا لا يأتى فى أخذ الاجره على عبادات نفسه فإنّها واجبه على نفسها و ليس عملا للغير حتى أتى بها مع التقرب للاستحقاق الشرعى، فالإتيان بها لأخذ الاجره ينافى العباديّه و الإخلاص فيها عرفا انتهى ما أفاده مع توضيح ما عنى.

نعم، لو أعطى شيئا لمن لم يكن له داع قوئى نحو العباده حتى يحصل له بذلك قوّه الداعى و يأتى بالعباده لله تعالى، صار الإعطاء داعيا إلى الداعى و يصحّ عمله، لأنّ الأخذ صار مقدّمه للعباده لا أنّ العباده صارت مقدّمه للأخذ، و لعلّ كثيرا ما يقع مثل هذا للأطفال الذين يقربون الحلم لأن يعتادوا بالعباده و يميلوا إليها.

هذا مضافا إلى جريان الوجوه الأخر فى العبادات الاستيجاريّه دون المقام، كما ذهب السيد الحكيم قدّس سرّه إلى أنّ فعل العباده بداعى غير الله سبحانه إنّما يمتنع من مقرّبيّتها للفاعل نفسه، فإن كان فعله لنفسه بطلت العباده، لأنّه يعتبر فى جميع العبادات أن تقع على وجه مقرب للفاعل، أمّا إذا كان فعله لغيره متقربا عنه فلا موجب لبطلانها بالإضافه إلى غيره (1).

و كما ذهب السيد الخوئى قدّس سرّه إلى أنّ النيابة إنّما وقعت متعلّقا للأمر الاستجابى النفسى، كما هو مقتضى النصوص، و لا ينبغى الشكّ فى كون الأمر المذكور عباديا فيما إذا كان مورد النيابة من العبادات كالصلاه و الصيام و نحوهما.

ص: ٥٩٠

كما أنه لا بدّ من قصد التقرب بالأمر المذكور في سقوطه، وإلا لم تتحقّق العبادة، و بالتالى لم تتحقّق النيابة المأمور بها حسب الفرض؛ فعبادته العمل النيابة تستدعى تعبدية الأمر المتعلّق به بعنوان النيابة لا محاله، فلا مناص للنائب من قصد التقرب بهذا الأمر لكي يتّصف متعلّقه بصفة العبادة التي هي مورد النيابة، فإنّه بدونه لم تصدر منه العبادة التي تصدّى للنيابة فيها، فما في بعض الكلمات، من أنّ الأمر النيابة توصلّى لا تعبدى فلا يلزم على النائب قصد التقرب به، كلام لا أساس له.

و كيف لا يكون عباديًا بعد فرض تعلّقه بما هو عبادة ضروره أنّ مورد النيابة ليس هو ذات الصلاة كيفما اتّفقت و إنّما هي على النحو الذي اشتغلت به ذمّه المنوب عنه، و لا شكّ في أنّ صاف ذمّه المنوب عنه بالصلاة المتّصفه بكونها عبادة المتقوّمه بقصد القرية، فلو لم يقصدها النائب كذلك لم يكن آتيا بما اشتغلت الذمّه به و لا كان ممثلا للأمر النيابة (1).

و كيف كان، فلا يقاس المقام بالعبادات الاستيجاريّة، فلا وجه لتصحيح أخذ الأجره على الواجبات العباديّة من باب الداعي إلى الداعي، و معه فأخذ الأجره عليها محرّم فلا يرد على المثال المذكور إلاّ ما عرفت من أنّ تطبيق وجوب المقدّمه على أخذ الأجره و الحكم بالحرمة من باب تطبيق الحكم الفقهيّ على مصاديقه، لا من باب استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الاصوليّة.

و ممّا ذكر إلى الآن يظهر أنّ مسألة الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه مسألة أصوليّة لوقوعها في القياس المنتج الحكم الفقهيّ الكلّيّ، و هو أنّ المقدّمه واجبه شرعا لا للثمرات المذكوره، لا يقال: لا ثمره عمليّه لإثبات الوجوب للمقدّمه شرعا لأن الوجوب المقدميّ (على فرضه) و عدمه سواء، لأنّه وجوب غير قابل للباعثيه

ص: ٥٩١

و لا يترتب عليه ثواب و عقاب، و لزوم الإتيان بالمقدمه عقلي كانت واجبه أو لم تكن (١).

و فيه أنّ الوجوب المقدمي ليس له باعثيه مستقله، و أمّا الباعثيه الغيريّه فهي لها موجوده بضروره الوجدان على أنّ قوله ادخل السوق و اشتر اللحم بعث نحو الخروج إلى السوق. و عليه، فلا- وجه لإنكار الثمره العمليّه لإمكان تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه المأمور به فيتّسع بذلك منطقه التقرب بها، و ذلك لأنّ الأمر الغيريّ بناء على ثبوت الملازمه أمر شرعيّ و قصد امتثاله تقرب إلى المولى، كما أفاده المحقّق العراقيّ (٢).

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ المكلف إن كان يريد لإتيان ذى المقدمه و يكون أمره باعثاً له فلا محاله تتعلّق إرادته بمقدماته، فيكون البعث التبعيّ غير صالح للباعثيه، و إن لم يكن يريد لإتيان ذى المقدمه فلا يمكن أن يكون أمر المقدمه الداعي إلى التوصل به باعثاً، و مع عدم الباعثيه لا يمكن التقرب به (٣).

يمكن أن يقال: إنّ البعث الشرعيّ نحو ما يريده بحكم عقله غير مناف، بل مؤكّد و إن لم يردّه؛ فالبعث المقدميّ كالبعث إلى نفس ذى المقدمه، فكما أنّه ليس لغوا كذلك البعث المقدمي، و كما لا- يضرّ عدم الانبعاث الفعلّي في الأمر بذى المقدمه كذلك في الأمر الغيريّ لكفايه صلاحية البعث على نحو الضرب القانوني، و لا يلزم البعث الفعلّي في كليهما، فلا تغفل.

تأسيس الأصل

و لا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى الملازمه لعدم وجود حاله سابقه

ص: ٥٩٢

١-١) مناهج الوصول: ٤٠٨/١.

٢-٢) راجع بدائع الأفكار: ٣٩٧/١.

٣-٣) راجع مناهج الوصول: ٤٠٩/١.

معلومه لوجودها أو عدمها حتى يجرى عند الشك في بقائها الاستصحاب، لأنها إما ثابتة أزلا أو معدومه أزلا.

فالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه إمّا تكون أزلا- أو لا تكون كذلك، من دون توقّف على فعلية الوجوب النفسى لذى المقدمه، فإنّ القضيّه الشرطيّه صادقه و إن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل، بل و إن كانا ممتنعين، كقولنا: لو كان شريك البارى موجودا لكان العالم فاسدا؛ فالملازمه بين الوجوبين على تقدير ثبوتها و عدمها على تقدير عدم ثبوتها كاستحاله اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين و ما شاكلهما من الأمور الأزليه التى لم تكن محدوده بالحدّ الخاصّ لا زمانا و لا مكانا. فإن كان الملازمه موجوده فكلمّا رجعت إلى السابق كانت كذلك و لا تصل إلى زمان لم تكن الملازمه فيه حتى تكون حاله سابقه لها، و إن لم تكن الملازمه موجوده كان الأمر أيضا كذلك. هذا مضافا إلى أنّ الملازمه نفسها ليست حكما شرعيّا و لا موضوعا ذا أثر شرعى حتى يجرى فيها الاستصحاب.

و هكذا لا تجرى فيها البراءه لعدم كونها حكما شرعيّا حتى يمكن أن تجرى فيها البراءه.

هذا كلّه بالنسبه إلى جريان الأصل بالنسبه إلى المسأله الاصوليّه و هى الملازمه، و أمّا جريان الأصل الحكميّ -أعنى جريان الاستصحاب- فى نفس وجوب المقدمه فقد ذهب فى الكفايه إلى جريان الاستصحاب فيه لكونه مسبوqa بالعدم، إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه، حيث إنّ وجوب المقدمه يكون حادثا بحدوث وجوب ذيها، فحينئذ إن شكّ فى وجوب المقدمه من جهه الشكّ فى وجود الملازمه فمقتضى الاستصحاب عدم وجوب المقدمه.

اورد عليه بأنّ وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعوله، فكما أنّ الزوجيّه بالنسبه إلى الأربعة ليست مجعوله بالذات لا بالجعل

البيسط الذى هو مفاد كان التامّ و لا- بالجعل التأليفى الذى هو مفاد الناقص، بل هى مجعوله بجعل الأربعة، كذلك وجوب المقدمه لا يكون مجعولا بالجعل البسيط و لا بالجعل التأليفى.

و لا أثر آخر مجعول شرعى مترتب على وجوب المقدمه حتى يجرى الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعى، و لو كان له أثر كبر النذر، فليس بهمّم و قابل للاعتناء، فلا مجال للاستصحاب فى نفس الوجوب لعدم كونه مجعولا و لا أثر آخر مجعول شرعى مهم مترتب عليه.

أجاب عنه صاحب الكفايه بأنّ وجوب المقدمه مجعول بالعرض و يتبع وجوب ذى المقدمه، و هو كاف فى جريان الأصل.

أورد عليه المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه بما حاصله أنّ ظاهر كلامه تسليم كون المورد من قبيل لوازم الماهيه إلا أنّ حاله حالها فى عدم قبول الجعل استقلالاً و بالذات (سواء كان بسيطاً أو تأليفياً) و قبول الجعل بالعرض، و هو كاف فى جريان الأصل.

و التحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا- لوازم الماهيه، إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيهما كالزوجه بالإضافه إلى الأربعة، و إلا- فنفس وجوب ذى المقدمه كاف فى وجود وجوب المقدمه، إذ لا وجود لللازم الماهيه غير وجودها، فيكفى جعل للواحد المتعلق بذى المقدمه لنسبته إلى ذى المقدمه ذاتاً و إلى المقدمه عرضاً مع أنّ إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهما، لا أنّ إرادته واحده متعلقه بذيهما بالذات و بالمقدمه بالعرض، و مع تعدّد الوجود بحسب تعدّد الجعل فلا يعقل كون الوجوب المقدمى بالإضافه إلى الوجوب النفسى من قبيل لوازم الماهيه التى لا اثنيته لها مع الماهيه وجوداً و جعلاً (1).

ص: ٥٩٤

فالأولى هو أن يقال: إنَّ المقام ليس من قبيل لوازم الماهية لتعدد وجود وجوب المقدمه و وجوب ذبيها.

هذا مضافا إلى أنَّ الجعل العرضي ليس شيئا منحازا حتى يجرى فيه الأصل.

و لو سلّم أنَّ وجوب المقدمه من قبيل اللوازم فلا نسلم عدم ترتب أثر شرعيّ مجعول عليه، لما مرّ من صحّحه بعض الآثار كقصد القربه بوجوب الأمر المقدمى الشرعيّ، فباعتبار كونه ذا أثر شرعيّ يجرى فيه الاستصحاب.

لا يقال: جريان الاستصحاب فى نفس وجوب المقدمه مع الشكّ فى وجود الملازمه و عدمها ينافى الملازمه إن كانت و يستلزم التفكيك بين المتلازمين لكون وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهية أو من قبيل لوازم الوجود، و التفكيك بين المتلازمين محال، و مع الاستحاله لا مجال لإطلاق أدلّه الاستصحاب، فاللّازم هو إحراز الإمكان فى مورد الجريان، و هو غير محرز لاحتمال وجود الملازمه، فيلزم من جريان الأصل فى وجوب المقدمه التفكيك بين المتلازمين إن كانت الملازمه بينهما، و هو محال.

أجاب عنه فى الكفايه بأنّ الملازمه إن كانت بين الوجوبين الواقعيين فلا منافاه، لأنّ غايته هو تخالف الحكم الظاهريّ مع الحكم الواقعيّ، و كم له من نظيره، و إن كانت بين الوجوبين الفعليين أو كانت الملازمه مطلقه حتى فى المرتبه الفعلية لما صحّ التمسّك بأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه لاحتمال الملازمه، و معه يلزم التفكيك بين المتلازمين.

و فيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ: أنّ الدعوى فى خصوص مرتبه الفعلية، فإنّ الوجدان و البرهان ليس إلا على استلزام إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمه و على استلزام البعث الحقيقيّ نحوه للبعث الحقيقيّ نحوها بلا نظر إلى مرتبه الإنشاء بما هى إنشاء بداهه عدم الوجدان و البرهان فى مثلها؛ فالجواب حينئذ ما ذكرناه مع أمثال المقام أنّ إحراز الإمكان فى موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحاله مانع، و إلاّ فالدليل الظاهر فى

شمول المورد حجّه على التعيّد به ما لم تقم حجّه على خلافها، واحتمال الاستحاله غير حجّه، فلا يمنع عن تصديق الحجّه، فتدبر جيداً (١).

و عليه، فالملازمه سواء كانت بين الواقعيين أو بين الفعلين لا- تمنع عن جريان الأصل عند الشكّ فيها لأنّ إطلاق أدلّه الاستصحاب حجّه ما لم يحرز المانع، وهي الملازمه، فتحصل إلى مقتضى الأصل في المسأله هو أنّه لا أصل في نفس الملازمه لو شكّ فيها، ولكنّ الأصل الحكمي- أعنى أصاله عدم وجوب المقدمه عند وجوب ذيه- جاريه.

أدلّه وجود الملازمه

منها شهاده الوجدان، ذهب شيخنا الأعظم قدس سرّه إلى شهاده الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذى المقدمه و طلب المقدمه، و تبعه صاحب الوقايه و الدرر و المحقّق العراقيّ و صاحب الكفايه (٢).

و المحصّل من تقرّباتهم أنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلّق بالفعل و المتعلّق بمقدّماته، و ليس المراد تعلّق الطلب الفعلّي بها؛ كيف و البداهه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه. نعم في مثل الشارع الذى لا يغفل يصحّ دعوى ذلك، و لكنّ النزاع ليس منحصراً فى الطلب الصادر من الشارع، فالمدعى أنّ المولى إذا التفت إلى مقدّمات مطلوبه لكان طالبا لها و هو كاف فى ترتّب جميع آثار الأمر الفعلّي حتّى لزوم الامتثال، و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا- يعلم أو لا- يعلم أنّ الغريق ولده فالطلب الفعلّي و إن لم يكن متحقّقاً لتوقّفه على الالتفات المفروض عدمه، لكن حيث إنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لكان طالبا لإنقاذه يكفى فى ترتّب آثار الأمر الفعلّي، بحيث لو لم ينقذ العبد ابن المولى فى المثال المذكور عدّ عاصيا و يستحقّ العقاب. فكما أنّ التقرير المذكور كاف فى الواجبات

ص: ٥٩٦

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٧٤/١.

٢- ٢) راجع الوقايه: ٢٤٩- الدرر: ١٢٥- بدائع الأفكار: ٣٩٩/١- الكفايه: ٢٠٠/١.

النفسيه كذلك يكون كافيا في الواجبات الغيريه.

و بعباره اخرى أنّ الفاعل لفعل إذا رأى توقفه على شيء أراده و أتى به ليتمكن من الفعل الذي يكون مطلوبه،و إذا كان طالبا لفعل الغير لكان بالنسبه إلى مقدماته أيضا طالبا و لو لم يكن طلبه فعليا بعدم التفاته إلى ذلك بجهه من الجهات.

و بتقدير آخر أنّ الإراده التشريعيه تابعه للإراداه التكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما؛فكلّ ما أمكن تعلّق الإراده التكوينيّه به أمكن تعلّق التشريعيه به،و كلّ ما استحال تعلّق التكوينيّه به استحال أن يكون متعلّقا للتشريعيه؛و هكذا كلّ ما يكون موردا للإراداه التكوينيّه عند تحقّقه من نفس المرید يكون موردا للتشريعيه عند صدوره من غير المرید.و من الواضح أنّ المرید لفعل بالإراداه التكوينيّه تتعلّق إرادته أيضا بالتبع بإيجاد مقدماته و إن كان غافلا عن مقدّميتها لذلك الفعل،بمعنى أنّه لو التفت إلى توقّفه عليها في مقام وجوده لأرادها،و لازم ذلك بمقتضى التبعيه المتقدّمه أن يكون تعلّق الإراده التشريعيه من الأمر بفعل مستلزما لتعلّق الإراده التشريعيه التبعيه بمقدّمات ذلك الفعل (١).

يرد على التقريب الثاني أنّ المولويّه و الإرشاديّه من شئون الأمر لا من شئون الإراده أيضا،حيث لا يعقل أن تكون الإراده لجعل الداعى.نعم،يشهد وجدان الإراده التشريعيه-أى إراداه المقدمه من الغير عند إراداه ذيه-على كون الأمر المتعلّق بها تبعا للإراداه التشريعيه أمر،مولويّا إذ-كما أفاد المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه-لا إراداه تشريعيه في المقدمه بناء على الإرشاديّه إذ لا شأن للناصح و المرشد إلاّ إظهار النصح و الإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح و الفساد.و هذا لا يقتضى إراداه المرشد لذات المأمور به،قلنا و إراداه الإرشاد تكويّنه لا تشريعيه (٢).

ص: ٥٩٧

١- (١) بدائع الافكار: ٣٩٩/١.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٣٧٤/١.

فإرادته وجود المقدمات من الغير و لو كانت تقديرية مما يشهد عليها الوجدان، و هي حيث تعلقت بذات المقدمات تدلّ على أنّها تشريعيّة لا- إرشاديّة، إذ لا شأن للإرشاديّة إلاّ إظهار النصح و الإرشاد إلى ما يترتب على المقدمات من الصلاح و هو النيل إلى ذى المقدمه، و الفساد و هو عدم النيل بترك المقدمه؛ و المفروض فى المقام إرادته ذات المقدمات و لو بتبع ذبيها.

أورد على الاستدلال المذكور فى نهايه النهايه بأنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى بما هو مولى لا يريد سوى ما هو مطلوبه الأوّلّي الذاتى و أمّا مطلوبه الثانوى العرضى فذلك مطلوبه بما أنّه أحد العقلاء و بتلك الجبهه التى يشاركه فيها عبده و سائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدمات و طلبه لها إرشاديا محضاً، و لذا ربّما ينفى إرادته غير ذى المقدمه و يصرح بأنّي لا اريد منك إلاّ الكون على السطح، و أمّا ما عداه فالإتيان به و عدمه على حدّ سواء (1).

و فيه أنّ نفي الإراده لا- يصحّ إلاّ- إذا كان المقصود منه نفي الإراده الذاتيه، و إلاّ فمع الالتفات بأنّ المطلوب الأوّلّي الذاتى لا يمكن الإتيان به إلاّ من طريق الإتيان بمقدماته نمنع نفي الإراده التبعيه، بل يشهد الوجدان على وجودها فيما إذا رأى أنّ التأخير فى المقدمات يوجب تفويت المطلوب الأوّلّي، فإنّه نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان بالمقدمات مع التأكيدات المكرره حتّى لا يفوت المطلوب الأوّلّي و لا- يكتفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد، بل يريد من الغير تشريعا أن يأتى بالمقدمه، و هذا هو الشاهد على أنّ الأمر المتعلّق بالمقدمه مولوى لا إرشادى كأحد من العقلاء، و إلاّ لا كتنفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد. و دعوى أنّ المولى يكون بالنسبه إلى إتيان المقدمات و عدمها على

ص: ٥٩٨

حدّ سواء كما ترى، ويكذبها الوجدان.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث قال: إنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدمه بداهه أنّه بعد مراجعه الوجدان لا ترى فيما ذكرت من المثال إلّا بعثا واحدا، و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدّمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدّده؟ فهل تراه يقول أنّ لى أوامر متعدّده؟ لا، بل يجب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم، لا- ننكر أنّ العقل يحكم بوجود إتيان المقدّمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه، و لكن أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولوىّ! و بالجملة، الوجدان أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات. و لذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امثله العبد ديناراً فامثل العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمه-مثلا-فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد؟ و ليس ذلك إلّا لعدم وجود البعث بالنسبه إلى المقدّمات، بل الموجود بعث واحد متعلّق بالفعل المطلوب حتّى فى صورته جعل المقدّمه فى قالب الطلب أيضا، لما عرفت من أنّ البعث نحو المقدّمه بما هى مقدّمه عين البعث نحو ذبيها بالنظر الدقيق (1).

و ذلك لما قرّناه من شهادته الوجدان على وجود الإراده التشريعيّه إذا التفت المولى إلى المقدّمات مطلوبه و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان و عدمه.

و قوله: «لو سئل المولى بعد ما أمر» إلخ، لا يفيد؛ لأنّه إن أراد به أنّ الأمر نفى الأمر النفسىّ بالمقدّمات فهو كذلك و لا يدعيه أحد، و إن أراد به أنّه نفى الأمر الغيرىّ فهو أول الكلام، و ليس ذلك ببديهيّ. هذا هو الذى صرّح بوجوده الشيخ و من تبعه بالوجدان، فكيف يستدلّ بأمر يكون موردا للإنكار، و هكذا لا مجال للاستشهاد

ص: ٥٩٩

بقوله: «أنه لو التزم المولى بأن يعطى الخ، فإنه تابع لما التزمه، فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار، وأمّا إذا التزم بامتنال الأمر و لو كان غيرًا فعليه ألف دينار، فالاستحقاق تابع لمقام الإثبات و لا ارتباط له بمقام ثبوت الأمر، وعدم استحقاق الزائد تبعاً لعدم التزامه إلا بإتيان الواجب النفسى لا يكون شاهداً على عدم تعلق الأمر الغيرى الشرعى بالمقدمات، كما لا يخفى.

نعم، يرد على الاستدلال المذكور ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الضرورة قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث فى غالب الموارد، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها، وإرادته البعث غير حاصله (1)، إذ عدم تحقق البعث المتعدّد بتعداد المقدمات و لو مع الالتفات إلى مقدّميتها يكفى فى عدم وجود إرادته البعث نحو المقدمات و إلاّ- لزم التفكيك بين إرادته البعث و معلولها و هو البعث و هو مستحيل، و وجود البعث عند التأخير فى الإتيان بالمقدمات لا- يستلزم وجوده فى سائر الموارد. هل ترى من امر بطبخ الغذاء للعشاء أمر بعده على مقدّماته العديده من اشتراء اللحم و البقولات و غيره من المقدمات العديده؟ إندعوى الملازمه بين البعث إلى ذى المقدمه و البعث إلى مقدماته ممنوعه، كما أنّ دعوى الملازمه بين إرادته البعث إلى ذى المقدمه و إرادته البعث إلى مقدماته كذلك، لما عرفت من أنّ وجود إرادته البعث إلى المقدمات تشريعاً مع عدم الأمر المولوى اليها فى جميع الموارد حتّى مع الالتفات يستلزم التفكيك بين الإرادة و معلولها، و هو مستحيل.

و أمّا إرادته نفس عمل الغير؛ ففى مناهج الوصول أنّها غير معقوله، لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق بإرادته نفسه لا غيره؛ نعم، يمكن اشتياق صدور عمل من الغير، لكن قد عرفت مراراً أنّ الاشتياق غير الإرادة التى هى تصميم العزم على الإيجاد، و هذا محالاً يتصوّر

ص: ٤٠٠

و ممّا ذكر يظهر أنّ قياس الإرادة التشريعيّه بالإرادة التكوينيّه و القول بأنّ الإرادة التشريعيّه تابعه للتكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما فكلّ ما يكون موردا للإرادة التكوينيّه عند تحقّقها من نفس المرید يكون موردا للتشريعيّه عند صدورها من غير المرید في غير محلّه، فإنّ تعلّق الإرادة التكوينيّه بالمقدّمات تبعا للإرادة إلى ذبيها ممكن، بخلاف تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الغير، فإنّ تعلّق الإرادة بعمل الغير غير معقوله، و المعقول هو إرادته البعث إلى الشىء، و قد عرفت أنّ عدم البعث في غالب الموارد شاهد عدم وجودها و إلّا لزم التخلّف بين العلّه و المعلول.

هذا مضافا إلى أنّ تعلّق إرادته البعث بالمقدّمات مع صحّحه انبعاث العبد بالبعث إلى ذبيها لنحو لا يتحقّق من الحكيم، إذ لا غاية لها و لا فائده، اللهمّ إلّا أن يكتفى في الفائده بإمكان التقرب بامثال الأمر المولويّ الشرعيّ التبعيّ كما مرّ تقرّيبه سابقا، فتأمّل.

و عليه، فما ورد في الشرع من الأوامر الغيريّه يحمل على أحد الأمور من الإرشاد إلى الشرطيّه لمن جهل بها كقوله تعالى: إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الْآيَةِ أَوْ الْإِرْشَادِ إِلَى مَا حَكَمَ الْعَقْلُ كالأمر بإطاعه الله أو لتأكيد ذى المقدمه كناية. إذ ليس المراد منها الأوامر المولويّه لما عرفت، و لذلك قال سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: يحتمل أن يكون إرادته المقدمّات من باب أنّ المولى أحد من العقلاء لا من باب المولويّه، فمجزّد تعلّق الإرادة نحو المقدمّات لا يدلّ على أنّ الإرادة كانت مولويّه، و أيضا قال سيّدنا الفقيه الكلبيكاني قدّس سرّه: إنّ المولى بعد ما يرى أنّ تشريع الحكم نحو مطلوبه كاف في محرّكيه العبد و كاف في إحداث خوف المخالفه في نفسه، بحيث تحرّكه تلك الإرادة النفسيّة إلى مطلوبه مع ما يتوقّف عليه

من المقدمات، فما الملزم، بل و ما الباعث له في تشريع الحكم نحو المقدمات أو انقذاح الإرادة نحوها. و قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره مضافا إلى ما مرّ أنّ القول بوجوب المقدمه يستلزم اجتماع الأمرين في المقدمه الداخليه لكونها نفس المركب فيتعلق بها الأمر النفسى المتعلق بالمركب و الأمر الغيرى.

و لكن لقائل أن يقول: إنا لا نسلم عدم معقوليه تعلق الإراده بنفس عمل الغير، فإنّ المقذور بالواسطه مقدور، فعمل الغير و إن لم يكن بنفسه مقدورا، و لكن إرادته بواسطه مقدوريه مبادئه معقول و هو إيجاد الداعى نحو إتيانه بالبعث إليه، و المفروض أنّ البعث إليه كالبعث إلى ذى المقدمه معقول في نفسه و إن لم يكن حاجه إليه بعد بعثه إلى ذى المقدمه.

فكما أنّ المسببات التوليديه مقدوره بمقدوريه أسبابها، كمقدوريه الإحراق بمقدوريه الإلقاء في النار، كذلك يكون عمل الغير سواء كان من المقدمات أو ذيهما مقدورا و يصح إرادته بإمكان مباديها و القدره عليها. فإذا عرفت معقوليه تعلق الإراده بعمل الغير فالإراداه التشريعيه تابعه للإراداه التكوينيّه؛ فإذا أراد المولى من عبده الإتيان بشىء كان ذلك ملازما لإرادته لمقدماته، كما إذا كان نفسه مريدا لذلك الشىء، فيصح القول بأنّ الإراده التشريعيه تابعه للتكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما، فكلّ ما يكون موردا للإراداه التكوينيّه عند تحقّقها من نفس المريد يكون موردا للتشريعيه عند صدورها من غير المريد. لا يقال: إنّ الإراده من دون البعث لا توجب لزوم الإتيان لزوما تشريعيّا، و المفروض في المقام عدم تحقّق البعث في غالب الموارد.

لأننا نقول: إنّ الإراده الحتميّه و لو كانت تقديرية كفت في لزوم الإتيان، ألا ترى أنّ إراداه الإنقاذ و لو لم يبعث إليه لعدم التمكن منه كافيّه في وجوب الإنقاذ على العبد، بل لو لم يلتفت المولى إلى أنّ ابنه غرق كانت الإراده التقديرية موجبه لوجوب العمل عليه. و عليه، فإيجاب العمل لا يتوقّف على البعث الخارجى. و في المقام بعد وجود

الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه مولويًا كفى ذلك فى لزوم الإتيان بها مولويًا، فلا- يضرّ عدم تحقّق البعث الخارجى فى غالب الموارد لعدم الحاجه إليه بعد البعث إلى ذىها.

فتحصّل أنّ الملازمه محقّقه بين الإراده المولويّه الشرعيّه لذى المقدمه و الإراده المولويّه الشرعيّه للمقدمات، كما يكون كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه؛ و الحاكم بوجودها هو الوجدان. و عدم تحقّق البعث إلى المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإراده المولويّه بالنسبه إلى المقدمات للاكتفاء فيه بالبعث إلى ذى المقدمات. و عليه، إرادته المقدمات مولويًا تكفى فى لزوم الإتيان بها شرعًا، كما يكون كذلك فى سائر الموارد التى تحققت الإراده المولويّه من دون بعث فى الخارج، و احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحدا من العقلاء. و اللابديّه العقليّه مندفع بأنّ اللابديّه العقليّه هى درك الضروره لا الإراده، و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذىها، و لذا يرغب و يحرك نحوها فيما إذا رأى أنّ المخاطب لم يأت بها، و أيضا عدم الداعى إلى البعث نحوها لا ينافى انقداح الإراده نحوها بعد ملاحظه توقّف ذىها عليها كالإرادات التكوينيّه.

و أمّا لزوم اجتماع الأمرين فى المقدمات الداخليه ففيه منع بعد تعدّد الحثيات فى الأجزاء، إذ البعث عقلى و الحثيات التعليليه ترجع إلى الحثيات التقيديّه فيتعدّد الموضوع باعتبارها، فلا يجتمع الأمران فى شىء واحد، كما لا يخفى.

و ممّا يذكر يظهر ما فى المحاضرات من أنّ الإراده بمعنى الشوق المؤكّد ليست من مقوله الحكم فى شىء ضروره أنّ الحكم فعل اختياريّ للشارع و صادر منه باختياره و إرادته. و إن أريد منها الاختيار و أعمال القدره نحو الفعل فهى بهذا المعنى و إن كانت من مقوله الإفعال إلاّ أنّ الإراده التشريعيّه بهذا المعنى باطله، و ذلك لما تقدّم من استحاله تعلق الإراده بهذا المعنى، أى أعمال القدره بفعل الغير. و إن أريد منها الملازمه

بين اعتبار شيء على ذمته المكلف و بين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بدهاه أن المولى قد لا يكون ملتفتا إلى توقفه على مقدماته كى يعتبرها على ذمته، على أنه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بديه الإتيان بها حيث إنه مع هذا لغو صرف (١).

و ذلك لما عرفت من أن الإرادة المولويه و إن لم تكن من مقوله الحكم فى شيء كافيه فى وجوب العمل و لو لم يأمر لعدم التمكن منه، بل الإراده التقديرية للمولى أيضا كذلك فضلا عن الإراده الفعلية، فوجوب العمل من مقتضيات إرادته المولى. هذا مضافا إلى إمكان منع الاستحاله فى تعلق الإراده بمعنى أعمال القدره بفعل الغير، لأن المقذور بالواسطه مقذور، فعمل الغير مع صدوره عن اختياره مقذور بواسطه مقذوريه البعث و جعل الداعى إليه. لا يقال: إن البعث إلى المقدمات مع البعث إلى ذبيها غير لازم فكيف يؤثر فى مقذوريه عمل الغير. لأننا نقول: يكفى فى مقذوريه عمل الغير إمكان البعث إليه و لا يتوقف المقذوريه على تحقق البعث الخارجى. و عليه، فلا يضر بالمقذوريه عدم البعث الخارجى لعدم الحاجه إليه بعد البعث إلى ذى المقدمه.

فالأقوى هو صحه دعوى الملازمه الشرعيه بين الإرادتين، كما يشهد له وجدان إرادته المقدمات من الغير كمطالعه الدروس من الولد، فإنها مقدمه بالنسبه إلى مقاصد التحصيل؛ و من المعلوم أن الإراده غير الإرشاد أو غير تأكيد إرادته ذى المقدمات.

و لعل مراد الشيخ قدس سره من دعوى الملازمه بين الطلبين أيضا هو ذلك، إذ يستعمل الطلب بمعنى الإراده أحيانا، فتدبر جيدا.

ثم لا يخفى عليك أن ثبوت الملازمه الشرعيه لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب و عقاب و إطاعه و عصيان على حده، لأن الأوامر الغيريه و إن كانت شرعيه و لكنها

ص: ٦٠٤

تابعه فى الأمور المذكوره للأوامر الأصلية كما عرفت سابقاً، فلا تغفل.

و ربّما يبرهن على وجود الملازمه بأنّ المقدمه واجبه، إذ لو لم تكن واجبه لم يمنع من تركها، فإذا لم يكن الترك ممنوعاً و تركه فإن بقي ذو المقدمه على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلاّ انقلب الواجب المطلق عن وجوبه.

و فيه أنّ عدم المنع الشرعى من ترك المقدمه لا يوجب جواز تركه بعد حكم العقل بلا بدّيه الإتيان بالمقدمه لامتنال الأمر بذيتها، فحينئذ إذا ترك المقدمه بسوء الاختيار لا يوجب ذلك أحد المحذورين، فإنّه كما أفاد فى الكفايه و إن لم يبق له وجوب مع ترك المقدمه إلاّ أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكناً من الإطاعة و الإتيان، و قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء الاختيار مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب (١).

فلا محذور فى اختلاف حكم المقدمه مع ذيتها، كما ربّما يختلف حكم المتلازمين لأنّ تعلق الحكم بأحد المتلازمين لوجود المصلحه فيه لا يسرى إلى الآخر لخلوّه عن المصلحه، و إلاّ لزم تعلّقه به بلا ملاك، و هو ممتنع، نعم، يلزم أن لا يكون حكم الآخر مضاداً له، فلا تغفل.

فدعوى الملازمه بين إرادته المقدمه و إرادته ذيتها لا برهان لها، و إنّما يشهد لها الوجدان بما عرفت من التقريب، و لذلك كان الأولى أن يقال إنّ الملازمه وجدائيه لا عقليه، فما اشتهر من أنّ الملازمه عقليه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه أو بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه منظور فيه لعدم قيام برهان عقلى على ذلك، و إنّما الدليل عليه هو الوجدان، فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التفصيل بين المقدمات من جهه السبب و غيره و القول بوجوب

ص: ٦٠٥

الأول دون الثاني، من جهة أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقدور فيما إذا كانت المقدّمه سببا هو السبب لا المسبّب ليس تفصيلا في الواجب الغيري، بل هو تحديد لتعلّق الواجب النفسى، و يرجع إلى أنّ الأمر النفسى فيما إذا كانت المقدّمات من الأسباب متعلّق بنفس الأسباب دون المسبّبات لعدم قدره عليها.

هذا مضافا إلى ما فيه من كفايه القدره مع الواسطه فى صحّه التكليف، و المفروض أنّ المسبّبات مقدوره بواسطه أسبابها.

و القول بلزوم كون المسبّبات من أفعال المكلف فى صحّه التكليف فلا يصحّ التكليف بما يكون صادرا من السبب و لو بالطبع كالإحراق المسبّب من النار، كما ذهب إليه استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه غير سديد لما فى بدائع الأفكار من أنّ المسبّب من أفعال المكلف بنظر العرف.

هذا مضافا إلى أنّه يكفى فى متعلّق التكليف مجرّد الاستناد إلى المكلف و إن لم يكن فعلا له، و المفروض أنّ المسبّب مستند إلى المكلف بالنظر الدقّى (1).

و ربّما يخصّص الوجوب الشرعى فى المقدّمات بالشرعى منها و استدللّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة.

أورد عليه بأنّ توقّف المقدّميه على الوجوب الغيرى إن كان فى مقام الثبوت يلزم الدور، فإنّ الوجوب الغيرى متوقّف على المقدّميه، فإن كانت المقدّميه متوقّفه على الوجوب الغيرى لدار، و هو محال و إن كان التوقّف فى مقام الإثبات بمعنى أنّ العلم بالشرطيّه يتوقّف على الوجوب الغيرى فلا يلزم الدور، و لكن يرد عليه منع التوقّف المذكور، و ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الوجوب الغيرى التبعى لا يمكن أن يكون كاشفا عن الشرطيّه لأنّ الملازمه الواقعيّه بين الإرادتين بنحو الكبرى الكليّه

ص: ٦٠٦

١-١) بدائع الأفكار: ١/٤٠١.

لا- يمكن أن تكون كاشفه عن الصغرى، وكذا الملازمه بين البعث إلى ذى المقدمه و البعث التبعي إلى مقدمته (1)، بل العلم بالمقدميه أو الشرطيّه يحصل بأحد الأنحاء، منها الإخبار بذلك-أعني المقدميه-و منها النهى الإرشادي عن استعماله في الفعل المركب، كقوله عليه السلام: «لا- تصلّ في أجزاء ما لا يؤكل لحمه» فإنه يفيد مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و منها الإنشاء-أعني التكليف إلى ذى المقدمه متقيدا بالشرط-كقوله:

«صلّ متطهرا»، و منها الأمر الإرشادي إلى المقدمه كقوله تعالى: إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ آيَهُ. و غير ذلك من الأنحاء.

فإذا ثبت مقدميه شيء أو شرطيته شرعا فهي كالمقدمات العقلية و العادية في صدق معنى الشرط عليه من أنه ما ينتفى بانتفائه المشروط، و بعد ذلك فالمقدمه الشرعيه كالمقدمات العقلية، كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا- وجه للتفصيلات المذكوره في الملازمه بين وجوب المقدمه و ذبيها، و قد عرفت أنّ الوجدان يشهد بوجود الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و ذبيها شرعا، من دون فرق بين كون المقدمه سببا و عدمه، و بين كون المقدمه شرعيا و عدمه، فلا تغفل.

مقدمه المستحب

و لا- يغيب عنك أنه لا- فرق بين الوجوب و الاستحباب فيما عرفت من وجدان الملازمه لوجود ملا-ك الملازمه فيهما و هو التوقف و المقدميه في كلّ من مقدمتي الواجب و المستحب، فإذا أردنا شيئا مع العلم بأنه لا يتحقق إلا بمقدمات أردنا مقدماته سواء كانت إرادتنا لذيها إرادته وجوبيه أو ندييه، فكما أنّ الأمر كذلك في الإراده الفاعليه فالأمر كذلك في الإراده التشريعيه لما عرفت من تطابق الإراده التشريعيه و الإراده التكوينيّه.

ص: ٦٠٧

لا يقال: إنَّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء في المستحبات على كلّ تقدير لجواز عدم إرادتها، و معه كيف تلازم الإرادة لذى المقدمه لإرادته مقدماته.

لأننا نقول: الملازمه حاصله بالوجدان بينما إرادته الشيء و إرادته مقدماته، فإذا لم يرد المستحبّ فلا إرادته حينئذ لمقدماته، كما لا يخفى.

مقدمه الحرام و المكروه

و لا يخفى عليك أنّ المقدمه إن كانت من المقدمات التوليدية سواء كانت أمرا بسيطا أو مركبا من أجزاء متلازمه في الوجود أو جزءا أخيرا من العله المركبه من أجزاء غير متلازمه في الوجود فلا إشكال في كونها محكومها بحكم ذبيها بناء على الملازمه؛ فإن كان ذوها محرّما فهي حرام شرعا، و إن كان مكروها فهي مكروهه شرعا.

بل في غير التوليدات أيضا ينتهى الأمر إلى التوليدى و يكون محكوما بحكم ذى المقدمه، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال: إنّ النفس لما كانت فاعله بالآله في العالم الطبيعي لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبه إلى الأفعال الخارجيه الماديّه جزءا أخيرا للعهه بحيث لا- يتوسّط بينها و بين الفعل الخارجى شىء حتّى من آلاتها و تكون النفس خلّاقه بالإرادته، بل هي مؤثره في الآلات و العضلات بالقبض و البسط حتّى تحصل الحركات العضويه و ترتبط بواسطتها بالخارج و تتحقّق الأفعال الخارجيه.

مثلا إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عباره عن بلع الماء و إدخاله في الباطن بتوسّط الحلقوم، و لم يحصل هذا العنوان بمجرد الإراده، بل تتوسّط بينه و بينها حركات العضلات المربوطه بهذا العمل، و هي أمور اختياريّه للنفس و توليديّه للشرب.

فالتوسّط بينها و بين الشرب و الضرب و المشى و القيام و هكذا تحريكات اختياريّه و أفعال إراديه قابله لتعلّق التكليف بها.

فالمشى مثلا لا يتحقّق بنفس الإراده بحيث تكون هي مبدأ خلّاقا له بلا توسّط الآلات

و حرركاتها و تحريك النفس إياها بتوسط القوى المنبثه التي تحت اختيارها.

نعم، لا يتوسط بين الإراده و المظاهر الأوليه للنفس فى عالم الطبيعه متوسط. انتهى موضع الحاجه (١).

فإذا انتهى الأمر فى الاختيارات إلى التوليدى فالجزء الأخير من المقدمات محكوم بحكم ذبيها أيضا؛ مثلا أن الجزء الأخير لتحقق موضوع الشرب هو تحريك عضلات الحلقوم و قبضها حتى يتحقق البلع و الازدراد، و هو فعل اختياري للنفس، و لكنه توليدى بالنسبه إلى الشرب و محكوم بحكم الموضوع أيضا، فلا فرق فى التوليديات و غيرها فى محكومته المقدمه بحكم ذبيها، و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه من التفصيل بين التوليديات و غيرها فى محكومته المقدمات بحكم ذبيها فى الاولى دون الثانى.

ثم لا يخفى عليك أن بناء على الملازمه بين حكم المقدمه و ذبيها؛ هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب الموصله، أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العله مترتبته، أو أحد الأجزاء إذا كانت متلازمه فى الوجود و عرضيه؟

ذهب المحقق العراقى قدس سره إلى حرمة الجميع قائلًا بأن المبعوضيه كالمحبوبيه قائمه بوجود الفعل أولًا، و بالذات. و اتصاف ترك المبعوض بالمحبوبيه كاتصاف ترك المحبوب بالمبعوضيه يكون ثانيا و بالعرض؛ و لذا لم يكن ترك الواجب حراما نفسيا.

فمقوم الحرمة هو مبعوضيه الوجود كما أن مقوم الوجوب محبوبيته، و مقتضى ذلك سرايه البغض إلى علمه الفعل المبعوض، فيكون كل جزء من أجزاء العله التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضيه الحثيه مبعوضا بالبغض التبعي و حراما بالحرمة الغيريه، كما كان الأمر فى مقدمه الواجب من دون فرق بينهما أصلا (٢).

أورد عليه فى مناهج الوصول بأن مبعوضيه الفعل لا يمكن أن تكون منشأ لمبعوضيه

ص: ٦٠٩

١-١) مناهج الوصول: ١/٤١٥.

٢-٢) بدائع الافكار: ١/٤٠٣.

جميع المقدمات لعدم المناط فيها على نحو العام الاستغراقي، لأنّ البغض لشيء يسرى إلى ما هو محقق وجوده و ناقض عدمه و غير الجزء الأخير من العلة أو مجموع الأجزاء في المركب غير المترتب لا ينقض العدم.

و قوله إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء مبغوض من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل فإنّ المجموع بما هو مجموع و إن كان مبغوضاً لأنّه العلة التامة لتحقق الحرام، لكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحيثية لعدم الملاك فيه (1).

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى كون النهي هو الزجر عن الفعل هو تعلق الزجر عن علة الفعل و هي مقدماته الموصلة ببناء على الملازمة الشرعيّة، إذ ليس ملاك المبغوضيّة و الزجر موجوداً في كلّ واحد من الأجزاء مع قطع النظر عن سائر الأجزاء و لو كان الجزء هو الجزء الأخير و عليه، فلا- وجه لتخصيص الزجر و المبغوضيّة بالجزء الأخير لأنّه أيضاً أحد الأجزاء و ليس فيه- مع قطع النظر عن سائر الأجزاء- ملاك للمبغوضيّة.

و عليه، فتخصيص الزجر بالجزء الأخير مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء كما ترى، إذ كلّ جزء من دون سائر الأجزاء ليس مخرجاً للفعل من العدم إلى الوجود، بل المخرج هو العلة التامة و هي ليست الجزء الأخير من دون سائر الأجزاء. و عليه، فالناهي يبغض المقدمات الموصلة لمخرجه للفعل من العدم إلى الوجود و هي العلة التامة المركبة من المقدمات لا كلّ واحد بحيث كان مبغوضاً و لو في حال انفكاكه عن بقية الأجزاء، و لذلك قلنا في محلّه بأنّ حرمة تصوير ذوات الأرواح تقتضى حرمة تصوير جميع أجزاء الصورة الموصلة المنتهية إلى الصورة الكاملة، لا- خصوص الجزء الأخير منها، و لا- بعض الأجزاء منفكاً عن سائر الأجزاء.

ص: ٤١٠

و هذا هو مراد المحقق العراقي من مبغوضيه كل جزء من أجزاء العله التوأم مع وجود سائر الأجزاء مبغوضا بالبغض التبعي، لا كل جزء من دون سائر الأجزاء. و لا إشكال فيه إلا ما أشرنا إليه و اخترناه سابقا من أن الإيصال قيد للمقدمات لا حالها، فإن الحيثيات التعليليه ترجع إلى الحيثيات التقيديه في الأحكام العقلية، فالقضييه الحيثيه لا مورد لها.

فما ذهب إليه في المناهج يناسب القول بأن النهي هو طلب الترك دون الزجر عن الفعل، فإن من أراد ترك شيء لا تتعلق إرادته بترك كل واحد من مقدماته، بل تتعلق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود. و قد عرفت أن الحرمة ليست بمعنى المحبته للترك و طلبه، بل هي الزجر عن الفعل؛ كما أن الأمر هو البعث نحو الفعل و التعبير عن الحرام بأن تركه واجب، و عن الواجب بأن تركه حرام أمر انتزاعي و لا يكون من مداليل الأمر و النهي. كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره، فتأمل.

و كيف كان، فمقدمه الحرام محرّمه فيما إذا كانت موصله.

إلى هنا تمّ بحث مقدمه الواجب و الحرام و لله الحمد.

المقام العاشر: في ما هو الواجب في باب المقدمه و المشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار أي قيد فيه و في قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه أو خصوص ما يكون موصلا أو خصوص ما قصد به التوصل و يكون موصلا إلى ذى المقدمه.

دليل المشهور يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدمه الواجبه بأنّه هي ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدمه إذ ذات المقدمه ممّا لا يتمكّن من ذى المقدمه بدونها فالواجب هو ذات المقدمه لتوقّف ذيها عليها.

اورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضا إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلا بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدمه واجبه.

هذا مضافا إلى شهاده الوجدان على عدم مطلوبيه المقدمه إذا كانت منفكّه عن ذيها و لذا نرى العقلاء يحكمون من دخل في دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ و يجوز أن يصرح الأمر الحكيم بأنّي لا أريد ما لا يتوصل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيه المقدمه ليس مجرد التوقّف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدمه لا- دليل له و إن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد و استدلال دخاله قصد التوصل في مصداقيه المقدمه للواجب بأمر.

أحدهما: رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقيديه في الأحكام العقليه

و مقتضى ذلك أن الواجب بحكم العقل هو المتوصل لا ذات الشيء لغايه التوصل.

اورد عليه بأن الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العملية و مبادئها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر و موضوع الحسن مثلا- التأديب لا الضرب لغايه التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه بل مجرد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب لا الفعل بغايه التأديب.

و ثانيهما: النظرية و لا- تتكفّل فيه إلا- الإذعان بالواقع و المقام من قبيل الثانى إذ من الواضح أن العقل لا يتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع و ليس حكم العقل إلا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين لا أنه حكم ابتدائى بوجود الفعل عقلا حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه حيث لا بعث و لا زجر من العاقله ينتج أن الحسن فى نظر العقل هو المتوصل لا الفعل لغايه التوصل.

يمكن أن يقال: إن الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية و هذه الأحكام إذا كانت معلّله بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية سواء كانت عملية أو نظرية و حكم العقل العملى بحسن الفعل للتأديب متصور كحكمه بحسن التأديب و لا- فرق بينهما إلا- فى أن الأول ينتهى إلى الثانى دون الثانى فإنه لا ينتهى إلى الأول و مع تصور الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمله ما ذكر من أن أحكام التعليلية العقلية ترجع إلى التقييدية.

و هكذا يكون حكمه بتلازم إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمات من جهة التوصل بها إليها ينتهى إلى الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه مع إرادته المقدمه المتقيده بالتوصل بها إليها و لا فرق فى ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أو لا يعبر لأن الإذعان أيضا حكم من الأحكام و لو سلم أنه ليس بحكم فنفس الإذعان و الإدراك أيضا يكون كالحكم فى رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية و لا خصوصية

للحكم بمعناه الاصطلاحيّ.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ عله الحكم أو جهه الإدراك ليس عنوان قصد التوصل بل هي كما سيأتي نفس التوصل والإيصال فلا تغفل.

و أمّا ما يقال من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقييدية إلاّ أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام لأنّ وجوب المقدمه عقلا- بمعنى اللابدّيّه خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار و إنّما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل و كم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل و الحكم العقليّ و الجهات التعليلية في الأحكام الشرعيّه لا ترجع إلى الجهات التقييدية.

ففيه أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملا-كه العقليّ لا- يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه و لا موضوع آخر غير حيثيه الملاك.

و ثانيهما: إنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجبا فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختبار لا يقع مصداقا للواجب و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد عليه بأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع كما أنّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلاّ أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياريّه بقصد عنوان التأديب لا باختياريّه الضرب فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختبار لم يصدر منه تأديب اختياريّ بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفكّ عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان تويّلا اختياريّا من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

و وجه بعض الأعلام اعتبار قصد التويّيل من بعض الفحول بأنّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسية كما إذا توقّف واجب نفسيّ كإنقاذ الغريق مثلا على مقدّمه محرّمه بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسية و عليه فإن جاء المكلف بالمقدّمه قاصدا بها التويّيل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها لأهميّة الإنقاذ من

التصرّف في مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزّه فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

و يمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبية المقدمه هو وقوعها في طريق الإنقاذ و لو لم يكن مع قصد التوصل و عليه ففي صوره المزاحمه لا- دخل لقصد التوصل و إنّما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك في الأرض المغصوبه إذا وقع في طريق الإنقاذ لا يكون محرّماً بداهه أنّه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه و لا فرق في ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدمه بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غايه الأمر أنّه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجرّياً.

و أمّا إذا لم يقع السلوك في طريق الإنقاذ فبقي حرمة على حالها ضروره أنّه لا موجب و لا مقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإنّ المقتضى لذلك وقوع المقدمه في طريق الوصول إلى الواجب الأهمّ و المفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لا تقع المزاحمه مع حرمتها في نفسها كما لا يخفى فتحصل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل.

دليل اعتبار الإيصال ذهب صاحب الفصول قدّس سرّه إلى أنّ مقدمه الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبية من حيث كونها مقدمه إلاّ- إذا ترتّب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدمه مجرّده عن وجود الواجب تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب و هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطن له.

و استدللّ له بوجوه منها: إنّ العقل لا- يدلّ على أزيد من ذلك و هو ظاهر لأنّ مناط المطلوبية الغيرية منحصر في المقدمات الموصلة لا- غيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلا يدلّ على أزيد من ذلك و بعبارة اخرى إنّ الغايات في الأحكام

العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غايه حكم العقل بوجوب المقدمه و مرجعه إلى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب المقدمه هو المقدمه الموصله لا ذات المقدمه.

و منها تجويز العقل أن يصرح الأمر الحكيم بأنى لا اريد إلا الموصله و هو شاهد على أنّ دائره حكم العقل هي الموصله و إلا فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص فى الأحكام العقلية.

و منها: حكم العقلاء باستحقاق المذمه فيمن دخل فى الدار المغصوبه لغير الإنقاذ الواجب مع أنّ الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ و ليس ذلك إلا لشرطيه التوصل فى تحقق المقدمه الواجبه و إلا فلا مجال لاستحقاق المذمه لأنّ الدخول فى الدار المغصوبه يكون ممّا يتوقف عليه الإنقاذ الواجب.

و منها: الارتكاز و الوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب فى الخارج بداهه أنّ من أشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقا و لذا لو فرض أنّ عبده صرف ماله فى جهه اخرى لا فى طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممتثلا للأمر الغيرى بل يعاقبه على ذلك.

و استشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: إنّ الغرض الداعى إلى وجوب المقدمه ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ضروره أنّه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و أثره و لا يترتب على المقدمه إلا ذلك و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و بين ما لا يترتب عليه أصلا.

اجيب عنه بأنّ هذا المعنى السلبيّ التعليقى (أعنى أنّ الغرض ليس إلا- حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه) ليس أثر وجود المقدمه و لا هو متعلق الغرض كما أنّ

إمكان ذى المقدمه ذاتا وقوعياً و كذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه بل إمكانه مطلقا و القدره عليه يتبع إمكان المقدمه و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدمه من آثار الإتيان بالمقدمه كما ترى لوضوح أنّ التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمه لا من آثار الإتيان بالمقدمه أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال و إلاّ فنفس التمكن من ذى المقدمه حاصل قبل الإيجاب و لا حاجه إلى إيجاب المقدمه أو إلى إتيانها.

ثانيها:نمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى اريد الحجج و اريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و دعوى أنّ الضروره قاضيه بجواز ذلك مجازفه.

اجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صوره الإيصال و مع عدم وجود المناط ليست دعوى الضروره قاضيه بجواز التصريح المذكور مجازفه.

و ثالثها:إنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدمات فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختيارى يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه و عليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كلّ واحده من مقدماته مع عدم ترتبه على تمام المقدمات فضلا عن كلّ واحده منها نعم إذا كان الواجب من الأفعال التسببيه و التوليديه كان مترتبا على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

و عليه فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات و الالتزام بوجوب الإراده فى الباقي التزام بالتسلسل.

و اجيب عنه بأن المراد من الإيصال أعم من الإيصال مع الواسطه فالقدم الأوّل بالنسبه إلى الحجج قد يكون موصلا و لو مع الوسائط إليه أى يتعقبه الحجج و قد لا يكون

كذلك و الواجب هو الأول.

و أما الإشكال بالإرادة ففيه أولاً: إنَّ الإرادة قابله لتعلّق الوجوب بها كما في الواجب التبعديّ.

و ثانياً: إنَّ الإشكال فيها مشترك الورد.

و رابعها: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبيه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذلك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدمه.

و اجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذى المقدمه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدمات و ليس لوجود ذيه دخل في ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيه لا وجود ذى المقدمه أو ترتبه فلا تغفل.

خامسها: إنَّ الإتيان بالمقدمه بناء على وجوب الموصله لا يوجب سقوط الطلب منها إلاّ أن يترتب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدمه واضح فلا بدّ أن يكون ذلك من جهه موافقه الأمر و مع الموافقه يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذيه.

و اجيب عنه بأننا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدمه و لو لم توصل إلى ذيه بعد فرض تعلّقه بالمقيّد و هو المقدمه الموصله إذ لا يتحقّق المقدمه الموصله إلاّ بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلاّ بإتيان تمام أجزاء المركّب.

اعتبار حال الإيصال و الظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدمه في ظرف الإيصال و حاله بنحو القضيه الحيتيه فرارا من الإشكالات المتقدمه بناء على اعتبار

قال المحقق اليزدي قدس سره إنَّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به حتّى يلزم المحذورات السابقه و المراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي و لو لاحظ مقدمه منفكّه عمّا عداها لا يريد بها جزماً فإنّ ذاتها و إن كانت مورداً للإراداه لكنّ لما كانت المطلوبيه في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات و هذا هو الذى ذكرنا مساوقاً للوجدان و لا يرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيذا و إن اتحد معه فى الأثر.

و فيه أنّه لا وجه لما ذهب إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر فى المتقدم حتّى يلزم تجافى الموجود المتأخّر عن مرتبه بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمات إلى حيث لا- ينفكّ المترتب المتأخّر عنها. و من المعلوم أنّ المقدمات البالغه إلى تلك الحثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا- دخل لترتب ذى المقدمه عليها فى ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحثيه.

و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتّى يحصل الاضطرار إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار حال الإيصال أيضاً لا يخلو عن المحذور لأنّ الحال من الحثيات و قد عرفت أنّ الحثيه التعليليه فى الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيه التقييديه و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمه بل هو المقدمه المتحثيه بالحال المذكور فعادت الإشكالات و المحاذير فتدبرّ جيّداً.

الثمره بين القولين و الأهم مِمَّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدمه المحرّمه مطلقا فيما إذا صارت مقدمه للواجب الأهم بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه سواء ترتب عليها الواجب أو لم يترتب و جوازها فيما إذا ترتب عليها الواجب الأهم بناء على تخصيص وجوب المقدمه بالموصله.

و هو واضح لأنّ حرمة المقدمه ساقطه عن الفعلية بمجرد مقدميتها للواجب الأهم بناء على أنّ المقدمه هو مطلقها سواء كانت موصله أو غير موصله فصارت المقدمه بعد سقوط الحرمة جائزه بل واجبه بمقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه المطلقه.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه الواجبه ليس مطلقا بل هي الموصله إذ عليه لا تسقط المقدمه عن الحرمة الفعلية إلا إذا كانت موصله.

و هذا الفرق يكفى فى الثمره بين القولين.

و ربما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدّا للواجب الأهم بناء على القول بوجوب المقدمه الموصله بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه المطلقه واجبه بتقريب أن يقال:إنّه إذا كان ترك الصلاه فى أول الوقت مقدمه لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد مثلا- و قلنا بوجوب مطلق المقدمه فترك الصلاه واجب بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدمه لا المقارنات و مقتضى كون الترك واجبا من دون قيد هو حرمة فعل الصلاه بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و من المعلوم أنّ هذا النهى يوجب الفساد بناء على أنّ النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلاله على الفساد عند عدم القول بالترتب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب خصوص المقدمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده فإنّ المقدمه الواجبه بناء على هذا القول هو الترك الموصل لا مطلق

الترك و نقيض الترك الموصل هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاصّ و من المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاة فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجرد و عليه فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه و الحرمة من الرفع المذكور لا يسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف و لم يأت بالأهمّ و هو الإزالة بل أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة لعدم كونها منهيّة.

و لكنّ الإنصاف أنّ سرايه الحرمة فى فرض كون المقدّمه مطلقه لا- موصله متبيّنه على البناءات المذكوره و هى غير ثابتة فمع عدم السرايه لا فرق بين القولين و مع عدم الفرق لا وجه للحكم ببطلان الصلاة فى صورته كون وجوب المقدّمه مطلقا فلا ثمره بين القولين لأنّ المفروض هو صحّه الصلاة على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمره الاولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

تذنب فى كيفيّة استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ و لا يذهب عليك أنّ الثمره فى المسأله الاصوليه هى اكتشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسأله الاصوليه لا- تطبيق المسأله الاصوليه على مصاديقها و تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مواردّه فإنّ كليهما خارجان عن حقيقه الاستكشاف و الاستنباط و هذا الاكتشاف لا- يحصل إلاّ بأن يجعل المسأله الاصوليه صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها و كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا و هو الحكم الكلّيّ الفقهيّ فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و المقدّمه مسأله اصوليه و جعلت صغرى للقياس و هى مع ضميمه كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا يوجب كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ و هو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا.

و أمّا إذا جعلت مقدّميه الموضوع صغرى القياس و الحكم بوجوب كلّ مقدّمه شرعا كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه و هو متوقّف على

الفراغ عن وجوب كلِّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسأله الاصوليه و هى كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجوبه و هذا هو تطبيق المسأله الاصوليه الكلّيه على مصاديقها و لا ينتج حكما كلّيا فقهيًا من وجوب كلّ مقدّمه شرعا حتّى يكون نتيجه للقياس.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعى من المسأله الاصوليه يتوقّف على جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس.

و ذلك لما عرفت من أنّ جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس ينتج تطبيق المسأله الاصوليه على مواردّها لا كشف الحكم الكلّي الفقهيّ فلا تغفل.

و ينقدح أيضا ممّا ذكر أنّه لا- يصحّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمه واجب عند نذر الواجب من باب استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّي من المسأله الاصوليه بأن يقال هذا الشىء الذى تعلّق به النذر مقدّمه للواجب و كلّ مقدّمه واجب فالذى تعلّق به النذر واجب و يحصل الوفاء بالنذر بإتيانه.

و ذلك لأنّ التطبيق المذكور تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه و ليس هذا القياس كاشفا عن الحكم الكلّي الفقهيّ حتّى يكون من المسأله الاصوليه.

تأسيس الأصل و لا- يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى المسأله الاصوليه و هى نفس الملازمه لعدم حاله سابقه لها وجودا و عدما لأنّها إمّا ثابتة أزلا أو معدومه أزلا فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه إن كانت موجوده كانت كذلك أزلا- و إن لم تكن موجوده كان الأمر كذلك و الملازمه المذكوره لا تتوقّف على فعلية الوجوب فى ذى المقدّمه حتّى يقال باعتبار فعلية الوجوب لها حاله سابقه فإنّ القضيّه الشرطيّه صادقه و إن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل بل و إن كان ممتنعين

كقولنا لو كان شريك البارى موجودا لكان العالم فاسدا.

فإذا شككنا فى الملازمه فلا مجال للرجوع إلى مقتضى الأصل فى المسأله الاصوليه و هى نفس الملازمه.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكمى فى نفس وجوب المقدمه لكون وجوبها مسبوqa بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه حيث إن وجوبها حادثه بحدوث وجوب ذيها.

و عليه فإن شكك فى وجوب حادثه بحدوث وجوب ذيها.

و عليه فإن شكك فى وجوب المقدمه من ناحيه الشكك فى وجود الملازمه و عدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمه و دعوى أن وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعوله لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه و لا- بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه و لا- أثر آخر لوجوب المقدمه حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعى مندفعه بأن وجوب المقدمه مجعول بالعرض و بالتبع لوجوب ذى المقدمه و هو كاف فى جريان الأصل كما فى الكفايه و فيه أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيها و مع التعدد و المغايره لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدد الجعل هذا مضافا إلى أن الجعل العرضى ليس شيئا منحاذا حتى يجرى فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال فى الجواب: وجوب المقدمه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيه إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيها كالزوجيه بالإضافه إلى الأربعة و إلا فنفس وجوب ذى المقدمه كاف فى وجود وجوب المقدمه إذ لا وجود لل لازم الماهيه غير وجودها مع أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب فى نفس وجوب المقدمه مع الشكك فى وجود

الملازمه و عدمها لمنافاته مع الملازمه بناء على ثبوتها فى الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدمه من باب لوازم الماهيه أو لوازم الوجود و التفكيك بين المتلازمين محال و مع الاستحاله لا مجال لإطلاق أدله الاستصحاب.

لأننا نقول: لا- وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحاله لأن احتمال الاستحاله ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحاله و هو لم يثبت فالدليل الظاهر فى شمول المورد حججه على التعبد به ما لم تقم حججه على خلافها و احتمال الاستحاله غير حججه فلا يمنع عن تصديق الحججه.

فتحصّل أنه لا أصل بالنسبه إلى نفس الملازمه و لكن يجرى الأصل الحكمى بالنسبه إلى وجوب المقدمه عند وجوب ذبيها فلا تغفل.

أدله وجود الملازمه استدّلوا على وجود الملازمه بوجوه:

منها: شهادة الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذى المقدمه و طلب المقدمه بتقريب أنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل و الطلب المتعلق بمقدماته و ليس المراد تعلق الطلب الفعلى بها. كيف و البدايه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه بل كيفيه الطلب التقديرى كما يكفى ذلك فى الواجبات النفسيه و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا- يعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصيا و استحقّ العقاب و ليس ذلك إلاّ لكفايه الطلب التقديرى فكما أنّ الطلب التقديرى يكفى فى الواجبات النفسيه فكذلك يكفى فى الواجبات الغيريه.

أورد عليه بأن الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدمات شرعا بدايه أنه بعد مراجعه الوجدان لا نرى إلاّ بعثا واحدا و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر

متعدّده فهل تراه يقول إنّ لى أوامر متعدّده لا بل يجيب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم لا- ننكر أنّ العقل يحكم بوجوب إتيان المقدمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه و لكنّ أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولىّ؟.

و لذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امتثله العبد دينارا فامتثل العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمه مثلا فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد و هذا شاهد على أنّه لا بعث للمولى بالنسبه إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هي مقدّمه يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإراده التشريعيّه عند التفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه فإنّ من أراد شيئا أراد مقدماته و عدم تحقّق البعث أو عدم تعدّده نحو المقدمات لا- يكشف عن عدم وجود الإراده المولىّه بالنسبه إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمه المذكوره.

و احتمال أن تكون الإراده بالنسبه إلى المقدمات من باب اللابدّيّه العقليّه لا المولىّه مندفع بأنّ اللابدّيّه العقليّه ليست إلا إدراك الضروره لا الإراده و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذبيها و هذه الإراده تشريعيّه لا إرشاديّه و لذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمه حتّى لا يفوت المطلوب الأوّلّى و لا يكتفى فى ذلك بمجرد إظهار النصيح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أنّ الإراده تشريعيّه لا إرشاديّه.

و قول الأمر بأنّ لى بعثا واحدا لا ينافى وجدان الإراده التشريعيّه بالنسبه إلى المقدمات

فإنَّ الأمر نفى الأمر النفسى بالمقدمات و هو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسية بالنسبة إلى المقدمات بل الأوامر الغيرية أو إرادته الغيرية مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيرية و لو تقديرا. و لا يصح في مثل ذلك دعوى البدهاه على عدم وجود إرادات غيرية.

و أما الاستشهاد بأنَّ المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كل أمر من أوامره لم يعط الممثل أكثر من دينار واحد و لو كان لمورد الامتثال مقدمات عديده.

ففيه أنه تابع لما التزمه المولى فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار الواحد و أما إذا التزم بامتثال الأمر و لو كان غيريا فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضا بأنَّ الضروره قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث في غالب الموارد و عليه فلو كانت الإرادة بالنسبة إليها موجوده يلزم تفكيك الإرادة عن معلولها و هو البعث و حيث إنَّ التفكيك بين العله و المعلول محال فإرادته البعث غير حاصله و تعلق الإرادة بنفس عمل الغير غير معقول و غير مقدور لأدنى عمل كل أحد متعلق إرادته نفسه لا غيره نعم يمكن اشتياق صدور عمل من الغير لكنَّ الاشتياق غير الإرادة.

هذا مضافا إلى أنَّ تعلق إرادته البعث نحو المقدمات مع صحه انبعاث العبد بالبعث إلى ذيتها لغو لا يصدر عن الحكيم و عليه فما ورد في الشرع من الأوامر الغيرية يحمل إما على الإرشاد إلى ما حكم به العقل أو يحمل على تأكيد الأمر بنى المقدمه من باب الكنايه و أيضا لا ملزم مع كفايه الأمر بالنسبة إلى ذى المقدمه لتحريك العبد نحو المقدمات و إحداث خوف المخالفه بالنسبه إلى المقدمات.

على أنَّ الإرادة التشريعيه و الأوامر الغيرية توجب اجتماع الأمرين فى المقدمه الداخليه فى المركبات مع أنَّها عين المركب.

و لكنّ مع ذلك كلّه أمكن أن يجاب عن هذه الإشكالات أولاً: بأنّ عدم تحقّق البعث نحو المقدمات في غالب الموارد لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّه بالنسبه إلى المقدمات لجواز الاكتفاء في البعث إليها بالبعث نحو ذبيها و عليه فلا تفكيك بين الإراده و لو تقديرا و بين البعث نحو المقدمات كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المقدور بواسطه مقدور و عليه فعمل الغير و إن لم يكن مقدورا بنفسه و لكن بواسطه مقدوريّه مباديه مقدور و معقول كما أنّ المسببات التوليديّه مقدوره بمقدوريّه أسبابها و حيثئذ يصحّ إرادتها بإمكان مباديها و القدره عليها.

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور مشترك الورود إذ إرادته ذى المقدمه كإرادته المقدمه في كونهما عمل الغير و مع ذلك لا إشكال في تعلّق الإراده التشريعيّه بذى المقدمه.

و ثالثاً: إنّ عدم وجود الملزم لتحريك العبد نحو المقدمات لا ينافي انقذاح الإراده نحو المقدمات بعد ملاحظه توقّف ذبيها عليها كالإرادات التكوينيّه فإنّ الإراده التشريعيّه تابعه للإرادات التكوينيّه فكما أنّ المولى إذا أراد نفسه شيئا أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئا عن غيره لأنّ ذلك من شؤون إرادته ذى المقدمه.

و رابعاً: إنّ احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحدا من العقلاء و اللابديّه العقليه مندفِع بأنّ اللابديّه العقليه هي درك الضروره لا الإراده و المفروض في المقام هو وجدان الإراده بالنسبه إلى المقدمات في الإرادات التكوينيّه و التشريعيّه و لذا يرغب المولى و يحرك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها و ضاق وقت العمل.

و خامساً: إنّ الإراده متعلقه بالمقدمات لا بذبيها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإراده المتعلقه بذبيها.

و سادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين في المقدمه الداخليّه مع عينيّتها مع المركّب ممنوع بعد ما مرّ مرارا من أنّ الحيثيات التعليليه ترجع إلى الحيثيات التقيديّه و مع تعدّد

الحيثية يتعدّد الموضوع باعتبارها و مع التعدّد لا يجتمع الأمران في شيء واحد فتحصل أنّ الملازمه بين الإراده المولويه التشريعيه لذي المقدمه و الإراده المولويه التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات متحقّقه كما تكون كذلك بالنسبه إلى الإرادات التكوينيّه بشهاده الوجدان و عليه فما ذهب إليه الشيخ و المحقّق الخراسانيّ و صاحب الوقايه و الدرر و بدائع الأفكار و غيرهم من الفحول من وجود الملازمه لا يخلو من وجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمه بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى ذى المقدمات و بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب و عقاب و إطاعه و عصيان على حدّه لأنّ الإرادات الغيريه تابعه للإرادات الأصلية في الامور المذكوره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه للتفصيل في المقدمات بين الأسباب و غيرها و القول بوجوبها في الاولى دون الثانيه بدعوى أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقدور في الاولى هو الاسباب لا المسببات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطه مقدور و المسببات مقدوره بمقدوريّه أسبابها فلا إشكال في تعلّق التكليف بها و أيضا لا فرق في المقدمه بين العقلية و بين الشرعيه إذ بعد ثبوت المقدميه شرعا تكون المقدمه الشرعيه كغيرها في توقّف ذى المقدمه عليها فيجرى فيها أيضا دعوى الملازمه لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمه لا يتحقّق بدونها كالعقلية.

مقدمه المستحب لا تختصّ دعوى الملازمه بكون المقدمات مقدّمات الواجبات بل تجرى في مقدّمات المستحبات أيضا بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئا من غيره أراد مقدّماته كما في الإرادات التكوينيّه من دون فرق بين أن يكون الشيء واجبا أو مستحبا.

مقدّمه الحرام و المكروه و لا- خفاء في أنّ المقدمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكوم به بحكمها من الحرمة أو الكراهه بناء على الملازمه لشهاده الوجدان على أنّ من أكره شيئاً أكره مقدماته الموصله من دون فرق بين أن تكون الإراده تكويته أو تشريعيه إذ البغض للمعلول يلازم بغض العله و هي مجموع المقدمات الموصله و عليه فيكون كلّ مقدّمه من المقدمات مبغوضه بمبغوضيه العله و هي مجموع المقدمات الموصله و لا- ملا-ك لمبغوضيه كلّ واحده من المقدمات مع قطع النظر عن سائر المقدمات و لو كانت المقدمه هي الجزء الأخير أو المقدمه الأخيره لأنها مع قطع النظر عن غيرها لا- يترتب عليها المبغوض الأصلي فلا وجه لتخصيص المبغوضيه بالجزء الأخير من العله التامه مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء و المقدمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العله التامه نعم لو كانت المقدمه الأخيره غير متلازمه مع وجود غيرها من المقدمات اختصت بالمبغوضيه بعد وجودها كما لا يخفى.

فهرس محتويات الكتاب

المقصد الأول: في الأوامر ٥

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّه الأمر ٧

الجهه الأولى: في أنّ المعروف بين الاصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ ٧

الجهه الثانيه: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر: ١٣

الجهه الثالثه: في اعتبار الإلزام و الإيجاب في مادّه الأمر و عدمه: ١٨

الجهه الرابعه: في اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه: ٢٢

المقام الأوّل: في مفهومهما بحسب اللغه: ٢٢

المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلّتها: ٢٨

الخلاصه: ٤٥

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر: ٥١

المبحث الأوّل: في تحقيق معنى صيغه الأمر: ٥١

وحده المعانى الإنشائيّه: ٥٧

اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى: ٥٩

الخلاصه ٦٣

المبحث الثاني: في كيفيّه استفاده الوجوب من صيغه الأمر ٦٥

ص: ٦٣١

انتزاعية الوجوب و الاستحباب ٦٥

في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدّمات الحكمه ٦٩

ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «افعل» ٧١

ليست الصيغه منصرفه إلى الوجوب ٧٢

الخلاصه ٧٤

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب و البعث ٧٦

الخلاصه ٨٣

المبحث الرابع: في التعبدي و التوصلّي ٨٥

المقام الأول: في مفهوم التعبدي و التوصلّي ٨٥

المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القربه في متعلّق التكليف شرعا ٨٧

وجه الامتناع في مقام الامتثال ٩٨

تصحيح أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين: ١٠٢

تصحيح القربه بالإتيان بداعي المصلحه و نحوها ١٠٧

تصحيح العباده من دون قصد القربه ١١٣

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق: ١٢٤

المقام الرابع: مقتضى الأصل العمليّ ١٣١

الخلاصه ١٣٧

المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى و العينيّ و التعيينى ١٤٥

الخلاصه ١٥٤

المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه ١٥٥

الأقوال ١٥٥

تقرير محلّ النزاع ١٥٦

ص: ٦٣٢

الخلاصه ١٦٥

المبحث السابع: فى المرّه و التكرار ١٦٦

المقام الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع ١٦٦

المقام الثانى: فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها ١٧١

المقام الثالث: فى المراد من المرّه و التكرار ١٧٣

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال ١٧٧

المقام الخامس: فى جواز الامتثال بالأزيد: ١٧٩

المقام السادس: فى عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى ١٨٠

المقام السابع: عن الفرق بين النواهى و الأوامر: ١٨١

الخلاصه ١٨٥

المبحث الثامن: فى الفور و التراخى ١٩٠

فى إفاده الفور فالفور: ١٩٧

الخلاصه ٢٠٣

الفصل الثالث: فى الإجزاء ٢٠٤

الموضع الأوّل ٢١٤

الموضع الثانى ٢٢١

المقام الأوّل: فى إجزاء الأوامر الاضطراريّه: ٢٢١

المقام الثانى: فى إجزاء الأوامر الظاهريّه ٢٤٤

الأمر الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع: ٢٤٤

الأمر الثانى: فى إجزاء الأصول الظاهريّه: ٢٥١

الأمر الثالث: فى إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا ٢٦٦

الجهه الاولى: فى إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه وجوب ترتيب آثار الواقع ٢٦٦

ص: ٦٣٣

الجهة الثانية: فى أجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريه ٢٨٣

الجهة الثالثه: فى أجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيه ٢٨٩

أنحاء السببيه و موارد كشف الخلاف ٢٨٩

الأمر الرابع: فى أجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين ٣٠٢

الجهة الاولى: إنّه لو تبدل الاجتهاد السابق الى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ ٣٠٢

الجهة الثانية: فى أجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى المجتهد ٣٠٩

الجهة الثالثه: فى أجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميت الى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ الى الحيّ ٣١٢

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو الكشف و الطريقيه أو بنحو الموضوعيه و السببيه ٣١٨

المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بالنسبه الى وجوب الإعادة و عدمه: ٣١٨

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه الى وجوب القضاء و عدمه ٣٢٧

الأمر السادس ٣٣٠

الخلاصه ٣٣٦

الفصل الرابع: مقدّمه الواجب و الحرام ٣٦٥

المقام الأوّل: فى أنّ المقدّمه لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا ٣٦٥

المقام الثانى: فى أنّ المراد من المقدّمه هو ما يتقدّم على ذى المقدّمه ٣٦٦

المقام الثالث: محلّ النزاع ٣٦٧

المقام الرابع: فى تبعيه وجوب المقدّمه عن وجوب ذيها ٣٦٨

المقام الخامس: فى أنّ المسأله من المسائل الأصوليه لا الكلاميه و لا الفقهيّه و لا من المبادئ الأحكاميه الفقهيّه و لا من المبادئ

التصديقيه الاصوليه ٣٦٩

ص: ٦٣٤

المقام السادس: في أنّ المسأله عقليه لا لفظيه ٣٧٥

الخلاصه ٣٧٧

المقام السابع: في تقسيمات المقدمه ٣٨٠

منها: تقسيمها الى الداخليه و الخارجيه ٣٨٠

المقدمات الخارجيه ٣٩٠

و منها تقسيمها الى: مقدمه الوجود و مقدمه الصّحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم ٣٩٣

و منها تقسيمها إلى: المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالنسبه الى ذى المقدمه ٣٩٥

التقدم الواقعي ٤٠٤

الخلاصه ٤٢٢

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب ٤٣٢

منها تقسيمه إلى: المطلق و المشروط ٤٣٢

الموضع الأول: في تعريفهما ٤٣٢

الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاء ك زيد فأكرمه هل يرجع الى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟ ٤٣٥

الموضع الثالث: في عموميه النزاع: ٤٤٢

الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجوديه هل تكون متعلقه للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى الماده دون الهيئه أم لا

تكون؟ ٤٤٣

الموضع الخامس: في أنّ المقدمات المفوته هل تكون واجبه الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا؟ ٤٤٥

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطه قبل حصول شرطها ٤٤٦

ص: ٦٣٥

و منها تقسيمه الى المعلق و المنجز ٤٥٠

الامر الأول فى صحّحه تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق ٤٥٠

الأمر الثانى: فى الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها ٤٥٥

الامر الثالث: فى أنّ التفضيى عن إشكال لزوم الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجبات الموقته إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر فى تعليق الوجوب أم لا؟ ٤٧٠

الامر الرابع: فى حكم دوران الأمر بين رجوع القيد الى الهيئه أو ماده ٤٧٥

مقتضى الأصل ٤٨٣

و منها تقسيمه الى نفسى و غيرى ٤٨٥

الجهه الاولى: فى تعريفهما ٤٨٥

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى ٤٩١

الجهه الثالثه: فى مقتضى الأصل العملى ٤٩٤

تنبيهات ٥٠٨

التنبيه الأول: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الأوامر النفسيه ٥٠٨

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرّمات الغيريه بعد فرض ثبوتهما فى الواجبات و المحرّمات النفسيه ٥٠٩

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث ٥١٥

الاستحباب النفسى ٥٢٠

نكات فقيهيه ٥٢٤

منها: أنّ الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح ٥٢٤

الخلاصه ٥٣٤

المقام التاسع فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ٥٥٦

المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدمه ٥٥٩

اعتبار الايصال ٥٦٦

تنبيهات ٥٦٦

اعتبار حال الإيصال ٥٧٩

تأسيس الأصل ٥٩٢

مقدمه المستحب ٦٠٧

الخلاصه ٦١٢

ص: ٦٣٧

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ع ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

إشاره

هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟

و يقع الكلام في امور:

الأمر الأول: في أن هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه

أو الفقهيه أو المبادئ الأحكاميه.

ذهب بعض إلى أنها فقهيه بدعوى أن البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضد الواجب و عدم ثبوت الحرمة، و هو بحث فقهي لا اصولي.

و لكن يرد عليه أن البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين وجوب شئ و حرمة ضده و عدمها، و لا صله للبحث عن وجود الملازمه و عدمها بالبحث عن أفعال المكلف و عوارضه حتى تكون المسأله مسأله فقهيه. هذا مضافا إلى أن المباحث الفقهيه ينظر ما فيها لا- ما بها، لأن نتيجة البحث في المسأله الاصوليه تقع في طريق الاستنباط أو تصير مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهادي، هذا بخلاف نتائج الفقهيه فإنها نفس الحكم و لا تقع في طريق الاستنباط.

و ذهب بعض إلى أن هذه المسأله من مبادئ الأحكام بدعوى أن القدماء من الأصحاب كانوا يذكرون في كتبهم الاصوليه نبذا من المبادئ اللغويه و نبذا من

المبادئ العقلية، كالبحث عن الحسن و القبح و نبذا من المبادئ الأحكامية، و المراد منها هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية كتضاد الأحكام و ملازمه بعضها لبعض. و لذلك قال في نهاية الاصول بعد اختيار كون المسألة من مبادئ الأحكام: حيث إنّ الموضوع في علم الاصول عباره عمّا هو الحجّج على الأحكام الشرعية، احتاج الاصولي من جهة زياده البصيره إلى البحث عن أقسام الأحكام الشرعيه و البحث عن لوازمها و ملازماتها و ملزوماتها (1).

فالبحث عن مبادئ الأحكام لازدياد البصيره بالنسبه إلى الأحكام، و لكن يرد عليه أنّ المسألة بعد صلاحيتها لكونها معنونه بجهتين توجب كلّ واحده منهما تعنونها بعنوان مستقلّ، فإدراجها في مبادئ الأحكام بجهه لا يضرّ بكونها من المسائل الاصوليه أيضا بجهه اخرى.

فمن حيث كون الملازمه بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الآخر من عوارض وجوب أحد الضدّين يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام، لأنّ البحث فيها عن عوارض طلب أحد الضدّين. و من حيث أنّ نتيجة البحث عن الملازمه تقع في طريق الاستنباط يصلح أن تدرج في المسائل الاصوليه.

و كيف كان، فالمسألة ذات جهتين، فلا- ينافي إدراجها من جهه في مبادئ الأحكام إدراجها في المسائل الاصوليه باعتبار جهه اخرى.

و ما ذكرناه في الجواب اولي ممّا في المحاضرات من أنّ المبادئ لا تخلو من التصوريه و التصديقيه و لا ثالث لهما، و المبادئ التصوريه هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول و ذاتياته، و البحث عن مسأله الضدّ لا يرجع إلى ذلك. و المبادئ التصديقيه هي المقدمه التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الاصوليه، فإنّها مبادئ

ص: ٦

تصديقيته بالإضافة إلى المسائل الفقهيّة لوقوعها في كبرى قياساتها و لا تعقل المبادئ الأحكاميّة في مقابل المبادئ التصوريّة و التصديقيّة (١).

لما عرفت من أنّ مسأله الملازمه مع كونها من المبادئ التصديقيّة ذات جهتين، فلا مانع من إدراجها من جهه في مبادئ الأحكام كما عرفت. و عليه، فدعوى عدم معقوليه صلاحيتها لكونها من المبادئ الأحكاميّة من جهه اخرى كما ترى.

و كيف كان، فلا- مانع من كون البحث عن وجود الملازمه بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الضدّ الآخر من المسائل الاصوليه لقابليتها لأن تقع في طريق الاستنباط.

ربّما يقال: لا- يترتب أثر شرعيّ على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده لتكون المسأله اصوليه، إذ المسأله الاصوليه هي التي تكون واسطه في إثبات المحمولات الشرعيّه بالنسبه إلى موضوعاتها، من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، و ليس لنفس المسأله حكم شرعيّ.

و أمّا حرمة الضدّ فهي و إن ثبتت من ناحيه ثبوت تلك الملازمه إلاّ أنّها حرمة غيريه، فلا تصلح لأن تكون ثمره للمسأله الاصوليه إلاّ إذا ثبتت الملازمه بين النهي الغيريّ و الفساد الشرعيّ، كما يستلزم النهي النفسى له، و هو أول الكلام.

و أجاب عنه في المحاضرات بأنّه يكفي لكون المسأله اصوليه ترتب بنتيجه فقهيّه على أحد طرفيها و إن لم يترتب على طرفها الآخر، و إلاّ لزم خروج كثير من المسائل الاصوليه عن علم الاصول، حتّى مسأله حجّيه خبر الواحد فإنّه على القول بعدم حجّيته لا يترتب عليها أثر شرعيّ أصلا.

و مسألتنا هذه تكون كذلك، فإنّه تترتب عليها نتيجه فقهيّه على القول بعدم

ص:٧

ثبوت الملازمه، و هي صدّه العبادي.

و أما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهي الغيري للفساد، كما يستلزم النهي النفسي (1).

و عليه، يستكشف صدّه العبادي من ناحيه عدم ثبوت الملازمه بجعله في طريق الاستنباط، كما يستكشف الحكم الشرعي من ناحيه ثبوت حجّيه الخبر بجعلها في طريق الاستنباط.

الأمر الثاني: في أن هذه المسأله الاصوليه هل تكون من

المسائل العقلية أو اللفظية؟

و الذي ينبغي أن يقال: هو الأولى، و إن ذهب بعض إلى الثانيه، و ذلك لأنّ البحث لا يختصّ بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه. هذا مضافا إلى أنّ الفرض من الاستلزام ليس إلّا في عالم الثبوت و الواقع، و الحاكم بالملازمه ليس إلّا العقل و لا صلّه بدلاله اللفظ أبدا.

و عليه، فجعل البحث لفظيا غير وجيه و لا حاجه إلى تعميم العنوان حتّى يشمل سائر الأقوال المبتنيه على اللفظ بعد كونها واضحه البطلان، إذ لا معنى للدلاله المطابقيه في الصدّ الخاصّ، و إن أمكن تصويره في الصدّ العامّ بأن يقال إنّ الأمر بالشىء طلب لترك تركه مع أنّه لا موجب لتعلّق الإراده بشىء واحد مرّتين و هكذا لا معنى للدلاله التضمّنيه مع كون المفروض أنّ الوجوب بسيط و ليس مركّبا من طلب الشىء و المنع من الترك، و أيضا لا دلاله بالدلاله الالتزاميه للأمر بالشىء على حرمة صدّه، لأنّ الشرط في الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم بيّنا بالمعنى الأخصّ، و هو

ص: ٨

غير حاصل لإمكان الغفلة حين وجوب شيء عن حرمة ضده، هذا مضافا إلى أنّ محلّ البحث لا يختصّ بالطلب المستفاد من الألفاظ.

و كيف كان، فذكر هذه المسألة في مباحث الألفاظ مع كونها من المسائل العقلية لعلّه لعدم إفراد باب في الاصول للمسائل العقلية، و تناسب هذا البحث بباب الألفاظ من جهة غلبه كون الواجبات مفاد الأوامر اللفظية.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام ليس الضدّ المنطقيّ

حتّى يختصّ بالضدّ الوجوديّ فإنّ الضدّين هناك هما أمران وجوديان لا

يجتمعان في محلّ واحد.

بل المراد من الضدّ هنا هو الضدّ الاصوليّ، و هو مطلق ما يعاند الشيء و ينافيه و لو كان أمرا عدميًا كنقيض الشيء، أعنى عدمه. و بهذه المناسبة يطلق على ترك كلّ ضدّ كالصلاه و الإزاله في وقت واحد ضدّ عامّ مع أنّه نقيضهما، و إنّما سمّي عامًا لملاءمه ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّه، فترك الإزاله مثلا يلائم و يجتمع مع الصلاه و الأكل و الشرب و سائر الأفعال، بل السكنات، و هكذا ترك الصلاه يجتمع مع الإزاله و سائر الأفعال و السكنات: كما أنّ الضدّ الخاصّ هو الذى لا يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة أو عليه، فالضدّ الاصوليّ الذى هو مطلق ما يعاند الشيء على قسمين: الضدّ العامّ، و الضدّ الخاصّ؛ و دعوى الاستلزام تجرى فى كلّ واحد منهما.

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين

إذ لا- مزاحمه بينهما، كما أنّه ليس فى الواجبين المضيقين الذين لا أهمّ بينهما، إذ من المعلوم أنّ الحكم فيهما هو التخيير، فالنزاع فيما إذا كان أحدهما موسعا و الآخر مضيقًا،

أو كانا مضيّقين و كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: في استدلال القوم على استلزام طلب الشيء

إشاره

و الأمر به للنهي عن ضده:

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الضدّ الخاصّ، و قد استدّلوا عليه بوجوه

الوجه الأول: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمه للضدّ الآخر، و حيث إنّ مقدّمه الواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب، فإذا كان ترك الضدّ واجبا كان فعله محرّما و هو المطلوب، إذ نتیجه القياس هي أنّ الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهي عن ضده.

و هذا الاستدلال مرّكب من امور:

أحدها مقدّميه ترك الضدّ، و ثانيها وجوب المقدّمه، و ثالثها استلزام الأمر بترك الضدّ لحرمة نفس الضدّ.

أمّا المقدّمه الاولى: فالأنّ الضدّين متمانعان، و معنى المخالفه أنّ وجود كلّ واحد مانع لوجود الآخر. و عليه، يتوقّف وجود كلّ ضدّ على عدم وجود الضدّ الآخر؛ و من المعلوم أنّ عدم المانع من مقدّمات الوجود، كما أنّ الشروط و المقتضى من مقدّماته، و مقتضى تقدّم أجزاء العلّه و تأثيرها في وجود المعلول هو تقدّم عدم المانع و تأثيره في وجود الضدّ. و عليه، فعدم الضدّ الذي هو عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ للآخر و مؤثّر فيه.

و أمّا المقدّمه الثانيه: فقد تقدّم في مسأله مقدّمه الواجب دعوى الملازمه بين إرادته ذى المقدّمه و إرادته مقدّماته شرعا.

و أمّا المقدّمه الثالثه: بدعوى أنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفى في تصوّر

النهي عن الترك و الحرمة، أو بدعوى أن إرادته تشريعياً بشيء كعدم الضد التي عبر عنها بالوجوب مستلزمه لكراهه فعل الضد مع الالتفات إليه.

هذا غاية ما يمكن في تقريب الاستدلال، و لكن اورد على المقدمه الاولى إشكالات:

منها ما ذكر سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن عدم المانع أمر عدمي لا يمكن أن يكون مؤثراً في شيء، إذ لا حظ له من الوجود حتى به يؤثر، فلا يمكن أن يكون العدم من مقدمات وجود الضد الآخر، إذ لا يكون العدم منشأ للأثر و المقدمه الوجوديه مؤثره في وجود ذبها. و عليه، فلا يكون عدم الضد واجبا بالوجوب المقدمي حتى يكون نفس الضد محرماً.

و مما ذكر يظهر أن عد عدم المانع من أجزاء العله مسامحه جداً، إذ العدم لا يؤثر في شيء، بل معناه يؤول إلى أن مقتضى وجود المانع يزاحم تأثير مقتضى الوجود في الضد الآخر، مثل الرطوبه تراحم تأثير مقتضى الإحراق و هو النار.

و عليه، يكون التراحم في الواقع بين المقتضيين كتراحم الرطوبه مع تراحم النار.

و ما قرع سمعك من أن تأثير المقتضى يتوقف على عدم المانع، ليس معناه أن عدم المانع مؤثر، بل معناه أن مع وجود مقتضى وجود المانع و غلبته لا- يؤثر مقتضى الوجود في الضد الآخر، فعبروا عن مزاحمه المقتضيات و التمانع بين الوجودات بأن عدم المانع من أجزاء العله، فالعدم لا يتصف بالجزئية و لا يصير عله و لا جزءها، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: إن التوقف مطلقاً باطل فيهما، لأن العدم ليس بشيء بل باطل محض، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في تحقق شيء أو متأثراً من شيء، فما لا شئيه له يسلب عنه بالسلب التحصيلي جميع الامور الثبوتيه، و لا شك في أن التوقف من طرف الموقوف و الموقوف عليه ثبوتي، و ثبوته له

فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كل شيء لشيء فرع ثبوته، فما لا شئيه له لا تقدم له ولا تأخر ولا مقارنة، فكل الحثيات مسلوبه عنه سلبيًا، لا- بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه لأجل التوسل بالعناوين المتحصّله في الذهن.

و ما في بعض التعليقات من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابليته المحلّ لقبول الضدّ لعدم قابليته الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض وأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا- مطابق لها في الخارج لكنّها من الامور الانتزاعية وحيثيات و شئون لامور خارجيه و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

فيه ما لا يخفى، لأنّ قابليته المحلّ من شئونه في وجوده من غير دخاله عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفًا بالبياض أو لا- ولا- يتوقّف قابليته له على عدمه و عدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين الوجودين لا لتوقّف القابليته على عدم الضدّ، ضروره أنّ العدم واللاشيء لا- يمكن أن يكون مؤثّرًا في تصحيح القابليته بل لا يكون شأن الامور الخارجيه و لا منتزعا منها، فما اشتهر بينهم من أنّ للأعدام المضافه حطًا من الوجود كلام مسامحي، لأنّ العدم لا يمكن أن يكون مضافًا و لا مضافًا إليه، والإضافه بينه و بين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم و الوجود لا- بين العدم حقيقه و الوجود- إلى أن قال:- و ما في كلام المحشّي المحقّق من التسويه بين القابليّات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات لم يقع في محلّه، كيف و القابليّات و الاستعدادات بل و الإضافات لها نحو وجود بخلاف أعدام الملكات فإنّ لملكاتها نحو تحقّق لا لحيثيه الأعدام (١).

ص: ١٢

و لقد أفاد و أجاد رحمه الله و حشره مع الأبرار، و مقتضى ما ذكر عدم صحه توصيف العدم بالمقدميه كما لا يتصف بالجزئيه و نحوها. لا- يقال: إنَّ أعدام الملكات كعدم البصر ممّن له شأنيّه البصر لها منشأ الانتزاع الخارجيّ كالقابليّات و الاستعدادات. لأنّنا نقول: ليس في الخارج إلّا الوجود بناء على أصله الوجود، فلا منشأ لانتزاع العدم. نعم، قصور الوجود مع قابليّته لشيء يكون منشأ لانتزاع أعدام الملكات، و لكن غير خفيّ أنّ القصور ليس عدميًا.

و منها ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه، و حاصله كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ أنّه لا تقدّم و لا تأخر بين الضدّين بما هما ضدّان، فنقيض أحدهما و هو العدم البديل للوجود أيضا لا- تقدّم له على وجود الآخر، و هذا معنى كونهما في مرتبه واحده، انتهى.

و توضيح ذلك كما في المحاضرات أنّ المنافره و المعانده بين الضدّين كما تقتضى استحاله اجتماعهما في التحقيق و الوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحاله اجتماعهما في مرتبه واحده، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبه واحده كان عدم أحدهما في تلك المرتبه ضروريًا و إلّا فلا بدّ أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحاله ارتفاع النقيضين عن الرتبه؛ مثلا البياض و السواد متضادّان، و قضيه مضادّه. أحدهما مع الآخر و معاندهما استحاله اجتماعهما في الوجود في موضوع و في آن واحد أو رتبه واحده، فكما أنّ استحاله اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضروره عدم أحدهما في ذلك الزمان كذلك استحاله اجتماعهما في رتبه واحده تستلزم ضروره عدم واحد منهما في تلك الرتبه لاستحاله ارتفاع النقيضين عن المرتبه أيضا، بأن لا يكون وجوده في تلك المرتبه و لا عدمه، و إذا استحال تحقّقهما في مرتبه فلا محاله يكون عدم أحدهما في تلك المرتبه واجبا مثلا عدم البياض في مرتبه وجود السواد و كذلك عدم السواد في مرتبه وجود البياض ضروريّ، كيف و لو لم يكن عدم البياض في تلك المرتبه يلزم أحد

و عليه، فلا تقدّم لعدم أحدهما على وجود الآخر؛ فإذا لم يكن تقدّم لعدم البديل بالنسبه إلى وجود الضدّ الآخر فلا يكون عدم الضدّ من المقدمات حتّى يندرج فى وجوب المقدمات و ينتهى وجوب عدم الضدّ إلى النهى عن الضدّ.

اورد عليه أوّلاً: بأنّ عدم البديل لا يقتضى أن يكون فى رتبه الوجود، إذ المسلّم من الوحدات المعتره فى التناقض هى الوحدات الثمانيه و هذه ليست منها.

و عليه فنقيض كلّ شىء رفعه؛ فالبياض فى مرتبه سواد الشىء نقيضه رفعه، و هو عدم البياض الذى فى مرتبه سواد الشىء، على أن يكون قيد المرتبه قيده للبياض الذى هو مسلوب لا للسلب و هو العدم، فلا وجه لتخصيص العدم بمرتبه وجود الضدّ الآخر.

و ثانياً: أنّ كلّ ما هو متّحد مع المتقدّم فى الرتبه أو المقارن فيها أو مع المتأخّر فيها لا يلزم أن يكون نقيضه أيضاً كذلك لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلاً لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبه، بل يجوز أن يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه. طبعاً بشهادته أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه، و لا تقدّم لعدمه على وجود الشرط بالطبع، و هكذا العلّه متقدّمه على وجود المعلول رتبه، و ما هو متّحد معها فى الرتبه - أعنى العدم البديل لها - لا يكون متقدّمها على وجود المعلول.

و أيضاً المعلول متأخّر عن العلّه رتبه، و ما هو متّحد معه و هو عدم البديل له لا - يكون متأخراً عن العلّه الموجوده، مع أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبه وجود المعلول، و هكذا يكون للمعلولين لعلّه واحده المعيّنه فى المرتبه، و مع ذلك لا - يكون لنقيض أحدهما المعيّنه مع الآخر.

و السّرّ في ذلك أنّ التقدّم و التأخّر بالرتبه و الطبع لا يكونان جزافا، بل يحتاج إلى الملاك، و هو تاره يختصّ بوجود الشىء فلا يمكن الالتزام بهما في عدمه.

مثلا تقدّم العلّه على المعلول بملاك أنّ العلّه ما منه الوجود، بخلاف عدم العلّه فإنّه لا أثر له حتّى يكون له تقدّم رتبىّ. و هكذا يكون تقدّم الشرط على المشروط بملاك توقّف وجود المشروط على وجود الشرط، و ليس هذا الملاك في عدم الشرط.

و قس على هذا بقيه الموارد. و كما أنّ التقدّم أو التأخّر لا يكون إلاّ بملاك يقتضيه فكذلك المعية لا تكون إلاّ بملاك يقتضيها، و لعلّه هو تقارن صدور المعلولين من علّه تامّه من جهه اجتماع شرائط التماميه و القابليه، و ليس هذا الملاك لنقيض أحدهما مع الآخر. هذا كلّه بالنسبه إلى المتّحد الرتبىّ.

و أما المتّحد الزمانىّ فكّلّ ما هو متّحد مع التقدّم في الزمان كعدم البديل فهو متقدّم على المتأخّر لوجود الملاك فيه أيضا، و هو كونه في الزمان المتقدّم، و كلّ ما هو متّحد مع المتأخّر في الزمان فهو متأخّر أيضا بعين الملاك، و هو كونه في الزمان المتأخّر، لأنّ نقيض المتقدّم زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متقدّمًا بالزمان، كما أنّ نقيض المتأخّر زمانا إذا فرض قيامه مقامه فلا بدّ أن يكون متأخرا بالزمان.

و بالجملة، فلا ملازمه بين انتفاء التقدّم في وجود الضدّين و بين انتفائه في نقيضهما، بل هو تابع لوجود الملاك و عدمه.

و عليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبه إلى الآخر، فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، اللهمّ إلاّ إذا قلنا كما مرّ آنفا، بأنّ عدم ليس فيه تقدّم و لا تأخّر و لا مقارنه و لا معية، لأنّ هذه الامور من خواصّ الوجود، و لا ملاك لهذه الامور في الأعدام، فلا وجه لجعل عدم كلّ واحد مقدّمه لضدّ الآخر.

و لكن ذهب المحقق الأصفهاني قدس سره إلى أنّ ملاك التقدّم في عدم الضدّ موجود و هو التقدّم بالطبع، حيث قال: ملاك التقدّم بالعلّيّه أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلّا- و للعلّه وجوبه، و ملاك التقدّم بالطبع أن لا يكون للمتأخّر وجود إلّا و للمتقدّم وجود، و لا عكس، فإنّه يمكن أن يكون للمتقدّم وجود و ليس للمتأخّر وجود، كالواحد و الكثير، فإنّه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلّا- و الواحد موجود، و يمكن أن يكون الواحد موجودا و الكثير غير موجود، فما فيه التقدّم هنا هو الوجود و في التقدّم بالعلّيّه وجوب الوجود.

و منشأ التقدّم الطبعيّ تارة يكون المتقدّم من علل قوام المتأخّر كالجزيء و الكلّ و الواحد و الاثنين فيسرى إلى الوجود، فيكون التقدّم في مرتبه التقدّم الماهويّ تقدّمًا بالماهية و التجوهر، و في مرتبه الوجود تقدّمًا بالطبع، و اخرى كون المتقدّم مؤثرا فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، و ثالثه كون المتقدّم مصحّحا لفاعليّه الفاعل أو متممًا لقابليّه القابل كالشروط الوجوديّة و العدميّة، فكما أنّ الوضع و المحاذات مصحّح لفاعليّه النار في الإحراق مثلا كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمم لقابليّه المحلّ للاحتراق. و هكذا الأمر في السواد و البياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمم لقابليّه الموضوع لعروض البياض، لعدم قابليّه الجسم الأبيض للسواد و الأسود للبياض- إلى أن قال:- و أتضح ممّا ذكرنا في تحديد ملاك التقدّم بالطبع أنّ الصلاه و الإزاله لهما التقدّم و التأخّر بالطبع، فإنّه لا وجود للإزاله مثلا و إلّا فالصلاه غير موجوده، و كذا الصلاه بالإضافة إلى ترك الإزاله- إلى أن قال:- و أمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له، فيكف يعقل أن يكون شرطاً؟! لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليّات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج بل شئون و حيثيات انتزاعيّه لامور موجوده؛ فعدم البياض في الموضوع الذي هو من أعدام الملكات كقابليّه الموضوع من الحيثيات

الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا - يياض له هو بحيث يكون قابلا - لعروض السواد، فتمتم القابلية كنفس القابلية حيثيه انتزاعية، و ثبوت شيء لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (1).

و فيه ما تقدم من سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن قابلية المحل من شئونه في وجوده و لا دخاله للعدم فيها، فالجسم قابل للسواد كان موصوفا بالبياض أولا، و لا يتوقف قابليته له على عدمه و عدم قبوله للسواد في حال اتصافه بالبياض لأجل التمانع بين الوجودين، لا - لتوقف القابلية على عدم الضد، ضروره أن العدم و اللأشياء لا يمكن أن يكون مؤثرا في تصحيح القابلية، بل لا يكون شأن الامور الخارجيه و لا منتزعا منها. إلخ، فراجع.

فتحصّل أن عدم النقيض أو الضدّ في عين عدم اختصاصه بمرتبته النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم، فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدمي إليه بعد عدم اتصافه بالتقدّم و المقدميه.

و منها ما أفاده في الكفايه أيضا من استحاله كون عدم أحد الضدين مقدمه وجوديه للضد الآخر للزوم الدور، إذ التمانع بينهما لو كان موجبا لتوقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر، من باب توقف المعلول على عدم مانعه، لاقتضى ذلك توقف عدم كلّ منهما على وجود الضد الآخر، من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه، فيلزم حينئذ توقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر و توقف عدم كلّ منهما على وجود الآخر، و هو دور محال.

و اجيب عنه بأنّ توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى، لأنّ الشيء ما لم يوجب لم يوجد، فوجود أحد الضدين حاك عن اجتماع مقتضيه مع الشرائط

ص: ١٧

و عدم المانع، و أما توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فهو شأنى لا فعلى، فلا دور مع وجود التوقّف الفعلى من طرف دون طرف آخر.

و الوجه فى عدم توقّف عدم الضدّ على وجود الآخر فعلا أنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع فى طرف تحقّق المقتضى مع بقية الشرائط ليكون توقّفه عليه فعليا، بل يستحيل تحقّق المقتضى له أصلا لأجل أن يكون وقوع أحد الضدّين فى الخارج و عدم وقوع الآخر فيه منتهيا إلى تعلق الإرادة الأزليّة بالأوّل و عدم تعلقها بالثانى فلا مقتضى للثانى، إذ المفروض أنّ الحكمين المتضادّين ينتهيان إليه تعالى.

و عليه فيكون وجود أحدهما مرادا له تعالى، و الآخر - هو عدم الضدّ - مستند إلى عدم إرادته تعالى لا إلى وجود المانع، و فرض انتهاء الإرادة إلى شخصين و كون كلّ منهما مريدا بحيث يكون عدم أحد الضدّين مستندا إلى وجود المانع لا إلى عدم المقتضى غير سديد، من جهة أنّ الأحكام لا تكون منتهية إلى الشخصين، بل منتهية إلى الله تعالى. هذا مضافا إلى أنّ عدم أحد الضدّين فى فرض تعدّد المرید مستند إلى قصور المقتضى و مغلوبيته لا إلى وجود الضدّ الآخر مع تمامية المقتضى، و ذلك لأنّ الإرادة الضعيفة مع مزاحمتها بالإرادة القويّة لا تكون مؤثّرة فى وجود المراد، و مع عدم تأثيرها فى وجوده لا مقتضى له، و مع عدم المقتضى المؤثّر يكون عدم الضدّ مستندا إلى عدم المقتضى لا إلى المانع مع تمامية المقتضى، فلا يلزم الدور. نعم لو تمّ المقتضى من جميع الجهات كان عدم الضدّ مستندا إلى وجود الضدّ الآخر.

أجاب صاحب الكفاية عن هذا بأنّه و إن كان صحيحا من جهة ارتفاع الدور به لعدم التوقّف الفعلى من طرفين، و لكن لا يرفع ملاك الدور و هو تقدّم الشىء على نفسه، إذ مقتضى توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر هو تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ من جهة المرتبة، لكون عدم الضدّ من أجزاء علّه وجوده، و المفروض أنّ

علّه الشيء متقدّمه عليه رتبه و إن كانت مقارنة له زمانا، فلو كان عدم الضدّ متوقفاً شأننا مع هذه الخصوصيّة على وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه كان مقتضاه هو تأخر عدم الضدّ عن وجود الضدّ الآخر المتوقّف عليه، و تقدّم وجود الضدّ الآخر عليه لكونه فى مرتبه العليّه بالنسبه إلى عدم الضدّ الآخر و لو شأننا. و لازم ذلك أنّ وجود الضدّ متقدّم على عدم الضدّ الآخر المتقدّم على وجود الضدّ، و يرجع ذلك إلى كون وجود الضدّ هو المتقدّم على المتقدّم على نفسه بواسطه، و ليس هو إلّا تقدّم الشيء على نفسه بواسطه، و هو محال.

فتحصّل أنّ توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر لا يمكن لاستلزام التوقّف للمحال و هو الدور أو تقدّم الشيء على النفس.

أورد عليه سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ العدم لا يكون مشوباً بالوجود حتّى يحتاج إلى علّه و يكون صادراً عن شيء أو يكون مؤثراً فى شيء. و عليه فلا وجه لاستناد شيء إليه، كما لا وجه لاستناده إلى وجود المانع. و ما اشتهر من أنّ عدم المعلول ناش من عدم العلّه مسامحه، لأنّ العدم ليس شيئاً حتّى يحتاج إلى نشوئه عن علّه. و لعلّ مرادهم من هذه العبارة هو بيان الملازمه بين عدم العلّه و عدم المعلول، و إنّما عبّروا بذلك من باب ضيق الخناق. و كيف كان، فمع ما عرفت لا معنى لتوقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كما لا- وجه لتوقّف عدم الضدّ الآخر على وجود المانع حتّى يلزم الدور أو ملاك الدور من التوالى الفاسده لتوقّف الضدّ على عدم الضدّ الآخر؛ فالأولى فى الردّ على القول بمقدّميه عدم الضدّ لصدّ الآخر هو الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً من أنّ عدم المانع أمر عدمى لا- حظّ له من الوجود حتّى به يؤثّر، فلا يمكن أن يكون من المقدمات الوجوديه فدعوى وجوبه بالوجوب المقدّمى مكابره.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- فرق فى ذلك بين الضدّ الموجود و المعدوم، لأنّ عدم الضدّ فى كلا الفرضين لا يشوب بالوجود و لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود من

التقدّم والتأخّر والعليّة والمعلوليّة ونحوها، فوجود الضدّ ناش من تماميّة المقتضى و شرائطه و عدم الضدّ ملازم مع عدم تماميّة مقتضيه أو شرائطه، فلا تغفل.

حكى عن بعض الأعلام أنّه فصّل بين الضدّ الموجود و بين الضدّ المعدوم بدعوى أنّ المحلّ إمّا أن يكون خاليا عن كلّ من الضدّين و إمّا أن يكون مشغولا بأحدهما دون الآخر؛ فعلى الأوّل فالمحلّ قابل لكلّ منهما بما هو، مع قطع النظر عن الآخر، و قابليته المحلّ لذلك فعليّه، فلا تتوقّف على شيء، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحدهما فلا محاله يكون موجودا من دون توقّفه على عدم وجود الآخر.

و على الثانی فالمحلّ مشغول بالضدّ لا- يقبل ضدّ الآخر في عرضه، بداهه أنّ المحلّ غير قابل بالذات لعروض كلا الضدّين معا. نعم يقبل الضدّ الآخر بدلا عنه.

و عليه، فلا محاله يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود.

أجاب عنه في المحاضرات بأنّ مردّ هذا التفصيل إلى أنّ الأشياء محتاجة إلى العلّة و السبب في حدوثها لا في بقائها، فهي في بقائها مستغنية، و هو واضح البطلان.

بيان ذلك: أنّ الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العلّة مانعا عن حدوث ضده، فلا محاله يتوقّف حدوث ضده على ارتفاعه، و أمّا إذا كان الحادث محتاجا في بقائه إلى المؤثر فإن لم يكن لضده مقتض فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، و إن كان له مقتض و لم يكن شرطه متحققا فعدمه يستند إلى عدم شرطه، و إن كان شرطه أيضا موجودا و مع ذلك كان معدوما فهو مستند إلى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده. إذن لا فرق بين الضدّ الموجود و غير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقّف على عدم ضده، بل يتوقّف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء و شرطه موجودا في الخارج (1).

ص: ٢٠

و فيه أولاً: أن نسبه ذلك إلى بعض الأعلام مع كونه من المحققين لا يناسب شأنه.

و ثانياً: أن التوقف على عدم مقتضى ضده مع أنه أمر عدمي لا وجه له كما عرفت، فإنَّ العدم لا شيء له حتى يتوقف وجود الشيء على العدم، بل وجود الضد في الفرض المذكور متوقف على غلبه مقتضيه، فملاك الوجود هو غلبه المقتضى، فكلَّ ضدَّ غلب مقتضيه على مقتضى ضدَّ الآخر فهو يوجب وجود معلوله و هو الضدَّ، فكلَّ ضدَّ لم يوجد لم يكن مقتضيه غالباً و يكون عدمه من جهة عدم مقتضيه، و يكون وجوده متوقفاً على غلبه مقتضيه لا على أمر عدمي و المقتضى المغلوب ليس بمقتضى تامَّ بالفعل، و لو كان مع قطع النظر عن الطرف الآخر تاماً، و الأشياء محتاجه في بقاء الوجود إلى بقاء المقتضى، فوجود الضدَّ من ناحيه تماميّه مقتضيه و عدم وجود ضده من ناحيه عدم المقتضى و قصوره.

فالجواب عنه هو ما أشرنا إليه من أن عدم الضدَّ لا شيء له حتى يكون متوقفاً عليه، و لا فرق في ذلك بين الضدَّ الموجود و الضدَّ المعدوم.

و هكذا أجاب عنه صاحب الكفايه بما اختاره من عدم سبقه عدم الضدَّ على الضدَّ الآخر من دون فرق بين الضدَّ الموجود و المعدوم.

و أمّا المقدمه الثانيه: و هي دعوى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمات، ففيها أن المختار هي اختصاص الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و المقدمات الموصله. و عليه فترك الضدَّ الواصل يكون واجبا دون غير الواصل، فمن لم يرد الإزالة و أراد الصلاه فترك الضدَّ على تقدير عدم الإيصال لا يكون واجبا ليكون فعله محرّماً.

و لذلك صحَّح في الفصول الصلاه عند ترك الإزالة من هذا الطريق، كما نسب إليه في الوقايه حيث قال: و تخلَّص (عن بطلان العباده) من جهة تعلق النهي في الفصول بما شيده من تخصيصه المقدمه الواجبه بالموصله إذ ترك الضدَّ حينئذ (أى

حين الإتيان بالصلاه و ترك الإزاله)لا يكون واجبا على تقدير عدم الإيصال ليكون فعله محرّما (١).

و أما المقدمه الثالثه فسيأتى حكمها بعد ذكر الوجه الثاني إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: استلزام الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ، و هو أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر، و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّما. و عليه، فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محاله يكون ترك الآخر أيضا واجبا، و إلاّ- لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم، و هو مستلزم للخلف أو المحال؛ فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل الآخر يكون محرّما و هو المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

و هذا الوجه أيضا مرّكب من ثلاث مقدمات:

الاولى: دعوى التلازم بين وجود كلّ ضدّ و عدم الضدّ الآخر.

الثانيه: دعوى لزوم أن يكون المتلازمان محكومين بحكم واحد.

الثالثه: دعوى أنّ الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده.

يستدلّ للاولى على ما فى مناهج الوصول بأنّ الضدّ لا يصدق مع ضده لبطان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو فلا بدّ من صدق نقيضه لبطان ارتفاع النقيضين، و لما لم يمكن الصدق الذاتى بين الوجود و العدم فلا بدّ و أن يكون عرضيا بنحو التلازم فى الصدق، و هو المطلوب (٢).

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بأنّ نقيض صدق إحدى العينين على الاخرى عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلى لا الإيجاب العدولى و إلاّ لزم ارتفاع

ص: ٢٢

١- (١) الوقايه: ٢٩٩/.

٢- (٢) مناهج الوصول: ١٧/٢.

النقيضين، ضروره كذب الإيجاب العدولّي أيضا للزوم كون العدم صادقا على الوجود و متلازما معه فيه.

هذا مع أنه لا شيء له (أى العدم) حتى يكون ملازما لشيء، مضافا إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين فيلزم اجتماع النقيضين؛ فالغلط ناشئ من عدم اعتبار الحثثيات و تقديم الحمل على السلب و عدم التفريق بين السوالب المحصّله و الموجبات المعدوله، و كم له من نظير (1).

و الظاهر أنّ مقصود المستدلّ هو دعوى الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده، و هو أمر لا ستره فيه، إذ وجود الإزاله ملازم لعدم ضدها و هو الصلاه.

و الظاهر الملازمه بينهما كما ترى. نعم، لا يكون عدم الضدّ شيئا في الخارج و إنّما هو أمر ذهنيّ ينتزع من عدم مقتضيه كانتزاع عدم المعلول من عدم علته، و هو يرجع إلى الملازمه بين عدم المقتضى و عدم معلوله كالملازمه بين عدم العله و عدم معلولها؛ فكما أنّ دعوى الملازمه بين الأعدام لا تحتاج إلى وجودهما كذلك دعوى الملازمه بين وجود الضدّ و عدم الضدّ الآخر لا تحتاج إلى وجودهما، بل يكفي وجود الضدّ الموجود للملازمه بينه و بين عدم الضدّ الآخر.

و لم يدع المستدلّ التلازم في الوجود، بل ادّعى التلازم بين وجود الضدّ و عدم ضده.

و التعبير بصدق النقيض مع عدم صدق وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر لا يهدف صدق العدم على الخارج أو على الوجود الخارجيّ، بل هدفه و مقصوده هو ما ذكرناه من الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده بعدم مقتضيه، و لا يلزم من ذلك صدق العدم على الخارج و لا صدقه على الوجود الخارجيّ حتى يستلزم

ص: ٢٣

فتحصّل أنّه لا إشكال في المقدمه الاولى من دعوى الملازمه بين وجود شيء و عدم ضده بالمعنى الذى قلناه، و لا فرق في صحه هذه الدعوى بين أن يكون الضدان كالحركه و السكون ممّا لا ثالث لهما، و بين أن يكونا كالسواد و البياض أو القيام و الجلوس ممّا لهما الثالث؛ إذ الملازمه في كلّ واحد منهما بين وجود الضدّ و عدمه متحقّقه، و إنّما الاختلاف بينهما في كون الاستلزام في الأوّل من الطرفين، إذ وجود كلّ منهما يستلزم الآخر كما يكون عدم كلّ واحد يستلزم وجود الآخر دون الثانى، فإنّ وجود كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس، إذ يمكن انتفاؤهما معا؛ فاستلزام وجود الضدّ لعدم ضده أمر يشترك فيه جميع الأضداد، بخلاف استلزام عدم الشيء لوجود ضده فإنّه مخصوص بالضدين اللذين لا ثالث لهما، و لا ضير فيه بعد كون ملاك الملازمه هو ملازمه وجود كلّ ضدّ لعدم ضده الآخر.

يستدلّ للمقدمه الثانيه بأنّ حكم المتلازمين لزم أن يكون متوافقين و إلّا يلزم أن يكون محكوما بحكم آخر لعدم جواز خلوّ الواقعه عن حكم، و حيث إنّ ما عدا الوجوب مشترك في جواز الترك، فإذا لم يكن محكوما بالوجوب لجواز تركه، و مع جواز ترك اللازم لزم إمّا خروج الواجب عن وجوبه و هو خلف، أو التكليف بما لا يطاق، و كلاهما باطل.

و فيه: أوّلا: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ عدم ليس من الوقائع فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون بما هو محكوما بحكم. و ما ترى من نسبه الحكم إلى بعض الأعدام لا بدّ من إرجاعه إلى مقابلاته كوجوب تروك الإحرام و تروك المفطرات (1).

فالتروك فى الإحرام ترجع إلى الكف، كما أنّ التروك فى الصوم ترجع إلى الإمساك.

و ثانيا: كما أفاد صاحب الكفايه أنّ غايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوما بحكمه (١).

فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام، فالالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى دليل.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد وغيره (قدس الله أرواحهم) أنّ ترك الصلاة فيما إذا تراحم الإزالة مع الصلاة فاقده للمصلحه، و معه فكيف يمكن أن يسرى الإبراده عن الإزالة إلى ترك الصلاة مع أنّه لا- ملا-ك فيه، و موافقه أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقه الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض. و لذلك ربما يقال إنّ الوجدان شاهد على أنّ الاشتياق إلى شىء لا- يقتضى الاشتياق إلى لوازم وجوده من احتياجه إلى زمان و مكان. و بهذه الجبهه أيضا نقول بأنّ الأمر بالطبيعه لا يقتضى سرايه الاشتياق إلى الخصوصيّه، بل ربما تكون الخصوصيّه مبغوضه لديه، مع أنّهما حيثيتان متلازمتان بل و متحدتان وجودا (٢).

و لا أثر لجعل الإباحه فى المتلازم عند فقدّه للملاك، لأنّ المفروض هو الإتيان به مع الآخر، سواء جعل له الإباحه أم لم تجعل، و ما يقرع سمعك من أنّ لكلّ واقعه حكم إنّما هو فيما إذا ترتّب عليه الأثر. و عليه فيجوز خلوّ الواقعه عن الحكم فى مثله.

و لعلّه إليه يؤول ما فى مناهج الاصول أيضا، حيث قال: لم يقد دليل على عدم خلوّ الواقعه عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعه لو لم يكن لها اقتضاء

ص: ٢٥

١-١ (١) ٢١٠/١

٢-٢ (٢) مقالات الاصول: ١١٨/١.

أصلاً و لم يكن لجعل الإباحه أيضاً مصلحه، فلا بدّ و أن لا تكون محكومه بحكم، و الإباحه العقلية غير الشرعية المدّعاء، و مع خلّوها عن الجواز الشرعي لا يلزم المحذور المتقدّم (١).

هذا مضافاً إلى ما في الكفايه من أنّ عدم خلّو الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي (٢).

و يستدلّ للمقدّمه الثالثه بأنّ نفس تصوّر الوجوب و الإلزام يكفي في تصوّر الحرمة و النهي عن الضدّ الخاصّ على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ. و عليه، فنفس تصوّر وجوب ترك الصلاه لكونه مقدّمه للإزاله أو متلازماً لها كاف في تصوّر النهي عن الصلاه و حرمتها من دون حاجه إلى أمر زائد، و إن أبيت عن ذلك، فلا- أقلّ من أن يكون كذلك بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعمّ.

أورد عليه بأنّ غايته هو الانتقال التصوري، و هو مضافاً إلى ممنوعيته لجواز الغفله عنه أنّه لا يفيد لأنّه صرف انتقال تصوّري، فلا دليل على أنّ المولى أرادّه و اعتبره حراماً حتّى يكون نهياً شرعياً، و مجرد الانتقال من شيء إلى شيء لا يستلزم اعتبار الشارع حرمة ضده.

و إذا عرفت ذلك في اللزوم البين بالمعنى الأخصّ، فالأمر في اللزوم البين بالمعنى الأعمّ أوضح.

و إن أريد من دعوى أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده اللزوم الواقعي بأن يدعى أنّ المولى إذا أمر بشيء فلازمه أن ينهى عن نقيضه، ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه واضح الفساد، ضروره أنّ الصادر من المولى ليس إلاّ الأمر.

ص: ٢٦

١- ١) مناهج الوصول: ١٨/٢.

٢- ٢) الكفايه: ٢١٠/١.

انتهى. و مع عدم صدور النهى عنه كيف يسند صدور النهى إليه تعالى، فالأمر بترك الضد لا يرجع إلى النهى عن نفس الضد، كما قلنا بأن الوجوب لا- ينحلّ إلى حكيم أحدهما يتعلّق بالعمل و الآخر بالترك حتّى يكون تارك الواجب مستحقاً للعقابين من جهة ترك الواجب و ارتكابه للحرام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه إذا تعلقت إرادته تشريعته بترك الضد الخاص عند إرادته الضد الآخر، فمع الالتفات إلى فعل الضد الخاص تتعلّق كراهه تشريعته به، و ليست تلك إلا حرمه الضد، فإرادته ترك الصلاة تشريعاً تستلزم كراهه نفس الصلاة تشريعاً.

و فيه أنّه لا معنى لتعلّق الكراهه بنقيض ما تعلّق به الإرادة لعدم وجود مبادئ الكراهه، فإنّ غاية الكراهه المذكوره هي ترك هذا النقيض، و المفروض أنّ تركه متعلّق للإرادة التشريعيه؛ ففى مثل الإزالة و الصلاة إذا فرض أنّ الأمر بالإزالة ملازم للأمر بترك الصلاة، فالكراهه الشرعيه بالنسبه إلى الصلاة لا- تفيد، لأنّ الغرض من الكراهه هو ترك الصلاة، و المفروض أنّه متعلّق الإرادة التشريعيه، فتعلّق الكراهه بالصلاة مع كون تركها مورداً للإرادة التشريعيه لغو.

هذا مضافاً إلى أنّ الصلاة ليست مشتمله على المفسده حتّى يصحّ تعلّق الكراهه بها. و كيف كان؛ فحيث لا فرق بين الأمر بترك الصلاة و بين حرمه الصلاة، فلا يستلزم الأمر بترك الصلاة لحرمه الصلاة، فلا يتمّ دعوى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

فتحصّل أنّ الأمر بأحد الضدين لا يستلزم الأمر بترك الضد الآخر، كما أنّ الأمر بترك الضد الآخر لو فرض لا يستلزم النهى عن نفس الضد الآخر، لعدم تماميه المقدمات فى الدليل الأوّل و الثانى.

قال فى المقالات: فلا- موجب لاقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر؛ إذ قد عرفت بأنّ ما هو مقتضى له من المقدميه فصغراه ممنوعه، و ما هو موجود من صغرى

و أمّا ما فى حاشيه الدرر من المحقق اليزدى قدّس سرّه من أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد من أنفسنا أنّه إذا أردنا فعلا نترك أضداده بإرادته منّا و اختيار بحيث يصحّ المؤاخذة على ذلك الترك و لو لم يكن مسبوقا بالإرادة و الاختيار لما صحّ. و بالجمله نجد الملازمه بين إرادته الشئ و إرادته ترك أضداده الخاصّه، كما نجد الملازمه بين إرادته الشئ و إرادته مقدّماته؛ ألا ترى أنّك لو أردت الخلوّه مع أحد و كان عندك شخص آخر فإنّك تتوسّل إلى قيامه من المجلس بأىّ وسيله أمكنت. و على هذا نقول إن كان حال إرادته الأمر حال إرادته الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمه، و لكن عرفت منع الغايه المذكوره (٢).

ففيه أنّ إرادته الضدّ علّه لوجوده و مع وجود العلّه التامّه لوجود الضدّ لا مجال لوجود الضدّ الآخر، بل هو عدم بعدم وجود علّته، و لا- حاجه إلى إرادته الترك. و أمّا المثال المذكور فهو ليس من باب إرادته الترك، بل هو من باب إزاله إرادته وجود ضدّ لإرادته شئ آخر مضادّ له، فلا تغفل.

تبصره: و لا- يخفى عليك أنّ سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أفاد فى المقام نكته و هى بتوضيح منى أنّه بناء على وجوب المقدّمات الموصله لا يتمّ الدليل الأوّل بثلاث مقدمات بل يحتاج إلى المقدمه الرابعه و هى لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، فإنّ نقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك المقيّد، فإذا وجب الترك الموصل يحرم تركه بمقتضى المقدمه الثالثه و هى استلزام الأمر بالشئ للنهى عن ضده، و لكن هذه الحرمة متعلّقه بترك الترك الموصل، و لا يفيد حرمة الفعل و إن كان بترك الترك

ص: ٢٨

١-١ (١) المقالات: ١١٩/١.

٢-٢ (٢) الدرر: ١٣٣/.

ملازما لوجود الفعل إلا مع ضميمه مقدّمه اخرى، و هي لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، و إلا فمجرد كون ترك الترك المقيّد محكوم بالحرمة لا يوجب حرمة ملازمه و هو وجود الفعل، فإذا كان كذلك فالدليل الأوّل لا يتم إلا بضمّ الدليل الثاني ببعض مقدّماته إليه، و هو موجب لسقوط أحدهما، فلا يكون في الباب دليلان مستقلّان (١).

يمكن أن يقال: إنّ ما أفاده ناشئ من توهم الاثنيّيه و المغايره بين ترك الترك المقيّد و وجود الفعل، مع أنّهما متّحداً مصداقاً و إن اختلفا مفهوماً، و القول بأنّ ترك الترك حيثيه عدميه و الفعل و الوجود حيثيه إثباتيه فلا يصحّ حملهما على واحد، غير سديد، بعد كون ترك الترك يوجب حيثيه الإثبات، لأنّ نفي النفي إثبات. و عليه، فمع تسليم إفاده المقدّمات الثلاثه في الدليل الأوّل لحرمة ترك الترك الموصل، لا حاجه في تعلّق الحرمة بوجود الفعل إلى مقدّمه اخرى من مقدّمات الدليل الثاني حتّى يلزم سقوط الدليل الأوّل، و يرجع الأمر إلى دليل واحد و هو الدليل الثاني.

هذا مضافاً إلى أنّ احتياج الدليل الأوّل إلى مقدّمه من مقدّمات الدليل الآخر لا يوجب سقوط الدليل الأوّل برأسه. و كيف كان، فالدليلان مستقلّان و لا يرجع أحدهما إلى الآخر، و إن عرفت عدم تماميتهما في إفاده المراد فتحصّل أنّ الأمر بالشىء لا يستلزم النهى عن ضده الخاصّ.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ:

ربّما يقال إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة عين النهى عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم له، و الضدّ العامّ هو الترك، و مقتضى كون الترك منهياً عنه هو سرايه النهى

ص: ٢٩

إلى محققاته من أضرار الإزالة؛ فإذا كان ترك الإزالة منهيًا عنه كانت الصلاة أيضًا منهيًا عنها لأنها من محققات ترك الإزالة، و النهى فى الصلاة بضميمه أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

و هذا الاستدلال يتوقف على مقدمات:

الاولى: كون الأمر بالشىء عين النهى عن الضدّ العامّ أو مشتمل عليه أو مستلزم به.

و الثانى: أنّ الأضرار الخاصه من محققات الترك الذى هو ضدّ العامّ.

و الثالث: سرايه النهى من الترك إلى الأضرار الوجوديه. و هذه المقدمات كلّها ممنوعه.

أمّا الاولى، فلما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ طلب الفعل و النهى عن الترك بناء على أنّ النهى هو طلب الترك يرجعان إلى أمر واحد، لأنّ النهى حينئذ بمعنى طلب الترك، و هو يرجع إلى طلب ترك الترك، و هو عين طلب الفعل. و عليه، فلا ثمره فى دعوى عيبيتهما، إذ لا تنتهى إلى الطلبين. هذا مضافا إلى أنّ مصلحه ترك الترك ليست مصلحه على حده غير مصلحه الفعل، فلا ملاك لتعدّد الخطاب. و عليه، فلا وجه لتعدّد الخطاب لا ثبوتا و لا إثباتا، بل هذا النهى لم يكن نهيا حقيقيا ناشئا عن مفسده ملزمه فى متعلقه، بل هو فى الواقع أمر، و إنّما أبرز بصوره النهى فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون النهى عن الضدّ العامّ عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

و لذلك قال فى المحاضرات: إنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء، و هو قول لا معنى له

هذا بناء على أنّ النهى هو طلب الترك، و أمّا إذا كان النهى هو الزجر عن ترك الإزالة و الأمر هو البعث نحو الإزالة فلا إشكال فى عدم اتّحاد الزجر عن ترك الإزالة مع الأمر بالإزالة، لمغايره البعث و الزجر و تعدّد متعلّقيهما، فدعوى العيّيّه ممنوعه لاستحاله اتّحاد المتغاييرين.

و هكذا لا مجال لدعوى الجزئيّه لأنّ البعث لا يكون عين الزجر و لا جزأه، و القول بأنّ الوجوب مرّكب من طلب الفعل مع المنع من الترك غير سديد بعد ما عرفت من بساطه الوجوب، و أنّه أمر ينتزعه العقلاء من تعلّق أمر المولى بشيء من دون ترخيص لتركه.

هذا كلّ بناء على عيّيّه النهى عن الضدّ العامّ أو جزئيّه، و أمّا إذا اريد اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ و النهى عن تركه ففيه منع، لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر، و لا يرجع الأمر بالشىء إلى بعث نحو الفعل و زجر عن الترك، لأنّ الزجر يحتاج إلى ملاك، و المفروض أنّ الملاك فى الفعل و ليس فى جانب الترك ملاك، إذ ترك الواجب ترك ما فيه المصلحه الملزمه لا أنّ نفس الترك شىء فيه المفسده.

فيجوز التفكيك بين الأمر و النهى فى الاعتبار، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين بعد عدم عليّه أحدهما للآخر أو عدم معلوليتهما لعلّه واحده، فدعوى التلازم مجازفه.

و إن اريد من الملازمه بين الأمر و النهى الملازمه بين الإراده و الكراهه، ففيه:

أولاً: أنّها ممنوعه لإمكان غفله طالب شىء عن تركه حتّى يكرهه.

و ثانياً: أنّ مع الالتفات إلى الترك و خلوّه عن المفسده لا يتعلّق الكراهه إلى

نفس الترك، بل هو مرید الفعل لما فيه من المصلحه الملزمه، و كراهه الترك لو كانت من باب المسامحه. و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث قال: لو التفت إلى الترك فعلا و حصلت له الكراهه الفعلية بالنسبه إليه، فلا شكّ فى أنّه يكون منشأ لاعتبار الحرمة (١).

و ذلك لأنّ مع خلوّ الترك عن المفسده الملزمه كيف تنقذح الكراهه بالنسبه إلى نفس الترك حتّى يكون منشأ لاعتبار الحرمة.

و أمّا المقدّمه الثانيه: فهى ممنوعه لأنّ ترك الإزاله و إن لم ينفكّ عن الأضداد و لكنّه مقارن مع الأضداد الوجوديه الخاصّه و ليس متّحدا معها لأنّ الوجود حيثيه إثباتيه و لا يتّحد معها حيثيه العدم، و لا يكون الأضداد الخاصّه من محقّقات الترك، بل الترك لازم لترك مقتضيه و هى إرادته الإزاله، كما أنّ عدم المعلول لازم لعدم علته، فدعوى كون الأضداد الخاصّه من محقّقات الترك كما ترى.

و أمّا المقدّمه الثالثه: فهى أيضا ممنوعه لعدم دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، و قد عرفت أنّ الضدّ العامّ و هو الترك ملازم مع وجود الأضداد الخاصّه.

و أمّا النتيجة ففيها ما سيأتى إن شاء الله تعالى من أنّ النهى الغيرى لا يدلّ على مبغوضيه المتعلّق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره، و أمّا ما يقال من أنّ إتيان المنهى تجرّ على المولى و مبعّد عن ساحته فلا يصلح للتقرّب، ففيه أنّ العصيان من جهه ترك الضدّ الأهمّ لا من جهه فعل المهمّ، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ دعوى عيبيّه النهى عن الضدّ العامّ أو جزئيه أو ملازمته للأمر بالشىء غير ثابتة. و عليه، فالأضداد الخاصّه لا تكون منهيا شرعا أيضا من جهه

ص: ٣٢

مقارنه الضد العام أى ترك الواجب معها، فلا تغفل.

مقتضى الأصل

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره: ثم إنه لو شك في مقدمته ترك أحد الضدين للآخر و عدمها فلا مجال للبراءه عن الوجوب مطلقا، لأن البراءه العقلية لا مجال لها إذ لا عقاب على المقدمات، و الشرعية أيضا لا مجال لها لأن وجوب ترك الضد على تقدير المقدمته يتبع وجوب ذيه فى الفعلية بحكم العقل، فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه، لأنه ترخيص فى الحكم العقلى. نعم يجرى البراءه فى احتمال حرمة الضد الواجب فتدبر. هذا بناء على دعوى وجوب ترك الضد الواجب من باب المقدمته.

و لو شك فى التلازم بين وجوب الضد و وجوب ترك الضد الآخر؛ فإن قلنا بأن الحكم الذى يسرى من متلازم إلى متلازم آخر هو الحكم النفسى لا الغيرى، فيمكن الأخذ بالبراءه العقلية فيه عند الشك لأنه عقاب نفسى على تقدير ثبوته، و لكنه ليس كذلك لعدم مصلحه موجه لذلك، و حينئذ لا مجال للبراءه العقلية، إذ لا عقاب على المتلازم بعد كون الحكم فيه غيرا لا نفسيا.

و أمّا البراءه الشرعية، فمع كون الملازمه عقلية لا مجال لها، إذ وجوبه تابع بحكم العقل لمتلازمه رفعا و وضعًا، فلا يكون رفعه و وضعه بيد الشارع حتى يجرى فيه البراءه الشرعية، فالترخيص فيه ترخيص فى الحكم العقلى.

نعم تجرى البراءه الشرعية لو قلنا بأن مفادها هو رفع المؤاخذة لا رفع الحكم، لأن رفع المؤاخذة شرعا لا ينافى الحكم العقلى. و عليه، فمع جريان البراءه فلا مانع من القول بصحة الضد العبادى، لأنه مع جريان البراءه الشرعية الرافعه للمؤاخذة لا يكون الإتيان بالضعف العبادى مبعدا حتى لا يصلح للتقرب فيكون صلاته كصلاه من

دخل في دار بزعم كونها له و صلى فيها، فكما أن صلاة من زعم ذلك صحيحه فكذلك تكون صلاة من جرى في حقه البراءه الرافعه للمؤاخذة صحيحه، و اتحاد الصلاه واقعا مع الحرام لا يكون مبطلا، كما لا يخفى انتهى.

و لا يخفى عليك أن مفاد البراءه الشرعيه ليس رفع المؤاخذة بل جميع الآثار.

و عليه فلا مجال لجريان البراءه لا عقلا و لا شرعا بالنسبه إلى وجوب ترك الضد الآخر عند وجوب الضد فيما إذا كان الوجوب غيرتيا، سواء كان ترك الضد الآخر من مقدمات وجود ضده أو كان من مقارناته و متلازماته. نعم، لو احتمل الوجوب النفسى فى ترك الضد الآخر جرت البراءه العقليه و الشرعيه كما أنه لو احتمل الحرمة النفسيه فى الضد الواجب الذى كان تركه مشكوكا وجوبه من باب المقدميه أو التلازم جرت البراءه العقليه و الشرعيه، و لكنّه لا ملاك لهما، فلا مجال لهما و معه لا تجرى البراءه، و الصلاه المأتى بها فى وقت الأهم محكوم به بالإعاده كما لا يخفى.

ثمره المسأله

و لا- يخفى عليك أنه ربّما يقال إنه لو تمّت مقدمات الاستدلال على أن الأمر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده كانت نتيجه المسأله هى النهى عن الضد، فهذا النهى عن الضد يكون صغرى لكبرى أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد، و مقتضى ضميمه هذه الصغرى بتلك الكبرى هو فساد الضد إذا كان عباده كالصلاه، فكلّ عباده متزاحمه مع الأهم محكوم به بالفساد إذا أتى بها فى وقت الإتيان بالأهم.

إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقق العباده

اورد عليه أولا: بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أن اقتضاء النهى للفساد إما لأجل كشفه عن مفسده فى المتعلّق أو لأجل أن الإتيان بمتعلّق النهى مخالفه للمولى

و مبعّد عن ساحته فلا- يمكن أن يقع مقرّبا؛ والنهي فيما نحن فيه لا- يكشف عن المفسده، بل العقل يحكم بتحقيق المصلحه الملزومه في الضدّ المزاحم لعدم المزاحمه بين المقتضيات.

و أيضا النهى الاستلزامى الذى يكون من جهه ملازمه شىء للمأمور به بالأمر المقدّمى لا يكون موجبا للبعد عن ساحه المولى فلا يوجب الفساد. انتهى (١).

و الحاصل أنّ النهى النفسى يقتضى الفساد لا النهى الغيرى لأنّ العباده مع النهى الغيرى لا مفسده فيها حتّى يكشف النهى عن وجودها، و هى تقتضى الفساد و العصيان و المخالفه ليس من ناحيه إتيان العباده بل من ناحيه ترك الأهمّ و هو الإزاله، و هو متلازم مع إتيان العباده، و حكم ترك الأهمّ لا يسرى إلى إتيان العباده إلاّ بالعرض و المسامحه، و العرض و المسامحه غير مقتض للفساد و التراحم من جهه عدم إمكان الجمع بينهما، لا من جهه المقتضيات، بل جهه الاقتضاء فى كلّ واحد منهما تامّه للخطاب، و إنّما تقدّم طرف الإزاله لأهمّيّتها على جهه الاقتضاء فى طرف العباده، فالمزاحمه لا توجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلّق بالمهمّ فعلا مع بقاء المهمّ على ما هو عليه من المقتضيات، و المفروض أنّ النهى الغيرى لا- يوجب مفسده فيها و معه، لا- وجه للبطلان. كما لا يخفى.

و ثانيا: بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّه لو سلّمنا كشف النهى الغيرى عن المفسده لا يكفى ذلك فى الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه المفسده المكشوفه بالنهى الغيرى مع مصلحه الفعل و غلبتها عليها. أ لا ترى أنّ فى ترك صوم عاشوراء مصلحه عدم المشابهه بينى أمّيه، و مع ذلك يكون الصوم فى اليوم المذكور صحيحا لتراحم مصلحه الصوم مع مفسده التشابه و غلبتها عليها، فمجرد الكشف عن مفسده لا يكفى فى الحكم ببطلان العباده بل يحتاج إلى غلبه المفسده

ص: ٣٥

الغيرية على مصلحه نفسه للعباده.

هذا يمكن أن يقال: يكفى فى فساد العباده مع تسليم الكشف عن المفسده قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَطَاعُ مِنْ حَيْثُ يَعْصَى»؛ إذ المفروض أَنَّ نفس الصلاه ذات مفسده و الإتيان بها موجب للعصيان.

و القول بأنَّ حيثيه العصيان مغايره لحيثيه الإطاعه و الحديث يدلّ على عدم حصول الإطاعه من نفس حيثيه العصيان غير سديد بعد كون الأتّحاد العرفي بينهما.

اللهم إلا أن يقال بعد الكسر و الانكسار و ترجيح جانب العباده لا حيث له إلا حيث الإطاعه لعدم فعلية حيثيه العصيان، فلا يشملها الحديث. فتدبر جيّدا.

و أما ما يقال من أنّ المتقرب به و إن لم يكن فى نفسه مبعدا لكنّه مقدّمه للمبعد و هو ترك ضده الذى يكون أهمّ، و لا يمكن التقرب بما يكون مقدّمه للمبعد، كما لا يمكن التقرب بالمبعد، فقد أجاب عنه المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ الفعل العباديّ و إن كان مبغوضا بالعرض لمحبوبيته تركه المقدمى، لكنّ الفعل ليس مقدّمه لمبغوض مبعده حتّى لا- يمكن التقرب بمقدّمه المبعد، إذ لا يقول أحد بمقدّمته فعل لترك ضده لزوم الدور.

نعم، الفعل العباديّ مبغوض عرضيّ ملازم لمبغوض عرضيّ و هو ترك الأهمّ و هو لا يمنع عن التقرب جزما (1).

و لعلّ قبول مقدّمته ترك الفعل العباديّ للإزاله من باب المماشاه لمن ذهب إلى مقدّمته ترك الضدّ لوجود الضدّ الآخر، و إلاّ فقد مرّ سابقا أنّ التحقيق أنّ المقدّميه مطلقا ممنوعه، لا من طرف ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر و لا من طرف الفعل لترك الضدّ الآخر، و أيضا تقدّم أنّ وجه عدم تقدّميه الفعل للترك ليس هو الدور، بل من جهه أنّ الترك أمر عدميّ و هو لا يحتاج إلى علّه، بل الترك ملازم لعدم علته، لا أنّ

ص: ٣٦

فعل الضدّ مقدّمه وجوديّة لترك الضدّ الآخر. فتحصل أنّ مع تسليم مقدّمات الاستدلال لاقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا ينتج ذلك إلا بضميمة اقتضاء النهى للفساد، والمفروض أنّ النهى الغيرى لا يقتضى الفساد.

يمكن إنكار الثمره لكفايه قصد الملاك فى تحقّق العباده، سواء كان الأمر بالأهمّ مستلزما للنهى عن المهمّ أو لم يكن، لأنّ بقاء المهمّ على ما هو عليه من الملاك موجب لصلاحيّه التقربّ به و صحّحه عباديته إذ صحّحه العباده لا- تتوقّف على قصد الأمر بخصوصه، لعدم الدليل على اعتبار أزيد من قصد التقربّ بالعمل فى وقوعه عباده، و التقربّ يحصل بإضافه العمل إلى المولى بقصد كونه مأمورا به أو بقصد كونه محبوبا للمولى، و لا يتقوم العباده بقصد الأمر. و عليه، فإذا أتى به بقصد الملاك صحّت العباده من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى و عدمه.

إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر فى العباده

ذهب شيخنا البهائى قدّس سرّه على المحكىّ إلى أنّ فساد العباده لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده لكفايه عدم الأمر فى الحكم بفساد العباده، لا احتياج العباده إلى الأمر من دون فرق بين كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده و عدمه فلا ثمره، لأنّ العباده على التقديرين فاسده لتقومها بالأمر و المفروض أنّ العباده لا أمر لها بسبب تزامنها مع الأهمّ.

أجيب عنه بوجوه:

الأوّل: بالجواب المبنايى بما عرفت من كفايه قصد الملاك و عدم الاحتياج فى تحقّق العباده إلى الأمر و قصده، لأنّ العباده متحقّقه بإضافه العمل إلى المولى، و هى حاصله إمّا بقصد الأمر و إمّا بقصد كون العمل محبوبا للمولى. و عليه، فعدم الأمر لا يوجب فساد العباده.

الثانى: بالجواب البنائى بأننا لو سلّمنا حاجة العباده إلى قصد الأمر، فالحكم ببطلان العباده لعدم الأمر صحيح بالنسبه إلى المضيّقين كالإزاله و صلاه آيه الزلزله، و كإنقاذ الابن و إنقاذ الأخ فى زمان واحد، لعدم تعلق الأمر بالمهمّ كإنقاذ الأخ، سواء قلنا بأنّ الأمر بالأهمّ مستلزم للنهى عن ضده أو لم نقل. و أمّا إذا كان التراحم بين الموسّع و المضيّق كالإزاله و الصلاه فلا نسلم بعدم الثمره لما حكى عن المحقّق الثانى قدّس سرّه من أنّ الثمره متحقّقه فإنّ العباده تقع فاسده بناء على استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده، و تقع صحيحه بناء على عدم الاقتضاء و الاستلزام.

بيان ذلك كما فى المحاضرات: أنّا قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد أنّ الصحيح هو تعلقها بالطبائع المملغاه عنها جميع الخصوصيات و التشخيصات دون الأفراد، و على هذا فالمأمور به هو الطبيعه المطلقه، و مقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف فى تطبيق تلك الطبيعه على أى فرد من أفرادها شاء تطبيقها عليه من الأفراد العرضيه و الطوليّه، و لكن هذا إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق، و أمّا إذا كان مانع عنه، كما إذا كان بعض أفرادها منهيًا عنه، فلا محال يقيّد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعه بغير هذا الفرد المنهى عنه، لاستحاله انطباق الواجب على الحرام. و يترتب على ذلك أنّه بناء على القول باقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده كان الفرد المزاحم من الواجب المطلق منهيًا عنه فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال فى بقيه موارد النهى عن العبادات، لاستحاله أن يكون الحرام مصداقا للواجب و نتيجه ذلك التقيّد هى وقوعه فاسدا بناء على عدم كفايه اشتماله على الملاك فى الصحّه - إلى أن قال:-

و أمّا بناء على القول بعدم الاقتضاء، فغايه ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيّق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم لاستحاله الأمر بالضدّين معاً، و هذا لا يقتضى فساد، لأنّ متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعه، و خصوصيه الأفراد جميعاً خارجه عن

حيث الأمر، والمفروض أنّ القدره على صرف الوجود منها تحصل بالقدره على بعض وجوداتها و أفرادها و إن لم يكن بعضها الآخر مقدورا. و من الواضح أنّ التكليف غير مشروط بالقدره على جميع أفرادها العرضيه و الطوليّه، ضروره أنّه ليست طبيعه تكون مقدوره كذلك.

و عليه فعدم القدره على فرد خاصّ من الطبيعه المأمور بها- هو الفرد المزاحم بالأهمّ- لا ينافى تعلّق الأمر بها، فإنّ المطلوب هو صرف وجودها، و هو يتحقّق بإيجاد فرد منها فى الخارج، فالقدره على إيجاد فرد واحد منها كافيه فى تعلّق الأمر بها.

و على هذا الضوء يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد، ضروره أنّه لا فرق بينه و بين غيره من الأفراد من هذه الجبهه أصلا- إلى أن قال:-

فإنّ متعلّق الأمر هو الطبيعه الجامعه بين الأفراد بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخيصات فيه، و لذا لا يسرى الوجوب منها إلى تلك الأفراد هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى: أنّ ضابط الامتثال هو انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى صحّه الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقيه الأفراد فى كلتا الناحيتين.

نعم، يمتاز عنها فى ناحيه ثالثه، و هى أنّ الفرد المزاحم غير مقدور شرعا، و هو فى حكم غير المقدور عقلا، إلا أنّها لا تمنع عن الصحّه و حصول الامتثال به لأنّ الصحّه تدور مدار الناحيتين الاوليين، و هذه الناحيه أجنبيّه عمّا هو ملاك الصحّه ضروره أنّ المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق و أتى بهذا الفرد المزاحم لوقع

صحيحاً لانطباق الأمر به عليه.

وإن شئت فقل إنَّ ما كان مزاحماً للواجب المضيّق وإن كان غير مقدور شرعاً إلاّ أنّه ليس بمأمور به، وما كان مأموراً به و مقدوراً للمكلف - هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى - غير مزاحم له. و على ذلك الأساس صحّ الإتيان بالفرد المزاحم، فإنّ الانطباق قهريّ و الإجزاء عقليّ.

و نتيجة ما أفاده المحقّق الثانی قدّس سرّه هي أنّ الفرد المزاحم، بناء على القول بالاقضاء حيث إنّّه كان منهيّاً عنه، فلا ينطبق عليه المأمور به، و عليه فلا إجزاء لدوران مدار الانطباق. و بناء على القول بعدم الاقضاء حيث إنّّه ليس بمنهيّ عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً (١).

أورد عليه في مناهج الوصول بأنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين و هو التكليف بالمحال موجود مع تضيق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طوليه فإنّ معنى تعلق الأمر بالطبيعه هو البعث إلى إيجادها و الأمر و إن تعلق بنفس الماهية، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها؛ فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعليّاً و كذلك إلى ضدّ مصداقها ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال، لأنّ إيجاد الطبيعه و ضدّ المصداق ممّا لا يمكن في الوقت المضيّق، و كذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طوليه فإنّ فعلية الأمر بالطبيعه في وقت يكون فرداً مبتلى بالضدّ الواجب لآزمها التكليف بالمحال (٢).

و لا يخفى عليك أنّ المدعى أنّ الأمر متوجّه إلى الطبيعه لا - إلى الأفراد و قدره في الجملة بالنسبة إلى مصاديقها كافيّه في جواز البعث إلى صرف الطبيعه، و لذا لا يضرب

ص: ٤٠

١-١) المحاضرات: ٥٢/٣ و ٥٤.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢٢/٢.

بالبعث إلى صرف الطبعه عدم القدره الشرعيه على إتيان المصداق المزاحم بالأهم.

و عليه، فالبعث إلى صرف الطبعه لا يرجع إلى البعث إلى المصداق المزاحم حتى يلزم طلب الضدين، بل يرجع إلى طلب إيجاد الطبعه بمصايقها المقدوره شرعا و هي غير المصداق المزاحم، و من المعلوم أنه لا ضديّه بين طلب صرف الطبعه و بين طلب الأهم، و إنما الضديّه فيما إذا كان البعث نحو الطبعه المطلقه و بين طلب الأهم، و المفروض عدمه.

و أمّا ما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ الطبعه حيث إنّ أفرادها هنا طوليه، فليس في زمان المضيق لطبعه الموسّع فرد غير مزاحم حتى يقال لا- نظر إليه، بل إلى صرف الطبعه غير المزاحمه بنفسها، فإنّها حينئذ منحصره في المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمرا بالمزاحم حقيقه بخلاف باب اجتماع الأمر و النهي، فإنّ الأفراد هنا كعرضيه، ففي كلّ زمان لطبعه الصلاه أفراد مزاحمه و أفراد غير مزاحمه، فالطبعه في كلّ زمان مقدور عليها (1).

ففيه أنه لا- مجال للقول بأنّ المكلف في أوّل الزوال مثلا لا تكليف له بالنسبه إلى طبعه الصلاه عند مزاحمه فرد منها مع الأهم كالإيزاله، بل هو مكلف بالنسبه إليها بنحو الواجب التعليقي لإمكان الامتثال بها في الاستقبال، أي في الأزمان الباقيه إلى آخر الوقت، بإتيان مصايقها المقدوره؛ فالوجوب فعليّ في أوّل الزوال بالنسبه إلى صرف الطبعه، و الواجب استقباليّ؛ فلا وجه لإنكار الوجوب عند مزاحمه فرد منها مع الواجب المضيق و من المعلوم أنّ الأمر الفعليّ بالنسبه إلى صرف الطبعه كاف لقصد الامتثال.

ثمّ إنّ وجه كفايه قصد الأمر المتوجّه إلى صرف الطبعه في تحقّق الامتثال هو

ص: ٤١

أنه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهم انطبقت طبيعته على المأتمى به قهرا و حيث إنه لا خصوصيته فى الأفراد المقدوره لعدم الفرق بينها و بين الفرد المزاحم بالأهم حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بين الفرد المزاحم بالأهم و غيره من الأفراد، فإذا أتى بالفرد المزاحم بالأهم بقصد الأمر المتوجه إلى طبيعته يصدق الامتثال عرفا، إذ لا فرق بينه و بين سائر الأفراد فإتيانه كإتيان سائر الأفراد فى ايجاب سقوط الأمر من دون مدخلته لدعوه الأمر بالطبيعته إلى ذلك الفرد و عدمه. و مما ذكر يظهر ما فى تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الاشتراك فى الطبيعته و فى الغرض يصحح الإتيان بهذا الداعى، لا أنه يصحح دعوه الأمر (١).

و ذلك لما عرفت من أن الملا-ك هو صدق الامتثال عرفا بإتيان فرد لا فرق بينه و بين سائر الأفراد و لا حاجه إلى دعوه الأمر المتوجه إلى الطبيعته بالنسبه إلى الفرد المزاحم بالأهم.

فتحصّل أن ما ذهب إليه المحقق الثانى من إمكان قصد الأمر المتوجه إلى الطبيعته بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده كان وجيها. نعم، يمكن أن يقال إن مع الاقتضاء أيضا لا مانع من الإتيان بالفرد المزاحم بالأهم بقصد الأمر المتعلق بصرف الطبيعته.

إذ لا فرق بين صورته الاقتضاء و عدمه فى عدم تعلق الأمر بالمزاحم بالأهم و أن متعلق الأمر هو الطبيعته، و المفروض أنه مع إتيان الفرد المزاحم بالأهم تصدق الطبيعته عليه قهرا، و كونه منهيا عنه لا- يمنع عن صدق الطبيعته عليه، و أيضا أن النهى الغيرى لا يكشف عن المفسده حتى يوجب ذلك عدم حكم العقل و العرف بعدم التفاوت بينه و بين سائر الأفراد و صدق الامتثال، اللهم إلا أن يقال إن تفصيله مبنى

ص: ٤٢

على تسليم كون النهى كاشفا عن المفسده، و لو كان نهيا غيريا. فتأمل.

أورد المحقق النائيني بناء على ما حكى عنه على ما ذهب إليه المحقق الثاني بأن ذلك يتم بناء على أن يكون منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال إنَّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره على الواجب في الجملة و لو بالقدره على فرد منه؛ فإذا كان المكلف قادرا على الواجب و لو بالقدره على فرد واحد منه لا يكون التكليف به قبيحا و بما أنَّ الواجب الموسع في مفروض الكلام مقدور من جهة القدره على غير المزاحم للواجب المضيق من الأفراد فلا يكون التكليف به قبيحا.

و أما إذا كان منشأ اعتبار القدره شرطا للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح لا حكم العقل، فلا يتم ما ذكره و لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلا.

أمّا أن منشأ اعتبار القدره شرطا للتكليف هو نفس التكليف، فلائذ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلف نحو الفعل، و من الواضح أن هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدورا لاستحاله جعل الداعي نحو الممتنع عقلا أو شرعا؛ فإذا كان التكليف بنفسه مقتضيا لاعتبار القدره في متعلقه فلا تصل النوبه إلى حكم العقل بذلك، ضروره أن الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبه سابقه على الاستناد إلى أمر عرضي.

و أما أن تصحيح الفرد المزاحم لا يمكن بقصد الأمر أصلا فلائذ التكليف إذا كان بنفسه مقتضيا لاعتبار القدره في متعلقه، فلا محاله ينحصر متعلقه بخصوص الأفراد المقدوره، فتخرج الأفراد غير المقدوره عن متعلقه.

و على الجملة، فنتيجته اقتضاء نفس التكليف ذلك أي اعتبار القدره هي أن متعلقه حصيه خاصه من الطبيعه و هي الحصيه المقدوره، و أما الحصيه غير المقدوره

خارجة عن متعلقه و إن كانت من حصّه نفس طبيعه.و على ذلك فالفرد المزاحم-بما أنّه غير مقدور شرعا-خارج عن حيز الأمر و لا يكون مصداقا للطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها (١).

و أجاب عنه في المحاضرات بأنّ الشارع لم يأخذ القدره في متعلق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجبهه؛ غايه ما في الباب أنّ التكليف المتعلق به يقتضى أن يكون مقدورا من جهه أنّ الغرض منه جعل الداعى إلى إيجاده و جعل الداعى نحو الممتنع عقلا- أو شرعا ممتنعا و من الواضح أنّ ذلك لا- يقتضى أزيد من إمكان حصول الداعى للمكلف، و هو يحصل من التكليف المتعلق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فرد منها لتمكّنه من إيجادها في الخارج و لا يكون ذلك التكليف لغوا و ممتنعا عندئذ، فإذا فرض أنّ الصلاه مثلا- مقدوره في مجموع وقتها و إن لم تكن مقدوره في جميعها، فلا يكون البعث نحوها و طلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغوا.

و عليه، فلا مقتضى للالتزام بأنّ متعلقه حصّه خاصّه من الطبيعه و هي الحصّه المقدوره فإنّ المقتضى له ليس إلاّ توهم أنّ الغرض من التكليف حيث إنّ جعل الداعى، فجعل الداعى نحو الممتنع غير معقول، و لكنّه غفله عن الفارق بين جعل الداعى نحو الممتنع و جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن، و الذى لا يمكن جعل الداعى نحوه هو الأوّل دون الثانى فإنّ جعل الداعى نحوه من الواضح بمكان.

فالنتيجه على ضوء هذا البيان أنّه يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر بالطبيعه من دون فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل أو اقتضاء نفس التكليف ذلك (٢).

ص: ٤٤

١- (١) المحاضرات: ٥٤/٣-٥٦.

٢- (٢) المحاضرات: ٦٣/٣.

و فيه أنه إن أراد من إمكان جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن جعل الداعى نحو صرف الطبيعه من دون نظر إلى مصاديقها فضلا عن ممكنها و ممتنعها كالخطابات القانونيه التي لا نظر فيها إلى الناس و نحوه فهو، و أما إن أراد إمكان جعل الداعى نحو الجامع الحاكي عن الأفراد الممكنه و الممتنع، ففيه أنه غير ممكن لأنه كجعل الداعى نحو الممتنع.

فالأولى فى الجواب هو أن يقال: إن مجرد كون الغرض هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلق بالحصه الخاصه شرعا، بل هو أيضا استدلال عقلي على لزوم كون المتعلق مقدورا، هذا مضافا إلى أن القدره فى الجمله تكفى فى كون صرف الطبيعه مقدورا، و أيضا لا يضر عدم دعوه الأمر إلى غير الحصه المقدوره، بعد ما عرفت من صدق الطبيعه على غير المقدوره أيضا، و صدق الامتثال بإتيان غير المقدوره بغرض سقوط الأمر عن الطبيعه بعد عدم التفاوت بين غير المقدوره و المقدوره بحكم العقل و العرف.

الثالث: بالجواب البنائى أيضا و هو الترتب و هو إن مع مزاحمه الأهم و المهم و البناء على ترك الأهم لا مقيّد لإطلاق الأمر بالمهم و معه فالأمر بالمهم موجود و يصح قصده لتحقق الامتثال بقصده.

و تتم العباده حتى عند من اعتبر قصد الإنسان فى تحقق العباده.

و إليه ذهب فى هدايه المسترشدين (١) كما نسبه إليه فى الوقايه (٢) و حكى عن كاشف الغطاء و الميرزا الشيرازى و السيد محمّد الفشاركى و صاحب الوقايه و المحقق الأصفهانى و غيرهم من الأعلام.

ص: ٤٥

١-١) هدايه المسترشدين: ص ٢٤٣ و ٢٤٤.

٢-٢) الوقايه: ص ٣٠٥.

و من المعلوم إنّ مع إمكان الترتّب يكون الفرد المزاحم بالأهمّ أيضا ذا أمر فلا- وجه تعول شيخنا البهائي قدّس سرّه من فساد العباده عند التزاحم لعدم الأمر سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده أو لم نقل لما عرفت من وجود الأمر بناء على إمكان الترتّب ثمّ إنّ الفرق بين الترتّب و ما ذهب إليه المحقّق الثاني هو إنّ المصحّح للعباده عند المحقّق الثاني هو الأمر المتعلّق بالطبيعه و الفرد لا يكون له أمر لعدم القدره الشرعيّه بالنسبه إليه و لكن يمكن للمكلف أن يأتي بالفرد المزاحم بالأهمّ بقصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعه.

هذا بخلاف الترتّب، فإنّ الفرد المذكور له أمر؛ فيمكن للمكلف أن يقصد أمر الفرد المذكور لتحقيق الامتثال. هذا مضافا إلى فرق آخر و هو أنّ الأمر المصحّح لقصد الامتثال بناء على قول المحقّق الثاني يكون في عرض الأمر بالأهمّ إذ أمر طبيعه الصلاه لا يترتب على عدم تأثير الأمر بطبيعه الإزاله، بخلاف الأمر الترتّبى فإنّه في طول الأمر بالأهمّ لأنّه مترتب على عدم تأثير الأمر بالأهمّ فى المكلف.

أحسن التقريب فى الترتّب

ثمّ إنّ للترتّب تقريبات متعدده أحسنها هو أن يقال: إذا تزاخم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا- يمكن أن يقتضى كلّ واحد متعلّقه بالفعل مطلقا، لاستحاله فعليّته مقتضاهما معا، لوجود التضادّ بينهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد؛ كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أوّل الأمر، إذ لا واقع له و لا يكون جائزا بعد استحالته.

و لكن يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما و هو المهمّ لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الأهمّ، فمع تأثير الأهمّ لا موضوع لتأثير المهمّ، و مع عدم تحقّق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ و مع عدم تأثير أمر الأهمّ فلا مانع من فعليّته تأثير أمر المهمّ المتعلّق على عدم تأثير

أمر الأهم.

و الحاصل أنه لا- تضادّ إلّا- من ناحيه الامتثال، فإذا كان لزوم امتثال المهمّ موقوفا على البناء على ترك الامتثال بالأهمّ لا يلزم التضادّ، كما لا يخفى.

قال فى الوقايه: و بالجمله، مزاحمه الأمرين لا- يكون إلّا- لاقتضاء الأمر طرد جميع الأضداد حتّى متعلّق الأمر الآخر و سدّ جميع أبواب العدم على متعلّقه، و الالتزام بعدم صرف قدره على أى ضدّ كان له و المنع من تفويت متعلّقه و لو يأتیان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفه المنتهيه إلى حقيقه واحده، و هى اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً؛ و هذا شأن الواجب المطلق.

و لو كان الأمر المتعلّق بالمهمّ كذلك لزم جميع ذلك، و لكنّه- كما عرفت- أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر- إلى أن قال:- و معناه عدم تحقّق مؤداه و عدم تأثيره و عدم قابليّته للتأثير، و ذلك مرتبه متأخره عن نفس الأمر، بل هى مرتبه انغزاله عن مقتضاه و عدم صلاحيّته للتأثير. و هذه المرتبه مرتبه الواجب المشروط، فكيف يكون فى مرتبه الأمر الأوّل و هو متأخر عنه تأخر المعلول عن علته؟ إلى أن قال:

و خلاصه القول أنّه لا- تضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، و الأمر على نحو الترتّب لا يؤول إلى الجمع بينهما أصلاً، إذ المفروض فى وجود أحدهما عدم وجود الآخر و خلوّ المحلّ فأين المحال؟! (1).

و لقد أفاد و أجاد فى بيان أنّ الأمر بالمهمّ ليس بمطلق، بل هو مشروط بعدم تأثير الأمر بالأهمّ، و لا تضادّ بين الأمرين، و لا يلزم من ترتّب الأمر بالمهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ و خلوّ المحلّ عن وجوده طلب الجمع بين الضدّين.

و لعلّ مراده أنّ الملاك فى دفع التضادّ هو عدم تأثير الأمر بالأهمّ فى الانبعاث،

ص: ٤٧

لا- أنّ مجرد اختلاف المرتبه مع اتحاد الأمرين زمانا يدفع التضاد؛ إذ من المعلوم أنّ مجرد اختلاف المرتبه لا يدفع التضاد، إذ مع اتّحادهما فى الزمان يوجب إطلاقهما طلبا لما لهما المعية الزمانيه من الضدين. هذا مضافا إلى أنه لو كان مجرد ترتب الأمر بالمهمّ على عصيان الأمر بالأهمّ دافعا لطلب الجمع بين الضدين لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعه الأهمّ، فإنّها متأخره عن أمره، و لو جعلت شرطا تصير مقدّمه على أمر المهمّ.

تقدّم الموضوع على حكمه، مع أنّ ذلك يقتضى الجمع؛ إذ حال الإطاعه للأمر بالأهمّ يكون الأمر بالأهمّ باقيا، و حيث إنّ موضوع الأمر بالمهمّ هو الإطاعه، أى حالها، فالأمر بالمهمّ أيضا يكون موجودا فيجتمع الأمران، و مقتضاهما هو طلب الجمع بين الضدين، و هو محال، فتأمل.

و ممّا ذكر يظهر أنّ مجرد اختلاف المرتبه لا يدفع الإشكال، بل الدافع هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهمّ، و إن كان له صلاحية الدعوه فى نفسه مع التأثير و فعلية دعوه الآخر، لأنّ الأمر بالمهمّ إذا علّق على حال العصيان أو البناء و العزم عليه، و يقال إن كنت فى حال العصيان أو عزمت عليه فأت بالمهمّ، لا يكون الأمر بالمهمّ مزاحما للأمر بالأهمّ عند تأثيره و إمكان انقياد المكلف لعدم تحقّق موضوعه حتّى يكون مزاحما له، كما أنّ الأمر بالأهمّ لا يكون مزاحما للأمر بالمهمّ فى حال العصيان و البناء عليه، إذ لا يكون مؤثرا بالفعل. و قد عرفت أنّ التضاد ليس إلّا- من ناحيه الامتثال و مؤثريه الأمر، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مؤثرا فى ناحيه الامتثال فلا- مزاحم للأمر بالمهمّ؛ ففى فرض فعلية تأثير الأمر بالأهمّ لا موضوع للأمر بالمهمّ، و فى فرض فعلية تأثير المهمّ لا تأثير للأهمّ، و إلّا لزم الخلف فى كون حال العصيان و البناء عليه شرطا لتأثير الأمر بالمهمّ، فاختلف المرتبه مع عدم تأثير الأمر بالأهمّ يدفعان طلب الجمع.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول من أنّ الدافع لطلب الجمع ليس إلّا القول

بسقوط الأمر بالأهم بعصيانه و مضى وقته، و عدم ثبوت أمر المهم إلا بعد سقوط الأهم أو مساوقا له (1). لما عرفت من أن الأمر بالأهم حال العصيان أو البناء و العزم على المعصية ثابت و لا يكون ساقطا، و جعل موضوع الأمر بالمهم هو مضى العصيان مع إمكان جعله هو حال العصيان لكونه أمرا زاميا لا ملزم له، فلا وجه لجعل الموضوع هو مضى العصيان، حتى يفوت وقت الأهم و ينجز إلى سقوط الأمر بالأهم و يدور الأمر بين السقوط و الثبوت و يخرج عن فرض الكلام؛ فمع البناء و العزم على العصيان لا وجه لدعوى سقوط الخطاب بالأهم، إذ البناء و العزم على العصيان لا يكون من مسقطات الأوامر.

و لقد أفاد و أجاد فيما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره من أن الأمر بالإضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المنفيان في التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محاله يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد، و إذا كان المقتضيان مترتبين، بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعلية الأمر المترتب.

و حيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه، إذ ما كان اقتضائه منوطا بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، و لا مزاحمه بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، و إلا فذوات المقتضيات - بما هي - لا تزاحم بينها.

إن قلت حيث إن الأمر بالأهم بداعي جعل الداعي و انبعاث المكلف، فمع عدم الانبعاث في زمان يترقب عند الانبعاث كيف يعقل بقاؤه؟ فإن الأمر بطرد العدم بعد

ص: ٤٩

تحقق العدم محال، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض محال.

قلت: الأمر الحقيقي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، والأمر بالأهمّ حال عصيانه على إمكانه الذاتى و الوقوعى، وإن كان الدعوه بعد تحقق النقيض ممتنع، إلا أنه امتناع بالغير؛ والإمكان الذاتى و الوقوعى لا ينافى الامتناع الغيرى، وإلا لم يمكن ممكن أبداً، إذ الماهية تكون حال وجودها واجبه بالغير و حال عدمها بعدم العله ممتنع بالغير: فمتى تكون ممكنه ذاتا و وقوعا (1).

لا يقال: إن العصيان أمر عدمى و ليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالامور الوجودية، إذ العلية و المعلوليه أو كون الشىء جزءا للعلمه أو جزءا للماهية أو شرطاً لفاعليته الفاعل أو شرطاً لقابليته القابل كلها مختصه بالامور الوجودية، و لو كان الوجود وجوداً ذهبياً. و العصيان ليس إلا ترك الامتثال بلا عذر، فلا يحتاج إلى شىء من المناطات المذكوره؛ و عليه فتأخره عن الأمر بالأهمّ لا مناط له. هذا بخلاف الإطاعة فإنه انبعث و أمر وجودى يحتاج إلى علمه، و هى البعث، و من المعلوم أن المعلول متأخر عن علته و هى الأمر بالأهمّ، و العصيان و إن كان مقابلاً للإطاعة إلا أنه ليس فيه مناط التأخر.

و هكذا لا يمكن أن يتصف العصيان بإحدى الحثيات الوجودية كالتقدم بالنسبه إلى الأمر بالمهمّ و التأخر بالنسبه إلى الأمر بالأهمّ، و كونه موضوعاً لحكم أو شرطاً لشىء أو مانعاً عنه و غير ذلك كلها من جهه أن العصيان ليس إلا أمراً عدمياً لأنه ترك المأمور به بلا عذر (2).

لأننا نقول: أولاً إن مفهوم العصيان متقدم بتقدم أمر عليه، لأنّ العصيان هو ترك

ص: ٥٠

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٤٦-٤٨.

٢-٢) راجع مناهج الوصول: ج ٢ ص ٤٦-٤٩.

الامتثال للأمر الفعلي بلا عذر، فهو لا يتحقق بدون الأمر، بل مترتب عليه. و عليه فتقدم الأمر عليه كتقدم أجزاء الماهية عليها، وإن لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العلية و المعلوليه.

و ثانيا: إن العصيان ليس عدما محضا، بل هو مشوب بالوجود، لأنه مخالفه للمولى و إعراض عن أمره، و هما أمران وجوديان، و إن كانا موجبين لترك الامتثال بلا عذر. و عليه فيكون العصيان كالإطاعة متأخرا زمانا عن الأمر بالأهم و متقدما على الأمر بالمهم، فلا امتناع في جعل العصيان شرطا أو موضوعا، بل هو واقع في الكتاب و السنه كقوله تبارك و تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ. الآية.

و ثالثا: إن الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعيه ليست عقليه، بل هي عرفيه، و العرف يحكم بصحة جعل العصيان شرطا للخطاب بالمهم؛ أ لا ترى أن الوالد يقول لابنه تعلم، فإن عصيت أمرى و لم تتعلم فعليك بالاكْتساب، و ليس ذلك إلا لأن العرف يرى العصيان أمرا وجوديا و متأخرا عن الأمر بالأهم و متقدما على الأمر بالمهم.

فتحصيل أن ترتب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول و عرفي، و إن لم يكن بينهما رابطه العلية و المعلوليه، لكفايه تأخره عنه و لو بالتأخر الطبعي. كما أن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحه جعله موضوعا لا- شرطا للخطاب بالمهم، فلا تغفل.

فأساس الترتب مبنى على ترتب أثر الأمر بالمهم على حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره، لأن حاله العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذى هو المانع من تأثير الأمر بالمهم؛ فإذا حصلت حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم، و مع ارتفاع المانعيه أثر الخطاب المهم، فتأثير خطاب المهم موقوف على عدم تأثير خطاب الأهم.

و أمّا ما أورد عليه في مناهج الوصول من أنّ لآزمه هو طلب الجمع، لأنّ الأمر الانتزاعي متحقّق قبل وقت امتثال الأهمّ و قبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعليًا باعثًا نحو المأمور به و أمر الأهمّ لم يسقط و بقي على باعثيته قبل تحقّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن مثلاً أوّل الزوال بعنوان المكلف، و ذاك إلى إنقاذ الأب كذلك، بعنوان الذى يكون عاصيا فيما بعد، و المكلف الذى يكون عاصيا فيما بعد مبعوث فعلا نحو ذاك و ذلك، و غير قادر على ذلك، و مجرد اختلاف العنوانين و طوليه موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع.

ألا ترى أنّ عنوان المطيع أيضا مؤخّر عن الأمر؛ فلو جعل شرطًا يكون مقدّمًا على أمر المهمّ، فيصر أمر الأهمّ مقدّمًا عليه برتبتين، و مع ذلك لا يدفع ذلك جمع الضدين (1).

ففيه أولًا: أنّ الإطلاق ليس جمعًا بين القيود، بل هو رفض القيود، بمعنى عدم دخل فعل الآخر و تركه فى فعله الطلب. و عليه فلا يلزم من الطلب طلب الجمع بين الفعلين.

نعم، لازم تعلق الطلبين فى المترتبتين طلب ما لهما المعية الزمانيه فى المطلوبيه، و لا إشكال فيه بعد فرض كون مطلوبيه المهمّ فيما إذا لم يعمل قدره فى فعل الأهمّ، إذ قدره الواحده لا تفى بهما، و أمّا مع الترتب فالقدره الواحده تفى بهما، إذ مع إعمال قدره فى فعل الأهمّ لا تأثير للأمر بالمهمّ، و مع عدم إعمالها فى الأهمّ لا مانع من إعمالها فى فعل المهمّ، و عليه، فالترتب موجب للجمع بين الطلبين لا طلب الجمع، و جمع الطلبين مع ترتب تأثير المهمّ على عدم تأثير الأمر بالأهمّ لا مانع منه.

و ثانياً: أنّ المناط فى دفع التضادّ هو اختلاف الرتبة مع عدم فعلية تأثير الأهمّ،

ص: ٥٢

لا مجرد اختلاف الرتبة، حتى يقال إن عنوان الإطاعة بالنسبة إلى الأمر بالأهم مؤخر و بالنسبة إلى الأمر بالمهم مقدّم، ومقتضاه هو إمكان أن يقال: أطيع الأهم، وإن أطعته فأت بالمهم؛ مع أنه طلب للجمع بين الضدين، واختلاف الرتبة لا يدفعه. وبناء عليه، فمع فعلية تأثير الأهم في جانب الأهم لا يبقى مجال للأمر بالمهم مع وجود التضادّ بينهما، إلا على نحو التخيير، وهو خلف في أهميته أحد الطرفين بالنسبة إلى الآخر، فمع انقياد المخاطب و مؤثرية الأمر بالأهم لا مجال للمترتب.

هذا مضافا إلى أنه مع الإطاعة لا يبقى أمر للأهم حتى يجتمع مع الأمر بالمهم و يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، اللهم إلا أن يكون مقصوده العنوان الانتزاعي كالذي يطبع أو غيره من العناوين الانتزاعية التي تصدق قبل الامتثال على أنّ الأمر بالمهم لجبران فقدان مصلحه الأهم؛ فإذا كان المكلف قاصدا للإطاعة و الامتثال فلا داعي للطلب الترتبي في هذه الصورة، بخلاف عصيان الأهم، فلا تغفل.

و كيف كان، فالأمر الترتبي بما هو هو لا يوجب الجمع بين المتضادين، و يشهد له -مضافا إلى ما عرفت- أنّ المكلف لو جمع بين الأهم و المهم -فيما إذا أمكن ذلك، مثل ما إذا قال المولى لعبده: جئني بماء عذب و إن عصيت ذلك فجئني بماء مالح لم يقعا على صفة المطلوبية. و هذا آية عدم الأمر بالجمع و عدم ملازمه الترتب، لا بحساب الجمع، لأنّ المهم لا يقع على صفة المطلوبية بعد عدم تحقّق شرطه، و هو عدم مؤثرية الأمر بالأهم. و بالجمله؛ فمع وجود تأثير الأهم لا يصدق عصيان الأهم و تركه حتى يتحقّق شرط المهم، من دون فرق بين أن يكون الأهم و المهم متضادين و بين أن لا يكونا كذلك.

لا يقال: إنّ الذي يعصى و لا يأتي بالأهم يمتنع عليه الجمع بين الإتيان بالأهم و الإتيان بالمهم، و إلا كان هو الذي يطبع، و الجمع بين الذي يعصى و لا يأتي و بين الذي يطبع و يأتي جمع بين النقيضين.

و لو فرض جواز الجمع و أتى بالأهمّ كالإزالة و الصلاة في أوّل الوقت، وقع كلّ منهما على صفه المطلوبيّه، لأنّ عنوان الذى يعصى ما دام لم يتحقّق العصيان لا- يوجب سقوط الأمر بالاتيان بالأهمّ، و المفروض أنّ شرط المهمّ حاصل بإطلاق عنوان الانتزاعيّ، كالذى يعصى، فيكون المهمّ مطلوباً (١).

لأنّ نقول: إنّ الأمر الترتبى لا يدلّ على مطلوبيّه الجمع، و مطلوبيّه مثل الإزالة و الصلاة في المتضيقين على فرض اجتماعهما ليست مستفاده من الأمر الترتبى، بل مستفاده من الخارج.

و بالجمله، يكفى لعدم ملازمه الأمر الترتبى لمطلوبيّه الطرفين و جمعهما ما عرفت من المثال العرفى، و لعلّ ذلك من جهة توقّف مطلوبيّه المهمّ على عدم مؤثريه الأمر بالأهمّ، و معه يستحيل أن يكون الأمران المترتبان مؤدبين إلى طلب الجمع؛ فالترتب يفيد الجمع فى الطلب، لا طلب الجمع، فلا تغفل.

و إلى ما ذكرنا يؤوّل ما حكى عن المحقّق السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث أورد بيانين فى مقام تقريب إمكان الترتب بيانين، فقال فى البيان الأوّل: إنّهُ يتكوّن من نقطتين:

الاولى: أنّه لا- ريب و لا- إشكال فى أنّ المحذور الموجود فى الأمر بالضدين إنّما هو بلحاظ التمانع بينهما فى مقام التأثير و الامتثال، بحيث لو قطع النظر عن ذلك لم يكن هناك محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدين، لعدم التضادّ ذاتا بين الأمرين، كما هو واضح.

الثانية: أنّ التمانع بين الأمرين فى مقام التأثير يرتفع من البين فيما إذا رتب الأمر المهمّ على عدم فعل الأهمّ؛ لاستحاله مانعيه الأمر بالمهمّ حينئذ عن تأثير الأمر

ص: ٥٤

بالأهم، واستحاله مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم.

أما استحاله الأولى فوجهها لزوم الدور؛ لأن الأمر بالمهم متفرع -بحسب الفرض- على عدم الأهم، ومع استحاله أن يكون مانعا عن اقتضاء الأمر بالأهم وتأثيره، لأن معنى ذلك أن يكون عدم الأهم مستندا إلى الأمر بالمهم، وهو محال.

و هذا هو معنى أن اقتضاء الأمر بالمهم في طول عدم اقتضاء الأمر بالأهم، فلا تنافى بين المقتضيين، بالكسر.

و أما استحاله الثانيه، فلأن الأمر بالأهم إذا كان مانعا عن تأثير الأمر بالمهم -في فرض عدم وجود الأمر بالمهم- فهو غير معقول، إذ المانع عن تأثير مقتضى ما لا بد أن يفرض في ظرف وجود ذلك المقتضى، وإن كان مانعا عن تأثيره في فرض وجوده؛ ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الذي هو عدم الأهم، وهو ظرف محروميه الأمر بالأهم عن التأثير في نفسه، لأن الأمر بالمهم -بحسب الفرض- مترتب على فرض عدم الأهم الذي يعنى عدم تأثير الأمر بالأهم في إيجاد متعلقه في نفسه.

و عليه، فمانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم في هذا الظرف مستحيله أيضا لأنه خلف (١).

التنبيهات

التنبيه الأول: أنه بعد الفراغ عن إمكان مقام الثبوت، فليعلم أن مجرد إحراز أهميه أحد الطرفين يكفى في حكم العقل بترتب تأثير أحدهما على حاله عصيان الآخر، وعدم تأثيره و تقييد إطلاق تأثير الأمر بالمهم بما يخرج عن المزامحه لتأثير الأمر بالأهم؛ فلا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر

ص: ٥٥

بالأهم على ورود خطاب يتكفل بترتب تأثير الأمر بالمهم على عدم تأثير الأمر بالأهم، إذ الكشف العقلي عن ذلك يستلزم الحكم الشرعي، لأنّ العقل هو المدرك و المنكشف هو الحكم الشرعي.

فكما أنّه من الممكن أن يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبه إلى المهمّ بصوره عدم مزاحمه الأهمّ، فكذلك يمكن اكتشافه بحكم العقل بعد كون الخطابين مطلقين و متزاحمين مع أهميته بعض الأطراف بالنسبه إلى الطرف الآخر؛ ثم إنّ الكشف العقلي ليس بمعنى التصرف في إرادة المولى أو جعله حتّى يقال إنّ تصرف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له، و التقيّد و التصرف لا يمكن إلاّ للجاعل لا لغيره (1)، بل هو كشف عن تقييد الشارع و جعله، و إنّ إرادته في مثل ما إذا تراحم المطلقان و كان أحدهما أهمّ تعلقت بالمهمّ مترتباً على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

لا- يقال إنّ التراحمات الواقعة بين الأدلّه تكون متأخره عن تعلّق الأحكام بموضوعاتها و عن ابتلاء المكلف بالواقعه، فلم تكن ملحوظه في الأدلّه لأننا نقول إنّ ذلك صحيح بالنسبه إلى الأدلّه الأوليه، و أمّا مع حكم العقل بذلك فيستفاد ذلك بالدليل الآخر، و هو متأخر عن الأحكام الأوليه، فإنّ إرادته كيفيه علاج المتراحمات إرادته مستقلّه اخرى بعد تحقّق الأدلّه الأوليه و تراحمهما.

و أمّا القول بأنّ الأوامر تعلقت بنفس الماهيات من دون حكايتها عن الوجود، و إن كانت متّحده مع الأفراد في الخارج، لمباينتها مع الأفراد و الخصوصيات، و مقتضى ذلك هو أنّ الجعل في القضايا الحقيقيه ليس إلاّ جعلاً واحداً بعنوان واحد لا جعلات كثيره بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّه بحكم العقل و العقلاء لكلّ من كان مصداقاً للعنوان.

ص: ٥٦

ففيه ما لا- يخفى، فإنّ الماهيّة من حيث هي لا تكون مطلوبه، إذ لا غرض في طلبها، بل المطلوب هو الماهيّة المفروضة الوجود، و الماهيّة تحكى عن وجودات أشخاصها بما هي منشأ لانتزاع الماهيّة عنها، لا- بما هي متّحدة مع الخصوصيّات و العوارض. و عليه، فلا مانع من حكايتها و كون الجعل جعلات كثيرة. هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا بعدم الحكاياه، فحكم العقل بكونه حجّجه على كلّ من كان مصداقا للعنوان كاف في كون الحكم في كلّ مورد شرعيّا، لأنّ المدرك هو العقل و المدرك -بالفتح- شرعيّ للملازمه بين حكم العقل و الشرع، و يشهد لكونه حكما شرعيّا جواز جريان الاستصحاب في حكم الأفراد. و عليه، فما في مناهج الاصول محلّ نظر و إشكال، فلا وجه لإنكار الترتّب بدعوى خروج الموارد المتراحمه عن مورد الحكم الشرعيّ، إذ هو واحد و لا مزاحمه بين الأحكام المتعلّقه بالماهيات الكلّيّه (1).

ثمّ إنّ الأمر الترتّبي واقع في الخطابات العرفيه و في جملة من المسائل الفقهيّه، و هما أدلّ دليل على الإمكان الوقوعيّ، إذ الشئ ما لم يكن ممكنا وقوعا لا يقع، و حيث وقع علم أنّه ممكن وقوعا، لأنّ نقول إنّ الإمكان الذاتيّ ينكشف من الخطابات العرفيه و المسائل الفقهيّه حتّى يشكّل ذلك بأنّ من استحالة الترتّب ذكر لا محاله حيله لهذه الموارد. و مجرد تلك الأمثله مع استحاله الترتّب لا يكفي في رفع الاستحاله، بل اللازم هو توجّدها بنحو لا ينافي برهان الاستحاله، إذ المراد من التمسكّ بهما هو الإمكان الوقوعيّ بعد الفراغ عن مرحله الإمكان الذاتيّ فلا تغفل. و ممّا ذكر يظهر ما في بحوث علم الاصول: ج ٢ ص ٣٣٧ فراجع.

التنبیه الثاني: أنّ صاحب الكفايه أورد على القائل بالترتّب بأنّ الأمر بكلّ من الضدّين بناء على الترتّب أمر مولويّ فعليّ، و من شأن هذا الأمر هو استحقاق

ص: ٥٧

العقاب على عصيانه عقلاء كما من شأنه الثواب على امتثاله؛ فالتفكيك بين الملزوم و لازمه أو بين لازمين بينين لملزوم واحد لا يصدر من أحط أهل العلم درجه، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به!

و لو كان على يقين مما نقله عن سيده الاستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لا يرتاب أحد في صحه نقله، و أما إذا كان على شك منه - و نحن قاطعون ببراءه عالم مثله عن مثله - بل لا - بد للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدده إذا ترتبت أوامر كذلك، و ما ذكر من قبح العقاب على ما لا يقدر. انتهى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بأننا لا نستوحش من أن يكون مخالفه الأمرين المترتبين موجب لهشده العقاب أو طول مدته، إذ فرق واضح بين من أتى بالمهم و لم يأت بالأهم و بين من لم يأت بشيء منهما، لأن الثاني فوت الغرضين من المولى، بخلاف الأول فإنه لم يفوت إلا أحد الغرضين؛ و تعدد العقاب بهذا المعنى أمر متصور يقتضيه الفرق المذكور. و أما بمعنى الآخر فليس له وجه، إذ العذاب الاخرى لا يقاس بضرب الأسواط في عالمنا حتى يقال إن من عصى الأمرين يضرب عليه سوطين، بل يعذب هناك بعذاب شديد أو أطول، انتهى.

قال في الوقايه: إن القدره حاصله على كل من الضدين و إلا لا تمتنع أصل التكليف. و قد فرغنا عن إثبات إمكانه و كلام صاحب الكفايه على فرض تسليم الإمكان، أما القدره على الأهم فحاصله بالفرض، و أما على المهم فهي أيضا حاصله على تقدير ترك الأهم، و هي كافيه لتصحيح العقوبه، كما كانت كافيه لأصل التكليف.

و لا دليل على لزوم القدره أزيد من ذلك - إلى أن قال -؛ و السر فيه أن المناط في صحه التكليف و العقاب على العصيان ليس القدره على المجموع، بل على الجميع؛ و هي

حاصله على كل واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير (١).

و مثله ما فى المناهج، حيث قال فى استحقاق العقاب المتعدّد فى التكليفين الفعليين المتساويين فى الجهد و المصلحه و المختلفين فى الأهمّيّه، و مع عدم اشتغاله بأحدهما، لا يكون معذورا فى ترك واحد منهما، فإنّه قادر على إتيان كل واحد منهما، فتركه يكون بلا عذر، فإنّ العذر عدم القدره، و الفرض أنّه قادر على كل منهما، و إنّما يصير عاجزا عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما و معه معذور فى ترك الآخر، و أمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا فى ترك شىء منهما؛ و الجمع لا يكون مكلفا به حتّى يقال إنّه غير قادر عليه، و هذا واضح بعد التأمل و أمّا إذا كان أحدهما أهمّ؛ فإنّ اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور فى ترك المهمّ لعدم القدره عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، و إن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعلى، لكن لا يكون معذورا فى ترك الأهمّ، فيتاب بإتيان المهمّ و يعاقب بترك الأهمّ، الخ (٢). ظاهره تعدّد العقاب لو لم يأت بالأهمّ و المهمّ أصلا.

يمكن أن يقال إنّ التخيير العقلى لا يزيد على التخيير الشرعى؛ فكما أنّ ترك كل واحد فى التخيير الشرعى لا يوجب تعدّد العقاب، كذلك فى التخيير العقلى، و هكذا عند ترجيح طرف بالنسبه إلى آخر. و توقّف فعلية الآخر على عدم تأثير الراجح لا يوجب تركهما تعدّد العقاب، لأنّ التعدّد لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الراجح. نعم، من لم يأت بشىء من الأمرين. يعاقب بأشدّ ممّن لم يأت بالأهمّ و أتى بالمهمّ، لأنّه تدارك ما فات بقدر ما أتى بخلاف من لم يأت بشىء من الأمرين و يبعد تعدّد العقاب أنّه لو ترك شخص جميع الواجبات الكفائيه التى لا تقدّر على جميعها، بل

ص: ٥٩

١- (١) الوقايه: ص ٣١٣-٣١٥.

٢- (٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٩-٣٠.

أكثرها، بل الزائد من واحد منها، لزم أن يقال إنه عوقب بتعداد الواجبات الكفائية؛ لأنه لو اشتغل بواحد منها كان معذورا من البقية، وحيث لم يشتغل كان قادرا بالنسبة إلى كل واحد منها، فيعاقب على تركها. و من المعلوم أن الالتزام بذلك خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء في العقوبات لعدم قدره على جميعها و إن قدر عليها بنحو العموم البدلي.

حكى عن المحقق النائيني قدس سره أنه قال: إن العقاب الثاني ليس على عدم الجمع بين الضدين حتى يقال إنه غير مقدور، بل العقاب على الجمع بين المعصيتين، و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهم (1).

و حسنه و مخصه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال: إن الميزان في صحه العقاب أن يكون التخلص من المخالفه مقدورا للمكلف، و أما أن يكون الفعل و الامتثال مقدورا فهو شرط في معقوليه التكليف و عدم لغويته.

و من الواضح أنه في المقام يكون التخلص من مخالفه التكليفين بالأهم و المهم بنحو الترتب مقدورا للمكلف و إن لم يكن امتثالهما معا مقدورا له، فيكون تعدد العقاب في محله.

نعم، يشترط في تحقق المعصيه عندنا أن يكون مخالفا للتكليف المولوي بنحو يؤدي إلى تفويت الملاك عليه، لا مجرد مخالفه الخطاب المولوي. و عليه، فلو كان الخطابان الترتيبان فعليين من حيث الملاك، أي لم يكن الاشتغال بأحدهما رافعا للآخر ملاكا فلا- يستحقّ المكلف أكثر من عقاب واحد، لأنه لم يفوت باختياره إلا ملاكا واحدا، و أما الملاك الآخر فقد كان فائتا عليه لا محاله. فلا بد من التفصيل بين الحالتين.

ص: ٦٠

و الفرق بين الذى قلناه و بين تعبيرات المحقق النائنى قدس سره يظهر فيما إذا فرض الأمر بالضدين مطلقا؛ كما إذا صدر من المولى أمر بهما بنحو القضية الخارجيه اشتباها و غفله عن التضاد بينهما، فإنه بناء على تعبيرات المحقق النائنى قدس سره ينبغي أن يقال باستحقاق المكلف لعقابين لو عصى و لم يأت بشيء منهما، لأن كلا منهما فى نفسه كان مقدورا، أو قل لأن كلا منهما معصيه مقدوره فى نفسها، و الجمع بينها و بين المعصيه الأخرى مقدور أيضا، مع حكم الوجدان بعدم استحقاقه، ذلك مما يرهن على ما قلناه من أن الميزان فى صحه العقاب إمكان التخلص من المعصيه، و المكلف فى المثال لا يمكنه التخلص إلا عن إحدى المعصيتين لا كليهما، فلا يستحق إلا عقابا واحدا لا عقابين (١).

و لا يخفى عليك أن مورد الاستدلال خارج عن محل الكلام الذى هو تراحم بين الواجبين اللذين لكل واحد منهما ملاك، بحيث يكون مخالفه التكليف المولوى مؤديه إلى تفويت الملاك عليه. و خطاب المولى الغافل بنحو القضية الخارجيه لا يقاس بالمقام الذى كان المولى ملتفتا و كان خطابه بنحو القضية الحقيقيه؛ و كيف كان، فما حكى عن المحقق النائنى من أن العقاب على الجمع بين المعصيتين، و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما لو جاء بالأهم، لا يصلح لتعدد العقاب مع ما عرفت من عدم القدره على امتثالهما. نعم، يصح أن يكون القدره على عدم الجمع بين المعصيتين موجهه لشده العقاب.

التنبه الثالث: أنه إذا كان أحد التكليفين مشروطا بالقدره العقلية و الآخر بالقدره الشرعيه، فلا يأتى فيه الترتب، لارتفاع موضوع الثانى بالواجب الآخر الأهم، لعدم القدره عليه بواسطه المزاحمه مع الأهم الذى يكون مشروطا بالقدره العقلية.

ص: ٦١

فإن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا؛ فإذا أوجب الشارع صرف شيء في الأهمّ يكون صرفه في غيره ممنوعا شرعياً، وهو كالممتنع العقلّي، فلا يبقى موضوع للمشروط بالقدره الشرعيّ، أي العرفيّة.

وقد مثّلوا لذلك بما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عمّن هو مشرف على الهلاك بسبب العطش؛ فبناء على أنّ الوضوء مشروط بالقدره الشرعيّ، أي التمكن من الماء المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمّم بعدم وجدان الماء و عدم التمكن منه بقرينه المقابله، و أنّ التفصيل قاطع للشركه، فلا يجوز فيه الترتّب، و أن يكون الأمر بالوضوء مقيّدا بعصيان أمر الراجح، أي الأمر بإعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك، لأنّه مشروط بالقدره العقلّيّه و الوضوء مشروط بالقدره الشرعيّ على الفرض.

و كيف كان، فقد اورد على ذلك بأنّ الأمر بأحدهما المطلق لا يكون مانعا عن القدره على الآخر المقيّد بها بوجوده، بل إنّما يكون مانعا إذا وصل إلى مرحله الداعويّه و التأثير، و هي منتفیه في حال العصيان، فيكون الموضوع حال العصيان موجودا فيشمّله الإطلاق بناء على الترتّب فلا مانع من الالتزام بالترتّب هاهنا أيضا.

اجيب عن ذلك بأنّ وجود الأمر بنفسه يكون رافعا للقدره العرفيّة، فيكون الأمر المطلق رافعا لموضوع الأمر المقيّد بالقدره، فتكون نسبته إليه نسبه الوارد إلى المورد، فلا يقال عرفا لمن هو منهى عن العمل إنّّه قادر عليه و إن كان عاصيا له، بحيث لو أقدم يقال إنّّه أقدم مع عدم تمكّنه للنهى، و مع عدم القدره العرفيه لا موضوع للخطاب، فلا أمر و لا ملاك.

و يشهد لذلك أنّه لو جاء بالتيمّم قبل أن يصرف الماء في حفظ النفس المحترمه كان مشروعاً و لا يلتزم أحد ببطلانه، و هذا يعنى صدق عنوان غير الواجد للماء على المكلف؛ فلو اريد تصحيح الوضوء و الحال هذه بالترتّب لزم أن يفرض تحقّق عنوان

الواجد كى يكون موضوعا للوجوب، و من الواضح أنّ صدق عنوان الواجد و غير الواجد فى زمان واحد غير معقول، انتهى.

هذا بخلاف موارد الترتّب، فإنّ الأمر فى ناحيه المهمّ موجود و إنّما يرفع اليد عن إطلاقه للمزاحمه، و هى فيما إذا كان الأمر فى ناحيه الأهمّ مؤثرا فلا يرتفع إطلاق الأمر فى ناحيه المهمّ بمجرد الأمر فى ناحيه الأهمّ، بل هو منوط بتأثير الأمر فى ناحيه الأهمّ، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: أنّه ربّما يقال إنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما الثالث كالصلاه و الإزاله و كإنقاذ الغريقين، و أمّا إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كالحركه و السكون، فلا يتأتّى بينهما الترتّب، إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر، و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك ضده أو عصيانه، فإنّ الآخر حاصل، فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

و هذا لا - شبهه فيه فى نفسه، و لكنّ الكلام فى صغرى هذه الكبرى، و قد حكى عن كاشف الغطاء رحمه الله تعالى أنّ مسأله الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتّب. و أشكل عليه المحقّق النائينى قدّس سرّه بأنّ تلك المسأله ليست من مصاديق الترتّب، لأنّ الجهر و الإخفات من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما. و قد ثبت أنّ الترتّب لا يجرى فى الواجبين اللذين لا ثالث لهما لامتناعه.

أورد عليه فى المحاضرات بأنّ متعلّق الأمر ليس هو الجهر أو الإخفات بحيث يفرض فى موضوع الأمرين هو القراءه كى لا يتخلّف القارئ عن أحدهما، بل متعلّق الأمر هو القراءه الجهرية أو القراءه الإخفائية، و من الواضح أنّهما ليسا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، إذا المكلف قادر على تركهما معا بترك أصل القراءه.

اجيب عنه بأنّه خلاف الفرض؛ لأنّ وجوب القراءه فى الصلاه معلوم و ليس مشروطا بشرط، و إنّما الكلام فى الجهر بها و الإخفات كذلك، و بعباره اخرى القراءه

المفروضه الوجود لقوله عليه السّلام: «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب، تعلق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها، و معلوم أنّ عدم أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما في القراءه ملازم لوجود الآخر أو عينه (1).

و ذهب السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه-خلافًا لكاشف الغطاء و من جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتّب-إلى أنّ الترتّب لا- يعقل بين الأمرين الضمّيتين، سواء جعلًا- عبارته عن الأمر بالجهر و الأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءه الجهرية و القراءه الاخفائيه، و إنّما المعقول هو الترتّب بين الأمر بالصلاه الجهرية و الأمر بالصلاه الإخفائيه، و هما- كما سيأتي- لا تضادّ بينهما أصلاً، لإمكان إيقاعهما معا في الخارج؛ فليس هذا التطبيق من باب الترتّب. ثمّ قال في تبين عدم معقوليه الترتّب بين الأمرين الضمّيتين.

و الوجه في ذلك أنّ افتراض الترتّب بين الأمرين الضمّيتين في خطاب واحد:

يستلزم أخذ ترك الجزءين كالجهر مثلا شرطاً للأمر الضمّيّ بالإخفات.

فإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الضمّيّ خاصّه فهو غير معقول، لأنّ مقتضى ضمّيّته. أنّ هناك أمراً واحداً بالمجموع، فلا بدّ و أنّ يكون الشرط مأخوذاً في ذلك الأمر الواحد الاستقلاليّ، و إنّ أخذ شرطاً في موضوع الأمر الاستقلاليّ بالمركبّ بنحو شرط الوجوب، لزم منه أخذ ترك الجهر مثلا في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر و هو مستحيل.

و إنّ أخذ شرطاً في متعلّق الأمر بالإخفات-بنحو شرط الواجب-لزم فعلية كلا الأمرين الضمّيتين أى الأمر بالجهر و بالإخفات المقيّد بعدم الجهر، و هو طلب الجمع بين الضدين المحال. و أضاف أيضاً: إنّ الشرط لو كان هو عدم الجهر الأعمّ من

ص: ٦٤

السالبه بانتفاء المحمول بأن يقرأ و لا يجهر أو السالبه بانتفاء الموضوع بأن لا يقرأ أصلا فالأمر بالقراءة الإخفائية يكون معقولا، و أمّا إذا كان الشرط هو عدم الجهر فى القراءة، أى بنحو السالبه بانتفاء المحمول خاصه فالأمر بالإخفات لا يكون معقولا حينئذ. و قد لاحظ كل من المحقق النائنى و السيد الاستاذ إحدى هاتين الفرضيتين دون الاخرى فتخالفا فى إمكان الأمر بالقراءة الإخفائية و عدمه (١).

و لقائل أن يقول: إن اللوازم المذكوره فى ترتب الأمرين الضميتين ناشئه من فرض كون الخطاب واحدا، و أمّا إذا قلنا بأن الترتب فى مثل الجهر و الإخفات أو القراءة الجهرية و القراءة الإخفائية يمكن فرضه بالخطاب المتعدد بأن أمر الشارع بمركب يكون من جملة الجهر بالقراءة، ثم امر بالإخفات على حده عند ترك الجهر بالقراءة أو عصيانه، فلا يلزم من ذلك المحاذير المذكوره، كما أنّ ظاهر الأخبار الوارده هو تعدد الخطاب، منها صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه. فقال: «أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فلا شىء عليه و قد تمت صلاته (٢)». إذ مثل هذه الروايه الناظره إلى من أجهر مكان الإخفات أو أخفت مكان الإجهار، يدل على خطاب آخر غير الخطاب الأوّل، فلا مانع من أن يجعل بنحو الترتب بالنسبه إلى الأوامر الضميتين من دون لزوم المحاذير المذكوره، و لا وجه لفرض الترتب بين الصلاه الجهرية و الصلاه الإخفائية مع أنّ وجوب أصل الصلاه و وجوب أصل القراءة معلومان و ليسا مشروطين بشرط و لا كلام فيهما، و إنّما الكلام فى الجهر و الإخفات فيها. هذا مضافا إلى أنّ تخصيص الترتب بموارد التضاد لا وجه له كما مرّ

ص: ٦٥

١- ١) بحوث فى علم الاصول: ج ٢ ص ٣٦٨.

٢- ٢) الوسائل: ج ٤ ص ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاه.

و التحقيق هو أن يقال: إنَّ موضوع الأمر الترتبى ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى حتى يلزم منهما وجود الضد الآخر، و لا مجال لطلبه لكونه تحصيلًا للأمر الحاصل، بل هو العزم على العصيان و البناء عليه و حاله العصيان؛ و من المعلوم أنه فى صوره العزم و البناء و حاله العصيان لا يتحقق الضد الآخر و معه مجال لطلبه، كما لا يخفى، فلا يرد على كاشف الغطاء إشكال من جهه جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب، لأنَّ الترتب يجرى بهذه الملاحظه فى الضدين اللذين لا ثالث لهما أيضا، بل عرفت سابقا عدم اختصاص الترتب بالضدين. و عليه، فالكبرى المذكوره مخدوشه، و إن ذهب الأعلام إلى صحتها، فلا تغفل.

فتحصّل أنه من الممكن جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب، سواء فرض ذلك بين الأمرين الضمّيتين أو بين الأمرين المستقلين فلا تغفل.

و ربّما يشكل جعل مسأله الجهر و الإخفات من باب الترتب من جهه اخرى و هى أنّ الأمر يصير فعليًا و منجزا بإحراز موضوعه. و عليه، فإذا كان موضوعه ممّا لا يقبل الإحراز بأن كان إحرازه مساوقا لانعدامه كالناسى و الساهى فلا يعقل ترتب الحكم عليه، لأنّه يلزم من وجوده عدمه، فلا يمكن فعليه مثل هذا الأمر، و هو ليس قابلا للداعويه، و بدون الإحراز لا موضوع.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنَّ موضوع الأمر الترتبى هو عصيان الأمر الآخر بالإجهار، و العلم بعصيان الأمر بالإجهار مساوق لارتفاع الجهل و معرفه لزوم الجهر عليه، فلا يتحقق منه العصيان، فيمتنع تعليق الحكم على العصيان فى الفرض لاستلزام ذلك عدمه، و بدون العلم بالتكليف لا عصيان.

و اجيب عنه بأنّ ذلك يلزم لو كان المأخوذ فى الأمر الآخر هو العصيان، أمّا إذا كان المأخوذ هو العزم على الترك أو البناء عليه، فلا يلزم منه ذلك، لجواز اجتماع العزم

و البناء على الترك مع الجهل بوجوبه، فيكون الحكم فعليًا.

هذا مضافا إلى إمكان اجتماع الجهل مع العصيان، لأنّ الجاهل المقصّر في حكم العاصم، بمعنى أنّ التكليف يتنجز عليه، و لذلك يعاقب على فعل المحرّمات و ترك الواجبات و لو كان جاهلا، إذا كان جهله عن تقصير، و إذا كان التكليف متنجزا عليه حتّى في حال جهله. و عليه، فيكون ترك الواجبات عصيانا لأنّه لا- نعى من العصيان إلّا- مخالفه التكليف المتنجز، فلا منافاه بين صدق العصيان مع الجهل بالتكليف؛ فلا يلزم من جعل العصيان موضوعا نفي الآخر لصدق العاصى عليه مع جهله التقصيرى و لا يعلم بعصيانه- كما هو المفروض- حتّى يرتفع الموضوع للحكم الآخر، بل هو فى عين جهله يكون عاصيا و يشمل الدليل المعلق على العاصى بحسب الواقع.

لا- يقال إنّ التكليف المجهول لا- يمكن أن يكون متنجزا مع كونه مجهولا، لأننا نقول إنّ مع الجهل التقصيرى يصدق الوصول النوعى، إذ لا يلزم فى الوصول تحقّق العلم الشخصى، بل يصدق مع الإمكان العادى للرجوع و العلم به، و هو حاصل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشهيد الصدر، حيث قال إنّ نكته الإشكال باقيه على حالها، لأنّ المكلف إنّما يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتبى دون أن يعلم بموضوعيته، و وصول الحكم لا بدّ فيه من إحراز الموضوع بما هو موضوع.

و الوجه فى عدم إمكان إحراز المكلف فى المقام موضوعيته تركه للقصر للأمر الترتبى هو أنّ المكلف بحسب الفرض معتقد وجوب التمام عليه بخطاب أوّلى، و معه لا- يعقل أن يحرز كونه موضوعا لوجوب التمام بخطاب ثانوى ترتبى، إذ إحرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعا لنفس ذلك الوجوب كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم الذى هو محذور شبه الدور، و إن كان بأن يحرز كونه موضوعا لوجوب تمام آخر كان من اجتماع المثليين فى نظره. و عليه، فالمكلف المسافر فى المقام دائما يكون إتيانه بالتمام بتحريك أمر تخيلى بالتمام يعتقد

كخطاب أولي على المكلفين جميعا في الحضر و السفر، و أمّا وجوب التمام. الترتبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه و محركته له نحو التمام انتهى موضع الحاجة (١).

لما عرفت من أنّ الوصول المعتبر في تنجيز الخطاب هو الوصول النوعي، و هو متحقق مع التقصير، و معه فالخطاب بالتمام لمن قصّر في تحصيل العلم بأنّ المسافر يقصر صلاته فعليّ و محرّك له لأنّه عالم في عين جهله، فما تخيله مصادف للواقع و إن جهل بموضوعه، بل لعله من باب الخطأ في التطبيق.

و أمّا ما ذهب إليه للتفصي من الإشكال المذكور من أنّ أصل هذا الإشكال إنّما جاء بتصوّر أنّ الأمر بالتمام في حقّ الجاهل بالقصر بنحو الترتب أمر آخر غير الأمر الأولي بالتمام، و هذا لا موجب له، بل هو إطلاق في نفس الجعل الأولي الذي يجعل في حقّ كلّ من لم يأت بالقصر نتيجة عدم علمه بوجوب القصر عليه، سواء كان عدم العلم لعدم الوجوب أو للجهل، و هذا الخطاب يمكن أن يحزره المكلف في كلّ حال (٢).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ الخطاب الأولي بعد تنويعه إلى المسافر و الحاضر لا يشمل المسافر، و المفروض أنّ الجاهل بالقصر مسافر، و معه فلا إطلاق للجعل الأولي في الواقع بالنسبة إلى الجاهل المقصر.

نعم، الجاهل يتخيل إطلاقه و لا إطلاق له، و لكن يشمله الأمر الترتبي بالتقريب الذي ذكرناه.

هذا مضافا إلى أنّه مع الجهل التقصيريّ و الوصول النوعي لا يصدق عدم العلم بوجوب القصر، فلا تغفل.

ص: ٦٨

١-١) نفس المصدر.

٢-٢) بحوث في علم الاصول: ج ٢ ص ٣٧٠.

ثم لا يخفى عليك أنّ الترتّب في القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات يتحقّق بأمر جديد غير الأمر الأوّلي، لأنّ الأمر الأوّلي يتنوّع بحسب عنوان المسافر و الحاضر أو بحسب الصلوات باختلاف الأوقات؛ و الدليل على الأمر الجديد هو ما ورد في الروايات من كفايه الإتمام مكان القصر عند الجهل بوظيفه المسافر أو كفايه الإخفات موضع الإجهار، و بالعكس، عند الجهل.

و الترتّب في هذه الموارد يختلف مع الترتّب في سائر الموارد التي ربّما يتزاحم فيها بين الخطابات و يكون طرف منها بالنسبه إلى الآخر أهمّ، و الاختلاف من ناحيه أنّ الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر الأهمّ ليس غير الأمر الأوّلي، بل هو هو، و إنّما يرفع اليد عنه عند التزاحم، فإذا لم يكن مزاحم أو كان و لا تأثير له فيؤخذ بالأمر الأوّلي و لا يجوز رفع اليد عنه من دون مزاحم مؤثّر، كما لا يخفى.

و كيف كان، فالمتحصّل إلى حدّ الآن هو عدم ورود إشكال على كاشف الغطاء في جعل مسأله الجهر و الإخفات أو القصر و الإتمام من باب الترتّب.

التنبيه الخامس: ربّما يقال إنّ بناء على عدم إمكان الشرط المتأخّر لزم التفصيل بين الموارد، فكلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخّر في المتقدّم لا يتأتّى فيه الترتّب، كما إذا كان الأهمّ و المهمّ تدريجيّ الوجود، أو كان الأهمّ أمراً باقياً و مستمرّاً و كان عصيانه في الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته في الآنات المتأخّره مؤثراً في فعليه المهمّ. فإنّ العصيان الخارجيّ في الأزمنه المتأخّره لو كان مؤثراً في فعليه المهمّ من الأوّل لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم. و هو محال، فالترتّب في هذه الموارد مستحيل.

هذا بخلاف ما إذا كان الشرط في فعليه المهمّ هو عصيان الأهمّ في الآن المقارن، سواء كان كلّ واحد منهما آتياً أو كان الأهمّ آتياً دون المهمّ و لا استمرار للأهمّ، فإنّ الشرط في كلا الصورتين هو العصيان المقارن، فلا يلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم.

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ العصيان فى باب الترتب لا تأثير له فى فعلية المهمم فإنّ المهمم عند عدم مزاحمه الأهمم كان فعليا بمباديه المخصوصه به؛ فلو كان المكلف منقادا صار التكليف فى طرف الأهمم مزاحما لمبادئ الفعلية فى طرف المهمم، و أمّا إذا لم يكن المكلف منقادا فلم يكن التكليف فى طرف الأهمم مزاحما و صار التكليف فى طرف المهمم فعليا بمبادئ مخصصه به كالإطلاقات الأوليه؛ فلا تأثير للمتأخر فى المتقدم فى جميع الصور، حتى فيما إذا كان الطرفان تدريجيا الوجود أو كان الأهمم تدريجيا و أمرا مستمرا.

و بالجمله، فالحكم فى طرف المهمم فعليا بمبادئه و هى الإطلاقات مع وصولها إلى المكلف، و العصيان لا تأثير له فى الفعلية، بل هو فى قوه عدم المزاحمه عن فعلية المهمم.

و عليه، فباب تأثير المتأخر فى المتقدم مع عدم تأثير العصيان فى فعلية المهمم لا مجال له فى الترتب فالتفصيل من هذه الجهه غير موجه.

و أمّا الجواب بمقايسه المقام مع التدريجيات و جعل عنوان التعقب بالعصيانات المتدرجه شرطا، كما أنّ القدره على الجزء الأول المتعقب بالقدره على الأجزاء المتأخره شرط حاصل بالفعل فى التدريجيات، فلا يخلو عن الإشكال؛ لأنّ وجود التدريجيات -مع تسليم انحصار إمكان صدورهما عن الحكيم المتعال بذلك- يكفى فى مقام الإثبات و جعل وصف التعقب شرطا؛ هذا بخلاف المقام فإنه لا -ضروره فى جعل الشرط هو التعقب، إذ مع عدم جعل ذلك لا- يلزم خلاف حكمه، بل اللازم هو عدم إطلاق الخطابات المتزاحمه لصوره تدريجيتها، و لا بأس به، و بالجمله قياس المقام بالتدريجيات مع الفارق، فلا مجال لإسراء الحكم منها إلى المقام، هذا مع الغمض عن جعل القدره شرطا فى متعلق الخطابات.

التنبيه السادس: أنّ الترتب يجرى أيضا فى المتزاحمين الطوليين بحسب الزمان إذا كان الثانى أهمم، و واجب المراعاة إمّا من جهه تصوير الواجب المعلق أو من جهه

أهمّيّه ملاك خطابه، و حكم العقل مستقلاً أو من باب متمّ الجعل بحفظ قدره للواجب المتأخر الأهمّ، و ذلك بأن تكون فعلية الأمر بالمهمّ فى الحال مشروطه بعدم تأثير خطاب الأهمّ المتأخر زماناً، كاشتراط فعلية الأمر بالمهمّ فى الحال بعدم تأثير خطاب الأهمّ المقارن المزاحم حرفاً بحرف، و القول بأنّ ذلك مستلزم للالتزام بالشرط المتأخر الممتنع، لأنّ عصيانه متأخر عن فعلية المهمّ المفروض و هو محال، غير سديد، بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا- تأثير له فى فعلية الخطاب المهمّ، لأنّ فعلية تكون بمبادئه المخصوصه به، و إنّما بالعصيان يرفع المزاحم عن تأثير المقتضى فى طرف المهمّ و لا دخل للعصيان فى الفعلية.

و هكذا لا- وجه لما يقال من أنّ لازم ذلك هو طلب الجمع بين الضدّين، لأنّ الذى يزاحم خطاب المهمّ هو خطاب احفظ قدرتك المتولد من أهمّيّه ملاك الخطاب الثانى عقلاً أو المتمّ له شرعاً، و الاشتراط بعصيان الخطاب الثانى الأهمّ لا يرفع هذا الخطاب، أى خطاب احفظ قدرتك، فالتراحم و طلب الجمع بين الضدّين لا يرتفع بهذا الاشتراط، مع أنّ ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحح للترتب و المخرج له من المحالّيه إلى الإمكان (١).

و ذلك لأنّ خطاب: احفظ قدره للثانى الأهمّ ناش عن ملاك الثانى و ليس هو خطاب مستقلّ فى نفسه. و عليه، فإذا كان ملاك الثانى الموجب للخطاب الثانى غير مؤثّر فى المخاطب بالنسبه إلى خطاب ذى المقدمه، كان كذلك بالنسبه إلى خطاب احفظ قدره للثانى للملازمه بين العصيانيين، و عدم التفكيك فيهما إذا كان المفروض عدم استقلال خطاب احفظ قدره للثانى من جهه الملاك.

فإذا كان خطاب الثانى غير مؤثّر فى المخاطب كان خطاب احفظ قدره أيضاً

ص: ٧١

كذلك، فلا يلزم الجمع بين الضدّين من فعلية خطاب المهمّ، فإنّه فعلى في فرض عدم تأثير خطاب الأهمّ و خطاب حفظ قدره بتبع عدم تأثير خطاب الأهمّ.

و لا حاجة في مجيء الترتّب في المقام أن يجعل فعلية خطاب المهمّ مشروطه بعصيان خطاب حفظ قدرتك الذي هو خطاب عقليّ أو شرعيّ حتّى يقال إنّ ذلك يلزم المحذور، و هو إمّا طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما، لأنّ عصيان حفظ قدره لا يمكن إلاّ بصرفها في شيء؛ و ذلك الشيء إن كان إيجاد المهمّ فيلزم طلب الحاصل، و إن كان إيجاد شيء آخر غير المهمّ فيلزم طلب الممتنع، لأنّ المفروض أنّ قدرته كانت بذلك المقدار الذي صرفها في ذلك الشيء؛ فيرجع الاشتراط في الفرض الأوّل إلى طلب الشيء بشرط وجوده، و في الفرض الثاني إلى طلب الشيء بشرط العجز عن إتيانه؛ و إن كان المراد من عصيان حفظ قدره صرفها في أيّ شيء كان، سواء كان هو المهمّ المفروض أو فعل وجوديّ آخر، فيلزم كلا المحذورين، لأنّ هذا المطلق و الجامع إمّا ينطبق على نفس المهمّ فيلزم الأوّل، أي طلب الحاصل، و إمّا ينطبق على شيء آخر غير المهمّ فيلزم الثاني أي طلب الممتنع (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الترتّب متصوّر بين فعلية خطاب المهمّ و عصيان الأهمّ، و ملازمه عصيان الأهمّ مع عصيان خطاب حفظ قدره. هذا مضافا إلى أنّ خطاب حفظ قدره مقارن مع خطاب المهمّ. و عليه، فجعل عصيانه شرطا في فعلية خطاب المهمّ يلزم خروجه عن المقام من المتزاحمين الطوليين، على أنّ اللوازم المذكوره من تحصيل الحاصل أو طلب الممتنع و غيرهما ناشئه من جعل الشرط هو العصيان الخارجيّ، و أمّا إذا كان هو حاله العصيان و العزم و البناء على عدم الإتيان و الاحتفاظ، فلا يلزم الامور المذكوره من اشتراط فعلية خطاب المهمّ بعدم تأثير

ص: ٧٢

خطاب حفظ قدره أى بحاله العصيان و العزم على عدم الاحتفاظ.

فتحصّل أنه لا وجه للتفصيل المذكور فى موارد الترتّب، فمع إمكان الترتّب يجىء أيضا فى المتراحمين الطوليين إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة.

نعم، إذا لم يكن الثانى أهمّ، كما إذا كان خطاب المهمّ أهمّ أو متساويا معه، فلا مورد للترتّب لأنّ الواجب الفعلى ليس إلا خطاب المهمّ، فلا مزاحم له أصلا، فمع صرف قدره فيه يصير قهرا موجبا لعجز المكلف عن امتثال الثانى، فلا تغفل.

التنبية السابع: أنّ الترتّب كما يجىء فى ناحيه الأمر كذلك يأتى فى ناحيه النهى، فمثل لا- تغضب إذا تراحم مع الأهمّ كإنقاذ المؤمن فى أرض مغصوبه، فالخطاب الأهمّ و هو إنقاذ المؤمن يوجب خروج النهى عن الفعلية، و إذا كان المخاطب عاصيا بحيث لا- يؤثّر خطاب الأهمّ فى مثله، كان مخاطبا بترك الغضب، فالنهي عن الغضب فى مورد التراحم مترتب على عصيان خطاب الأهمّ، كما أنّ الأمر بالصلاه فيما إذا كانت مزاحمه بالإزالة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة.

فكما أنّ العصيان فى ناحيه الأمر لا- تأثير له فى فعلية الخطاب فى طرف المهمّ، بل الفعلية ناشئه من وصول الإطلاقات الأوليه الداله على الصلاه، كقوله تعالى:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ إِنَّمَا الْعَصِيانُ حَاكٍ عَن عَدَمِ الْمَزَاحِمِ لِتِلْكَ الْإِطْلَاقَاتِ وَ فَعْلِيَّتِهَا كَذَلِكَ فِي طَرَفِ النَّهْيِ حَرْفًا بِحَرْفٍ.

فإنّ مع عصيان خطاب الإنقاذ لا مزاحم عن فعلية إطلاق دليل لا تغضب، و لا تأثير للعصيان فى فعلية خطاب لا تغضب، بل هو فعلى بوصول الدليل الدالّ على حرمة الغضب، فلا- مورد لتوهم تأثير الشرط المتأخّر فى المقام و لا حاجه إلى تقدير وصف التعقّب دفعا للتوهم المذكور، لأنّ النهى متعلّق بالدخول فى أرض الغير من دون إذن بالأدله الأوليه و إنّما زاحمه وجوب الإنقاذ، فإذا كان المكلف غير عازم على الإتيان ارتفع المزاحم، فكان النهى عن الدخول فى أرض الغير فعليا بمبادئه

المخصوصه به، والأدله الأوليه. هذا كله بناء على عدم وجوب المقدمه واضح.

فإن بين خطاب لا- تغصب و انقذ الغريق تراحم لا- تعارض حتى يستلزم التكاذب، ولا- فرق بينهما وبين خطاب صلّ و أزل النجاسه في كونهما يوجبان التراحم أحيانا لا التعارض، وأما إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغصب و وجوب المقدمه الموصله، فإنّ المقدمه الموصله عين التصرف في دار الغير من دون استيدان، وليس هنا من باب اجتماع الأمر و النهى في العنوانين، لأنّ عنوان المقدمه الموصله لا- دخل له، بل المدخلية لمعنونه و هو التصرف الخارجى، لأنّ الموقوف عليه الإنقاذ هو الوجود الخارجى لا العنوان؛ و كيف كان، فمن المعلوم أنّ حرمه الغصب نفسا لا تجتمع مع الوجوب المقدمى في شيء واحد و هو المقدمه الموصله، فيقع التكاذب بينهما فلا يبقى الحكمان و يخرج عن مورد الترتب، فإنّ مورد الترتب لا مضاده فيه بحسب مقام الجعل، و إنّما المضاده في مقام الامتثال، و لذا يجتمع الحكمان بحسب جعل الشارع، و إنّما سقط عن الفعلية عند التراحم في مورد المزاحمه فليس في المقدمه الموصله إلا حكم واحد و هو لزوم الإتيان بها للوصول إلى الإنقاذ، كما أنّ في غير الموصله ليس إلا حكم واحد و هو حرمه التصرف و العدوان في ملك الغير.

و هكذا الأمر إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمه، فإنّه يقع التعارض بين حرمه الغصب و الوجوب المقدمى، فيقع التكاذب بينهما و لا يبقى إلا- حكم واحد و خرج عن مورد الترتب؛ فمع فرض عصيان الحكم الموجود لا- يكون حكم في المقام حتى يترتب عليه، بخلاف مثل الصلاه و الإزاله فإنّه مع عصيان الإزاله و عدم تأثير أمرها لا مانع من فعلية الأمر بالصلاه. نعم، يصح ورود النهى الجديد عند عصيان الخطاب المقدمى و عدم تأثيره، و لكنّه مفقود على المفروض، فلا يقاس بمورد الجهر و الإخفات في الأمر الترتبى، فإنّ الإخفات عند الجهل التقصيرى و العصيان موضوع لخطاب الجهر و بالعكس بدليل خاصّ، و المفروض في المقام هو عدم ورود دليل خاصّ، و مع

التعارض بين الحرمة النفسية و الوجوب المقدمي و أهميته ذبيها، فلا- حكم في طرف الحرمة النفسية حتى يقال عند عدم تأثير الأهم يبقى بلا مزاحم كسائر موارد الترتب.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول، حيث ذهب إلى جريان الترتب في الحرام الذي وقع مقدّمه لواجب يكون فعله أهم من ترك ذلك الحرام مع فرض عدم ورود دليل خاصّ.

التنبية الثامن: أنّ الترتب لا- يجرى إلا- في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقيّ، و أمّا إذا كان بينهما تزاحم دائميّ، فيرجع إلى باب التعارض، إذ جعل الحكمين اللذين لا يمكن امتثالهما دائما بل لا مناص في جميع الأوقات إلا في امتثال أحدهما و عصيان الآخر خال عن الحكمه، فلا- يصدر عن الحكيم. بل في مثله إن كان الملا-ك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه، و إن كان الملاك فيهما متساويا فمقتضى ذلك هو الحكم بالتخيير الشرعيّ، ففي صورتين لا مجال للتزاحم، و مع خروجهما عن التزاحم لا مجال للترتب، إذ في الصورة الاولى لا حكم آخر- مع فرض عدم تأثير الحكم الأقوى- حتى يترتب عليه. نعم، يمكن أن يرد بدليل خاصّ حكم آخر مترتب على عصيان الحكم الأهمّ، و لكنّ المفروض عدم وجود دليل خاصّ.

و في الصورة الثانية فلا- مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التنجيز، إذ لا- حاجه في الأخذ بالحكم الآخر بفرض العصيان، كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول من أنّ وجه عدم جريان الترتب في المفروض هو لزوم طلب الحاصل، و ذلك من جهة أنّ عصيان كلّ واحد منهما ملازم لامتثال الآخر؛ ففي ظرف عصيان أحدهما الأمر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل (1).

ص: ٧٥

و ذلك لما عرفت من أنه لا حكم فى الصورة الاولى و لا حاجه فى الصورة الثانيه، هذا مضافا إلى أن الشرط ليس هو عصيان خارجي حتى يلزم من الترتب فيه طلب الحاصل، بل الشرط هو حاله العصيان و البناء و العزم كما مرّ مرارا.

التنبيه التاسع: أن الترتب يجرى فى باب اجتماع الأمر و النهى حتى بناء على الامتناع و كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى اتحاديا، لأن الواحد متحيث بحيثين و له ملاكان و كلّ ملاك من جهه حيثه خاصه و الحكم متعلق بهما فى الذهن لا فى الخارج و عليه فلا تراحم بين الحكمين، و لكن الامتناعى حيث تخيل تعلق الحكم بالوجود الخارجى زعم تراحم الحكمين مع وجود الملاكين لهما كما يتراحمان فى مقام الامتثال؛ و بالجملة فمع تقديم جانب النهى سقط الأمر فى جانب آخر، و لكن يمكن جريان الترتب فيه لوجود الملاك فى جانب الأمر، فإذا لم يكن النهى مؤثرا فلا مانع من فعليه الأمر فى جانب آخر.

ذهب فى منتهى الاصول إلى عدم جريان الترتب فيه أيضا، و قال: و السرّ فى عدم جريان الترتب فى ذلك الباب هو أنه بناء على تغليب جانب النهى لا يمكن أن يقال إن عصيت النهى، أى إن غصبت مثلا فصل، لأن الغصب-الذى به يتحقق عصيان النهى عن الغصب- إن كان هو الغصب الذى يوجد فى ضمن الصلاه و ينطبق عليها، ففى ذلك الظرف تكون الصلاه موجوده و حاصله فىكون طلبه طلب الحاصل، و إن كان غصبا آخر غير منطبق على الصلاه فىكون طلبا للممتنع، و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين (1).

و فيه ما مرّ مرارا من أن الشرط هو حاله العصيان و البناء و العزم على العصيان لا-العصيان الخارجى، فلا يلزم المحذورات المذكوره لو لم يدلّ دليل خاصّ على عدم صحّه مورد الأمر، كما سيأتى إن شاء الله البحث عنه. فتدبرّ جيّدا.

ص: ٧٤

الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء

اشاره

هل يستلزم النهى عن ضده أم لا

و يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أن المسأله أصوليه لأنّ نتيجه المسأله تقع فى طريق الاستنباط و دعوى أنّها فقهيه لأنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب و عدمه و هو بحث فقهيّ مندفعه بأنّ البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده و عدمه و هو بحث أصوليّ.

ثمّ أن تعنون المسأله بجهه أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لا تنافى إدراجها فى المسائل الاصوليه باعتبار ثبوت الملازمه و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثانى: إنّ هذه المسأله الاصوليه تكون من المسائل العقليه لا اللفظيه لأنّ البحث لا يختصّ بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافا إلى أنّ الغرض من الاستلزام ليس إلّا فى عالم الواقع و الحاكم بها ليس إلّا العقل و لا صله للبحث المذكور بدلاله الألفاظ و عدمها و لعلّ ذكرها فى باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقليه هذا مضافا إلى غلبه كون الواجبات من الأوامر اللفظيه.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام هو الضدّ الاصوليّ لا المنطقى و لذا لا يختصّ بالضدّ الوجودى بل يشمل مطلق ما يعاند الشىء و ينافيه و لو كان أمرا عدميّا كتنقيض الشىء أعنى عدمه و لذلك يصحّ إطلاق الضدّ على ترك كلّ ضدّ

كالصلاه و الإزالة فى وقت واحد مع أنّ ترك الصلاه و الإزالة من النقيض و يسمّى الضدّ بالعامّ من جهه ملائمه ترك كلّ ضدّ مع اجتماعه مع واحد من الأضداد الخاصّه مثلا ترك الإزالة يجتمع مع الصلاه و غيرها من الأكل و الشرب و نحوهما و هكذا ترك الصلاه يجتمع مع الإزالة و غيرها من الأفعال.

كما يصحّ إطلاق الضدّ على الضدّ الخاصّ بمعناه المنطقىّ و هو الذى لا- يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديّة كضدّيّه الإزالة مع الصلاه و بالعكس إذ الضدّان بالمعنى المنطقىّ أمران وجوديان لا يجتمعان فى محلّ واحد.

الأمر الرابع: إنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموشّعين إذ لا مزاحمه بينهما كما ليس فى المضيقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم إنّ الحكم هو التنجيز بينهما بل محلّ النزاع فى الموردین:

أحدهما ما إذا كان أحد الواجبين موسّعا و الآخر مضيقا.

و ثانيهما: هو ما إذا كانا مضيقين و لكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء و الأمر به للنهى عن ضده و يقع الكلام فى مقامین:

المقام الأوّل: فى الضدّ الخاصّ:

و استدللّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمه للضدّ الآخر و حيث أنّ مقدّمه لواجب واجب فترك الضدّ الخاصّ واجب فإذا كان ترك الضدّ واجبا كان فعله محرّما و هو المطلوب إذ نتیجه القياس أنّ الأمر بالشىء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده و يمكن أن يقال: إنّ ترك الضدّ الخاصّ ليس من مقدّمات وجود الضدّ الآخر لأنّ الأمر العدمى لا حظّ له من الوجود حتّى يؤثر فى وجود الضدّ الآخر فمع عدم كون

ترك الضدّ مقدّمه لا مجال لسرايه الوجوب من ذى المقدّمه إليها كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما قيل من أنّه لا تقدّم و لا تأخر بين الضدّين بما هما ضدّان و عليه فنقيض كلّ واحد منهما و هو العدم البديل للوجود أيضا لا تقدّم له على وجود الآخر و هذا معنى كونهما فى مرتبه واحده.

و فيه ما لا يخفى لأنّ صرف كون عدم الضدّ بديلا لعين الضدّ لا يقتضى أن يكون فى رتبه لجواز أن يتقدّم عليه أو يتأخر عنه طبعاً بشهاده أنّ الشرط وجوده متقدّم بالطبع على وجود مشروطه و مع ذلك لا تقدّم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع و أيضا أنّ المعلول متأخر عن العلّه رتبه و ما هو متّحد معه و هو عدم البديل له لا يكون متأخرا عن العلّه الموجوده مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون فى مرتبه وجود المعلول.

و بالجملة فلا ملازمه بين انتفاء التقدّم فى وجود الضدّين و بين انتفائه فى نقيضهما و عليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدّين بالنسبه إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدّم و التأخر و المقارنه و المعيه من خواصّ الوجود و العدم لا حظّ له من الوجود حتّى يتصوّر فيه هذه الامور. و عليه فعدم النقيض أو الضدّ فى عين عدم اختصاصه بمرتبه النقيض أو الضدّ لا تقدّم له من أنواع التقدّم و مع عدم التقدّم فلا وجه لتعلّق الوجوب المقدّمى إليه.

الوجه الثانى: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجبا و الآخر محرّما و عليه فإذا كان أحد الضدّين واجبا فلا محاله يكون ترك الآخر أيضا واجبا و إلّا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم و هو خلف فإذا كان ترك الآخر واجبا ففعل نفس الآخر يكون محرّما و هو

المطلوب من استلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده.

يمكن أن يقال إنَّ غايه ما يدلُّ عليه الدليل المذكور هو أنَّه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا يستفاد منه أنَّه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً و عليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام و عليه فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى إقامه دليل.

فتحصّل أنَّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر و إن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الاستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتّى يدعى أنَّه هو المطلوب.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ

و تقريب الاستلزام فيه بأن يقال:

أنَّ الأمر بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسه عين النهي عن الضدّ العامّ كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له و الضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهياً عنه يسرى النهي منه إلى محققاته و هي أضداد الإزالة و عليه فمثل الصلاه التي تكون من محققات ترك الإزالة منهياً عنها و من المعلوم أنَّ النهي عن الصلاه بضميمه أنَّ النهي في العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاه.

و يمكن أن يقال أوّلاً: نمنع تعدّد الخطاب من الأمر و النهي بناء على أنَّ النهي هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل و النهي هو من طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأنَّ النهي عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك و من المعلوم إنَّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد

الخطاب إذ ليس فى ترك الترك مصلحه غير مصلحه الفعل حتّى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهى عين الأمر بالشىء أو جزءا منه أو لازما له.

و أمّا بناء على أنّ النهى بمعنى الزجر عن ترك الإزالة و الأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتّحاد بينهما لمغايره البعث و الزجر و تعدّد متعلّقهما فدعوى العيّنّه و الاتّحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا- مجال لدعوى الجزئيّه أيضا بعد ما عرفت من مغايره البعث و الزجر هذا مضافا إلى عدم كون الوجوب مركّبا من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت فى محلّه من بساطه الوجوب و إنّ أمر انتزاعى ينتزعه العقلاء من تعلّق الأمر بشىء من دون ترخيص فى تركه.

كما لا- وجه لدعوى اللزوم الواقعيّ بين الأمر بالضدّ و النهى عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر و ليس فى جانب الترك مفسده حتّى لزم عليه أن ينهى عنه باعتبارها على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحه الملزمه الموجه للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر و النهى فى الاعتبار لأنّ كلّ واحد منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين.

و ثانيا: أنّ الأضداد الخاصّه و إن كانت متلازمه مع ترك الضدّ العامّ و لكنّها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه و هى إرادته الإزالة كما إنّ عدم المعلول لازم لعدم علته.

و ثالثا: إنّ لا دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غايته إنّّه ليس محكوما بحكم آخر.

و رابعا: إنّ النتيجة على تقدير صحّه المقدمات المذكوره ممنوعه لأنّ النهى الغيرى لا يدلّ على مبغوضيه العمل.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

و عليه فيمكن أن نقول بأن كل عباده صارت متزاحمه مع الأهم تكون محكومته بالفساد إن أتى بها في وقت الإتيان بالأهم.

أورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى و هي أنّ النهي في العبادات يقتضى الفساد على النهي عن الضدّ في المقام لأنّ المراد من النهي المذكور في تلك الكبرى هو النهي النفسى الكاشف عن المفسده أو البعد و المفروض في المقام أنّ النهي لا يكشف عن المفسده و لا يكون مبعّداً لأنّه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقيق المصلحه الملزمه في الضدّ المزاحم بالأهمّ إذ لا مزاحمه بين المقتضيات و إنّما التزاحم في مقام الامتثال.

و مع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العباده إذا صارت متزاحمه مع الأهمّ.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا كشف النهي الغيرى عن المفسده لا يكفى مجرد ذلك في الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه مصلحه الفعل ذاتا مع المفسده المكشوفه بالنهي الغيرى و غلبتها عليها.

ألا- ترى أنّ مصلحه الصوم في يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسده التشابه بنى أميه و ترجيح عليها و لذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحة و إن كان مكروهاً.

و عليه فمجرد كشف النهي الغيرى عن المفسده في الفعل لا يكفى في الحكم ببطلان العباده بل اللازم هو غلبه المفسده الغيريه المكشوفه على مصلحه نفسيه للعباده و بالجملة فمع بقاء مصلحه العباده على ما هي عليها يكفى قصدها لتحقق العباده سواء قلنا باستلزام الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي الغيرى عن المفسده أو لم نقل و عليه فلا- ثمره للمسأله.

و دعوى أنّ فساد العباده لا- يحتاج إلى استلزام الأمر بالشىء للنهي عن ضده لكفايه عدم الأمر في الحكم بفساد العباده و المفروض هو سقوط الأمر بمزاحمه الأهمّ.

فلا مجال لتصحيح العباده فيما إذا كانت متزاحمه بالأهمّ سواء قلنا بالاستلزام أو

لم نقل و سواء قلنا بكشف النهى عن المفسده أو لم نقل.

و عليه فلا ثمره للمسأله أيضا كما عن شيخنا البهائى قدس سرّه لأنّ العمل على كلّ حال محكوم بالفساد مندفعه:

أولاً: بما عرفت من كفايه قصد الملاك فى تحقّق العباده لأنّ إضافه العمل إلى المولى معيار تحقّق العباده سواء كانت الإضافه قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقّق فى المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم فى تحقّق العباده قصد الأمر و عليه فلا وجه للحكم بفساد العباده بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهى على تقدير الاستلزام المذكور كاشفا عن المفسده الغالبه بالعباده محكوم به بالفساد و كفى به ثمره.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحاجه إلى قصد الأمر فى تحقّق العباده أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد ضروره أنه لا فرق بينه و بين غيره من الأفراد من هذه الجبهه. نعم لو استلزم الأمر بالأهمّ للنهى عن المهمّ كان المهمّ منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفى قصد الأمر المتوجّه إلى الطبيعه لأنّ المفروض عدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه فلا وجه لإنكار الثمره على هذا القول.

و ثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان الترتّب موجود و يصحّ قصده فيتحقّق الامتثال بقصده و تتمّ العباده حتّى عند من اعتبر قصد الامتثال فى تحقّق العباده.

الترتّب

و حيث انتهى الكلام إلى الترتّب ينبغى البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقّق الاصفهانى و السيّد محمّد الفشاركى و الميرزا الشيرازى و كاشف الغطاء و صاحب

الوقايه و هدايه المسترشدين و غيرهم من الأعاظم.

ذكروا تقريبات مختلفه لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تراحم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كل واحد متعلقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحاله فعلية مقتضاهما معا لوجود التضاد بينهما و إن كان المكلف فى كمال الانقياد كما لا يمكن أن يتعلق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا- واقع له و لا يكون ممكنا بعد استحالته و عليه فالتأثير يكون للأهم بعد كونه مانعا عن تأثير المهم فمع فعلية التأثير للأمر بالأهم لا تأثير للأمر بالمهم.

نعم يمكن أن يكون المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما و هو المهم لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الأهم فمع تأثير الأهم لا موضوع لتأثير المهم و مع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهم يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجه بالأهم.

و مع عدم تأثير الأمر بالأهم فلا مانع من فعلية تأثير الأمر بالمهم المعلق على عدم تأثير الأمر بالأهم.

و عليه فلا تضاد بين الأمرين كما لا تضاد بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر و خلو المحل عنه فأين اجتماع الضدين فى محل واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهم فى حال العصيان أو العزم عليه و إن كان له صلاحية الدعوه و التأثير فى نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهم و الآخر بالأهم فلا مجال لفعلية التأثير فى كليهما لأنه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أما إذا علق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلا محذور كما إذا قيل ان كنت فى حال عصيان الأهم أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلا يلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهم مزاحما للأمر بالأهم

عند تأثيره لعدم تحقق موضوع الأمر بالمهم حتى يكون مزاحما للأمر بالأهم كما أنّ الأمر بالأهم لا يكون مزاحما للأمر بالمهم في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء و العزم عليه.

و لقد أفاد و أجاد في نهايه الدرايه حيث قال إنّ الأمر بالاضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالإضافه إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا- على تقدير و الغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له فلا محاله يستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد و إذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر فلا مانع من فعلية الأمر المترتب.

و حيث إنّ فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه فلا محاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطا بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير و لا مزاحمه بين المقتضيين إلا من حيث التأثير و إلا فذوات المقتضيات بما هي لا تزاحم بينها انتهى.

فتحصّل أنّ ترتّب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول و أمر عرفي و إن لم يكن بينهما رابطه العلية و المعلوليه لكفايه تأخره عنه و لو بالتأخر الطبيعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحّه جعله موضوعا أو شرطا للخطاب بالمهم.

فأساس الترتّب مبنى على ترتّب أثر الأمر بالمهم على حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره لأنّ حاله العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذي هو المانع من تأثير الأمر بالمهم فإذا حصلت حاله العصيان بالنسبه إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعيته الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم و مع ارتفاع المانعيه أثر الخطاب بالمهم.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدّين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهمّ لا بسقوطه و عليه فلا ملزم لجعل موضوع الأمر بالمهمّ سقوط الأمر بالأهمّ حتّى يدور الأمر بين السقوط و الثبوت فيخرج عن محلّ الكلام بل الأمر بالأهمّ ثابت في حال العصيان أو البناء عليه قبل مضيّ وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثراً و مع عدم المؤثريه لا يوجب مؤثريه الأمر بالمهمّ طلب الجمع بين الضدّين كما لا يخفى.

لا يقال إنّ العصيان أمر عدمي و ليس فيه مناط التأخّر الرتبي عن الأمر بالأهمّ لاختصاص المناطات بالامور الوجوديّة و العصيان ليس إلّا- ترك الامتثال بلا- عذر و عليه فتأخّره عن الأمر بالأهمّ لا مناط له و هكذا لا مناط فيه لتقدّمه على الأمر بالمهمّ حتّى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأنّ تلك الامور أي التقدّم أو التأخّر يكون من الامور الوجوديّة و العصيان لا يتّصف بإحدى الحثيّات الوجوديّة لأنّنا نقول أولاً أنّ مفهوم العصيان متقوم بتقدّم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلي من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصوّر و عليه فتقدّم الأمر عليه كتقدّم اجزاء الماهيّة على نفس الماهيّة و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العليّة و المعلوليته.

و ثانياً: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفه المولى في أوامره و نواهيه و هي من الامور الوجوديّة و إن كانت المخالفه موجهه لترك الامتثال بلا عذر.

و عليه فيكون العصيان متأخراً زماناً عن الأمر بالأهمّ و متقدّماً على الأمر بالمهمّ.

و لا امتناع في جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع في الكتاب و السنّه كقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ).

و ثالثاً: إنّ الموضوعات و الشرائط في الخطابات الشرعيّه ليست عقليّه بل هي

تكون عرفيه و العرف يحكم بصحّه جعل مثل العصيان موضوعا أو شرطا للخطاب بالمهمّ.

ألا- ترى أنّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمرى و لم تتعلّم فعليك بالكسب و التجاره و ليس ذلك إلا لأنّ العرف يرى العصيان أمرا وجوديًا و متأخرا عن الأمر بالأهمّ و هو التعلّم و متقدّما على الأمر بالمهمّ و هو الكسب.

لا يقال إنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط و بقى على باعثيته قبل تحقّق العصيان و مقتضى ذلك أنّ المكلف الذى يكون عاصيا فيما بعد يكون مبعوثا نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأنّنا نقول إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطلبين لا- طلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

و بالجمله إنّ الأمر الترتبى بما هو هو لا- يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر إنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفه المطلوبيه و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فأتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامه أنّ الطلب الترتبى لا يؤول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لا طلب الجمع فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّهُ لا- يتوقّف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهمّ على حاله عصيان الأمر بالأهمّ على ورود خطاب يتكفّل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند

إحراز أهمّيه أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضا لأنّ العقل هو المدرك بكسر الراء و المدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنّه من الممكن ان يقيّد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبه إلى المهمّ بصوره عدم مزاحمه الأهمّ فكذلك يقيّد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم في ناحيه المهمّ مترتب على عصيان الأهمّ و عدم تأثيره فلا- يرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بمجرد الأمر في ناحيه الأهمّ بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر في ناحيه الأهمّ.

التنبيه الثاني:إنّه ربّما يتوهم إنّ اللازم من قول الترتب هو تعدّد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهمّ و الأهمّ إذ الأمر بكلّ واحد منهما بناء على الترتب أمر فعلى مولوى و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

و يمكن الجواب عنه بأنّ تعدّد العقاب لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنّه كالتخيير العقلي و الشرعي فكما أنّ ترك كلّ واحد منهما لا يوجب تعدّد العقاب فكذلك في المقام مع أنّ قدره على عدم الجمع بين التركيب حاصله في جميع الموارد فالمحكى عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثانى ليس على عدم الجمع بين الضدّين حتّى يقال أنّه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين الحقّين و قد كان مقدورا للمكلف أن لا يجمع بين المحقّين كما إذا أتى بالأهمّ غير سديد لما عرفت من حصول قدره على عدم الجمع بين التركيبين في موارد التخيير العقلي و الشرعي و مع ذلك لا مجال للحكم بتعدّد العقاب.

و يشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدّد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلف على جميع الواجبات الكفائيه إلاّ واحدا منها و مع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث:إنّ الأمر في ناحيه المهمّ في موارد الترتب موجود و إنّما يرفع اليد

عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمه مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثراً و لا يرتفع إطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بمجرد الأمر في ناحيه الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحيه الأهمّ و إلا فإطلاق الأمر في ناحيه المهمّ بقى على ما عليه.

و ممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّه و التكليف بالأهمّ مشروط بالقدرة الفعليّه فلا يأتى فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأول بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمه مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يبقى موضوع للواجب الذى كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّه بمجرد وجوب الأهمّ من دون حاجه إلى إناطه ذلك على تأثير الآخر فتدبرّ جيداً.

التنبيه الرابع: إنّه لا- اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمرى فكن مصلحاً للعالم.

مع أنّ التعلّم و الإطاعه للعالم لا يكونان ضدّين.

و خصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاه و الإزاله و قال لا يشمل الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون فإنّ الترتّب لا يتأتى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر و معه لا معنى لتعلّق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

و يمكن أن يقال بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين أنّه لا وجه لتخصيص الضدّين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتّبى ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه و عليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ صِحَّةَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَاشِفَ الْغَطَاءِ عَلَى الْمَحْكِيِّ عَنْهُ مِنْ جَعْلِ مَسْأَلَةِ الْإِخْفَاتِ فِي مَوْضِعِ الْجَهْرِ وَبِالْعَكْسِ مِنْ مَوَارِدِ التَّرْتَبِ وَلَا وَقَعَ لَمَّا أوردَ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِي قَدَسَ سِرَّهُ بِأَنَّ تِلْكَ الْمَسْأَلَةَ لَيْسَتْ مِنْ مَصَادِيقِ التَّرْتَبِ لِأَنَّ الْجَهْرَ وَ الْإِخْفَاتِ مِنَ الضَّادِينَ الَّذِينَ لَا ثَالِثَ لَهُمَا إِذِ الْقَارِئُ لَا يَخْلُو عَنْ أَحَدِهِمَا وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ التَّرْتَبَ لَا يَجْرِي فِي الْوَاجِبِينَ الَّذِينَ لَا ثَالِثَ لَهُمَا لِامْتِنَاعِهِ وَبَقِيَهُ الْكَلَامُ فِي الْمَفْصَلِ.

التنبيه الخامس: إنَّ الحكمَ في طرفِ المهمِّ يكونُ فعليًّا بمبادئه و هي الإطلاقاتُ الدالَّةُ عليه مع وصولها إلى المكلفِ و اشتراطُ عصيانِ الأهمِّ لا تأثيرَ له في فعليتهِ الحكمِ بل هو في قوِّه عدمُ وجودِ المزاحمِ عن فعليتهِ الحكمِ بمبادئه.

و عليه فلا مجالَ لما قيلَ من لزومِ التفصيلِ بينِ المواردِ و يقالُ كلُّ موردٍ يلزمُ من اشتراطِ عصيانِ الأهمِّ فيه تأثيرُ أمرٍ متأخِّرٍ في المتقدِّمِ لا يتأتَّى فيه الترتُّبُ كما إذا كانَ الأهمُّ و المهمُّ تدريجيَّ الوجودِ أو كانَ الأهمُّ أمراً باقياً و مستمراً و كانَ عصيانُه في الآنِ الأوَّلِ المتعقِّبِ بعصياناته في الآناتِ المتأخِّره مؤثراً في فعليتهِ الحكمِ.

بخلافِ ما إذا كانَ الشرطُ هو عصيانِ الأهمِّ في الآنِ المقارنِ فلا مانعُ من الترتُّبِ فيه إذ لا يلزمُ منه تأثيرُ الشرطِ المتأخِّرِ في المتقدِّمِ.

و ذلكَ لما عرفتُ من أنَّ شرطَ العصيانِ لا تأثيرَ له في فعليتهِ الحكمِ.

التنبيه السادس: إنَّ الترتُّبَ جارٍ أيضاً في الواجبينِ المتزاحمينِ الطوليِّينِ بحسبِ الزمانِ إذا كانَ الثانيَ أهمِّ و واجبِ المراعاةِ إمَّا من جهه تصويرِ الواجبِ المعلقِ أو من جهه أهمِّيَّه ملاكِ خطابه مع حكمِ العقلِ مستقلاً أو من بابِ متمِّمِ الجعلِ بحفظِ قدره للواجبِ المتأخِّرِ الأهمِّ و ذلكَ لعدمِ الفرقِ بينِ الواجبينِ المتزاحمينِ المقارنينِ و الواجبينِ المتزاحمينِ الطوليِّينِ فكما أنَّ اشتراطِ العصيانِ في المقارنينِ يدلُّ على فعليتهِ الأمرِ بالمهمِّ بسببِ عدمِ وجودِ المزاحمِ فكذلكَ في الطوليِّينِ حرفاً بحرفِ.

و القولُ بأنَّ ذلكَ في الطوليِّينِ يستلزمُ الالتزامَ بتأثيرِ الشرطِ المتأخِّرِ و هو ممتنع

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له في فعلية الخطاب بالمهم لأنّ فعليته تكون بمبادئه المخصوصه و إنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبيه السابع: إنّ الترتّب كما يمكن في ناحيه الأمر فكذلك يمكن في ناحيه النهى فيجوز أن يكون لا تغضب مترتبا على عصيان الأهمّ كأنقاذ المؤمن في أرض مغصوبه فالنهى عن الغضب في مورد التزاحم مترتّب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاه مترتّب على عصيان الأمر بالإزاله عند تزاحمهما.

فكما أنّ العصيان في ناحيه الأمر لا تأثير له في فعلية الخطاب في طرف المهمّ إذ فعليته ناشئه من وصول الإطلاقات الأولى الدالّه على وجوب الصلاه كقوله تعالى أقيموا الصّلاه و إنّما يكون النهى حاكيا عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكيا عن عدم المزاحم لفعلية النهى عند تزاحمه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدمه فإنّ بين خطاب لا- تغضب و انقذ الغريق مثلا- تزاحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب و مع وجود الأهمّ لا خطاب في طرف المهمّ و أمّا إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغضب و وجوب المقدمه الموصله لأنّ المراد من المقدمه الموصله هو نفس التصرف في دار الغير من دون استيذان و مع التعارض يتكاذبان و حيث إنّ الأهمّ و هو وجوب المقدمه الموصله مقدّم فلا حكم في طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ حكم موجود مترتّب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: إنّ الترتّب لا- يجرى إلاّ في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتّفاقي كالصلاه و الإزاله و أمّا إذا كان التزاحم بينهما دائميّا فلا- مورد للترتّب لأنّ الترتّب فرع جعل الحكيم و مع التزاحم الدائمي جعل الحكيم خال عن الحكمه و لا يصدر عن الحكيم المتعال ففي مثله إن كان الملاك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه و إن كان

الملا-ك فيهما متساويا فالحكم هو التخيير الشرعى ففي الصورتين لا مجال للترتب إذ فى الصورة الاولى لا حكم إلا على طبق الملاك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكمين على عصيان الآخر و فى الصورة الثانية لا مجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لا حاجه فى الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعى إلى فرض العصيان بالنسبه إلى حكم آخر.

التنبيه التاسع:إنه يمكن جريان الترتب فى باب اجتماع الأمر و النهى أيضا بناء على تغليب جانب النهى حتى على القول بالامتناع و كون التركيب اتحاديا لا انضماميا إذ الواحد متحيث بحيثتين عند التحليل و لكل واحد ملاك و الحكم يتعلق بهما فى الذهن و المفروض أنه متعدّد و مع التعدّد لا-تزاحم فى مقام الجعل و لكن حيث لا-يمكن امتثالهما غلب جانب النهى إلا أنه إذا بنى على العصيان فلا-مانع من فعلته الأمر إذ النهى لا يكون مؤثرا عند إرادته العصيان و دعوى أنّ الغضب الذى به يتحقّق عصيان النهى فى مثل قولهم إن عصيت النهى أى إن عصيت مثلا فصلّ إن كان هو الغضب الذى يوجد فى ضمن الصلاه و ينطبق عليها فى ذلك الظرف تكون الصلاه موجوده و حاصله فيكون طلبه طلب الحاصل و إن كان غضبا آخر غير منطبق على الصلاه فيكون طلبا للممتنع و إن كان مطلقا يلزم كلا المحذورين مندفعه بأنّ الشرط هو حاله العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.

إشارة

مع انتفاء الشرط و عدمه

ولا يخفى عليك أنّ الشرط إمّا شرط لنفس الأمر و الجعل و إمّا شرط للمجعول و المأمور به؛ و على الأوّل فلا نزاع عندنا في عدم وقوعه، إذ الشرط من أجزاء العلّة، فمع عدم تماميّة علّة الجعل و الأمر لا يمكن الجعل و الأمر، لأنّ مرجعه إلى تحقّق المعلول من دون علّته، و هو محال.

نعم يدخل في محلّ النزاع بيننا و بين العامّة الذين يقولون بمغايره الطلب النفسىّ مع الإرادة و وجود الكلام النفسىّ؛ فإنّا نختار وحدتهما و نقول لا- يجوز تعلّق الإرادة من دون تماميّة علّتها، فمع انتفاء شرط الإرادة لا تكون تامّة، و حيث إنّ الطلب النفسانيّ عين الإرادة كان الطلب النفسانيّ مع انتفاء الشرط أيضا محالا، و لكنّ العامّة لذهابهم إلى مغايرتهما يقولون بجواز توجه الطلب النفسانيّ و إن امتنع تعلّق الارادة، و قالوا قد يطلب المولى شيئا و لا يريد و قد ينهى عنه و هو يريد، إلاّ أنّ هذا البحث لا يكون مورده هنا، بل اللازم هو أن يذكر عند البحث في الطلب و الإرادة، و أمّا إرجاع البحث في المقام إلى الأمر بمرتبته الإنشاء مع العلم بانتفاء المرتبة الفعلية كما في الكفاية، أو إلى الأمر بمرتبته الفعلية مع العلم بانتفاء مرتبة التنجيز كما في غير الكفاية، ففيه أنّه لا نزاع فيه، إذ لا خلاف في صحّة الأوامر الامتثاليّة و في وجود الأوامر الواقعيّة التي لم تصل أيضا.

و على الثانى، أعنى كون الشرط شرطاً للمأمور به، لا نزاع بيننا، فإنّ المأمور به مع انتفاء شرطه غير مقدور فلا يجوز التكليف به، فإنّ تكليف بالمحال و هو قبيح، فلا يصدر عن الحكيم. و لكنّ الأشاعره الذين ينكرون الحسن و القبح العقليين يقولون بجوازه، ففى هذه الصوره أيضا يكون النزاع بيننا و بين العامه، إلا أنّ هذا البحث من تتمه البحث فى الحسن و القبح العقليين.

فتحصّل أنّ المسأله لا خلاف فيها عندنا مطلقاً، سواء كان الشرط شرطاً للأمر و الجعل أو شرطاً للمأمور به، و إنّما الخلاف فيها بيننا و بين العامه من جهه الاختلاف فى المباني، كما عرفت.

و أمّا التفصيل بين القضيه الخارجيه و الشخصيه و بين الأوامر الكليه و القانونيه و القول بامتناع توجّه البعث فى الأوّل لغرض الانبعاث إلى من علم الأمر فقدان شرط التكليف فيه أو شرط المأمور به فيه و عدم امتناع البعث فى الثانى لأنّه تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين.

و غرض هذا التشريع القانونيّ يلحظ بالنسبه إلى العنوان المذكور لا إلى كلّ واحد مستقلاً، كما فى مناهج الوصول: ج ٢ ص ٦٠.

ففيه أنّه لا- كلام فيه حتّى يبحث عنه لوضوح الأمر فيهما، إذ الأوّل يؤوّل إلى تحقّق المعلول من دون علّه فيما إذا لم يوجد شرط التكليف، و يؤوّل إلى التكليف بالمحال فيما إذا لم يكن شرط المأمور به، و الثانى لا مانع منه، لأنّ العنوان الكليّ مورد التكليف، و الشرط فيه موجود و لو بوجوده فى بعض أفراد.

و أيضا لا- مجال للتفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستندا إلى نفس جعل الحكم و كان هو الموجب له و بين ما إذا كان مستندا إلى عدم قدره المكلف أو إلى جهه اخرى، قائلاً بأنّه على الأوّل لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقّق الشرط و الموضوع فى الخارج، من دون فرق بين أن يكون الجعل على نحو القضيه الحقيقيه أو الخارجيه، كما إذا قال المولى لعبده: إن كذبت-مثلاً-فعليك دينار، مع

علمه بأن جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، و من المعلوم أنه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً، بل هو ممّا تقتضيه المصلحة العامّة كما في القضايا الحقيقيّة و المصلحة الخاصّة كما في القضايا الخارجيّة، ضروره أنّ الغرض من جعل هذه الامور هو عدم تحقّق موضوعها في الخارج، فإذا فرض أنّ المولى علم بأن جعلها يوجب عدم تحقّق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل ممّا لم يعلم المولى أنه يوجبه.

و قائلًا- بأنّه على الثانى لغو محض، فلا- يصدر من المولى الحكيم، مثل أن يأمر بالحجّ على تقدير الاستطاعه فى الخارج بنحو القضيّه الخارجيه أو القضيّه الكئيه مع -العلم فرضاً- بعدم تحقّقها له أصلاً، فإنّه لا- شبهه فى أنّ جعل مثل هذا الحكم لغو صرف، فلا يترتب عليه أى أثر شرعى، و معه لا يصدر عن الحكيم، كما فى المحاضرات: ج ٤ ص ٧. لأنّ كلا الأمرين واضح و لا مجال للنزاع فيهما، هذا مضافاً إلى أنّ العلم بانتفاء الشرط فى الأوّل معلول للأمر و متأخّر عنه، و هو أجنبيّ عن المقام، إذ الشرط فى المقام متقدّم على الأمر و ليس بمتأخّر، فتأمل.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر فى نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط الوجوب له إلى الليل، من ناحيه جواز الأمر مع عدم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به و جعل ذلك ثمره للمسأله. لما عرفت من عدم إمكان الأوّل- أعنى العلم- بانتفاء شرط التكليف و قبح الثانى فإنّه تكليف بالمحال، فاللازم فى تصحيحه هو الرجوع إلى وجوه اخرى كالقول بإطلاق الروايات الدالّه على وجوب الكفّاره، فإنّها تدلّ على وجوب الكفّاره على الإفطار العمديّ فى نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء طرأ عليه مانع من الصوم بعد ذلك أم لم يطرأ، كما ذهب إليه فى المحاضرات: ج ٤ ص ١٠.

فلا ثمره فقهيّه لمسأله جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.

الفصل السادس فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه

و لا يخفى عليك إنّ الشرط إمّا شرط نفس الأمر و الجعل و إمّا شرط المجعول و المأمور به و لا نزاع عندنا فى عدم جواز الامر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و المأمور به.

لأنّ الأمر و الجعل على الأوّل بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر و الجعل فمع عدم تماميّة العلّة لا يصدر الجعل و الأمر و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و هو محال.

كما أنّ الأمر و الجعل على الثانى من دون حصول شرط المجعول و المأمور به تكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و عليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلى و القانونى و لو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبه إلى بعض الأحاد من المكلفين لكفايه وجود الشرط بالنسبه إلى العنوان الكلى و لو بوجوده فى بعض أفراده.

و هكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً- يجب عليك إعطاء دينار و علم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب من عبده و يكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنّه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحه احياناً.

و لعلّه خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر و متأخر

عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميّته شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المامور به لما عرفت من أنّه لا يجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع تماميّته شرائطه تكليف بغير المقدور و هو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهه إطلاق الروايات الدالّه على وجوب الكفّاره فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ و بالجملة فموضوع الكفّاره هو إفطار الصوم مطلقاً.

ص: ٩٨

إشارة

بالطبيعي أو الأفراد

تحقيق ذلك يتوقف على امور:

الأول: أن لحاظ الطبيعه على أنحاء: منها لحاظها في ذاتها و من حيث هي هي، و منها لحاظها بالوجود الذهني، و منها لحاظها بما هي مرآة إلى الخارج، و هو على قسمين: أحدهما أن يلاحظ الخارج باللحظ التصديقي بعد تحققه، و الآخر أن يلاحظ باللحظ التصوري قبل وجوده بالفرض و التقدير. و زعم الوجود حاكيا عن الوجود الخارجي الذي يسمي بالوجود اللأفراغي؟ أو الوجود التخلقي.

الثاني: أن متعلق الإرادة المؤثره لا يكون إلا ما فيه المصلحه و المصلحه لا تكون إلا في الوجود، إذ الطبيعه من حيث هي ليست إلا- هي، فلا- مصلحه فيها حتى يشاق الإنسان إليها و يريد لها، ثم إن الوجود المراد ليس هو الوجود الذهني لعدم كونه مورد الأثر. هذا مضافا إلى أن الوجود الذهني لا يمكن الامتثال و الإتيان به كما ليس هو الوجود الخارجي بعد التحقق، لأنه تحصيل الحاصل. فأنحصر أن تكون الإرادة متعلقه بالطبيعه باعتبار وجودها الفرضي و الزعمي و التقديري الحاكي عن الخارج الذي يسمي بالوجود اللأفراغي، لأنه حامل للمصلحه المرغوب فيها، و هذا أمر ارتكازي وجداني لا يحتاج إلى تجشم الاستدلال.

الثالث: أنّ ما ذكرناه فى الإرادة لا يختصّ بالإرادة الفاعليّة، بل هو جار فى الإرادة التشريعيّة أيضا، لأنّها أيضا ناشئة عن المصلحه، فلا يمكن تعلّقها بما لا مصلحه فيه.

الرابع: إنّ الأمر بعث نحو المراد، كما أنّ النهى زجر عن المكروه. و عليه، فهما تابعان للإرادة و الكراهه؛ فإذا عرفت أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما فيه المصلحه، فمتعلّق الأمر أيضا لا يكون إلاّ ما تعلّقت به الإرادة، و هكذا فى طرف الكراهه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول من أنّ التحقيق الذى يساعد عليه الوجدان هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهيّة، فى حين توجّه الأمر إلى معدوميّتها، و يريد بالأمر سدّ باب أعدامها و إخراجها إلى الوجود بوسيله المكلف (1).

و ذلك لأنّ نفس الماهيّة لا مصلحه فيها، فلا يمكن أن تكون بنفسها غرضا للعاقل حتّى تتعلّق بها الإرادة و البعث، فهذا أمر وجدانيّ ارتكازيّ.

لا نقول إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، فلا يمكن فى هذه المرتبه أن تكون مطلوبه و مراده و لا مأمورا بها حتّى يقال هذا لا ينافى لحقوق شيء بها، إذ الماهيّة و إن كانت من حيث هي ليست إلاّ هي، أى فى مرتبه ذاتها لا تكون إلاّ نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحده و الكثره و الوجود و غيرها من خارج ذاتها، و كلّ ما يلحقها ليس ذاتا و لا ذاتيا لها. بل نقول: إنّ الماهيّة من حيث هي هي لا مصلحه فيها، و مع عدم وجود المصلحه فيها لا ينقدح فى النفس شوق و إرادته بالنسبه إليها حتّى يستفاد بدلاله الاقتضاء أنّ مريد الماهيّة من حيث هي هي أراد تحصيلها فى الخارج.

الخامس: إنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يكون بما هو كلّىّ فى الخارج، لأنّ الخارجيات جزئيات و لا تصلح للصدق على الكثيرين، بل هي حصص موجوده و متكثّره فى

ص: ١٠٠

الخارج، إذ حقيقه الإنسانيّة المقارنه لخواصّ زيد هي غير حقيقه الإنسانيه المقارنه لخواصّ عمرو، وهكذا؛ فكلّ واحد من هذه الحقائق الإنسانيه حصّه للكليّ الطبيعيّ و هو الإنسان، و الحصص ليس معناها أنّها الأبعاض، بل معناها أنّها مصاديق و أفراد مجرّده عن العوارض التي يصحّ أن تسمّى بالأفراد الجوهرية، في مقابل الأفراد العرضية أو العرفية التي تعتبر كمجموع حقيقه الإنسانيه و الخواصّ.

ثمّ إنّ تحصيل الكليّ الطبيعيّ يكون بأحد مصاديقه الحقيقيه، لأنّ الكليّ الطبيعيّ عين مصاديقه و مصاديقه نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، و ليس المراد من تحصيل الكليّ الطبيعيّ في المقام التحصيل بقيد عقليّه مثل الإنسان الأبيض و الأسود حتّى يقال إنّ القيود العقليّه كالأبيض و الأسود لا يمكن أن تكون نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقليّ، و من المعلوم أنّ اتّحاد الطبيعيّ مع مصاديقه الحقيقيه و مرآتيه الطبيعيّ عن وجودات مصاديقه كافيّه في سرايه الأمر من الطبيعيّ إلى حقيقه مصاديقه.

نعم، اتّحاد حصص الطبيعيّ في الخارج مع الخواصّ لا- يوجب سرايه الأمر من الطبيعيّ إلى الخواصّ أو الأفراد المشتمل على الحصص.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث أنكر الحصص الخارجيه بدعوى أنّ زيد إنسان لا حصّه منه و عمرو إنسان آخر لا حصّه اخرى منه، و هكذا.. و إلّا لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان و عمرو كذلك، و هو ضروريّ الفساد (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحصّه ليس مفهوم البعض، بل المراد منها هو المصداق الحقيقيّ و الفرد الجوهرية، بمعنى أنّ في زيد مصداقا من الإنسانيه الذي يكون حمل الإنسان عليه حقيقه، باعتبار ذلك المصداق لا- باعتبار الخواصّ و لا باعتبار مجموع المصداق و الخواصّ، و حمل الإنسان على المجموع مسامحه، و هكذا يظهر ما في

ص: ١٠١

مناهج الوصول أيضا حيث أنكر اتحاد الحصص مع نفس الطبيعي (١) مع ما عرفت من اتحاد الطبيعي مع مصاديقه الحقيقيه.

إذا عرفت تلك الامور فقد أتضح لك أنّ الأمر متعلق بالطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى المفروض، والطبيعه المذكوره متّحده مع حصصها المفروضه الوجود، و يسرى الأمر منها إلى حصصها المفروضه لا إلى مقارناتها و ملازماتها، وإن كانت متّحده معها فى الوجود الخارجى، لأنّ الطبيعه لا تحكى عن الأغيار، بل حكايتها منحصره فى حصصها التي تعبّر عنها بالأفراد الجوهرية، و من ذلك يظهر أنّ الأمر المتعلق بالطبيعي لا يسرى إلى الأفراد العرفيه أو العرضيه التي تكون مجموع الحصص و الخصوصيات و المقارنات، فلا تغفل.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعه التي مرآه إلى الأفراد أراد تعلقه بالأفراد الجوهرية المفروضه الوجود فى الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات، بحيث لو أمكن للمكلف أن يوجد حصّه الطبيعه و الفرد الجوهرى من دون مقارناتها لسقط الأمر و حصل الغرض بوجود حصّه الطبيعه لأنه أتى بالمأمور به.

و القائل بتعلقه بالفرد دون الطبيعه أراد تعلقه بالفرد العرفى الجامع للحصّه و الخصوصيات و المقارنات، فيكون المقارنات فى نظره أيضا مأمورا بها.

و على هذا تظهر الثمره بين القولين فى باب اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأنه على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع الحاكيه عن الأفراد الجوهرية دون الأفراد العرضيه و العرفيه، ففى مورد الاجتماع كالصلاه فى الدار المغصوبه-مثلا- لا يسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعه الصلاه إلى متعلق النهى و هو الغضب و لا-العكس، لفرض أنّهما طبيعتان مستقلتان، غايه الأمر أنّ كلّ واحده منهما مقارنه للاخرى أو متّحده

ص: ١٠٢

معها باعتبار حصصهما في الوجود الخارجيّ، فإذاً لا مناص من القول بالجواز في تلك المسألة.

و أمّا على القول بتعلّق الأوامر و النواهي بالأفراد العرفية دون خصوص الطبائع و الحصص و الأفراد الجوهرية، فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسألة، و ذلك لفرض أنّ الأمر على هذا القول متعلّق بالصلاه مع مقارناتها، و المفروض أنّ الغضب في مورد الاجتماع مقارن لها، فإذاً يكون متعلّقاً للأمر، و الحال أنّه متعلّق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد، و هو محال، ضروره استحاله كون شيء واحد مأموراً به و منهياً عنه معاً. و تحليل الفرد الحقيقي الخارجيّ في الذهن إلى فردين موجودين بوجود واحد و جعل كلّ فرد متعلّقاً للحكم صحيح، فيما إذا كان المقصود من الأفراد هو الأفراد الحقيقيّة التي لا تدخل في كلّ فرد آخر لا- في الأفراد العرفية الجامعه لحقيقه الفرد و مقارناتها من سائر أفراد الحقائق الاخرى، فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث أنكر الثمره و أشكل على استاذه المحقّق النائيني قدّس سرّه لاعتقاده بالثمره.

و ذلك أنّ السيّد الخوئيّ تخيل أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهريّ و الحصّه الواقعيّه التي لا دخل لشيء في تشخيصه، مع أنّ مقصود استاذه المحقّق النائيني هو الفرد العرفيّ الجامع للفرد الجوهريّ مع المقارنات. نعم، تعبيره عن المقارنات بالمشخصات لا يخلو عن الإشكال و المناقشه من جهه أنّ تشخيص كلّ وجود بنفسه لا- بوجود غيره جوهرًا كان أو عرضاً، و لكن جعل الفرد العرفيّ ما يشمل الفرد الجوهريّ و المقارنات لا إشكال فيه، بل هو الظاهر من عنوان الأفراد لو أخذ في الخطابات. و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في الوقايه، إذ عبّر عن ذلك بالإفراط، حيث قال: لو أفرط القابل بتعلّقها بالأفراد و جعل التشخيصات اللازمه لوجود الطبيعه متعلّقه للتكليف، فلا جرم

يلزم اجتماع الضدين و لا- يجدى فى دفعه تعدد الجبهه، و لكنّه احتمال بعيد بل مقطوع بعدمه، إذ المشخصات لمتعلق الاراده التشريعيه كالمشخصات لمتعلق الإراده التكوينيّه، لا- يتعلّق بها الفرض و لا- يقاس ذلك بمقدّمات المطلوب، إذ الفرق بين لوازم الوجود (1). و بين أجزاء علته! و لذلك ذهب إلى أنّ المراد من الفرد هو الفرد الجوهرى و قال: لا- ثمره بين القول بتعلّق الأحكام بالطبائع و بين القول بتعلّقها بالأفراد، إذ تعدد الجبهه فى الفرد يكفى فى الجواز، كما أنّ تعدد الجبهه يكفى فى الطبيعه.

و الفرد الخارجى فى مورد الاجتماع ينحلّ فى العقل إلى فردين موجودين بوجود واحد، و الأحكام متعلقه بالأفراد فى الذهن بعد تحليلها لا فى الخارج لأنّه ظرف السقوط لا الثبوت.

و لا- يخفى عليك أنّ عنوان الأفراد لو وقع فى الخطابات الشرعيه فمحمول على الأفراد العرفيه، إذ خطابات الشرعيه وارده على العرف، و هم لا- يفهمون الأفراد الجوهرية و الحصص؛ فلو قلنا بتعلّق الأحكام على الأفراد، فالمراد بها هى الأفراد العرفيه. و تظهر الثمره فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإنّ اجتماعهما فى الأفراد العرفيه ممتنع، لأنّ الأفراد العرفيه باعتبار مقارنتها المتّحده معها منهيّ عنها، فكيف تصير مأمورا بها، بخلاف ما إذا كان متعلّق الأحكام هو الطبائع، فإنّ مركب الأمر مغاير مع مركب النهى و إن كانت الطبائع مرآه إلى حصصها و أفرادها الجوهرية، فإنّ حصص كلّ طبيعه مغايره مع حصص الطبائع الاخرى عند التحليل، و إن كانت موجوده بوجود واحد خارجى، إذ متعلّق الأحكام هو الحصص الذهنيه المفروضه الوجود.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلقه بالطبائع، و الطبائع حيث كانت مرآه تكون حاكيه عن أفرادها المفروضه الوجود، و هذه الأفراد هى الأفراد الجوهرية التى عبّر عنها

ص: ١٠٤

بالحصص، و لا- حكاية للطبائع بالنسبه إلى المقارنات و الخصوصيات لأنها أجنبيّه عنها، إلا أن ينضمّ إلى الطبائع كلمه الأفراد، و يقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبائع؛ فكلمه الأفراد حيث إنّها عنوان كلّى تحكى عن الأفراد العرفيّة الجامعه للحصص و المقارنات، و المفروض عدم هذا الانضمام. و عليه، فلا يسرى الأمر من الطبائع إلى غير حصصها و الأفراد الجوهريّة، و هكذا النهى عن طبيعه فلا- يسرى إلى غير حصصها. فينتج فى مسأله الاجتماع جواز الاجتماع لتغاير متعلّق الأمر و النهى، إذ الطبيعه فى كلّ طرف مغاير لطرف آخر، سواء كانت الطبيعه حاكيه عن أفرادها الجوهريّة، كما اخترناه و قلنا بسرايه الحكم منها إلى أفرادها الجوهريّة و حصصها، أو لم نقل بالحكاية و السرايه، فإنّ الفرد الجوهرى من طبيعه- لو كان متّحدا مع فرد جوهرى من طبيعه اخرى فى الوجود الخارجى- مغاير عند التحليل العقلى فى الذهن مع فرد جوهرى من طبيعه اخرى، و المفروض أنّ عروض الخطابات و اتّصافها فى الذهن لا- فى الخارج، فلا- يكون متعلّق الأمر و النهى متّحدا، و مع عدم الاتّحاد يجوز اجتماع الأمر و النهى. هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ متعلّق الخطابات هو الأفراد العرفيّة، فإنّنا باعتبار ملاحظه مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، كما مرّ تفصيله، و هو ممتنع، فلا تغفل.

الفصل السابع فى متعلق الأوامر و الطلب

و تحقيق ذلك يتوقف على امور الأمر الأول أنّ لحاظ الطبيعه على أنحاء منها لحاظها فى ذاتها و منها لحاظها باعتبار الوجود الذهنى و منها لحاظها بما هى مرآه إلى الوجود الخارجى و هو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقى بعد تحققه و القسم الثانى أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصورى قبل وجوده بالفرض و التقدير الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثانى: أنّ الطبيعه بما هى لا- مصلحه فيها حتى يشتاق الإنسان إليها و يريد لها و عليه فالطبيعه باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق و الإراده و المراد من الوجود ليس الوجود الذهنى إذ لا- يكون هو مطلوبها و لا- يمكن الإتيان به و الامتثال به و ليس المراد أيضا منه الوجود الخارجى بعد تحققه لأنه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر فى الوجود التقديرى الحاكى عن الخارج الذى يسمّى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثالث: أنّه لا فرق فيما ذكر بين الإراده الفاعليه و الإراده التشريعيه لأنّ كلّ واحد منهما ناشئ عن المصلحه و هى لا تكون إلا فى الطبيعه باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أنّ البعث و الزجر تابعان للإيراده و الكراهه فإذا كانت الإراده و الكراهه متعلقتين بالطبيعه باعتبار وجودها فالبعث و الزجر كانا أيضا كذلك.

الأمر الخامس: أنّ الكلى الطبيعى لا- يكون بما هو كلى فى الخارج لأنّ الخارجيات جزئيات لا- كليات و الجزئيات لا تصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجوده و متكثره فى الخارج و الحصص ليس معناها هى الأبعاض بل معناها أنّها مصاديق و أفراد مجردة عن العوارض و المراد بالأفراد هى الأفراد

الجوهريه التي عين الحصص لا الأفراد العرفيه أو العرضيه التي تعتبر باعتبار مجموع حصّه الإنسانيه و الخصوصيات الضميمه.

نعم حصص الكلي الطبيعي متّحده مع الخصوصيات في الخارج و لكنّ ذلك لا يوجب حكاية الكلي الطبيعي عن الخصوصيات و لا سرايه الحكم من الطبيعي إليها لأنّ الكلي الطبيعي لا يحكى عن غير حقيقته و المفروض إنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلي الطبيعي و لا وجه لسرايته منه إلى الخصوصيات المتّحده معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متّحده معها في الوجود الخارجى لأنّ الطبيعه موضوع للحكم لا عنوان أفراد الطبيعه و هى لا تحكى عن الأغيار.

فالأفراد الجوهريه بما أنّها متّحده مع الطبيعه مشموله للحكم المتعلّق بالطبيعه لا الأفراد العرفيه التي تكون مجموع الحصص و المقارنات و الملازمات.

فالقائل يتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهريه المفروضه الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات.

و القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعه أراد تعلّقه بالأفراد العرفيه الجامعه للحصّه و الخصوصيات أو المقارنات.

و تظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهى فإنّ اجتماعهما بناء على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه عن الأفراد الجوهريه جائز لمغايره متعلّقهما بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيه فإنّ اجتماعهما ممتنع إذ مرّكّب الأمر و النهى حينئذ واحد و ليس بمتعدّد.

فتحصّل أنّ الأحكام متعلّقه بالطباع و هى مرآه إلى الأفراد الجوهريه التي تكون حصصها و لا حكاية لها بالنسبه إلى مقارناتها لأنّها أجنبيه عنها نعم لو انضمت

إلى طبيعه عنوان الأفراد و يقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبائع فكلمه الأفراد تحكى عن الأفراد و العرفيه و لكنّ المفروض هو عدم هذا الانضمام و عليه فلا يسرى الحكم من الطبائع إلى غير حصصها سواء كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهى.

و ممّا ذكر يظهر إنّ نتيجة المسأله هو جواز اجتماع الأمر و النهى بناء على تعلّق الحكم بالطبيعه لا أفراد الطبيعه لتغاير متعلّق الأمر و النهى لأنّ الطبيعه فى كلّ واحد منهما متغايره مع الطبيعه الأخرى و حصصهما أيضا تكون متغايره فلا يسرى الحكم من طبيعه إلى طبيعه أخرى و لا من حصص كلّ واحد منها إلى حصص أخرى و اتّحادهما بحسب الوجود الخارجى لا يضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحد منهما متغايره مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض إنّ عروض الخطابات و اتّصافها فى الذهن لا فى الخارج فلا يكون متعلّق الأمر و النهى متّحدا و مع عدم الاتّحاد يجوز اجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هى الأفراد العرفيه فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهري و الخصوصيات توجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو ممتنع.

الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟

ذهب في الكفايه إلى أنه لا- دلالة لدليل الناسخ و لا- المنسوخ على ذلك، كما لا دلالة لهما على ثبوت الحرمة، فإنه بعد رفع الوجوب يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ و المكروه و الإباحه و الحرمة و لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر.

و حيث كان كلّ واحد من الأحكام مع الآخر من المباينات و المتضادات العرفيه، فلا- مجال لاستصحاب الجواز بالمعنى الاستحباب بعد رفع الوجوب لأنهما متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب، انتهى مع تلخيص (1). بل ذهب في مناهج الوصول إلى عدم جريان الاستصحاب في الجواز الجامع بين الوجوب و الجواز بالمعنى الأخصّ و الاستحباب لعدم كون الجواز المذكور مجعولا و حكما شرعيا، إذ جعل تعلق بكلّ واحد منها، و العقل ينتزع من جعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، و هذا

ص: ١٠٩

الأمر الانتزاعي ليس حكماً شرعياً و مجعولا شرعا فلا مجال لاستصحابه (١).

يمكن أن يقال أولاً: إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا- دلاله للناسخ و لا- للمنسوخ على الرجحان أو الجواز، و أمّا إن كان المفاد هو رفع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث فهو موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما أنّ البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكمهم بالوجوب، لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا داخلين في مدلولي هيته افعلي، بل هما أمران انتزاعيان من البعث مع عدم الترخيص و البعث مع الترخيص.

ليس معنى ما ذكرناه هو أنّ لدليل الوجوب ظهورات يبقى بعضها مع سقوط بعض، حتّى يقال كما في منهاج الوصول بأنّ البعث الإلزامي لا- يكون له ظهور إلاّ- في نفس البعث و يفهم الإلزام من أمر آخر كحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة إلاّ أن يقوم دليل على الترخيص، و لو فرض ظهوره في الوجوب وضعا لا يكون له إلاّ ظهور واحد، فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى ظهور له (٢).

بل نقول: لا يصدر من المولى إلاّ البعث، و الوجوب هو حكم العقلاء، و موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، و هذا الحكم باق ما دام البعث موجودا و لم يبدّل عدم الترخيص بالترخيص، و إذا بدّل الشارع بالنسخ و رفع الإلزام عدم الترخيص بالترخيص حكم العقلاء بالاستحباب، لأنّ موضوع حكمهم بالاستحباب هو وجود البعث مع الترخيص في الترك و كلاهما موجود، إذ المفروض أنّ البعث لم يرتفع و الترخيص حادث بالنسخ و رفع الإلزام، و من المعلوم أنّ البعث مع الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب، كما إذا كان من أوّل الأمر كذلك؛ فدليل المنسوخ

ص: ١١٠

١-١ (١) ج ٢ ص ٨٣.

٢-٢ (٢) منهاج الوصول: ج ٢ ص ٨١.

يدلّ على البعث، و دليل الناسخ يدلّ على الترخيص، و مجموعهما موضوع لحكم العقلاء بالاستحباب.

و لا نقول أيضا بأنّ الوجوب-و إن كان بسيطا-يتضمّن مراتب عديده و هي أصل الجواز و الرجحان و الإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب و يبقى الآخر، و بما أنّ الوجوب حقيقه ذات تشكيك فلا-حاجه إلى إثبات مرتبه بعد ارتفاع الأخرى إلى دليل على الفصل، فإنّ بعد ذهاب مرتبه منه يتحدّد قهرا بالآخرى، نظير الحمرة الشديده التي تزول مرتبه منها فتبقى اخرى، كما ذهب إليه المحقق العراقي في نهايه الأفكار. حتّى يقال-كما في مناهج الوصول-بأنّ الوجوب من الامور الانتزاعية و هي ليست ذات مراتب، و التفاوت بين البعث الإلزامي و الاستحبابي ليس في نفس البعث بل في منشئه الذي هو الإراده (1). بل نقول بأنّ الوجوب بسيط و لا يتضمّن المراتب المذكوره، و لكنّ موضوعه هو البعث مع عدم الترخيص، فإذا نسخ الوجوب و رخص في الترك من دون رفع أصل البعث تبدّل موضوع الحكم العقلاء بالوجوب بموضوع حكمهم بالاستحباب.

و عليه، فالمتبع هو لسان دليل الناسخ من أنّه رافع لأصل البعث فلا دلالة على الرجحان و الجواز أو أنّه رافع للإلزام و مبدّل لعدم الترخيص بالترخيص، فيحكم بعد رفع الوجوب بالاستحباب بالتقريب الذي ذكرناه.

و ثانيا: أنّه مع التسليم بعدم دلالة دليل الناسخ و المنسوخ، يمكن التمسك باستصحاب الإراده بناء على أنّ الاستصحاب أصل محرز، كما يشهد له أدلّه اعتباره الدالّ على إبقاء اليقين و عدم نقضه، فإنّ لحن كلحن صدق العادل في الأمارات، و يشهد أيضا تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول. و عليه، فالاستصحاب حينئذ

ص: ١١١

كالأمارات في تنجيز الواقع، فكما أنّ العلم ينجز الواقع كذلك الاستصحاب، فاليقين بالإرادة كما أنّه كان منجزاً لها حدوثاً كذلك يكون هو بحكم الاستصحاب منجزاً لها بقاء.

و بالجمله، لو علم بإرادته ملزمه من المولى لزم الإتيان بمقتضاها، وإن منعه مانع عن صدور الأمر فهكذا إذا علم بها و شكّ في بقائها لزم الإتيان بمقتضاها، وإذا علم بها بالمرتبه الشديده ثم زالت شدتها و شكّ في بقاء أصل الإراده أمكن استصحاب أصل الإراده و الحكم برجحان الإطاعه، لأنّ الإراده الحتميّه و النديبه- كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه- مرتبتان من الإراده، و هي نوع واحد لا- تفاوت بين الشديده و الضعيفه منها في النوعيّة، بل في الوجود على التحقيق، و كما أنّ البياض الشديده إذا زالت شدته و بقي بمرتبته ضعيفه منه لا- يعدّ وجوداً آخر لا عقلاً و لا عرفاً، بل هو وجود واحد زالت صفته، فكذا الإراده الشديده و الضعيفه، و التفاوت في لحاظ العقل و العرف إنّما نشأ من الخلطه بين الأمر الانتزاعيّ و الكيف النفسانيّ (1).

و عليه، فلا حاجه في الاستصحاب إلى كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعيّ، بل يكفي نفس الإراده للزوم الاتّباع أو رجحانه.

و لذلك قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: و التحقيق هو إجراء الاستصحاب لمعلوميّه أصل الرجحان و الشكّ في ارتفاعه و اتّحاد الشديده مع الضعيف عرفاً كاتّحاد السواد الشديده مع السواد عرفاً، ألا ترى أنّه إذا كان شيء شديداً السواد ثم ارتفع شدته لا يراه العرف مغايراً لما علمه سابقاً.

و عليه، فلا- مانع من إجراء الاستصحاب في مقام الثبوت و إثبات أصل الرجحان و ترتّب الآثار عليه، و إن لم يثبت الاستصحاب الاصطلاحيّ، لأنّ المعلوم هو

ص: ١١٢

أصل الرجحان لا الاستحباب المحدود بحده الخاص.

و هكذا يمكن إجراء الاستصحاب فيما إذا نهى الشارع عن شيء ثم نسخه و يحكم بمرجوحيته لا- الكراهه المحدوده بحدّ خاص، بل يمكن إجراء الاستصحاب فى مقام الإثبات و إثبات أصل البعث، كما إذا شكّ فى أنّ النسخ رفع البعث أو رفع الإلزام فيجربى الاستصحاب فى أصل البعث، و هو مع رفع الإلزام و الترخيص يحقّق موضوع الاستحباب.

فتحصّل أنّ الأولى هو التفصيل بين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع البعث، فلا- يبقى شيء حتى يبحث عن بقاء الرجحان أو الجواز، و بين ما إذا كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بإفاده الترخيص فالأقوى هو الحكم باستحباب العمل لتماثيه موضوع حكم العقلاء لبقاء البعث و انضمامه مع الترخيص. و عليه يمكن القول باستحباب كلّ واجب منسوخ فى شرعنا أو الشرائع السابقه إذا كان لسان ناسخها هو رفع الإلزام بإفاده الترخيص.

و أيضا يجرى ما ذكر فى طرف المحرّمات؛ فإنّه بعد نسخها إمّا يكون مفاد النسخ هو رفع الزجر رأسا فلا دليل على الكراهه، و إمّا يكون مفاده هو رفع الإلزام و إفاده الترخيص فى الفعل فيمكن الحكم بكراهه المنسوخ، فافهم و اغتنم، و أحمد الله تعالى.

الفصل الثامن

فى أنه هل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا يدلّ.

و الذى ينبغى أن يقال إنه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلا دلالة للناسخ و لا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفايه فإنّ بعد رفع البعث يمكن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة من المستحبّ و المكروه و الإباحه و الحرمة و لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

و أمّا إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال فى كون البحث الباقي مع الترخيص فى الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أنّ البحث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ فى محله من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا داخلين فى مدلولي هيهة افعل بل هما أمران انتزاعيان من البحث مع عدم الترخيص و البحث مع الترخيص.

و عليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البحث فلا دلالة على الرجحان و الجواز و إن كان رفع الإلزام و الوجوب بالتريخيص فى الترك فيحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام و الوجوب و بقاء البحث بالترقيب الذى ذكرناه.

و هكذا الأمر فى طرف المحرّمات فإنّ مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلا دلالة لدليل الناسخ كالمنسوخ على أنّ الباقي هو المكروه أو غيره من الأحكام و إن كان مفاد الناسخ هو الترخيص فى الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء

بالكراهه كما لا يخفى.

و لو شكَّ في رفع أصل البحث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب في الأوّل و الكراهه في الثاني.

ص: ١١٥

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول في تصوير الوجوب التخييري في المتباينات، و هنا وجوه: منها ما يظهر من الكفايه حيث قال-فيما إذا كان الغرض من الأمر بأحد الشيئين واحدا يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر- هو أنّ الواجب في الحقيقه هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، و استدلل له بقاعده أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لا اعتبار نحو من السنخيّه بين العله و المعلول؛ و عليه فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعيّ لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين (١).

و محصّيه كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سرّه أنّ التخيير الشرعيّ راجع إلى التخيير العقليّ و أنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو في الحقيقه وجوب واحد تعينيّ يتعلّق بموضوع واحد، و الفرق بينه و بين التعينيّ المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحه عندنا و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع؛ فالأمر المتعلّق بالأفراد إرشاديّ مسوق لبيانها، و الملزم أمر آخر متعلّق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضروره

ص: ١١٦

استحاله استناد المصلحه الواحده التى يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البذل إلى المتعدد (1).

و فيه: أنّ الظاهر من الخطابات الشرعيّه الوارده فى موارد التخيير هو تعلّقها بالأشياء الخاصّه كخصال الكفّارات، أعنى إطعام السّتين أو صيام السّتين أو العتق، وهذا هو التخيير الشرعيّ بين هذه الامور، ورفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاع الخطاب إلى الجامع محتاج إلى الدليل و الاستدلال بالقاعده المذكوره فى غير محلّه، لما مرّ مرارا من أنّ قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير مخصوصه بالواحد الشخصيّ فلا تشمل الواحد النوعيّ. و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّد كالحراره، فإنّها واحد نوعيّ و يستند إلى الحرکه تاره و إلى النار اخرى و إلى شعاع الشمس ثالثه، و هكذا.

و تدارك التخلّف فى صيام شهر رمضان واحد نوعيّ يستند إلى الامور الثلاثه و لا- إشكال فى استناد الواحد النوعيّ إلى المتعدّدات، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعيّ و إرجاعه إلى جامع و إنكار التخيير الشرعيّ.

و منها ما يظهر من المحاضرات، حيث قال إنّ الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه و نحوهما من الجوامع الانتزاعيّه، بدعوى أنّه لا- مانع من تعلّق الأمر بها أصلا، بل يتعلّق بها الصفات الحقيقيّه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما، فما ظنّك بالحكم الشرعيّ الذى هو أمر اعتباريّ محض، و من المعلوم أنّ الأمر الاعتباريّ كما يصحّ تعلّقه بالجامع الذاتيّ كذلك يصحّ تعلّقه بالجامع الانتزاعيّ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيه أحد المالين للمشتري عند قول البائع: بعت أحدهما، بل وقع ذلك فى

ص: ١١٧

الشريعة المقدّسه كما في باب الوصّيّه، فإنّه إذا أوصى الميّت بملكه أحد المالين لشخص بعد موته فلا محاله يكون ملكا له بعد موته و تكون وصيّته بذلك نافذه. و على الجملة، فلا شبهه في صحّه تعلق الأمر بالعنوان الانتزاعيّ و هو عنوان أحدهما، و مجرد أنّه لا واقع موضوعيّ له لا يمنع عن تعلّقه به، ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بواقع الشئ، بل بالطبيعيّ الجامع. و من الواضح جدّا أنّه لا يفرّق فيه بين أن يكون متأصّلا أو غير متأصل أصلا- إلى أن قال:- فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي أنّه لا بدّ من الالتزام بأنّ متعلّق الوجوب في موارد الواجبات التخييريّه هو العنوان الانتزاعيّ من جهة ظهور الأدلّه في ذلك، ضروره أنّ الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال (1).

و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ تعلق الخطاب بالعناوين الانتزاعيه كعنوان أحدهما أو أحد الامور- وإن كان أمرا ممكنا- و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّه، فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل من تعلق الوجوب بالامور المتعدّده، مع جواز ترك كلّ واحد مع إتيان الآخر و الاستدلال لتعلق الخطاب بعنوان أحدهما بظهور كلمه (أو) كما ترى؛ فإنّ الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبله، لا أنّ الوجوب متعلّق بالجامع الانتزاعيّ، و من المعلوم أنّ عدم اختصاص الوجوب بالمذكور قبل (أو) و تعدّيه إلى مدخول كلمه أو ظاهر في التخيير الشرعيّ.

فتحصّل أنّ إرجاع الخطابات الشرعيّه في موارد التخيير إلى العنوان الانتزاعيّ و القول بأنّ الخطاب المتوجّه إلى العنوان الانتزاعيّ متعيّن و التخيير في تطبيقه على الموارد عقليّ لا دليل له جدّا، بل الظاهر خلافه.

ص: ١١٨

و منها ما نسبه كل من الأشاعره و المعتزله إلى الآخر و تبرأ منه على المحكى، و هو أن الواجب هو المعين عند الله و هو ما يختاره المكلف في مقام الامثال.

و فيه أولاً: أنه مخالف لظواهر الأدله الداله على عدم تعين الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر، بل يكون الوجوب على نحو التخيير، فما يختاره المكلف مصداق للواجب، لا أنه الواجب بعينه (1).

و ثانياً: أنه مناف لقاعده الاشتراك في التكليف، ضروره أن لازم هذا القول هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين في الاختيار.

و ثالثاً: أن لازم هذا القول هو عدم وجوب شيء في الواقع لو لم يختار المكلف أحدهما، لأن الوجوب منوط باختيار المكلف و هو مفقود، و مقتضى عدم وجوب شيء في الواقع هو عدم العصيان بتركهما.

و رابعاً: أن الأوامر التخييرية لا تختص بأوامر الله تعالى، لكثرة صدورها عن الموالى العرفيه، كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و منها وجوب كل منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما.

و فيه أولاً: أن لازمه هو تعدد العقاب لو تركهما رأساً، أو تعدد الثواب و الامثال لو أتى بهما، مع أنهما كما ترى.

و ثانياً: أنه مخالف لظاهر الدليل، لأن كلمه (أو) ظاهره في التخيير لا التعين، و إلا لكان اللازم هو الإتيان بكلمه (واو) بدل كلمه (أو).

و منها ما ذهب إليه في الكفايه عند تعدد الفرض من تعريف الوجوب التخييري، بأنه نحو وجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر.

و فيه أولاً: أنه تعريف بالمجمل.

ص: ١١٩

و ثانيا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أنّ لازمه هو عدم جواز كلّ واحد منهما إذا تركهما رأسا، لأنّ تركهما لا يكون إلى بدل؛ و مقتضى عدم جواز كلّ واحد منهما هو ترتّب العقابين لا العقاب الواحد، و هو كما ترى.

و منها وجوب كلّ واحد بشرط ترك الآخر.

و فيه أولا: أنّ لازمه هو وجوبهما إذا تركهما رأسا و تعدّد العقاب و هما كما ترى.

و ثانيا: أنّ ذلك خلاف ظاهر الأدلّه.

فالتحقيق في تصوير الوجوب التخييريّ هو أن يقال- كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سره- إنّ الطلب التخييريّ سنخ مستقلّ من الطلب، و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثه قرون أو أربعة فصاعدا قد تعلق كلّ قرن منه بخاصّ.

فحاله حال الشكّ فإنّه متقوم بطرفي الوجود و العدم، بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، و كذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضا يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلّقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعدا.

فبقولنا طلب واحد خرج الطلب الاستغراقيّ كأكرم كلّ واحد من هذين، فإنّه ينحلّ إلى طلبات متعدّده غير مرتبط بعضها ببعض، و بقولنا قد تعلق كلّ قرن منه بخاصّ خرج الطلب المجموعيّ، فإنّ كلّ واحد من الشئيين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئية لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة اخرى الإرادة علّقت أولا بإكram زيد مثلا ثمّ غصّ النظر عنه كأنّه لم يكن في البين أصلا و جيء في محلّه بآخر ثمّ غصّ النظر عنه أيضا و جيء بثالث و هكذا، لا أنّها علّقت بعنوان واحد أخذ مرآه للإكرامات و لا بالمجموع المركّب منها الملحوظ شيئا واحدا.

و هذا السنخ من الطلب لا بدّ من تصويره: افرض أنّ التخيير الشرعيّ راجع إلى طلب واحد متعلّق بالجامع، إذ نقل الكلام حينئذ إلى التخيير العقليّ، فيما إذا وقعت

الطبيعه مورد الأمر، فإنّ الحاكم بأجزاء كلّ فرد هو العقل، فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادي للعقل إلاّ بهذا الوجه. فتحصيل أنّ تصوير الوجوب التخييريّ - كما صرّح به استاذنا الحائريّ قدّس سرّه في درسه - كتصوير الشكّ، فإنّ الشكّ احتمال هذا أو ذاك، والوجوب التخييريّ هو البعث إلى هذا أو ذاك (١).

و إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ ظاهر قولهم افعل ذلك أو ذاك ليس هو البعث نحو الواحد لا بعينه و إن كان هو ممكنا بحسب مقام الثبوت، لأنّ إنشاء الوجوب لم يتعلّق بعنوان أحدهما، بل هو أمر ينتزعه العقل منه. و الخطاب المذكور نحو من الوجوب الذي يبعث المخاطب نحو الفعل و يرفع البعث ثانيا و يبعثه ثانيا نحو فعل آخر. و هو بالفارسيه: (اين بله نه آن بله است) انتهى.

و الحاصل أنّ الطلب واحد له شعب متعدّده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدّده لا على الاستغراق و لا على المجموع، بل بقربنه كلمه (أو) يبعثه نحوها على البدليّه، أي ائت بهذا أو ذاك، و هذا هو التخيير الشرعيّ، و هو نوع مستقلّ في قبال الوجوب التعينيّ.

لا يقال: إنّ النسبه البعثيه جزئيه و الجزئيّ لا يكون قابلا للتقييد، و عليه فكيف يمكن أن يبعث نحو شيء ثمّ تردّد فيه و بعث نحو شيء آخر، مع أنّ لازمه هو تقييد النسبه البعثيه مع أنّها جزئيه، لأنّنا نقول إنّ النسبه الإنشائيّه البعثيه من الامور الاعتباريه التي تكون خفيفه المئونه، فيمكن تقييدها من أوّل الأمر من باب ضيق فم الركيه، و لذا اتّفق أهل العربيّه على رجوع قيود الكلام إلى النسبه؛ ففي قوله: ضربته يوم الجمعه أمام الأمير، يرجع قوله يوم الجمعه أمام الأمير إلى النسبه. و عليه، فكما لا مانع من تقييد نسبه الكلام بالقيود المذكوره فكذلك لا مانع من أن يقيد الوجوب

ص: ١٢١

١-١) راجع اصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه: ج ١ ص ١٠١-١٠٢ و غيره.

المتعلّق بشيء بكلمه «أو بذلك».

لا يقال: إنّ اللازم من الوجوب التخييريّ هو التردّد الواقعيّ في الإراده التشريعيّه و متعلّقها و في البعث و متعلّقه فكلّ ذلك محال لاستلزامه الإبهام الواقعيّ في المتشخصات و المتعيّنات الواقعيّه.

لأنّنا نقول: أنّنا نمنع الترديد و الإبهام لا- في الإراده و لا- في متعلّقها و لا- في البعث و لا- في المبعوث إليه، لأنّ جميعها من المتعيّنات، إذ الإراده أمر وجوديّ متعيّن و لا تردّد في وجود الإراده و تعلّقها بهذا أو ذاك، أيضا لا تردّد فيه، بل هو واقع بالنسبه إليهما على البدل، و متعلّق الإراده أيضا متعيّن سواء كان هو هذا أو ذاك، و مجرد كون المتعلّق أمرين على سبيل التبادل لا يستلزم التردّد الخارجيّ، كما أنّ الشكّ أمر وجوديّ و هو باعتبار كونه أمرا وجوديّاً لا ترديد فيه، و مجرد كونه محتمل الطرفين لا يوجب جعله من المبهم و غير المتعيّن.

و لعلّ منشأ التوهم المزبور هو توهم أنّ متعلّق الإراده في الخارج هو الفرد المرّد، و لكنّه غفله واضحه لأنّ المتعلّق هو المتعيّنات لا- الفرد المرّد، ثمّ إنّ الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ كالشكّ؛ فكما أنّ الشكّ وجود وحدانيّ فكذلك الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ، و مجرد تعدّد المتعلّق لا يوجب تعدّد الشكّ؛ و الإراده التخييريّه و البعث التخييريّ قول القائل ائت بهذا أو بذاك الظاهر في الوجوب التخييريّ حاك عن الإراده الواحد و البعث الواحد لا- الإرادتين أو البعثين. نعم، هذا البعث له شعبتين: إحداهما متعلّقه بهذا و الاخرى متعلّقه بذاك، و لا- ينافي ما ذكر تحليل هذا الخطاب الواحد بالخطابات المتعدّده كقوله: افعل هذا أو افعل ذاك.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث ذهب في الجواب عن الإشكال الثبوتيّ في الوجوب التخييريّ إلى تعدّد الإراده و البعث، حيث قال: إنّ المولى إذا رأى أنّ في شيء أو أشياء مصلحه ملزمه واف كلّ منها بغرضه، بحيث يكون كلّ من

الطرفين أو الأَطراف محصّيه، فلا- محاله يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادته بعث متعلّق بهذا و إرادته بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظه (أو) لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه و لا يلزم الجمع بينهما؛ فهنا إرادته متعلّقه بمراد و بعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها متعيّنات مشخّصات لا إبهام فى شىء منها. و إرادته اخرى متعلّقه بمراد آخر و بعث آخر إلى مبعوث إليه آخر كلّها معيّنات مشخّصات، و بتخلّل كلمه أو و ما يراد منها يرشد المأمور إلى ما هو مراده و هو إتيان المأمور بهذا أو ذاك إلخ (١). لما عرفت من أنّ سنخ الطلب فى الوجوب التخييريّ غير سنخ الطلب فى الوجوب التعينيّ، إذ الوجوب التعينيّ ليس له إلّا شعبه واحده و الوجوب التخييريّ له شعبتان أو شعب فى عين كونه طلبا و بعثا واحدا.

هذا مضافا إلى أنّ تعدّد البعث و الإراده مع عدم منافاه بين الأغراض يستلزم تعدّد استحقاق الثواب لو أتى بهما دفعه واحده، و هو كما ترى.

المقام الثانى فى إمكان تصوير الوجوب التخييريّ و عدمه بين الأقلّ و الأ-كثر؛ فيمكن أن يقال بامتناعه بينهما لأنّ الأقلّ - لو وجد فى ضمن الأ-كثر - يكون هو الواجب لحصول الغرض به، و مع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأ-كثر غير الواجب، إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر، و مع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد. و هذا واضح فى التدريجيات من دون فرق بين كون الغرض واحدا أو متعدّدا، لأنّه مع التعدّد لا يجب الجمع بينهما، بل يكفى إتيان أحدهما فى حصول الغرض و سقوط الأمر؛ فإذا أتى بالأقلّ أتى بالغرض، و مع الإتيان به يسقط الأمر، و مع سقوط الأمر لا مجال لوجوب الأ-كثر و لو كان الغرض متعدّدا، و إلّا خرج المورد عن الوجوب التخييريّ و دخل فى الوجوبين التعيينيين.

ص: ١٢٣

و أما في الدفعيات؛ فإن كان هنا غرض واحد ففي مناهج الوصول لا يعقل التخيير بينهما أيضا، لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالزيادة بلا ملاك فتعلّق الإرادة، و البعث بها لغو ممتنع، و مجرد وحده وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجا لا يدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلق الأمر هو الذهن [الذي هو] محلّ تجريد طبيعه المطلوب عن غيره من اللواحق الزائده.

و إن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر؛ فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود فلا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبغوضا للأمر، فلا يعقل التخيير أيضا، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر؛ فإذا وجد دفعه لا يمكن وجود أثرهما للتراحم أو يكون اجتماعهما مبغوضا، فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبغوضا.

و أقيا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع و لا يكون اجتماعهما مبغوضا و إن لم يكن مرادا أيضا فالتخيير بينهما جائز، لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب و الأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء (1).

ذهب في الكفايه إلى جواز التخيير بين الأقلّ و الأ-كثر فيما إذا كان كلّ منهما بحدّه محصّيا للغرض، بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأ-كثر محصّيا و بعبارة اخرى أنّ الغرض إذا كان مترتبا على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقا جاز التخيير بين الأقلّ و الأكثر، من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيّحه واحده في ضمن التسيّحات الأربع، أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في

ص: ١٢٤

ضمن الخطّ الطويل.

فإنّ الغرض لا يترتب إلاّ على الأقلّ الذى لا يجتمع مع الأكثر، وأمّا الذى يجتمع معه فلا أثر له و لا يكون محصّيا للغرض، سواء كان له وجود مستقلّ أو لم يكن.

و فيه أنّ ذلك التصوير - وإن كان أمرا معقولا - خروج عن محلّ البحث، إذ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متباينا مع الأكثر، و مع المباينه لا إشكال فى جواز التخيير، لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه التى يتفاهمها العرف، فإنّ المنصرف إليه عندهم من التخيير - كما أفاد المحقّق النائينى قدّس سرّه - هو ذات الواحد و الاثنين لا الواحد بشرط لا، فإنّ ثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج إلى دليل قوى بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، و أخبار الباب - أى باب التسيّحات الأربع - ليست كذلك لظهورها و قابليتها لحمل الزائد على الأربع على الاستحباب، فلا تصلح لإثبات التخيير. و هذا البحث مطّرد فى أمثال المقام، ممّا يحتمل فيه التخيير بين الأقلّ و الأكثر كذكر الركوع. و بالجملة، فإنّ مكان التخيير المذكور لا يوجب حمل الأخبار عليه (1).

فتحصّل أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر، فيما إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو لا بشرط، غير معقول إلاّ فى بعض الصور كالدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بينها، و أمّا إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو بشرط لا فالتخيير بينهما معقول، و لكنّ الأقلّ و الأكثر يدخلان فى المتباينين و يخرجان عن عنوان الأقلّ و الأكثر، و حيث إنّ ظواهر الأدلّه لا تساعد اعتبار بشرط لا فلا تحمل تلك الظواهر على التخيير المعقول ما دام

ص: ١٢٥

أمكن حملها على غير التخيير كوجوب الأقلّ و استحباب الزائد، كما ذهب إليه الأصحاب في مثل التسيّحات الأربع و نحوها من التدرّيجيّات، أو كوجوب صرف الوجود و أصل الطبيعه بعد عدم مدخلّيه الخصوصيّات الفرديّه من الطول و القصر في الدفعيّات، فيكون التخيير بين الأفراد عقليًا لا شرعيًا.

ص: ١٢٤

الفصل التاسع فى تصوير الوجوب التخييرى يقع الكلام فى المقامين:

الأول: فى إمكان تصوير الوجوب التخييرى فى المتباينات و التحقيق فيه أن يقال إن الطلب التخييرى سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشىء خاص فحاله حال الشك فى كونه متقوماً أو أكثر بطرفيه فكما أن الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييرى مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

و الحاصل أن الطلب فى الوجوب التخييرى واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا- على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحدا بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل بقرينه كلمه «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك و هذا هو الوجوب التخييرى الشرعى و هو نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى.

و ممّا ذكر يظهر أن الوجوب التخييرى ليس هو البعث نحو الواحد لا- بعينه لأنّ الإنشاء لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور ممّا ينتزعه العقل من الوجوب التخييرى الذى عرفت إنّه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفّارات و رفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب و إرجاعه إلى الجمع الانتزاعى خلاف الظاهر كما أنّه لا وجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقى لأنّه أيضا خلاف الظاهر.

و الاستدلال عليه بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور

الواحد عن الكثير غير سديد بعد اختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدّد كالحراره فإنّها واحد نوعى يمكن استنادها تاره الى النار و اخرى إلى الحركه و ثالثه الى الشمس و هكذا.

و من المعلوم أنّ تدارك التخلّف فى الصوم مثلا واحد نوعى و يمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعى و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفّايه و ممّا ذكر أيضا ينقدح ما فى دعوى أنّ الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله و هو ما يختاره المكلف فى مقام الامتثال.

و ذلك لأنّه خلاف ظاهر الأدلّه الدالّه على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع و نفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه هذا مضافا إلى أنّه مناف لقاعده الاشتراك فى التكليف ضروره أنّ لازمه هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختبار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختر المكلف شيئا لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلف و المفروض أنّه لم يختر شيئا و مقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما و هو كما ترى.

و هكذا يظهر ممّا تقدّم فى الوجوب التخييرى أنّه لا وجوه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييرى ليس إلا بمعنى وجوب كلّ منهما تعيينا مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنّه مضافا إلى أنّه مخالف لظاهر الوجوب التخييرى من أنّه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدّد العقاب لو تركهما رأسا مع أنّه كما ترى.

المقام الثانى: فى إمكان تصوير التخيير الشرعى و عدمه بين الأقلّ و الأكثر

ذهب صاحب الكفايه الى إمكانه فيما إذا كان كلّ منهما بحده محصّيا للغرض بحيث لا يكون الأقلّ في ضمن الأكثر محصّلا و بعبارة اخرى إنّ الغرض إذا كان مترتبا على الأقلّ بشرط لا عن الغير لا على الأقلّ مطلقا و لو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقلّ و الأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقلّ وجود مستقلّ كتسيّحه واحده في ضمن التسيّحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير في ضمن الخطّ الطويل.

و فيه أنّ هذا التصوير و إن كان ممكنا و معقولا و لكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقلّ بشرط لا يوجب أن يكون الأقلّ متباينا مع الأكثر و مع المباينه لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه فإنّ المنصرف إليه من التخيير في التسيّحات الأربع هو ذات الواحد و الثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد و الثلاث في التسيّحات الأربع مثلا فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقلّ و لو وجد في ضمن الأكثر يكون واجبا لحصول الغرض به و مع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأكثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر و مع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد و هذا واضح في التدريجات.

و أمّا الدفعيات فإنّ كان الغرض واحدا لا يعقل التخيير بينهما أيضا لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالأزيد منه بلا-ملا-ك فتعلّق الإراده و البعث نحو الزيادة لغو ممتنع و مجرد وحده وجود الأقلّ بلا- شرط مع الأكثر خارجا لا يدفع اللغوويه و الامتناع المذكور بعد كون الذهن محلّ تعلّق الأمر.

و هكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر و كان بينهما تدافع في الوجود فإنّه لا- يمكن اجتماعهما و مع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجدا دفعه لا يمكن وجود أثريهما للتراحم لأنّ-

المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للاجتماع وإن لم يكن مرادا أيضا فالتخير بينهما يكون جائزا لأنّ الأقل مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فتحصل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظا بنحو لا بشرط غير معقول إلاّ في بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض و عدم التدافع بين الأغراض و عليه فيحمل ما ورد في التخيير بين الأقلّ و الأكثر على وجوب الأقلّ و استحباب الزائد في التدريجات أو على وجوب صرف الوجود و أصل الطبيعه بعد عدم مدخلته خصوصيات الفرديّه من الطول و القصر في الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقليًا لا شرعيًا.

ص: ١٣٠

إشاره

و لا- يخفى عليك أنّ كلّ تكليف لا يخلو عن مكلف-بالفتح-و المكلف في الواجب الكفائي، هل هو الواحد المعين عند الله تعالى أو فرد من أفراد المكلف أو فرد مردّد بينهم أو صرف الوجود أو المجموع أو الجميع؟ فكلّ محتمل و الظاهر- كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد- هو الأخير؛ فإنّ لسان الخطابات الكفائية كلسان الواجبات العينية، بخلاف الواجبات التخيريّة فإنّها مشتمله على كلمه أو. و عليه، فنقول إنّ الواجب الكفائي كالواجب العينيّ في تعلق التكليف إلى كلّ واحد، و مقتضى ذلك هو تعدّد التكليف و تعدّد الامتثال لو أتوا به دفعه، كما إذا صلّوا على الميت دفعه، لأنّ كلّ واحد منهم مؤدّي للواجب و ممثلاً.

و تعدّد العقاب لو لم يأتوا به لأنّ كلّ واحد منهم تارك للواجب- نعم، إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الباقيين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع.

لا يقال- كما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدّس سرّه-: إنّ مقتضى تعلق التكليف إلى كلّ واحد مستقلاً هو أنّه إذا اشرك الكلّ في فعل لا يمكن تعدّده كدفن الميت، فلا يصدق الامتثال بالنسبه إلى الجميع، إذ لم يحصل من كلّ منهم دفن الميت، و لا أمر إلاّ بدفن الميت، فما معنى امتثال كلّ منهم للأمر بدفن الميت؟

لأنّنا نقول: إنّ مع اشراك الكلّ لا يبقى موضوع للامتثال، كما لا يبقى موضوع للامتثال أحياناً للواجب العينيّ كالأمر بغسل الثوب المتنجّس إذا طرحه الريح في الماء

الكرّ أو الجارى و اغتسل الثوب بالماء المذكور؛ فكما أنّه لا- يبقى موضوع للامثال فى الواجب العينى فكذلك لا- يضرّ فى الواجب الكفائى. نعم، إذا أتوا به مع الاشراك استحقّوا المدح عقلا، لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الوجدانى بنحو الاجتماع.

و عليه، فلا حازه إلى القول بأنّ الواجب هو الأعمّ من الاستقلال فى الدفن و الاشتراك فيه، و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه فى كتاب الاصول على النهج الحديث: ص ٤٢ فراجع.

لا يقال أيضا كما فى المحاضرات: إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا مقتضى و موجب، إذ بعد كون الغرض واحدا يحصل بفعل واحد منهم، فوجوب تحصيله على الجميع لا محاله يكون بلا مقتضى و سبب (١).

لأننا نقول: دعوى عدم الاقتضاء لتعلّق التكليف إلى الجميع بلا- شاهد، بل من الممكن أن يكون الواجبات الكفائيه فى حدّ من الأهميه بحيث يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطله، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقه إلى الجميع بأمثال هذه التخريصات.

لا يقال كما فى مناهج الوصول: إنّ الواجبات الكفائيه على أقسام منها ما لا يمكن له إلاّ فرد واحد كقتل المرتد؛ ففى هذه الصوره لا- يمكن أن يتعلّق التكليف بالجميع، فإنّ التكليف المطلق لهم فى عرض واحد بالنسبه إلى ما لا يمكن فيه كثره التحقّق لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن. و منها ما يمكن، و هو على قسمين: أحدهما: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعه و الفرد الآخر مبعوض. و الآخر: أن يكون المطلوب فيه فردا من الطبيعه و الفرد الآخر لا مبعوض و لا مطلوب، و الانبعاث فيهما- و إن كان ممكنا بالذات- غير ممكن وقوعا، إذ لا يمكن من الحكيم أن يبعثهم إلى

ص: ١٣٢

المبغوض فيما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، أو إلى غير المطلوب فيما إذا كان الزائد غير مطلوب.

و فيه أنّ منشأ الإشكال هو تصوّر أنّ البعث الشرعيّ ملازم للانبعث الفعليّ مع أنّ البعث الشرعيّ لا- يلازم إلا- صلاحية الانبعث، كما أنّ إرسال الرسل و بعث الأنبياء أيضاً بداعي صلاحية الانبعث لا الانبعث الفعليّ، و المقصود من هذا الانبعث هو إيجاد المسئوليه بالنسبه إلى العمل، بحيث يستحقّون المؤاخذه لو تركوه، و الممتنع هو إتيان الجميع مستقلاً و الانبعث الفعليّ نحو العمل لا- التكليف بأصل الطبيعه بنحو يصلح للداعويّه فيهم، بحيث لا يرون لأنفسهم جواز تركها إلا عند إتيان الآخرين. و عليه، ففي الصور الثلاث كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع بالنسبه إلى الفرد الممكن إتيانه أو الفرد المطلوب، و المقصود من تكليف الجميع هو بيان عدم جواز إهمال الفعل بحيث يؤخذون به لو أهملوا و تركوه.

فكلّ واحد مكلف بإتيانه و مؤاخذ على تركه لو لم يأت به الآخرون، و لا يطلب من كلّ واحد منهم إتيان الفعل، سواء أتى به الآخرون أو لم يأتوا به، و إلاّ لصارت الواجبات الكفائيه واجبات عيئيه، و المفروض أنّ الكلام في الواجبات الكفائيه.

و عليه، فتعلّق الخطاب إلى الجميع لا يستلزم طلب المحال فيما إذا لم يمكن التكرّر و التكرار، لأنّ مرجع التكليف إلى عدم جواز إهماله لكلّ واحد. كما لا يكون منافياً للحكمه فيما إذا كان قابلاً للتكرار، و لكنّ الفرد الزائد مبغوض أو غير مطلوب، لأنّ التكليف ليس متوجّهاً إلى الفرد الزائد، بل متوجّه إلى الفرد الواحد من الطبيعه، سواء أمكن فرد آخر أو لم يمكن، و كان كلّ واحد من المكلفين مأموراً بعدم إهماله.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لرفع اليد عن ظواهر الخطابات التي عرفت أنّها

متوجّهه إلى الجميع، وأمّا تعلق التكليف إلى الفرد أو الفرد المرّدّد أو صرف الوجود، بمعنى إهمال الخصوصيات عند ملاحظه المكلف، فهو أمر ممكن ثبوتاً، لأنّ خصوصيات المفاهيم ربّما لا تسرى إلى مطابقتها، فالمرّدّد مرّدّد مفهومها لا خارجاً و الخارج هو المتعيّنات، فلا يلزم من جعل المتعلّق للتكليف فرداً مرّدّداً محذور من تعيّن المرّدّد أو ترّدّد المعيّن، كما ذهب إليه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه (١). بل تعلق التكليف بالفرد المرّدّد واقع كما في الوصيّه بأحد العبدین. و عليه، فلا إشكال في جعل التكليف متوجّهاً إلى الفرد المرّدّد فضلاً عن الفرد، وهكذا لا إشكال ثبوتاً في جعل صرف وجود المكلف مورداً لتعلق التكليف، لأنّ معناه هو إهمال خصوصيات المكلفين عند التكليف، بحيث إذا أتى به واحد منهم امتثل التكليف؛ و إهمال الخصوصيات عند التكليف لا يلازم إهمال الخارجيات و الواقعيّات، كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢). لما عرفت من أنّ خصوصيات الحاكي ربّما لا تسرى إلى الخارجيات، فالترديد و الإبهام من المفهوم لا يسرى إلى الواقعيّات، فلا إشكال ثبوتاً في تعلق التكليف إلى صرف وجود المكلفين بالمعنى المذكور. و بالجملة، فتعلق التكليف بالفرد أو الفرد المرّدّد أو صرف الوجود ممكن، و لكن لا يساعده ظواهر الخطابات لما عرفت من تعلقها إلى الجميع. و هكذا لا يكون التكليف متوجّهاً إلى مجموع الأشخاص فإنّه خلف في كونها كفايّه، مضافاً إلى أنّه خلاف ظواهر الخطابات.

و أمّا دعوى استحاله البعث الواحد إلى المجموع فهي إنّ التكليف من الامور

ص: ١٣٤

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٧٣.

٢-٢) نفس المصدر: ج ٢ ص ٧٤.

الاعتباريه التي هي خفيفه المئونه، كما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ فلا تخلو عن المنع و النظر.

فتحصّل أنّ الظاهر من الوجوه المذكوره هو الأخير من تعلّق الخطاب إلى الجميع، كما أفاد الاستاذ و ذهب إليه المحقق الخراساني و المحقق الاصفهانيّ قدّس الله أرواحهم.

ص: ١٣٥

الفصل العاشر: فى تصوير الواجب الكفائى

ولا يخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائيه كلسان الواجبات العينيّه و عليه فالواجب الكفائى كالواجب العينى فى تعلق التكليف إلى كلّ واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض و عدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعه كما إذا صلّوا دفعه على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدد العقاب لو لم يأت به واحد.

و دعوى إنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلا موجب لوجوب تحصيله على الجميع.

مندفعه بإمكان أن يكون الواجبات الكفائيه على حدّ من أهميه يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطله فمع إمكان ذلك لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلّقه الى الجميع.

و مرجع التكليف الكفائى المتعلّق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلف لا- إلى إتيان كلّ مكلف إذ فرق بين الكفائى و العينى و عليه فلا- يرد على ما ذكرناه أنّ لانزم ذلك هو طلب الفعل من الجميع و هو محال فيما إذا لم يكن التكرّر و التكرار كقتل المحارب مثلاً أو مناف للحكمه فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً و لكنه غير مطلوب أو مبغوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع فى الواجبات الكفائيه هو بيان

عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثم بعد ما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكليف إلى الجميع لا مجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود و إن أمكن كل ذلك عندنا.

فتحصّل أنّ الخطابات و التكاليف في الواجبات الكفائية كالواجبات الغيبية متعلّقه بالجميع كما أفاد سيدنا الاستاذ و المحقّق الأصفهانى و غيرهما من الفحول و إنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

ص: ١٣٧

و لا يخفى عليك أنّ الواجب إمّا مطلق و إمّا موقّت، و الأوّل هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا و لا ينافى ذلك احتياج الفعل إلى الزمان عقلا لكونه زمانيا، و الثانى هو الذى اعتبر فيه الزمان شرعا من جهه دخالته فى الغرض الشرعى.

ثمّ إنّ الثانى ينقسم إلى قسمين: مضيق و موسّع؛ فإن كان الزمان المأخوذ فيه بقدر فعل الواجب فهو مضيق كالصوم، و إن كان الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليوميه.

ثمّ إنّ الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعه الصلاّتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدّين، و من المعلوم أنّ لهذا الواجب أفرادا دفعيه و أفرادا تدريجيّه، و يكون التخيير بين أفرادها التدريجيّه تخييرا عقليا كالتخيير بين أفرادها الدفعيه بناء على عدم سرايه الحكم من الطبيعه إلى الأفراد، و أمّا بناء على السرايه فقد ذهب بعض المحقّقين إلى التخيير الشرعى مستدلاّ بأنّ الحصص عين الطبيعه الكليه.

و معه لا- وجه لدعوى خروجها عن المطلوبيّه الشرعيّه، و خروج الخصوصيات الحافه بالحصص عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبيّه الشرعيّه، و الغرض الشرعى مع عينيّتها مع الطبيعه. و ممّا ذكر يظهر ما فى نفى التخيير الشرعى معللا- بأنّ ما هو دخيل فى تحصيل الغرض فى الموسع هو حصول الطبيعه بين المبدأ و المنتهى، فلا بدّ و أن يتعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض و لا يجوز تعلّقه بالزائد،

فتعلّق الأمر بالخصوصيّات لغو جزاف (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس فى الخصوصيّات الحافّة، بل فى الحصص التى هى عين الطبيعه بين المبدأ و المنتهى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الأمر بالموّقت لا يقتضى إلاّ إتيان متعلّقه فى الوقت، لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيد بالوقت، كما أنّ الأمر كذلك فى سائر القيود، إذ كلّ أمر لا- يدعو إلاّ- إلى متعلّقه، فلا- تعرّض له لغير صورته وجود القيد لعدم كونه متعلّقا له، إذ المفروض هو وحده المطلوب، و دعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن المقيد لا توجب دعوته إليها و لو بدون القيد، بعد فرض كون المطلوب واحداً و هو المقيد.

هذا كلّ فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متّصل، و هكذا الأمر إذا كان بدليل منفصل يدلّ على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبية مطلقاً، إذ المطلق مع دليل التقييد فى الفرض الثانى متعنون بالخاصّ فى الحجّيه.

و أمّا إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل فلا- يدلّ بالإطلاق على التقييد فى أصل المطلوبية و كان لدليل الواجب إطلاق، ففرضه إطلاقه هى ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و حمل التقييد به على تعدّد المطلوب و تمامه لا أصله. و عليه، فهو خارج عن محطّ البحث لأنّه مطلق و ليس بموّقت مع أنّ البحث فى الموّقت.

ثمّ إنّ لو شككنا بعد الوقت فى وجوب الطبيعه و لم يظهر من دليل المطلق إطلاق كما لا يكون أيضاً لدليل التقييد إطلاق، فهل يمكن إثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا-؟ وجهان: أحدهما أنّ استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلّقه بالموّقت يصحّ لما استدلّ به المحقّق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل بل بحكم العقل هو الموّقت بما هو موّقت إلاّ أنّ العبره فى الموضوع إنّما هو بنظر

ص: ١٣٩

العرف، و العرف يرى أنّ الموضوع هو الفعل و أنّ الوقت من حالته لا- من مقوماته، لا- قطع بخطأ نظر العرف إلا- بلحاظ حال الاختيار دون العذر، و إلاّ لم يكن معنى للشك في استصحاب الحكم (١).

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّه كذلك فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجيّ الذي زال تغيّره، فإنّه يمكن استصحاب النجاسه مع زوال التغيّر لوحده الموضوع مع تغيّر الأحوال، إذ الوجود الخارجيّ حافظ لوحده الموضوع في الأحوال المختلفه.

و أمّا إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّيّ من الكلّيات فلا- يجوز الاستصحاب فيه بعد تبدّل القيود و تغيّرها، فإنّ الكلّي المطلق و الكلّي المقيّد مغايران كمغايره الكلّي المقيّد بالأسود مع الكلّي المقيّد بالأبيض، فلا يجوز حينئذ استصحاب الحكم لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و حيث إنّ المقام من قبيل الثانى، لأنّ الكلام فى متعلّق الأمر لا فى الموضوع الخارجيّ، و المتعلّق هو الماهيه الكلّيّه للصلاه و هى ليست فى الخارج، فلا مجال للاستصحاب لما ذكر.

و إليه يؤول ما فى مناهج الوصول حيث قال: لا مجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقّنه و المشكوك فيها، و ذلك لأنّ العناوين الكلّيّه كلّها مختلفه [بعضها] مع الآخر مطلقها و مقيّدها، و مقيّدها مع مقيّد آخر أو مجرد عنه، فالرقبه عنوان، و الرقبه المؤمنه عنوان آخر، و الصلاه الموقّته غير نفس الصلاه و غير الصلاه غير الموقّته؛ فالقضيه المتيقّنه هى وجوب الصلاه الموقّته، و المشكوك فيها هى نفس الصلاه أو الصلاه خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيده إلى [الخاليه من القيد] فى القضايا

ص: ١٤٠

الكليّهِ إِسراء من موضوع إِلى موضوع آخر (١).

و يمكن الجواب عنه بوجه: منها ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من إمكان التمسك باستصحاب وجوب ذات المقيّد بناء على اتّحاد وجوب الاستقلاليّ مع الوجوب الضمّنيّ عرفاً، كما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه في جريان استصحاب وجوب أجزاء الواجب بعد تعذّر بعض أجزائه لاّتحاد الوجوب الضمّنيّ مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، بل يكون إجراء الاستصحاب في المقام أولى من إجرائه في أجزاء المركّب، لأنّ وجوب ذات المقيّد لو كان استقلاليّاً و متعدّداً لكان باقياً قطعاً، بخلاف الأجزاء المركّبة، فإنّ وجوب الأجزاء الباقية لا يكون استقلاليّاً، بل الوجوب فيها ضمّنيّ و يبثني جريان الاستصحاب فيه على اتّحاده مع الوجوب الاستقلاليّ عرفاً، انتهى.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ المدّعى ليس هو استصحاب الوجوب الاستقلاليّ المتعلّق بالمقيّد بما هو مقيّد أو المركّب التامّ في ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية حتّى يقال إنّه إِسراء حكم من موضوع إِلى موضوع آخر، بل المراد من الاستصحاب المذكور هو استصحاب وجوب ذات المقيّد أو الأجزاء الباقية، فلا يلزم المحذور المذكور. اللهمّ إلّا أن يقال: هذا صحيح إذا لم نقل باختصاص الوجوب بالمقيّد أو المركّب، و إلّا فمتعلّق الوجوب إذا كان مقيّداً أو مركّباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيّد بما هو كذلك و ليس للمهملة وجوب حتّى يستصحب، فلا أصل للوجوب الضمّنيّ، و لا ينحلّ الوجوب إِلى وجوب متعلّق بنفس الطبيعه و وجوب متعلّق بقيدها، فالمتيقّن هو وجوب المقيّد و هو ليس بمشكوك فيه، فلا يجرى الاستصحاب (٢).

ص: ١٤١

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٩٩.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٠٠.

و لقائل أن يقول إنَّ هذا ينافي القول بجريان البراءة في الأجزاء و الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكة في المطلق و المشروط، بناء على انحلال الوجوب العينيّ المتعلّق بالمركّبات بالنسبة إلى الأجزاء في المركّبات و إلى ذات المقيّد في المشروط، كما ذهب إليه في تهذيب الاصول (١).

و عليه، فلا مجال للمنع عن الاستصحاب لثبوت الوجوب العينيّ للأجزاء أو ذات المقيّد، فبعد حدوث التعذّر بالنسبة إلى بعض الأجزاء أو الشكّ بالنسبة إلى القيود يجرى الاستصحاب في الوجوب العينيّ المتعلّق بالأجزاء أو ذات المقيّد.

و منها ما في منتقى الاصول من أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في كلّى الوجوب المرّدّد بين الوجوب الضمنيّ و النفسىّ الاستقلالىّ الثابت أوّلاً، فيكون من القسم الثانى من استصحاب الكلّى و ذلك بناء على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذى هو مبنى جريان البراءة في الشروط، فإنّ الوجوب الثابت للعمل بذاته في السابق مرّدّد بين الضمنيّ بناء على وحده المطلوب و الاستقلالىّ بناء على تعدّده فيستصحب الكلّى الثابت أوّلاً و يترتّب عليه أثره من الدعوه و التحريك (٢).

و فيه أنّه مبنى على القول بوجود الوجوب الضمنيّ، هذا مضافاً إلى أنّ الجامع بين الضمنيّ و الاستقلالىّ أمر انتزاعىّ و ليس له أثر شرعىّ حتّى يترتّب على استصحابه، فافهم.

و منها أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكلف بعد كونه مدركاً للوقت و صيرورته مخاطباً بإتيان الواجب إذا شكّ بعد انقضاء الوقت و عدم إتيان الواجب أنّه هل يكون باقياً على التكليف السابق أم لا؟ يمكن له أن يستصحب وجوب الإتيان بالواجب و ليس

ص: ١٤٢

١-١) ج ٢ ص ٣٣١-٣٤٥.

٢-٢) ج ٢ ص ٥١٢.

إبقاء الحكم المذكور بالنسبة إلى المكلف إسرء حكم من موضوع إلى آخر، لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق و يكون الوقت كسائر القيود من الأحوال و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو كذا أو كذا، و لكن حيث لا- يجرى الاستصحاب في المنشأ يجرى في المكلف، كما أنّه مع الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب و عدم جريان الأصل فيه يجرى الاستصحاب في حرمه الإفطار على المكلف، فتدبر جيّداً.

فتحصّل أنّ القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد، بل يكفي الأوامر الأولى في الوقت بمعونه الاستصحاب، فلا تغفل.

الفصل الحادى عشر فى الموسّع و المضيق

و لا يخفى عليك إنّ المقسم لهما هو الموقت و هو قسم المطلق و هو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعا فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعا و هو ينقسم إلى مضيق و موسّع حيث إنّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق.

و إن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسّع كالصلوات اليوميه ثم إنّ الواجب فى الموسّع هو إيجاد الطبيعه الصلاتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدّين و هذه الطبيعه مرآه الى حصصها الدفعيه و الطويله و مقتضى عيئه الطبيعه الكليه مع حصصها هو سرايه الحكم من الطبيعه الكليه إلى حصصها و خروج الخصوصيات الفرديه عن الغرض الشرعى لا يلازم خروج نفس الحصص عن المطلوبه الشرعيه و الغرض الشرعى مع عيئتها مع الطبيعه و حكايه الطبيعه عنها و عليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبه الشرعيه هو التخيير الشرعى بينها و دعوى التخيير العقلى مندفعه بما ذكرناه و مخصوصه بما إذا لم تكن الطبيعه حاكيه عن حصصها و المفروض هو الحكايه كما عرفت.

ثم إنّ الأمر بالموقت لا يقتضى إلاّ إتيان متعلّقه فى الوقت لأنّ المفروض أنّ متعلّقه مقيّد بالوقت و الأمر لا يدعو إلاّ الى متعلّقه فلا- تعرض للأمر بالنسبه إلى غير صورته الوقت لأنّه خارج عن متعلّقه و المفروض هو وحده المطلوب و دعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها و لو بدون المقيّد بعد كون المطلوب واحدا و هو المقيّد هذا كلّه فيما إذا كان التوقيت و التقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبه.

و أما إذا كان التوقيت و التقييد بدليل منفصل مع عدم الدلاله على أنّ أصل المطلوبيه مقيّد و موقت و كان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب و عليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى و لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعه و لم يظهر من دليل المطلق اطلاق المطلوبيه و لا تقييدها ربما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى إنّ الموضوع و إن كان بحسب الدليل موقتاً إلا أنّ العبره في بقاء الموضوع بنظر العرف و العرف يرى إنّ الموضوع هو نفس الفعل و الوقت من أحواله لا من مقوماته و لا قطع بخطاء نظر العرف في غير حال الاختيار.

أورد عليه بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلى من الكليات فإنّ الكلى المطلق و الكلى المقيّد متغايران عرفاً و المقام من قبيل الثانى إذ المتعلّق هو الماهيه الكليه فالصلاه عنوان و الصلاه الموقته عنوان آخر و عليه فلا مجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه فإسراء الحكم من المتقيده الى الخاليه إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهمّ إلا- أن يقال إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتّحاد وجوب الاستقلالى مع الوجوب الضمنى عرفاً كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه فى أجزاء الواجب بعد تعدّد بعض أجزاءه و عليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد و يشهد له جريان البراءه فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين فى المركّبات أو القيود المشكوكه فى المطلق و المشروط بناء على انحلال الوجوب العينى المتعلّق بالمركّبات و المقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبه إلى الأجزاء المعلومه و ذوات المقيّدات محرز و مع إحرازه يجرى الاستصحاب.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال أنّ المكلف بعد كونه مدركا للوقت و صيرورته مخاطبا بإتيان الواجب فبعد انقضاء الوقت إذا شك في بقاء تكليفه بالإتيان و عدمه أمكن له استصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كسائر القيود من الأحوال عند العرف و الشكّ في ذلك و إن كان ناشئا عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد و لكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب و المغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمه الإفطار على المكلف.

فتحصّل إنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفي الأوامر الأولى في الوقت بمعونه الاستصحاب فلا تغفل.

إشارة

و لا يخفى عليك إنّه إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله أو لا.

ذهب في الكفايه إلى أنّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به و لا بدّ في الدلالة عليه من قرينه عليه فلو علم أنّ الغرض حصول الفعل و لم يكن غرض في توسيط أمر الغير به إلّا- تبلغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي فالأمر بالأمر بشيء أمر به بلا كلام.

و أمّا إذا كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء كما لو أمر المولى ابنه مثلا أن يأمر العبد بشيء و لا يكون غرضه إلّا أن يتعوّد ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك فلا يكون أمره بأمره أمرا بذاك الشيء و هكذا لو كان الغرض هو الفعل بعد صدور الأمر من المأمور بالأمر فلا يكون الأمر المذكور أمرا بالفعل مطلقا.

و عليه فكلّ مورد يشكّ في كونه من موارد الأوّل أو الثاني يجرى فيه البراءة بالنسبه إلى وجوب الفعل.

و التحقيق هو أن يقال إنّ ظاهر الأوامر عرفا مع التجردّ عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني و حمله على أخذه بنحو الموضوعيّة من دون قرينه خلاف الظاهر و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال إنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفايه من أنّه لا دلالة

بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمرا به بل لا بدّ للدلالة عليه من قرينه لا يمكن المساعدة عليه بوجه لما عرفت من أنّه دالّ على ذلك بمقتضى الفهم العرفي ولا حاجة في الدلالة عليه من نصب قرينه (١).

ولذا لا نشكّ في أنّ أمر الأنبياء بأمر العباد يدلّ على مطلوبية الفعل من العباد.

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ أَنَّ مِثْلَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَوْا صَبِيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَنَحْوِهِ مِمَّا وَرَدَ فِي أَمْرِ الْوَالِي لِلصَّبِيِّ يَدُلُّ عَلَى مَطْلُوبِيَّةِ الْفِعْلِ مِنَ الصَّبِيِّ وَشَرْعِيَّةِ عِبَادَاتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِحَدِيثِ الرَّفْعِ فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

ص: ١٤٨

١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ٧٦.

الفصل الثانی عشر فی الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحدا أن يأمر غيره بإتيان عمل فهو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله أولا أمكن أن يقال إن ظاهر الأمر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني و حمله على أخذه بنحو الموضوعيه من دون إقامه قرينه خلاف الظاهر.

و عليه قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاه يدلّ على مطلوبيه الفعل و هو الصلاه من الصبي و إن لم يكن واجبا عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمرا به بل لا بدّ فى الدلاله عليه من قرينه عليه.

و لا يخفى عليك إنّه إن كان الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل فلا إشكال في لزوم امتثاله ثانيا و هو ظاهر في التأسيس.

و هذا لا كلام فيما إذا كان الأمر الأوّل معلّقا على شيء و الأمر الثاني معلّقا على شيء آخر كأن يقول إن كنت جنبا فاغتسل و إن مسست ميّتا فاغتسل إذ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات و هو أيضا تأسيس نعم إذا قام دليل على التداخل يكفي غسل واحد عن كليهما لكنّه ليس من باب التأكيد إذ لا يفرض التداخل إلاّ بعد فرض التأسيس.

و إنّما الكلام فيما إذا كان مطلقين بأن لم يذكر سببهما كقول المولى صلّ ثم قال صلّ أو ذكر سبب واحد لهما كقول المولى إن كنت محدثا فتوضّأ و إن كنت محدثا فتوضّأ.

فإنّه يقع البحث في أنّ الأمر الثاني ظاهر في التأسيس أو التأكيد يمكن أن يقال كما في الكفايه و غيرها إنّ إطلاق متعلّق الأمر الثاني و عدم تقييده بالمزّه الاخرى يدلّ على التأكيد فإن الطلب تأسيسا لا يكاد أن يتعلّق بطبيعته واحده مرّتين من دون أن يجبي تقييد لها في البين و لو كان بمثل مزّه اخرى كى يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر لاستحاله تعلّق الأمرين معا من دون امتياز في البين بشيء واحد فعدم تقييد المادّه في متعلّق الأمر الثاني يشهد على أنّ الأمر في الثاني ظاهر في التأكيد و لا ينافى

ذلك ظهور نفس الهيئه فى الأمر الثانى فى التأسيس لأنّ ظهور الهيئه فى التأسيس فيما إذا لم يكن مسبوقة بمثلها(من دون ذكر السبب أو ذكر سبب واحد)و المفروض فى المقام هو مسبقيتها بمثلها و مع عدم هذه الظهور فلا مانع من انعقاد إطلاق المادّه و مع انعقاده يكون الهيئه ظاهره فى التأكيد و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ ظهور المتعلّق فى التأكيد تعليقى و ظهور الأمر فى التأسيس تنجيزى فيرفع موضوع الأوّل بالثانى لما عرفت من أنّ مسبقيه الهيئه بمثلها توجب أن لا يكون لها ظهور فى التأسيس فلا رافع لموضوع الأوّل.

هذا مضافا إلى ما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الهيئه فى الأمر وضعت لطلب المعنى فقط.

فالتأسيس كالتأكيد و المرّه و التكرار ليس داخلا فيها فالقول بظهور الهيئه وضعا فى التأسيس كما ترى، انتهى.

و عليه فلا وجه لما قيل من أنّ الأمر يدور بين التعليقى و التنجيزى و الثانى مقدّم على الأوّل فإنّه متفرّع على كون الهيئه موضوعه للتأسيس وضعا و أمّا إذا قلنا بأنّه أمر يستفاد منه عند عدم قرينه على الخلاف فهو كالتأكيد فى عدم التنجيز.

و الحاصل إنّ استفاده التأسيس من الهيئه منوطه بعدم اقتران الهيئه بمثلها و أمّا مع اقترانها فلا مجال لاستفاده التأسيس عند العقلاء فمقتضى إطلاق المادّه و عدم جواز تعلّق الأمرين بشيء واحد هو التأكيد.

الفصل الثالث عشر فى الأمر بعد الأمر

و لا يخفى إنّه إذا كان الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأوّل كان ظاهرا فى التأسيس و لزم امتثاله ثانيا.

و هكذا لزم الإتيان بالثانى إن كان معلقا على سبب آخر غير سبب الأوّل فإن مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسببات فيما إذا لم يقم دليل على التداخل.

و إذا تكرّر الأمر بالنسبه الى طبيعه واحده و تقيّد الثانى بالمرّه الاخرى كان ظاهرا أيضا فى التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعه المذكوره و لا- يكفى الإتيان بالواحد منها نعم إذا لم يتقيّد الثانى بالمرّه الاخرى كان الأمر الثانى لا محاله ظاهرا فى التأكيد لاستحاله تعلّق الأمرين معا من دون امتياز فى البين بشىء واحد.

و لا ينافى ذلك دعوى ظهور الهيئه وضعا فى التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها و المفروض فى المقام هو تقدّم مثل الهيئه بالنسبه الى الأمر الثانى هذا مضافا إلى أنّ التأسيس و التأكيد كالمّرّه و التكرار ليسا داخلين فى الهيئه وضعا بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينه التأكيد.

و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ إطلاق المادّه يقتضى التأكيد و لكنّه ظهور تعليقى متوقّف على عدم القرينه بخلاف ظهور الأمر فى التأسيس فإنّه تنجيزى لأنّه وضعى و عليه فيرفع موضوع الأوّل بالثانى فإنّ ظهور الأمر وضعا فى التأسيس يمنع عن إطلاق المادّه.

و ذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئه فى الأمر الثانى فى التأسيس مع سيق الأمر الأوّل هذا مضافا إلى إمكان منع ظهور الهيئه فى التأسيس رأسا.

و عليه فالأمر الثانى مع عدم تقيّد المتعلّق بالمرّه الاخرى لا يفيد إلا التأكيد فتدبّر جيّدا.

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

في النواهي

يقع الكلام في فصول:

ص: ١٥٣

إشاره

و فيه مباحث:

المبحث الأول: في أنّ مادّة النهي كما مادّة الأمر في الدلالة على الإلزام بنفس

المادّة

إذ لا- ينسب من مادّة النهي التي تكون في اللغة الفارسيّه بمعنى (قدغن كردن و بازداشتن) إلّا- المنع و الزجر الإلزاميّ كما أنّ المنسب من مادّة الأمر التي يكون في اللغة الفارسيّه بمعنى (فرمان دادن و واداشتن) ليس إلّا الطلب الإلزاميّ.

و قد مرّ في مباحث الأوامر عن صاحب الفصول أنّه قال في تعريف مادّة الأمر إنّ الأمر (هو طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الإلزام) و استشهد عليه بالتبادر.

و عليه فمادّة النهي بقريته المقابله ظاهره في الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام فإذا ورد أنّ ذلك من النواهي يعلم منه أنّه من المحرّمات إلّا- إذا قامت القرينه على الخلاف، و يتفرّع عليه أنّ الواجب في الأمر بالمعروف و النهي هو طلب فعل المعروف و المنع عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به هو نفس الأمر و نفس النهي في مثل قوله تعالى (وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (١).

و عليه فلا يكفي في الامتثال مجرّد طلب الفعل أو المنع عنه من دون إلزام

ص: ١٥٥

و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يؤثر في إتيان المعروف أو ترك المنكر بل اللازم مع احتمال التأثير هو إعمال المولويّه بالبعث و الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب.

المبحث الثاني: في صيغه النهي،

و لا- يخفى عليك أنّ صيغه النهي من الإنشاءات كما أنّه صيغه الأمر كذلك فكما أنّ (اضرب) إيجاديّ إنشائيّ بخلاف قولنا نضرب- بضمّ الباء- فإنّه حكائيّ لا- إيجاديّ، فكذلك (لا تفعل) بسكون اللام إيجاديّ لا حكائيّ، بخلاف قولنا (لا تفعل) بضمّ اللام، و لذا لا تتّصف صيغه الأمر و النهي بالصدق و الكذب بخلاف الخبر فإنّ الصدق و الكذب من كيفيات الحكايه فإذا كانت الحكايه مطابقه لما ثبت في موطنه من الذهن أو الخارج فهي صدق و إلا فهي كذب.

ثمّ إنّ الذي ينشأ بصيغه (افعل) هو البعث نحو المأمور به كما أنّ صيغه (لا تفعل) موضوعه لإنشاء المنع عن الفعل و الزجر عنه، و لا دلاله لهما على الإلزام و الإيجاب و إنّما حكم العقلاء بهما مع عدم قيام القرينه على الترخيص و جواز الترك أو الفعل و جريان أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الشديده أو الكراهه الشديده.

فكما أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل في البعث إنّما هو صيغه (افعل) مع أصاله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص كالبعث الخارجيّ، فكذلك في ناحيه صيغه (لا تفعل) كالزجر الخارجيّ.

و عليه فالحرمة مستفاده كالوجوب من حكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الارتداع أو الامتثال و ليسا داخلين في مفاد صيغه النهي أو الأمر بل تكون الصيغه بالنسبه إلى الحرمة أو الوجوب جزء الموضوع لحكم العقلاء لا تمام الموضوع لأنّ الجزء الآخر هو أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الشديده أو الكراهه الشديده.

المبحث الثالث: في تفسير النهي:

ذهب المشهور إلى تفسير النهي بطلب الترك، و تبعهم في الكفايه حيث قال: إنّ

الأمر و النهى يشتركان فى كونهما للطلب غايه الأمر أنّ المتعلّق للطلب فى الأوامر هو وجود الطبيعه و فى النواهى عدمها
فاختلافهما إنّما يكون بحسب المتعلّق لا بحسب الحقيقه لكون كليهما بحسب الحقيقه من مقوله الطلب.

أورد عليهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بأنّ مفاد النهى هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل، فالمتعلّق
فيهما هو الفعل، و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه، نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا- كما أنّ مبغوضيه الترك فى
الأوامر لازم للبعث نحو الفعل، و بالجمله فكما أنّ التحريك نحو الفعل بالذات تبعيد عن الترك و العدم بالعرض فكذلك فى
المقام يكون الزجر عن الفعل بالذات إبقاء للعدم و طلبا للترك بالعرض.

و المفاد المذكور فى الأمر و النهى يتبع مقام الثبوت فإنّ متعلّق الكراهه النفسانيه فى النهى هو نفس الفعل كما أنّ متعلّق الإراده
فى الأمر هو نفس الفعل و لازم كراهه الفعل هو إراداه إبقاء العدم على حاله.

و يشهد لما ذكره الاستاذ انسباق الزجر عن الفعل من معنى النهى، ألا ترى أنّ لفظه (قدغن) فى اللغه الفارسيه أو الممنوعيه فى
اللغه العربيّه تدلّ على ممنوعيه الفعل لا- مطلوبيّه الترك و إن كانت المطلوبيّه المذكوره لازما عقليّا لممنوعيه الفعل، كما أنّ
كلمه (نزن) فى الفارسيه بمعنى المنع عن الضرب أى (زدن نه) لا- طلب ترك الضرب، و بالجمله فالبعث و الزجر متبادران من
صيغه (افعل) و (لا تفعل) و مناسبان للثبوت إذ الإراده متعلّقه بالفعل فى الأمر كما أنّ الكراهه متعلّقه به فى النهى، و من المعلوم أنّ
الإراداه و الكراهه ليستا من دون جهه بل من ناحيه اشتمال الفعل على المصلحه أو المفسده و لا داعى لطلب الترك مع خلوه عن
المصلحه إلّا باعتبار اشتمال الفعل على المفسده، فالزجر عن الفعل حقيقه لاشتماله على المفسده يلازم طلب تركه عرضا، و لا
مطلوبيّه للترك إلّا من جهه الابتعاد عن مفسده الفعل.

و مِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ أَنَّهُ لَا- فَرَقَ بَيْنَ أَنَّ تَكُونَ صَيغُهُ النِّهْيَ بِنَحْوِ (لَا- تَفْعَلْ) أَوْ (أَنْهَاكَ عَنِ الْفِعْلِ) نَعْمَ يُمْكِنُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ (أُرِيدُ مِنْكَ التَّرِكَ) أَوْ (أَتَرَكَ) وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا مِنْ نَاحِيَةِ اللَّفْظِ إِذِ الْإِجْرَامُ هُوَ إِرْجَاعُهُمَا إِلَى إِنْشَاءِ الزَّجْرِ عَنِ الْفِعْلِ لِعَدَمِ مَطْلُوبِيَّتِهِ التَّرِكَ بِنَفْسِهِ لَخُلُوهُ عَنِ الْمَصْلُحَةِ حَقِيقَةً فَلَا يَصْلِحُ لِلطَّلَبِ بِخِلَافِ الْفِعْلِ فَإِنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَفْسَدَةِ وَ يَصْلِحُ لِلْكَرَاهَةِ وَ الزَّجْرِ عَنْهُ.

وَ لَا وَقَعَ لَمَّا يُقَالُ مِنْ أَنَّهُ كَمَا أَنَّ هُنَاكَ كِرَاهَهُ لِلْفِعْلِ فَكَذَلِكَ هُنَاكَ إِرَادَهُ وَ مَحْبُوبِيَّتَهُ لِلتَّرِكَ، وَ يَشْهَدُ لِذَلِكَ الْأَفْعَالُ الْمَبْغُوضَةُ بِالْبَغْضِ الشَّدِيدِ فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْمَحْبُوبِيَّةِ بِتَرْكِهَا ظَاهِرٌ وَاضِحٌ لَا إِنْكَارَ فِيهِ كَمَحْبُوبِيَّةِ الصَّحَّةِ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَدَمُ الْمَرَضِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ (١).

وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِرَادَةَ وَ الْمَحْبُوبِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّرِكَ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِ الْفِعْلِ عَلَى الْمَفْسَدَةِ وَ كَوْنِ التَّرِكَ تَبْعِيدًا عَنِ الْمَفْسَدَةِ لَا بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِ التَّرِكَ عَلَى الْمَصْلُحَةِ، وَ لِذَا تَكُونُ الْإِرَادَةُ وَ الْمَحْبُوبِيَّةُ عَرْضِيًّا وَ مَجَازِيًّا، وَ النِّقْضُ بِالصَّحَّةِ غَيْرُ سَدِيدٍ لِأَنَّ الصَّحَّةَ وَ السَّقَمَ أَمْرَانِ وَ جُودِيَّانِ لَا- يَجْتَمِعَانِ وَ الصَّحَّةُ هِيَ التَّمَامِيَّةُ وَ هِيَ وَصْفٌ حَقِيقِيٌّ قَابِلٌ لِلْمَحَبَّةِ وَ الْإِرَادَةُ وَ لَيْسَتْ الصَّحَّةُ عَدَمُ الْمَرَضِ، نَعْمَ تَكُونُ الصَّحَّةُ مَلَازِمَةً لِعَدَمِ الْمَرَضِ لِأَنَّ وَجُودَ كُلِّ ضِدٍّ مَلَازِمٌ لِعَدَمِ ضِدِّ آخَرَ، هَذَا مُضَافًا إِلَى مَا فِي مَنَاهِجِ الْوَصُولِ مِنْ أَنَّ تَعَلُّقَ الطَّلَبِ بِالْعَدَمِ مَمْتَنِعٌ ثُبُوتًا وَ مُخَالَفٌ لِلظَّاهِرِ إِثْبَاتًا ضَرُورَةً أَنَّ الْعَدَمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ذَا مَصْلُحَةٍ حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهِ إِرَادَةُ وَ اشْتِيَاقٌ وَ لَا بَعْثٌ وَ لَا تَحْرِيكَ وَ لَا طَلَبٌ.

وَ أَمَّا مَا فِي تَعْلِيْقِهِ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيَّ مِنْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِلِحَازِ تَرْكَبِ صَيغُهُ النِّهْيَ مِنْ حَرْفِ النِّفْيِ وَ أَدَاءِ الْعَدَمِ وَ صَيغُهُ الْمَضَارِعِ أَنَّ مَفَادَهَا هُوَ الْإِعْدَامُ التَّسْبِيْبِيُّ

ص: ١٥٨

ففيه أنّ التركّب المذكور يناسب الزجر و الانزجار و الردع و الارتداع أيضا فلا يكون قرينه على كون مفاد النهي هو الإعدام التسيبي، فتحصيل أنّ مفاد النهي هو الزجر لا طلب الترك و الإعدام التسيبي، و عليه يسقط النزاع في أنّ متعلق الطلب في النهي هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل لما عرفت من أنّ النهي هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك.

و لكن وقع صاحب الكفايه في هذا البحث من جهة اختياره مذهب المشهور في مفاد النهي و اختار أنّ متعلق الطلب هو الترك بدعوى الاستظهار و لعلّه من جهة التبادر.

هذا مضافا إلى ما اشير إليه في بعض التعليقات من أنّ اللازم بناء على كون المتعلق هو الكفّ هو عدم إمكان الامتثال فيما إذا لم يكن للمخاطب ميل له بحسب طبعه فيكون مثل هذا خارجا عن مورد الخطابات و هو كما ترى.

اورد عليه بأنّ الترك و العدم غير اختياري، و التكليف لا يتعلّق بغير الاختياري لانتفاء القدره بالنسبه إلى العدم لأنّ العدم نفى محض فلا يصلح لأن يكون مورد أثر القدره، و الإراده و القدره تؤثّران في الفعل لا في العدم بل العدم لا يحتاج إلى العلّه لأنّ العدم عدم بعمد علته فلا حاجة إلى إعمال القدره و إرادته العدم.

أجاب عنه في الكفايه بأنّ الترك أيضا يكون مقدورا و إلا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادته و الاختيار فإنّ معنى كون شيء مقدورا هو كون كلّ من وجوده و عدمه تحت الاختيار، فالقدره على الفعل تكفي في صحه إضافته القدره إلى تركه، و عليه فيصحّ أن يقال مقدوريّه الترك و مراديته تابعه لمقدوريّه الفعل و مراديته، هذا

مضافاً إلى ما أفاده استاذنا العراقي قدس سرّه من أنّ الأعدام مقدوره بالواسطة إذ يمكننا عدم كلّ منها بإعمال القدره في ضده، و لذا يحكم العرف بوجود القدره على عدم سواد محلّ بالقدره على تبييض هذا المحلّ.

و كون العدم الأزلّي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

أورد عليه أيضاً بأنّ مرجع هذا البحث إلى أنّ متعلّق النهي هل هو مطلق الترك أو أنّه ترك خاصّ و هو المساوق لصوره الكفّ، يمكن اختيار الثاني بدعوى أنّ النهي إنّما هو لجعل الداعي نحو الترك و هذا إنّما يتعلّق في صورته وجود المقتضى للفعل بحيث يكون المكلف في مقام العمل فينهي، أمّا إذا لم يكن في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقق الانتهاء و الانزجار في نفسه بدون نهى فيكون النهى لغواً، و هذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمزّه فإنّه لا يكون منجزاً على هذا الرأى فينحصر النهى بصوره الكفّ قهراً و إن تعلّق بالترك (١).

و فيه: أوّلاً أنّ قياس المقام بما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء قياس مع الفارق لأنّ المورد الذي لا يكون محلّ الابتلاء خارج عن كونه تحت القدره فلا يحسن الخطاب بالنسبه إليه. و هذا بخلاف المورد الذي لا يكون المقتضى للعمل فيه موجوداً بالفعل لأنّه لا- يكون خارجاً عن محلّ القدره لإمكان الإتيان به في بعض الأحيان و لو بداع آخر من الدواعي كخطاب الشيوخ بعدم الزنا فإنّهم لا- يميلون إليه، و مع ذلك يمكن ارتكاب ذلك بعروض دواع أخرى، فإمكان الانبعاث يكفي في صحّه الخطاب و حسنه كما لا يخفى.

ص: ١٦٠

و ثانياً: أن عدم حسن الخطاب على تقدير التسليم إنما يكون إذا كان الخطاب شخصياً لا بنحو الكلي و الضرب القانوني فإن الخطابات القانونية خطابات كليّة متوجّهة إلى العناوين الكليّة و تصحّ من غير استهجان إذا كان في المخاطبين من يمكن انبعائه بها و لا يلزم أن يكون الأفراد جميعهم كذلك في رفع الاستهجان، فمنشأ الإشكال هو الخلط بين الحكم الكلي و الجزئي فتأمل.

و ثالثاً: إن لقال أن يقول إننا لا نسلم عدم حسن الخطاب بالنسبة إلى ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لوجود الفائدة فيه و هو وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي كما يصحّ إطلاق الخطاب بالنسبة إلى غير القادر لأنّ فائدته هو وجوب الفعل فيما إذا شكّ في قدره، و يشهد له ما يقوله العاجز عند ترك شيء من الأشياء التي لم يتمكن منها من إنّي تركت محبوب المولى إذ لا دليل على المحبوبيّة إلاّ إطلاق الخطاب بالنسبة إليه أيضاً.

و بالجمله لا- يلزم في صحّ البعث أن يكون بداعي الانبعاث بل يصحّ أن يكون بدواع أخرى كالاختياط في أطراف العلم الإجمالي أو إتمام الحجّة كتوجيه الخطابات نحو العصاه و الكفّار مع كونهم غير منبعثين، هكذا أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه فتأمل.

المبحث الرابع: في وجه اختلاف الأمر و النهي في كيفيّة الامتثال

و لا- يخفى عليك أن مقتضى الأمر هو حصول الامتثال بأوّل مصاديق المتعلّق لأنّ الطبيعه توجد بوجود فرد بخلاف مقتضى الثاني فإنّ امتثاله يتقوّم بترك جميع الأفراد مع أنّ المتعلّق في كليهما هو وجود الطبيعه إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل، و النهي هو الزجر عن وجود الفعل فيقع البحث عن وجه الفرق، ذهب استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ الطبيعه في متعلّق النهي مستعمله بكثرة الاستعمال في الطبيعه الساريه دون متعلّق الأمر، فالعرف يفهم من النواهي أنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعه

كان مبعوضاً و لذلك حكم بعضيان من شرب الخمر فى يوم مع الحكم بالامثال لو ترك شرب الخمر فى يوم آخر.

و بالجمله صيغه النهى و إن استعملت أحيانا فيما إذا كانت الطبيعه فى متعلقها مبعوضه بصرف وجودها كقولهم (لا تقتل هذا الرجل) إلا- أن أكثر موارد استعمالها فى الطبائع التى كانت مبعوضه بجميع أفرادها بخلاف صيغه الأمر فإنه ربما يستعمل فى الطبيعه التى كانت مطلوبه بجميع أفرادها كقوله تعالى (اذكروا الله ذكراً كثيراً) و لكن أكثر موارد استعمالها فى الواجبات هى الطبائع التى كانت مطلوبه بوجود فرد واحد.

و عليه فالسّر فى اختلاف كيفيه الامثال هو اختلاف ظهور صيغه الأمر بكثرة الاستعمال فى مطلوبيه الطبيعه بوجود فرد واحد بخلاف صيغه النهى لظهورها بكثرة الاستعمال فى مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها.

و هذا الوجه ليس بوجه عقلي بل هو استظهار عرفي من ناحيه انصراف اللفظ كما لا يكون ظهوراً إطلاقياً لعدم الحاجه إلى الأخذ بمقدمات الإطلاق فإن الحكم على الفرض منحلّ بانحلال متعلقه إلى النواهي بالظهور الانصرافي اللفظي و أما ما يظهر من (مناهج الوصول) من أن الالتزام بالعموم الاستغراقي فى جانب المتعلق حتى ينحلّ النهى بتبعه خلاف التحقيق لعدم استعمال المادّه فى الأفراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئه فى الطبيعي (1).

فهو منظور فيه بعد وجود كثره الاستعمال فى الطبيعه الساريه فى النواهي فإنّ اللفظ حينئذ ظاهر فى استعمال المادّه فى الأفراد فى ناحيه المتعلق و يتكثّر النهى بتبع تكثّر الأفراد.

ذهب المحقق الخراساني إلى أن منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلق فى الأمر

ص: ١٤٢

(١-١) منهاج الوصول: ج ٢ ص ١٠٦.

و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضروره أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع (١).

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدّده و لكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المهمله التى كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابلة إضافه العدم إلى مثلها و نتيجه المهمله جزئيه، فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها.

و قد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعه بنحو الكثره فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام.

و قد يلاحظ الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثره بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابلة عدم مثله و هو ملاحظه العدم بنهج الوحده فى الأعدام المتكثّره أى طبيعىّ العدم بحيث لا يشدّ عنه عدم، و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيه بجميع أفرادها (٢).

يمكن أن يقال كما فى الدرر حيث إنّ الطبيعه اللابشرط حتّى من حيث الوجود و العدم لا يمكن أن تكون محلا للإراداه عقلا يجب اعتبار وجودها فى ناحيه المتعلّق فى الأمر. ثمّ إنّ الوجود إمّا بنحو الوجود السارى و إمّا بنحو الوجود المقيّد بقيد خاصّ و إمّا بنحو صرف الوجود فى مقابل العدم الأزلىّ من دون أمر آخر وراء ذلك و كان المطلوب هو انتقاض العدم الأزلىّ بالوجود من دون ملاحظه شىء آخر.

و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها،

ص: ١٦٣

١-١) الكفایه: ج ١ ص ٢٢٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٢.

وغيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد فيحتاج إلى مثونه اخرى زائده مرفوعه بمقتضى الإطلاق. ثم زاد عليه في ذيل الدرر بأن اعتبار صرف الوجود أيضا قيد زائد و يحتاج إلى مثونه زائده فالقدر المتيقن هو مطلق الوجود المعرى حتى من هذا القيد (١).

و عليه فإذا كان المطلوب فى ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه و هو ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأزلّى بحيث ينطبق على أول فرد و وجود، كان نقيضه عدم ناقض العدم و من المعلوم أنه يساوق بقاء العدم الكلى على حاله فيتحقق التفريق بين الأمر و النهى فى الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه بفرد و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه بأنّ طارد العدم الكلى لا مطابق له فى الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره، فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأول يستلزم عدم الثانى و الثالث و هكذا لا أنه عينها (٢).

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه بأنه لا ضير فى عدم وجود المطابق بالفعل للطارد للعدم الكلى فى الخارج بعد إمكان تصوّره إذ لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلى عن الوجود الأوليّ بتبدّل عدم واحد بالوجود لاختلال العدم الكلى بتبدّل واحد من الأعدام بالوجود، و الموضوع فى الأوامر و النواهي حيث كان من الأمور الذهنيّه فعدم وجود المطابق بالفعل له فى الخارج مع وجود منشأ انتزاعه لا يوجب الإشكال كما أنّ الكسور التسعه من النصف و الربع و غيرهما ليس لها فى الخارج مطابق بالفعل لأنّه ليس فى الخارج إلّا القابليّه للانقسام لا وجود الأقسام من

ص: ١٦٤

١- (١) الدرر: ج ١ ص ٧٦ و ٧٧ ط جديد.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٢.

النصف و غيره فمع عدم وجودها قبل الفرز يمكن تصوّر الكسور بوجود منشئها و هكذا في ناقض العدم الكلّي فيصح أن يتصوّر الوجود بعنوان ناقض العدم الكلّي.

و عليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنه يرجع إلى مطلوبته العدم الكلّي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلاله النهى على حرمة الفعل بعد عصيان النهى فى الزمان الأول تحتاج إلى مقدمات الحكمه و بعد جريان المقدمات يكون العدم الكلّي مطلوباً للمولى فى الزمان المستمرّ و عصيانه فى الزمان الأول لا يضرّ ببقاء النهى على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا كما أنّ العصيان لا يضرّ باستصحاب الأحكام الشرعيّه فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله إلى قيام القيامة.

و عليه فلا إشكال على ما ادّعاه صاحب الكفايه من التفرقه فى الامتثال بين الأمر و النهى بناء على ما ذهب إليه فى النواهي من أنّ المطلوب فيها هو عدم الطبيعه.

هذا، و قد عرفت أنّ مفاد النواهي هو الزجر عن الفعل كما أنّ مفاد الأوامر هو البعث نحو الفعل، و كثره الاستعمال فيهما متعاكسه لأنّ كثره الاستعمال فى النواهي فى مبغوضه الطبيعه الساريه بخلافها فى الأوامر فإنّها مستعمله كثيرا ما فى مطلوبته وجود الطبيعه فإذا كانت صيغته الأوامر و النواهي ظاهره فى معناهما بكثره الاستعمال فلا يحتاج لإفاده بقاء المبغوضيه فى ناحيه النواهي بعد العصيان إلى الأخذ بمقدمات الإطلاق لأنّ النواهي منحلّه بتبع انحلال الأفراد فإذا عصى بالنسبه إلى فرد لا يوجب سقوط غيره من الأفراد لبقاء ظهور النهى فى ممنوعيه سائر الأفراد و بالجملة فالنهي فى حكم نواه متعدده فلا مانع من بقائه على حاله بواسطه عصيانه فى بعض أفراد متعلّقه.

كما لا حاجة إلى إنشاء سنخ الطلب كما في نهايه الدرايه (١): بعد الالتزام بالعموم الاستغراقي في ناحيه المتعلق لأن النهى ينحل بتبع العموم الاستغراقي، و دعوى أن استعمال المتعلق في الأفراد خلاف الوجدان كما في مناهج الوصول غير مسموعه بعد ما عرفت من كثره استعمال المحرّمات خلافا للواجبات في مبعوضيه الطبيعه الساريه كما هو المتفاهم العرفي.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكرناه ليس من جهه أن المصلحه في طرف الأمر قائمه بصرف وجود الطبيعه ما لم تقم قرينه على الخلاف، ولأجل ذلك لا ينحل الأمر بانحلال أفراد الطبيعه في الواقع و أما المفسده ففي طرف النهى قائمه بمطلق وجودها إلا إذا قامت قرينه على أنها قائمه بصرف وجودها مثلا أو بمجموع وجوداتها و هكذا، و لذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

حتى يورد عليه - كما في المحاضرات - بأن (هذا الفرق و إن كان صحيحا في نفسه إلا أنه لا طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر و النهى بحسب المتفاهم العرفي و مرتكزاتهم و ذلك لما ذكرناه غير مره من أنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، و على هذا الضوء فلا يمكننا إحراز أن المفسده في المنهى عنه قائمه بمطلق وجوده و المصلحه في المأمور به قائمه بصرف وجوده مع قطع النظر عن تعلق النهى بمطلق وجوده و تعلق الأمر بصرف وجوده) (٢).

و ذلك لما عرفت من أن كثره استعمال المتعلق في النواهي في العموم الاستغراقي تكون سببا لظهور النواهي في انحلال الاستغراقي فيختلف ظهور النهى مع ظهور الأمر في الواجبات، لأن كثره الاستعمال فيها متعاكسه. هذا مضافا إلى امكان إحراز المفسده

ص: ١٦٦

١- ١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٣.

٢- ٢) المحاضرات: ج ٤ ص ٩٦-٩٧.

بعد كون كل فرد مثل المنهَى و عدم احتمال رفع المبعوضيّه بترك بعض الأفراد.

و أما ما ذهب إليه في المحاضرات بعد إطالة الكلام من أنّ (الاختلاف بين الأوامر و النواهي ليس من ناحيه اختلافهما في المتعلّق لما عرفت من أنّ متعلّقهما واحد و هو نفس طبيعيّ الفعل فإنّه كما يكون متعلّقاً للأمر كذلك يكون متعلّقاً للنهي، بل إنّ ذلك إنّما كان من جهه خصوصيّه في تعلّق الأمر و النهي به و هذه الخصوصيّه هي أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعه في الخارج فلا- يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعه لغرض عدم تمكّن المكلف منه كذلك، فهذه الخصوصيّه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب هو إيجادها في ضمن فردها المعبّر عنه بصرف الوجود، و المطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلف فلا- يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً و النهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيّه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها) (١).

ففيه أنّ البيان المذكور لو تمّ يساعد على ما ذهبنا إليه من كثره الاستعمال أيضاً.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّه لا- يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي الوارده في باب العبادات و المعاملات مثل قوله عليه السّلام في غير مأكول اللحم (و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه) و في مثل الحرير المحض (لا تحلّ الصلاه في حرير محض) و في مثل الغرر (نهى النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم عن بيع الغرر) و نحو ذلك، هو أنّها إرشاد إلى مانعيّه هذه الأمور عن صحّه العبادات و المعاملات كالأوامر الوارده في باب العبادات و المعاملات فإنّها

ص: ١٦٧

و المانعيه و الجزئيه و الشرطيّه أمور شرعيّه مستفاده من النهي و الأمر، و معنى المانعيه أنّ هذه الأمور بوجودها تمنع عن صحّه العباده و المعامله و معنى الجزئيه و الشرطيّه أنّ هذه الأمور دخيله في صحّه العباده و المعامله.

و الأوامر الإرشاديّه إلى الجزئيه و الاشرط اوامر حقيقيّه كما أنّ النواهي الإرشاديّه إلى مانعيّه هذه الأمور نواه حقيقيّه لأنّ الأوامر الإرشاديّه المذكوره ناشئه عن المصالح الكامنه في الأجزاء و الشرائط و النواهي الإرشاديّه ناشئه عن المفسد الكامنه في وجود الموانع التي تمنع عن صحّه العمل كالفهقهه في مثل الصلاه و الغرر في مثل البيع.

و بعد ملاحظه أنّ الأوامر الإرشاديّه أوامر حقيقيّه ناشئه عن المصالح و أنّ النواهي الإرشاديّه نواه حقيقيّه ناشئه عن المفسد المانع عن صحّه العباده و المعامله يظهر أنّه لا وجه لما في المحاضرات من (أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناش عن مفسده في الفعل بدهه أنّه لا مفسده فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه و هي داعيه إلى إيجابه و اعتباره في ذمه المكلف، و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيّد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور حال الصلاه ضروره أنّه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميته أو النجس في الصلاه من المحرّمات في الشريعه المقدسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها.

و من هنا تدلّ تلك النواهي على مطلوبتيّه هذا التقيّد و مانعيّه تلك الأمور عن الصلاه ضروره أنّا لا نعى بالمانع إلا ما كان لعدمه دخل في المأمور به، و هذا معنى كون

هذه النواهي إرشادا إلى مانعيه هذه الأمور و تقيد الصلاة بعدمها) (١).

و ذلك لما عرفت من ظهور النواهي في الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع، و إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيد العباده بالترك مع أنه لا مصلحه في التقيد خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّه من دون وجه و أمّا عدم حرمة لبس ما لا يؤكل و نحوه بالحرمة التكليفيه فلا ينافي مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل و نحوه عن صحّه الصلاة، و الكلام في مانعيه هذه الامور كالمانعيه في التكويتات فكما أنّ المانع هناك يمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمه شرطا في التأثير إذ الشرط ما له المدخلية في التأثير و ليس لعدم المانع مدخلية في التأثير و إنّما عدم المانع بمعنى عدم المزاحمه فالمقتضى يؤثر بنفسه لا بمعونه عدم المانع حتّى يصحّ أن يقال هو شرط في التأثير.

فكذلك في الموانع الشرعيه فإنّها بوجودها تمنع عن صحّه الصلاة و ليس معناها هو مدخلية عدمها في صحّه الصلاة و تأثيرها في أثرها.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع، و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي المولويه أو الإرشاديّه هو الزجر عن وجود طبيعه المنهيه أو المانع، و حيث عرفت بكثرة الاستعمال أنّ المنهيه هو وجود كلّ فرد فرد لا صرف وجود المانع، فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعه المنهيه أم لا- فلا- ريب في جواز الرجوع إلى أصاله البراءه في النواهي المولويه لفرض أنّه شكّ في تكليف مستقلّ زائد على المقدار المعلوم بل الأمر كذلك في النواهي الإرشاديّه أيضا فإنّ الشكّ في التكليف الزائد أيضا بعد انحلاله على الأفراد فيندفع المشكوك بالبراءه. هذا كلّ بناء على ما اخترناه من أنّ النواهي الإرشاديّه إرشاد إلى مانعيه وجود الموانع بل يمكن الأخذ بالبراءه أيضا لو

ص: ١٦٩

قلنا بأن النواهي الإرشاديّة ترجع إلى الأوامر الإرشاديّة في المركّبات و تقييدها بعدم الموانع كما ذهب إليه في المحاضرات إذ لا إشكال أيضا في جريان البراءة بناء على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين كما هو الحقّ فإنّ مردّ الشكّ حينئذ إلى الشكّ في انطباق الواجب و هو الصلاه المقيده بعدم إيقاعها فيما لا- يؤكل و الميتة و نحوهما على الصلاه المأتي بها في الثوب المشكوك و عدم انطباقه إلا على خصوص المقيده بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.

و من المعلوم أنّ على الأول يكون الواجب هو الأقلّ و هو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و عدم تقيده به.

و على الثاني يكون هو الأكثر و هو المقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و حيث إنّنا لا نعلم أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر فيرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر (١).

بل لو قلنا بأن المنهية هو صرف وجود طبيعه لأمكن إجراء البراءة أيضا، كما أفاد في جامع المدارك حيث إنّ المانع على تقدير صرف الوجود أيضا هو نفس الوجودات لا- أمر ينطبق على الوجودات حتّى يقال إنّ النهي واحد غيرى متعلّق بأمر واحد مبين بحسب المفهوم فاللازم هو الاحتياط، و ذلك لأنّ الطبيعيّ موجود في الخارج بوجدات الأشخاص فوجود كلّ شخص عين وجود الطبيعيّ غايه الأمر في صورته تعلق النهي بالطبيعه الساريه يكون كلّ وجود بخصوصيته موردا للنهي، و في هذه الصوره تكون الخصوصيات ملغاه و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعيّ المتحقّق في الخارج و حيث إنّ الخارج ليس فيه وجودان أحدهما للطبيعيّ و الآخر للفرد بل الأفراد بذواتها و بالجهه المشتركة مورد النهي لا بخصوصياتها فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهه في المشكوك لا مانع من شمول حديث الرفع، و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشكّ

ص: ١٧٠

لا يمنع عن الشمول لأنَّ الشبهه موضوعيّه (١).

و أيضا لو قلنا برجوع النهى الإرشاديّ إلى الأمر الإرشاديّ و اشتراط صرف ترك المانع في العباده أو المعامله- كما ذهب إليه في المحاضرات- لأمكن أيضا الرجوع إلى البراءه في الفرد المشكوك الفرديّه لفرض أنّ المطلوب في هذه الصوره صرف ترك الطبيعه و المفروض أنّه يتحقّق بتركها آناً ما و معه لا منع عن الأفراد المعلومه فضلا عن الأفراد المشكوكه (٢).

بل الأمر كذلك لو لم يتركه آناً ما و صلّى في الثوب المشكوك فيه بأن لبسه في تمام آتات الاشتغال بها فحينئذ إن كان هذا الثوب من أجزاء غير مأكول اللحم واقعا فهو مانع عن صحّه الصلاه و إن لم يكن كذلك فلا يكون مانعا و حيث إننا لا نعلم أنّه مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم و نشكّ في مانعيّته و عدمها فلا- مانع حينئذ من الرجوع إلى البراءه عنها بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءه في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين (٣).

فقد اتضح ممّا ذكر صحّه الرجوع إلى البراءه في الشبهه الموضوعيّه من الموانع على جميع الوجوه المتصوّره فلا تغفل.

ص: ١٧١

١-١) جامع المدارك: ج ٢ ص ٢٧٣ و ٢٧٢.

٢-٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٢٤.

٣-٣) المحاضرات: ج ٤ ص ١٣٨.

المقصد الثاني فى النواهى

يقع الكلام فى فصول:

الفصل الأوّل فى مفاد مادّه النهى و صيغته و هنا مباحث:

المبحث الأوّل: فى مادّه النهى

و لا يخفى أنّها كما دّاه الأمر فى الدلاله على الإلزام بنفس المادّه إذ لا ينسب منها إلّا المنع و الزجر الإلزامى.

و عليه فالنواهى تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثانى: فى صيغه النهى:

و لا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغه الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغه الأمر هو البعث نحو الفعل و لا- دلالة لهما على الإلزام و الإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص فى الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغه افعل و لا تفعل مع أصله التطابق بين الإنشاء و الإراده أو الكراهه الجدّيه.

المبحث الثالث:

إنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق فى النهى و الأمر هو الفعل و تفسير النهى بطلب الترك كتفسير الأمر بالمنع عن الترك

تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل فى النهى ملازم لطلب الترك عقلا كما أنّ البعث نحو الفعل فى الأمر ملازم لمبغوضيته الترك و المنع عنه و الدليل على ذلك هو التبادر و المساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت و الإرادة و الكراهه فى مقام الثبوت متعلقان بالفعل.

و لا- فرق فيما ذكر بين أن تكون صيغه النهى بنحو لا- تفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهى اريد منك الترك أو اترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبية الترك بنفسه لخلوه عن المصلحه حقيقه فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملا على المفسده و هو يقتضى الكراهه و الزجر عنه.

هذا مضافا إلى أنّ العدم ليس بشىء و لا- يمكن أن يكون ذا مصلحه تتعلق به الإراده و الاشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل فلا- مجال للنزاع فى أنّ متعلق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لا- تفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك و البحث المذكور متفرّع على كون معنى النهى هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

فى وجه اختلاف الامتثال فى الأمر و النهى مع أنّ متعلقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل و مع ذلك يتحقق الامتثال فى الأمر بوجود فرد واحد بخلاف النهى فإنه لا يتحقق الامتثال فيه إلا بترك جميع الأفراد.

و هنا وجوه لبيان سرّ هذا الاختلاف؛

منها: إنّ وجه ذلك هو اختلافهما فى كثره الاستعمال إذ النهى كثيرا ما يستعمل فى الطبيعه الساريه بخلاف الأمر فإنه كثيرا ما يستعمل فى مطلق الطبيعه و الكثره موجب له للانصراف و حيث إنّ الكثره متعاكسه فى الأمر و النهى يكون امتثالهما مختلفه

و فى هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة لأنه يبتنى على الظهور الانصرافى كما لا يخفى بل مع العصيان فى الزمان الأول لا حاجة لإفاده بقاء المبعوضيه فى جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأن النواهى منحلّه بتبع انحلال الأفراد و من المعلوم أنّ عصيانه بالنسبه إلى فرد من أفرادها لا ينافى بقاءه بالنسبه إلى سائر الأفراد.

و منها: إنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق فى الأمر و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضروره أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد و لكن عدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع.

اورد عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه و عدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجودات متعدده و لكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهيه بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعه المهمله كان النظر مقصورا على ذاتها و ذاتياتها فيقابله إضافة العدم إلى مثلها و نتيجه المهمله جزئيه فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجود واحد فكذلك عدم مثلها.

و إن كان النظر إلى الطبيعه بنحو الكثره فلعلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثره بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابله عدم مثله.

و يمكن الجواب عنه بأنّ النظر فى ناحيه الأمر إلى وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأزلى و من المعلوم أنّه ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعه.

فإذا تعلق النهى بوجود الطبيعه بالمعنى المذكور صار معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء العدم الكلى على حاله و إبقاء العدم الكلى

على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد و هذا هو الفرق في ناحيه الامتثال.

و دعوى إن طارد العدم لا مطابق له في الخارج لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأوّل و لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدمه الثاني و الثالث و هكذا لا أنّه عينها.

مندفعه بأنّه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلّي في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن و وجود منشأ انتزاعه في الخارج و لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلّي عن الوجود الأوّل بتبدّل عدم واحد بالوجود و الموضوع في الأوامر و النواهي حيث يكون من الامور الذهنيّه فلا يضرّه عدم وجود المطابق له في الخارج كما أنّ الأمر كذلك في الكسور التسعه فإنّه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره و تعلّق الملكيه به.

و عليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنّه يرجع إلى مطلوبتيه العدم الكلّي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنّه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه مطلقا.

نعم لو عصى المكلف فدلّاله النهي على حرمه الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأوّل يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه و بعد جريانها يكون العدم الكلّي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأوّل لا يضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقا.

هذا بخلاف الوجه الأوّل فإنّه لا يحتاج إلى المقدّمات لابتناؤه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

و منها أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعه في الخارج لا يمكن أن يريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعه لفرض عدم تمكّن

المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود و المطلوب من النهى بما أنه حرمان المكلف لا- يمكن أن يراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنه حاصل قهرا و النهى عنه تحصيل للحاصل فهذه الخصوصيه أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

و هذا الوجه يصلح لأن يكون علّه للوجه الأول من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر و النهى هو كون كثره الاستعمال متعاكسه فيهما.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: إنّ النواهي الوارده في العبادات و المعاملات تكون إرشادا إلى مانعيه الامور المنهيّه مثل النهى عن لبس الحرير في الصلاه و عن الغرر في البيع و غير ذلك كما أنّ الأوامر الوارده فيهما ظاهره في الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيّه كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العوره حال الصلاه.

و معنى المانعيه أنّ الامور المنهيّه بوجودها تمنع عن صحه العباده أو المعامله كما أنّ معنى الجزئيه و الشرطيّه أنّ الامور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخلية شطرا أو شرطا في صحتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشاديّه كالنواهي الإرشاديّه تكون حقيقيه و تكشف عن المصالح في متعلق الأوامر و المفسد في متعلق النواهي.

و عليه فما قيل من أنّ النهى الوارد في الموانع غير ناش عن مفسده في الفعل بداهه أنه لا- مفسده فيه أصلا بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه و هذه النواهي إرشاد إلى تقيّد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور حال الصلاه ضروره أنه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميته أو النجس في

ص: ١٧٦

الصلاه من المحرّمات فى الشريعة المقدّسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهى ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها و لا نعى بالمانع إلا ما كان لعدمه دخل فى المأمور به و هذا معنى كون هذه النواهى إرشادا إلى مانعيه هذه الامور و تقيّد الصلاه بعدمها.

منظور فيه لأمدّ النواهى ظاهره فى الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع و أمّا إرجاع النواهى إلى الإرشاد إلى تقيّد العباده أو المعامله بالترك مع أنه لا مصلحه فى التقيّد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهى الإرشاديّه من دون وجه.

ثمّ إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفيه لا ينافى مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل عن صحّحه الصلاه و المانعيه التشريعيه كالمانعيه التكوينيّه فى أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا- يكون عدمها شرطا فى التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المزاحمه فى التأثير و ليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر فى تأثير الصلاه و نحوها كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: فى حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهى سواء كانت مولويه أو إرشاديّه إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعه النهى أو المانع و حيث عرفت بكثره الاستعمال أنّ النهى أو المانع هو وجود كلّ فرد بنحو الاستغراق فلو شكّ فى فرد أنّه من أفراد الطبيعه المنهيّه أو المانعه أم لا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءه فإنّ الشكّ فى التكليف الزائد على المعلوم مولويا كان أو وضعيا.

و لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون النواهى فى المركّبات إرشادا إلى مانعيه وجود الموانع أو إرشادا إلى تقيّد العباده بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءه فيها أيضا بناء على جريانها فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ انطباق الواجب بالنسبه إلى غير مورد المشكوك معلوم فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجرى البراءه بالنسبه إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأنّ المنهيّ هو صرف وجود الطبيعه لأمكن إجراء البراءه أيضا فإنّ

المانع على تقدير صرف الوجود هو نفس الوجودات و الطبيعي موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كل شخص عين وجود الطبيعي و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعي المتحقق في الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهه المشتركه مع إلغاء الخصوصيات مورد النهى فمع الشك في تحقق تلك الجهه في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلا مانع من شمول حديث الرفع و مجزّد تبيّن المفهوم مع وقوع الشك لا- يمنع عن الشمول بعد كون الشبهه موضوعيّة و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

ص: ١٧٨

و عدمه في شيء واحد مما ينطبق عليه العناوين المتخالفه كعنوان الصلاه و عنوان الغصب.

و لا يخفى عليك أنّ أصحابنا الأصوليين اختلفوا في الجواز و العدم على أقوال و لا بدّ من تقديم جهات:

الاولى: في تحرير محلّ النزاع، و لا- يخفى عليك أنّ المراد من الواحد- كما في الكفايه- هو مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين يكون بأحدهما موردا للأمر و بالآخر للنهي من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كليًا مقولًا على الأفراد الكثيره أو جهه جزئيه لا تنطبق إلا على الجزئي، فمثل الحركه بقصد الصلاه في الدار المغصوبه فعل ينطبق عليه عنوان الصلاه و عنوان الغصب سواء اريد بها الكلّي المقولّي الذي يصدق على الكثيرين أو اريد بها الحركه الصادره من شخص خاصّ في زمان خاصّ، و هي أي الحركه المذكوره داخله في البحث و لا- يختصّ مورد البحث و النزاع بالواحد الشخصيّ فإذا عرفت عدم اختصاص الواحد بالشخصي فليس المراد من الواحد، المعنى الذي يقابل الكلّي بل المراد منه هو مقابل المتعدّد بمعنى أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان مورد صدق العنوانين هويّه واحده لا متعدّده، فالحركه بقصد الصلاه في الدار المغصوبه هويّه واحده سواء اريد بها الكلّي المقولّي أو الماهيه الجزئيه و ليست شيئين حتّى يكون بأحدهما متعلّق الأمر و بالآخر متعلّقًا للنهي، فقيده الواحد

لإخراج متعدّد الهويّه فيما إذا كان العنوانان متقابلين مثل السجده المخصوصه لله و السجده المخصوصه للصنم أو قتل المؤمن و قتل الكافر و غير ذلك من العناوين المتقابله فإنّ الأمر و النهى فيها لا يجتمعان فى هويّه واحده.

بخلاف العناوين المتخالفه كالصلاه و الغصب فإنّها تجتمع فى هويّه واحده و تكون محلّ النزاع و البحث.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الأصفهانيّ تبعاً لصاحب الكفايه حيث قال ما محصّيه إرادته الواحد الشخصىّ بالخصوص يوجب خروج الواحد الجنسىّ المعنون بعنوانين كلبين كالحرکه الكلبيه المعنونه بعنوان الصلاتيه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجيه المعنونه بهما عن محلّ النزاع مع أنّه لا يوجب لإخراجه، و إرادته الواحد الجنسىّ أو النوعىّ يوجب دخول السجود الكلبىّ الذى له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً و كذا لو أريد الأعمّ من الشخصىّ و غيره.

و هنا قسم آخر للوحده و هى الوحده فى الوجود فإنّ العناوين الموصوف بها الكلبىّ المنطبق على أفراد تاره تكون من الأوصاف المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم فإنّ كلبىّ السجود المعنون بهما لا يعقل انطباقه على هويّه واحده.

و اخرى من الأوصاف الغير المتقابله كعنوانى الصلاه و الغصب فإنّ كلبىّ الحرکه المعنونه بهما قابل للصدق على هويّه واحده.

فالتقييد بالواحد لمجرّد إخراج المتعدّد من حيث الوجود لا لإخراج الكلبىّ فى قبال الشخص (١).

و كيف كان فالواحد الذى يكون مجمعا للعناوين المتخالفه هو مورد البحث

ص: ١٨٠

والتزاع في أنّ الأمر و النهى يجتمع فيه أولاً- يجتمع من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور كلياً أو جزئياً،أورد عليه في مناهج الوصول بأنّ الواحد الجنسي لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنسا لها كما أنّ الشخصى لا يتعلّق الأمر و النهى به لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الأمر و النهى فيه ممّا لا معنى له (١).

و يمكن أن يقال إنّ المقصود من الواحد الجنسيّ أو النوعى هو الحركة الكليّة التي تحققت بقصد الصلاه في الدار المغصوبه فإنّ هذا العنوان كلىّ يصدق عليه عنوان الصلاه و عنوان الغصب و باعتبار صدقهما على هذا الكلىّ، و الكلىّ المذكور من أنواع الجنس يسند صدقهما عليه إلى الجنس بالعنايه لا بالحقيقه و لا يضرّ ذلك لعدم المدخلية لصدقهما على الجنس في ملاك البحث لكفايه صدقهما على الحركة الكليّة المذكوره التي تكون من أنواع الجنس.

فالمناقشه المذكوره مناقشه غير صحيحه لعدم دخاله صدقهما على الجنس بالحقيقه في البحث.

و أما أنّ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فهو كلام متين و لكنّ القائل بالواحد الشخصى لا يقول بتعلّق الأمر و النهى المتعلّق بالعنوانين المتصادقين على الواحد الخارجىّ المأتى به بل يقول بتعلّقهما على العنوانين المتصادقين على ماهيه الواحد الشخصىّ الخارجىّ، و من المعلوم أنّ الماهيه الشخصيه لها وجود لا- فراغىّ و قابل للتصوّر و لا يلزم من تعلّق الأمر و النهى بها تعلّقهما بالخارج المأتى به حتّى يقال إنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

فالأظهر- كما ذهب إليه في الكفايه- هو أنّ الواحد أعمّ من الشخصىّ و كان

ص: ١٨١

المقصود من اعتباره هو إخراج المتعدّد هويّه اللّهمّ إلّا- أنّ يقال كما فى نهايه الأفكار- إنّ الجزئى لا يناسب المسأله بعد كونها اصوليه لا فقهيّه و عليه فالمراد من الواحد هو خصوص الكلّى دون ما يعمّه و الشخصى (١).

فمحلّ البحث هو الواحد الكلّى المعنون بعنوانين متخالفين دون الواحد الجزئى إذ الجزئى و إن كان هو أيضا مجمعا للعنوانين بتوسيط عنوانين كليّين كعنوان الصلاه و عنوان الغصب و لكنّ البحث عنه بحث جزئى لا يناسبه المسأله الأصوليه، و دون الواحد المعنون بعنوانين متقابلين لما عرفت من عدم اجتماع العنوانين فى هويّه واحده و مع عدم اجتماعهما فيها لا مجال للبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه فى هويّه واحده.

و أمّا اجتماع الأمر و النهى فى أنواع الجنس فلا إشكال فيه كما لا يخفى.

الثانيه: فى أنّ النزاع هل يكون صغرى أو كبرى، و لا يخفى عليك أنّه إن كان البحث عن أنّ الواحد العرفى المعنون بعنوانين هل هو واحد حقيقى حتى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضروره استحاله اجتماعهما فى الواحد الحقيقى أو أنّه ليس كذلك لتعدّد الجهات فيه، و الواحد باعتبارها متعدّد فى الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لرجوع الواحد إلى المتعدّد فى الحقيقه.

فالباحث صغرى لأنّ البحث يرجع إلى أنّ المقام هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقى الذى يمتنع فيه اجتماع الأمر و النهى أولا، و هكذا لو كان البحث عن سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون الواحد و عدمها ينقح صغرى الكبرى العقليه و عدمها فإنّ مع القول بالسرايه يلزم سرايه الأمر و النهى إلى شىء واحد و يصير صغرى الكبرى العقليه القائله بامتناع اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد حقيقى و مع

ص: ١٨٢

القول بعدم السرايه لا يكون صغرى للكبرى المذكوره لتعدد العناوين.

و إن كان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى فى العناوين المتصادقين على واحد لعدم المضاذه بين الأحكام و عدم الجواز و استحاله الاجتماع لوجود المضاذه بينها.

فالبحت كبروى و لكن لا- مجال لذلك لما ذهب إليه فى المحاضرات من أن (التحقيق أن النزاع فى هذه المسأله لا يعقل أن يكون كبروىا لبداهه استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مطلقا حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعري و ذلك لأن اجتماعهما، فى نفسه محال لا أنه من التكليف بالمحال ضروره استحاله كون شىء واحد محبوبا و مبغوضا للمولى معا على جميع المذاهب و الآراء فما ظنك بغيره!؟

و على الجملة فلا شبهه فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد حتى عند القائل بجواز الاجتماع فى المسأله فإنه إنما يقول به بملاك أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون و أما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلا فإذن لا نزاع فى الكبرى و النزاع فى المسأله إنما هو فى الصغرى (1).

هذا مضافا إلى أن تعيين الجبهه المبحوث عنها فى المقام بأنها عباره عن أن تعدد الوجه و العنوان فى الواحد هل يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه، يشهد على أن البحث صغرى فإن البحث حينئذ عن كون المجمع واحدا أو متعددا لا عن جواز الاجتماع فى العناوين المتصادقين على الواحد لعدم المضاذه بينهما و عدم جواز الاجتماع للمضاذه فتدبر.

و بعباره أخرى، الحثيه التعليليه ترجع إلى التقيديه المقومه للموضوع لأن الحثيات التعليليه فى ناحيه الموضوع ترجع إلى تقييد الموضوع بها و مقتضى ذلك هو

ص: ١٨٣

(١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٦٥.

البحث عن تعدّد الموضوع و وحدته و هو بحث صغروى كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه حيث قال: فالنزاع صغروى بمعنى أنّه بعد الالتفات إلى أنّ الأمر و النهى ضدّان و الضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد وقع النزاع فى أنّ بقاء الأمر و النهى فى الوجود الواحد الذى يكون مجمعا لعنوانين هل هو اجتماع لهما فى محلّ واحد أو ليس به (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ الواحد الجنسى لا يكون مقصودا لأنّ الواحد الجنسى لا تتصادق عليه العناوين بل يكون جنسا لها و الواحد الشخصى لا يتعلّقان به الأمر و النهى لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكليف فاجتماع الأمر و النهى فيه ممّا لا معنى له.

و عليه فالأولى فى عقد البحث أن يقال هل يجوز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متصادقين على واحد شخصى أو لا و يكون النزاع كبرويا لا صغرويا كما زعموا (٢).

حاصله أنّه بعد عدم إمكان أن يكون الخارج متعلّقا للأمر و النهى و بعد عدم كون المراد واحدا جنسيا ينحصر النزاع فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى العنوانين الصادقين على الواحد الشخصى و عدمه، و من المعلوم أنّه مع قطع النظر عن الواحد المتصادق عليه العنوانان يكون البحث عن الجواز و اللاجواز بالنسبة إلى اجتماع الأمر و النهى فى العنوانين بحثا كبرويا إذ ليس البحث عن كون تعدّد العنوان موجبا لتعدّد المعنون أو عدمه.

و لا يخفى ما فيه لما عرفت من إمكان تصوير الواحد النوعى أو الشخصى كفعل الواحد الذى ينطبق عليه أنّه صلاه و غضب كالحركة بقصد الصلاه فى الدار المغصوبه

ص: ١٨٤

١-١) اصول الفقه: ج ١ ص ١٨٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٠.

بنحو الماهية الكليّة أو الماهية الشخصيّة، فمع إمكان التصوير المذكور لا- ينحصر النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى في العناوين و عدمه مع قطع النظر عن المعنون الواحد بل لا مجال للنزاع في جواز الاجتماع مع قطع النظر عن المعنون الواحد لتعدّد العنوان حينئذ، فاللازم هو النزاع باعتبار تصادقهما على العنوان الواحد و سراهه الحكم إليه و عدمها.

و دعوى أنّ اقتضاء تعدّد الوجه و العنوان لتعدّد متعلّق الأمر و النهى و عدمه و إن كان هو الباعث على عقد مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى لكنّه لا- يتقيّد به موضوع المسأله بل موضوع المسأله اجتماع الأمر و النهى و محمولها الجواز و الامتناع و ان كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه و العنوان و مناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه و العنوان، و لا واقع لموضوعيه موضوع لمحمول إلا- كونه بعنوانه مأخوذاً في مقام تحرير المسأله و تقريرها موضوعاً للمحمول المثبت له و المنفى له و تحرير المسأله قديماً و حديثاً على النهج المحرّر في العنوان في الكفايه و غيرها كما في نهايه الدرايه (١).

مندفعه بأنّ الجهه التعليقيه في المقام ليست واسطه لثبوت المحمول لموضوعه حتّى لا- تكون من مقومات الموضوع بل الجهه التعليقيه مربوطه بالموضوع أعنى اجتماع الأمر و النهى في واحد أو متعدّد و إذا كانت كذلك ترجع الحثيه التعليقيه إلى التقيديّه فيكون البحث صغرياً فافهم.

الثالثه: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى في العبادات باختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما كما هو المختار في تمايز مسائل العلوم و الموضوع و المحمول في المقام، هو أنّ الواحد العرفيّ المعنون بعناوين هل يكون واحداً حقيقياً حتّى يمتنع فيه اجتماع الأمر و النهى أو لا يكون كذلك بل متعدّد بتعدّد العناوين و الحثيات فيجوز

ص: ١٨٥

و من المعلوم أنّ هذه المسأله مغايره لمسأله أنّ النهى المتعلق بالعباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا لاختلاف موضوعهما و محمولهما.

فإنّ الموضوع فى المسأله الأخيره هو النهى و محموله اقتضاء الفساد و هو يغير الموضوع فى مسألتنا و هو الواحد العرفى المعنون بعنوانين و محموله و هو الوحده الحقيقىه بحيث يمتنع اجتماع الأمر و النهى أو عدم الوحده و تعدد الواحد العرفى بتعدد العناوين بحيث يجوز اجتماع الأمر و النهى، و لا ينافى ما ذكرناه تعبيرهم بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و عدمه لأنّه يرجع فى الحقيقه إلى ما ذكرناه. و كيف كان فمع تمايز المسألتين بالموضوع و المحمول لا- تصل النوبه إلى التمايز بالجهات العرضيه لتقدّم الموضوع أو المحمول أو كليهما رتبه على الجهات العرضيه.

فتحصّل أنّ النزاع فى المقام صغرى و هو أنّ الواحد المعنون بعنوانين واحد حقيقى أو غير واحد بخلاف مسأله اقتضاء النهى فإنّه كبرى و مفاده أنّه هل يكون بين النهى و الفساد اقتضاء أم لا؟

الرابعه: إنّ نتيجة هذه المسأله ممّا يصحّ أن يقع فى طريق الاستنباط بأن ينضمّ إليها الصغرى و يحصل الحكم الفرعى، فإنّ مع القول بالجواز تقع نتيجة المسأله فى طريق الاستنباط و يقال هذا المورد ممّا يجتمع فيه الأمر و النهى، و حيث قلنا فى الأصول بجواز الاجتماع يترتب عليه صحّه العباده من دون حاجه إلى واسطه اخرى، و يكفى كما فى المحاضرات لكون المسأله مسأله اصوليه و وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه بأحد طرفيها و إن كانت لا تقع بطرفها الآخر، ضروره أنّه لو لم يكن ذلك كافيا فى اتّصاف المسأله بكونها اصوليه بل يعتبر فيه وقوعها فى طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضا لزم خروج عدّه من المسائل الأصوليه عن كونها أصوليه، منها مسأله حجّيه خبر الواحد فإنّها لا تقع فى طريق الاستنباط على القول

بعدم حجّيته و لا يترتب عليها أى أثر شرعى على هذا القول، و منها حجّيته ظواهر الكتاب فإنّه على القول بعدمها لا يترتب عليها أى أثر شرعى و غيرهما من المسائل مع أنّه لا شبهه فى كونها من المسائل الاصوليه بل هى من أهمّها (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقّق النائينى قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى ليست من المسائل الاصوليه بل هى من المبادئ التصديقيه لإثبات وجود موضوع التعارض و التزاحم حيث قال: التحقيق أنّ المسأله من المبادئ التصديقيه ضروره أنّه لا يترتب فساد العباده على القول بالامتناع (و سرايه الأمر و النهى من العناوين إلى المعنونات بسبب كونها حيثيه تعليليه) بل القول به يوجب دخول دليلى الوجوب و الحرمة فى باب التعارض و إجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، و قد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان فى كون المسأله اصوليه هو ترتّب نتيجته فرعيه عليها بعد ضمّ صغرى نتيجته تلك المسأله إليها، و ليس ذلك متحققا فيما نحن فيه قطعا و عليه فالنزاع فى الجبهه الأولى (أى كون العناوين حيثيه تعليليه مع القول بسرايه الأمر و النهى إلى المتعلّق) يدخل فى مبادئ بحث التعارض كما أنّ النزاع فى الجبهه الثانيه (أى كون العناوين حيثيه تقيديّه و كون القدره معتبره فى متعلّق التكليف شرعا) يدخل فى مبادئ بحث التزاحم (٢).

لما عرفت من كفايه وقوع نتيجته المسأله فى طريق الاستنباط من دون واسطه اخرى فى الجمله، و هو حاصل فى المقام على تقدير القول بالجواز فلا يضرّه عدم وقوع نتيجته المسأله فى طريق الاستنباط على تقدير القول بالامتناع فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ عنوان المسأله أعنى أنّ الأمر و النهى هل يجتمعان فى واحد أو متعدّد أو يمكن الاجتماع فى واحد أو لا يمكن ممّا لا يناسب المسأله الفقهيّه إذ ليس

ص: ١٨٧

١- (١) المحاضرات: ج ٤ ص ١٧٩ و ١٨٠.

٢- (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣٣ و ٣٣٤.

البحث فيه عن حكم فعل المكلف كما أنه لا يناسب المسألة الكلامية إذ لا يبحث فيه عن حسن فعل الله تعالى وقبحه من حيث إن البعث و الزجر فعله تعالى، وليس كل مسألة عقليته مسألة كلامية، بل المسألة التي لها مساس بالعقائد الدينيّة تكون من المسائل الكلامية، وبالجملة ليس في مسألتنا ما يصلح عنوانه في سائر العلوم و إن أمكن ذلك بتعابير أخرى فلا تغفل.

الخامسة: في أنّ المسألة عقليته، وهو واضح لأنّ الحاكم بإمكان اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه هو العقل، والاستحالة أو الإمكان المذكور لا- تكون مدلولاً للألفاظ حتّى يكون البحث المذكور من مباحث الألفاظ مع أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ- كما أفاد و أجاد في نهايه النهايه- هو كون البحث عن تحديد مدلولها ثانويًا كمسألة وقوع الأمر عقيب الحظر (1).

ثمّ إنّ الظاهر من الكفايه أنّ موضوع البحث هو الإبراده و الكراهه الواقعتان و لو لم تنشأ بالقول، و ذكر الأمر و النهي من باب الغلبه، و كأنّه توهم أنّه لو كان الموضوع هو الأمر و النهي الظاهريين في الطلب بالقول لدخل البحث بذلك في مباحث الألفاظ.

و لكنّه غير صحيح بعد ما عرفت من أنّ المدار في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ هو كون البحث عن تحديد مدلول اللفظ، إذ ليس البحث هنا عن تحديد مدلول لفظ الأمر و النهي بل البحث عن إمكان اجتماع الأمر و النهي في الواحد المعنون بالعنوانين و عدمه و هذا بحث عقليّ و لو كان الموضوع هو الأمر و النهي و بالجملة فالمسألة عقليته سواء كان الموضوع فيها الإبراده و الكراهه أو الأمر و النهي أو الأعمّ منهما.

ص: ١٨٨

السادسه: أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع هو تضاد الوجوب و الحرمة، و التضاد المذكور لا يختص بنوع خاص من أنواع الإيجاب و التحريم كالنفسيين التعيينيين بل يشمل بعموميته الغيريين و التخييريين و الكفائيين، فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغصب في الشيء الواحد المعنون بعنوان الصلاه و الغصب و عدمه، فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة الغيريه في شيء واحد يكون معنونا بمقدميه الواجب و مقدميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييري مع النهي التخييري و عدمه مثل الأمر بالصلاه أو الصوم تخيرا بينهما و النهي عن التصرف في الدار أو المجالسه مع الأغيار فإذا صلّى و لم يصم و تصرّف في الدار و لم يترك المجالسه مع الأغيار اجتمع في الصلاه في الدار الأمر التخييري و النهي التخييري أو عن جواز اجتماع الوجوب و التحريم الكفائيين في فعل واحد فيجب على المكلفين كفايه الإتيان بأحد الفعلين و يحرم عليهم الإتيان بالآخر لا- على التعيين استثنى في المحاضرات الواجب و الحرام التخييريين قائلا- بوجود الفرق بين الأمر التخييري و النهي التخييري في أن مرجع النهي التخييري إلى النهي عن الجمع بين شيئين لقيام المفسده بالمجموع لا- بالجامع و إلا- لاقتضت النهي عن كلا الفردين تعيينا فالأمر قائم بكلا الفردين تخيرا و النهي قائم بالمجموع.

و تلك النقطه تمنع عن اجتماعهما في شيء واحد لأنّ مردّ الحرمة التخييريّه إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بينهما و إلاّ لكان كلّ من الفعلين محرّما تعيينا لفرض أنّ النهي المتعلّق بالجامع ينحلّ بانحلال أفراده فيثبت في كلّ فرد منه نهى مستقلّ.

و مردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه فلا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين و حرمة الجمع بينهما

لا- بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى أمّا بحسب المبدأ فلأنه لا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما و قيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما ضروره أنّ المانع إنّما هو قيام كليهما فى شىء واحد لا قيام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر.

و أمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امثال كلا التكليفين معاً لأنه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فامثل كليهما بلا لا تنافى بينهما بناء على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه غايه الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر لعدم منافاه بين قيام مصلحه فى كلّ واحد منهما خاصّه بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر و قيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج (1).

و فيه ما لا- يخفى أولاً لما مرّ فى الوجوب التخييريّ من أنّه سنخ مستقلّ من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثه قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بفعل خاصّ فحاله حال الشكّ فى التقوّم بطرفى الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما و القول بتعلّق الخطاب بالجامع الانتزاعيّ كعنوان أحدهما أو أحدها و إن كان أمراً ممكناً و لكنّه خلاف ظاهر الخطابات الشرعيّه فإنّ إنشاء الوجوب فيها لم يتعلّق بعنوان أحدهما أو أحدها بل هو أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من تعلّق الوجوب بالأمور المتعدّده مع جواز ترك كلّ واحد مع الإتيان بالآخر فدعوى تعلّق الوجوب فى التخييريّ بالجامع كما ترى فالوجوب و الحرمة التخييريّان متعلّقان بنفس الأمور لا بالجامع الانتزاعيّ منها.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا تعلّق الوجوب التخييريّ بالجامع و هو عنوان أحدهما أو أحد الأمور فلا نسلم تعلّق الحرمة التخييريّه بالجمع لا بالجامع المذكور بمعنى الزجر

ص: ١٩٠

عن أحدهما أو أحدها بدعوى أنه لو تعلق بالجامع لزم أن يكون كل من الفعلين محرّما تعييناً لانحلال الجامع بانحلال أفراده.

لأنّ الجامع الانتزاعيّ الذي هو عنوان أحدهما أو أحدها لا يقاس بسائر الطبائع الكليّة التي اقتضى النهي عنها النهي عن جميع أفرادها لأنّ عنوان أحدهما أو أحدها غير عنوان كلّ فرد فالزجر عن الواحد لا عن الجميع، و فرق بين أن يقال لا تفعل أحدهما و بين أن يقال لا تفعل أحدا منهما فالظاهر أنّه توهم أنّ (لا تفعل أحدهما) كقولهم (لا تفعل أحدا منهما) يفيد العموم و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمنا تعلق الحرمة بالجمع بينهما فالحرام هو الجمع، و إتيان الصلاة في الدار من مقدّمات عنوان الجمع فإن قلنا بأنّ حرمة ذى المقدّمه ملازمه لحرمة مطلق المقدّمات اجتمع في الصلاة الوجوب التخييريّ مع الحرمة الغيريّه و لكنّه مبنّى على كون الحرمة لمطلق المقدّمات كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

و قد مرّ في باب وجوب المقدّمه أنّ الأقوى هو ثبوت الملازمه بين حكم ذى المقدّمه و المقدّمات الموصله فنفس الصلاة مع عدم الإتيان بمقدّمه اخرى لا تكون محرّمه بالحرمة الغيريّه فلا تغفل.

السابعه: في قيد المندوحه، الندح هو الفسحه و السعه و معنى المندوحه أن يكون المكلف متمكّنا من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

و ظاهر إطلاق قولهم إنّ ثمره جواز الاجتماع هو كون المكلف مثاباً و معاقباً و مأموراً به و منهيّاً عنه يدلّ على أنّ محلّ النزاع مقيد بوجود المندوحه و إلّا- فمجرد اختيار جواز الاجتماع في مقام الجعل مع عدم المندوحه عند الامتثال لا- يفيد الثمره المذكوره كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

هذا مضافاً إلى أنّ مع عدم المندوحه و انحصار امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع بل الاتفاق حاصل على الامتناع لاستحاله فعلية التكليفين مع

عدم قدره على امتثالهما لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى و إن تركه عصى الأمر و مع التراحم لا يجتمع الأمر و النهى عند الكل.

فاللازم أن يكون محلّ النزاع هو صورته فرض وجود المندوحة.

و لقد أفاد و أجاد في الوقايه حيث قال يدلّ عنوان المسأله على وجود التكليفين و تنجزهما و كون اختيار المكلف الفرد المجامع للحرام في مقام الامتثال من سوء اختياره و مع عدم المندوحة لا تكليف حتّى يتنازع في حصول الامتثال به، و بالجمله نزاع القوم في مقام الامتثال بعد فرض الأمر، و مع عدم المندوحة لا أمر إلا أن يغيّر عنوان المسأله فشأنه حينئذ و ذاك (١).

و جعل النزاع جهتيًا و مختصًا بمقام الجعل كما في الكفايه خلاف شأن الاصوليّ لأنّ غرض الاصوليّ يترتب على الجواز الفعليّ و هو متفرّع على ملاحظه تعميم البحث و إثبات الجواز من جميع الوجوه منها المندوحة و إلا فلا يكون الجواز فعليًا.

و هكذا القول بأنّ عدم المندوحة في البين يوجب وقوع التراحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسأله لا أنه يوجب عدم صحه النزاع فيها كما في المحاضرات (٢) لا- يخلو من الإشكال و النظر لأنّ مع عدم المندوحة و انحصار الامتثال في مورد الاجتماع لا بسوء الاختيار لا نزاع للاتّفاق على الامتناع لاستحاله فعليّه التكليفين مع عدم قدره على امتثالهما.

و أيضا التفصيل بين إرادته حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلفين من قيد المندوحة و بين إرادته كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق و القول بعدم لزوم الأوّل لأنّ الكلام في جواز تعلّق الحكمين الفعليين بعنوانين و لا- يتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد و بأنّ اعتبار المندوحة بالمعنى الثاني لازم البحث من غير احتياج

ص: ١٩٢

١-١ (١) الوقايه: ص ٣٣٤.

٢-٢ (٢) المحاضرات: ج ٤ ص ١٩٠ و ١٩١.

إلى التقييد به فإنّ تعلق الحكم بعنوان ملازم لمنهى عنه فعلا ممّا لا يمكن للغويّه الجعل على العنوانين كما فى مناهج الوصول (١).

التزام باعتبار المندوحه فى الجملة بناء على اختيار الشقّ الأوّل و بوجودها بناء على اختيار الشقّ الثانى كما لا يخفى.

و أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهائى قدّس سرّه من أنّه لو كان تعدّد الوجه مجديا فى تعدّد المعنون لكان مجديا فى التقرب به من حيث رجحانه فى نفسه فإنّ عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم قدره على الامتثال و لا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به فكما أنّ تعدّد الجبهه يكفى من حيث التضادّ كذلك يكفى من حيث ترتّب الثمره و هى صحّه الصلاه فلا- موجب للتقييد بالمندوحه لا على القول بالتضادّ لكفايه الاستحاله من جهه التضادّ فى عدم الصحّه و لا على القول بعدم التضادّ لما عرفت من كفايه تعدّد الجبهه من حيث التقرب أيضا فتدبر (٢).

ففيه أنّه لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم المندوحه لا أمر لعدم قدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّه العباده مع تعدّد الجبهه و عدمها تمّ ما أفاد.

فتحصّل أنّ الظاهر هو اعتبار قيد المندوحه فيقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى المتعلّقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماعهما فى مصداق واحد و هل يصحّ امتثال الأمر بإتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز.

الثامنه: أنّه ربّما يتوهّم أنّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد بدعوى أنّ على القول بتعلق الأحكام بالأفراد

ص: ١٩٣

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١١٣ و ١١٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨

لا- مناص من الالتزام بالقول بالامتناع ضروره أنه لا يعقل أن يكون المجمع و هو الفرد الواحد الخارجى مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معا و لم يقل أحد بجوازه حتى القائل بجواز الاجتماع و ذلك لأنه إنما يقول بجواز الاجتماع لتعدد المعنون بتعدد العنوان لا مطلقا و المفروض عند تعلق الأحكام بالأفراد أنه لا يتعدد المعنون إذ هو وجود واحد خارجى.

و فيه أن المراد من الفرد لو كان هو الفرد الخارجى فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه لوحدته و تداخل الفردين فى الوجود و عدم كونهما انضماميين هذا مضافا إلى أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و هكذا لو كان المراد من الفرد و هو الطبيعه مع كل ما يلازمها و يقارنها حتى الاتفاقيات بحيث يكون الغضب بما هو وجه قبيح مأخوذا فى الصلاه لتشخص الصلاه به فلا إشكال فى عدم جريان النزاع فيه إذ مع فرض دخول عنوان الغضب فى الصلاه بما هى مطلوبه يلزم دخول الوجه القبيح فى الصلاه فلا يعقل عروض الحسن للصلاه الكذائيه بما هى موصوفه بذلك الوجه القبيح حتى بناء على تعدد المعنون بتعدد الوجه و العنوان.

و لكن هذا الفرض غير صحيح لأن المأخوذ فى الصلاه هو المكان بما هو مكان بنحو الطبيعى أو بما هو ذات المكان الخاص و هو لا قبح فيه لا بما هو مغضوب حتى يلزم المحذور المذكور فالخصوصيات الاتفاقيه كالغضب خارجه عن حقيقه الفرد.

و أما إذا كان المراد من الفرد هو الطبيعه الشخصيه الجزئيه المتشخصه بالوجود فيجرى النزاع فيه لأن الطبيعه المذكوره تلحظ فى الذهن و من المعلوم أن طبيعه الفرد الغصبى غير طبيعه الفرد الصلاتى فذات المشخص و إن كان هو الوجود الواحد عند تداخل الفردين فى الوجود إلا- أن الذهن يفكك بين طبيعه الفرد الصلاتى و طبيعه الفرد الغصبى فمورد الأمر حينئذ يغير مورد النهى عند جعل الشارع لإمكان تعريه الفرد

عن بعض الخصوصيات المتخصص بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديته. و الموجود الواحد بما هو وجود ليس له وجه محبوب ولا- وجه مبغوض إلا- باعتبار عناوينه كعنوان الغضب و الصلاه و المفروض أنهما متعددان، فعلى تقدير القول بتعلق الأحكام بالأفراد كما يمكن هنا القول بالامتناع فكذلك يمكن القول بالجواز لإمكان ملاحظه العنوين و التفكيك بينهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره فى بيان ذلك: مثلاً قد يشار فى الذهن إلى زيد بلحاظ أنه زيد مع قطع النظر عن كونه ابن عمرو و قد يشار إليه بلحاظ أنه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيدا و هو فى كلا- اللحاظين فرد و كذا الحال فيما نحن فيه فالحرکه الخاصه فى الدار المغصوب قد يلحظ بعنوان هذا الغضب مع قطع النظر من حيث صلاتيته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه غصبيته و لا- شك فى أنّ هذين اللحاظين مغايران فى الذهن و الفرديّه فى كليهما مع ذلك محفوظه (١).

و أقياً ما فى المحاضرات من أنّ تشخص كلّ وجود بنفس ذاته و هويته الشخصيه لا- بوجود آخر. بداهه أنّ كلّ وجود يباين وجوداً آخر و كلّ فعلية تأبى عن فعلية أخرى و يستحيل اتحاد إحداهما مع الأخرى و أمّا الأعراض الملازمه لهذا الوجود فلا يعقل أن تكون مشخصه له ضروره أنّ تلك الأعراض و اللوازم أفراد للطباع شتى و لكلّ منها وجود و ماهية فيستحيل أن تكون من مشخصاته و إطلاق المشخص عليها بمعنى على ضرب من المسامحه.

و على الجملة فكلّ وجود جوهرى فى الخارج ملازم لوجودات عديده فيه و تلك الوجودات من أعراضه ككمه و كيفه و أينه و وضعه و نحو ذلك، و من المعلوم أنّ لتلك الأعراض وجودات اخرى فى مقابل ذلك الوجود الجوهرى و مباينه له، هذا من

ص: ١٩٥

ناحيه، و من ناحيه اخرى أنّ كلّ وجود مشخّص بنفسه فلا يحتاج في تشخّصه إلى شيء آخر إلى أن قال: فالنتيجه على ضوءهما هي أنّه لا يعقل أن تكون تلك الوجودات من مشخّصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من أنّ تشخّص كلّ منها في نفسه بل هي وجودات في قبالة و ملازمه له في الخارج.

و على هدى هذا البيان يظهر أنّه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد أصلا و ذلك لأنّ وجودات تلك الأعراض كما أنّه على القول بتعلق الأمر بالطبيعه خارجه عن متعلقه و غير داخله فيه غايه الأمر أنّها ملازمه لوجود الطبيعه في الخارج فكذلك على القول بتعلقه بالفرد لما مرّ من أنّ تشخّص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الأعراض الملازمه له خارجا فإنّها وجودات في قبالة وجود ذلك الفرد و مباينه له غايه الأمر أنّها ملازمه له في الخارج هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنّ الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب لا به و بما هو ملازم له في الوجود الخارجى كما هو واضح إلا على القول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر و لكنّه مجرّد فرض لا واقع له، و على ذلك يترتّب أنّ تلك الأعراض و اللوازم خارجه عن متعلق الأمر و غير داخله فيه فإذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالأفراد من هذه الناحيه أبدا و قد تبين لحد الآن أنّه لا وقع لهذا التفصيل أصلا و لا يرجع إلى معنى محصّل (1).

ففيه ما لا يخفى لأنّ متعلق الأوامر ليس هو الفرد الخارجى حتّى يفيد التعدّد الوجودى في رفع غائله استحاله اجتماع المتضادين في شيء واحد لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت بل المتعلق أمّا هو الطبيعه الكليّه أو الطبيعه الجزئيه و لا إشكال في تعدّدهما كما عرفت سواء كان الوجود الخارجى متّحدا أو متعدّدا، هذا

ص: ١٩٦

مضافا إلى أنّ هذا الجواب يبتنى على كون التركيب بين متعلّق الأمر و النهى تركيبا انضماميا لا اتّحاديا و كون الحركة الغصبيّه مباينه للحركة الصلاتيّة مع أنّ الحركة الصلاتيّة كالحركة الركوعيّه و السجوديّه عين التصرّف في مال الغير بلا إذنه بل السجود على سبعة أعظم و الكون الركوعيّ و القياميّ و غيرهما عين التصرّف المنهيّ عنه فلا- تفرّقه خارجيّ بينهما و التركيب في مثل الصلاة و الغضب بالمعنى المذكور اتّحادى لا انضماميّ و مع ذلك يدخل في محلّ البحث و هذا شاهد على أنّ قضيه التركيب الانضماميّ أو الاتّحاديّ أجنبيّه عن المسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و لا يكون جواز الاجتماع مبتيا على التركيب الانضماميّ.

و السرّ في ذلك هو أنّ التركيب الخارجى سواء كان اتّحاديا أو انضماميا غير مربوط بمقام متعلّقات الأحكام من الأوامر و النواهي إذ المتعلّقات كما ذكرنا هي الطبيعات الكليّه على القول بعدم تعلّقها بالأفراد أو الطبيعات الجزئيّه على القول بتعلّقها بالأفراد و على كلا القولين يتعدّد المتعلّقات و مع تعدّدها يصحّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه على كلا القولين.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ الظاهر من نهايه النهايه هو اختصاص النزاع في جواز الاجتماع و امتناعه بالقول بتعلّق الأحكام بالطبائع و استظهر ذلك من تقييد أصحابنا الأصوليين محلّ النزاع بما إذا كانت المندوحه لأنّه على القول بتعلّقه بالأفراد لا تعقل المندوحه لأنّ الأفراد المتداخلة التي سرى إليها الأمر من جانب و النهى من آخر لا مندوحه فيها و مجرد وجود أفراد آخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييريّ بإتيانها لا يصحّ المندوحه في هذه الأفراد و طلبها، و مع عدم المندوحه يكون التكليف من الحكيم بتوجيه الأمر و النهى جميعا إليها تكليفا محالا بالاتّفاق منهم و لو لأجل كونه طلبا للمحال فالبحث بعد ذلك بأنّ التكليف بنفسه محال و جمع بين الضدّين يكون لغوا بعد كون الطلب محالا على كلّ حال و لو محالا عرضيا فالبحث

المذكور إنما يكون معقولا و ترتب عليه الثمره إذا قيل بتعلق الأحكام بالطبائع دون الأفراد (١).

و فيه أنّ التداخل في الأفراد الخارجيه و المفروض أنّها لا تكون متعلقه للأحكام إذ الخارج هو ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و أمّا الطبائع الجزئيه فهي كالتبائع الكليه غير متداخله و المفروض أنّها تكون متعلقه للأحكام بناء على تعلق الأحكام بالأفراد و الأمر التخييري بالطبائع الجزئيه بدون المندوحه غير متصور، كما أنّ الأمر بالطبيعه الكليه و الاكتفاء بالواحد مطلقا لا يكون بدون المندوحه فمع وجود المندوحه في كلا الصورتين لا وجه لتخصيص محل النزاع بصوره تعلق الأحكام بالطبائع الكليه.

هذا مضافا إلى أنّ مع تعلق الأحكام بالأفراد لا يمكن تعلق الحكم بكل فرد على حده و بخصوصه لعدم تناهى الأفراد بل اللازم هو أن يكون الحكم متعلقا بالطبيعه الكليه مرآه إلى أفرادها و عليه فالأمر بالأفراد ناش من الأمر بالطبيعه الكليه فإذا كان الأمر بالطبيعه الكليه مع المندوحه كما يشهد له جواز الاكتفاء بكل فرد منها كفى ذلك في وجود المندوحه في تعلق الأحكام بالأفراد بتبع تعلقها بالطبائع أيضا فالأمر بالفرد المتداخل يكون مع المندوحه لتمكّنه من أن يمثل الأمر المتعلق بالأفراد في خارج الدار المغصوبه إذ لا يتعلق الأمر بخصوص الفرد المتداخل فلا تغفل.

فتحصّل أنّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه لا يختصّ بما إذا تعلقت الأحكام بالطبائع الكليه بل يجرى فيما إذا تعلقت بالطبائع الجزئيه أيضا.

التاسعه: أنّ محلّ الكلام عند الإماميه الذين يقولون بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في اجتماع الأمر و النهي هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيكون ملاك المحبوبيه

ص: ١٩٨

(١-١) راجع نهايه النهايه: ج ١ ص ٢١٦.

فى أحد العنوانين تماما بلا نقص كما أنّ ملاك المبعوضيه فى العنوان الآخر يكون كذلك فمورد الاجتماع ما إذا كان الأمر و النهى واجدين للمناط بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فأنّه يؤوّل إلى كذب الجعل فى أحد الطرفين و مقتضاه هو عدم وجود المناط إلاّ فى طرف واحد.

فحيثذ عند قيام الدليلين و اختصاص الملاك بأحدهما و عدم معلوميته يدلّ كلّ واحد من الدليل على نفي الآخر و ليس هذا إلاّ معنى التعارض فاللازم عند التعارض هو الأخذ بمقتضى القاعده فى باب التعارض فإن قلنا هناك بشمول أخبار العلاجيّه للعامين من وجه فلا- بدّ من الأخذ بمرجّحات باب المعارضه و إن لم نقل بذلك فمقتضى الأصل هو التساقت و الرجوع إلى عموم أو أصل فى المسأله.

و أمّا مع وجود الملاكين أو احراز وجودهما من ناحيه إطلاق الدليلين فلا تراحم و لا تعارض بينهما على القول بالاجتماع لعدم المزاحمه بينهما مع تعدّد العنوان و لعدم التكاذب بينهما لعدم العلم الإجماليّ بعدم وجود أحدهما بل العلم أو العلمى حاصل بوجودهما على المفروض و لا- دلاله لكلّ واحد على نفي الآخر لفرض جواز الاجتماع و لكنّهما يتزاحمان على القول بالامتناع إلاّ إذا كان مفادهما حكما اقتضائيا فلا تنافى بينهما على الامتناع أيضا و لكن ظاهر أدلّه الأحكام هو الحكم الفعلى لا الاقتضائى.

و كيف كان ففى صورته تراحم الملا- كين بناء على الامتناع ذهب صاحب الكفايه إلى الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما فى المجمع كما قال فى الأمر الثامن عند قوله و إلاّ فلا تعارض فى البين بل كان من باب التراحم بين المقتضيين إلخ (1).

ص: ١٩٩

و ذهب أيضا إلى حمل خصوص الظاهر على الاقتضائي و الأخذ بالأظهر فيما إذا كان أحدهما أظهر بناء على الامتناع مع أنّ بينهما التزاحم في الملاك كما صرح به في الأمر التاسع عند قوله إلا أن يقال إنّ قضيته التوفيق بينهما إلخ (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ الأراكبي قدس سرّه بأنه غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحة و عدمها و الحكم في الأولى بتقييد ذى المندوحة بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر عليه و في الثانية بما ذكره من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين و لا مجال لملاحظه الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين و تفصيل ذلك أنّ في مورد ثبوت المندوحة في أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه في غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأوّل أقوى و أهمّ بمراتب من الثاني و لا يوجب أقوائته ترجيحه و طرح الآخر إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان في غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعا مثلا لو فرضنا أنّ المطلوبية في الصلاة متعلّقه بصرف الوجود المتساوي فيه جميع الأمكنه من دون مدخلية لخصوصية مكان فيها و لكنّ المبعوضيه في الغضب مستوعبه لجميع الخصوصيات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع فاللازم بحكم العقل هو الحكم من البدايه باختصاص المطلوبية بما سوى الصلاة الواقعة في الدار المغضوبه و كونها مبعوضه لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجه إلى موازنه مصلحتها مع مفسده الغضب و لهذا لو كانت المقدمه الغير المنحصره للواجب حراما لم يقتض وجوب الواجب إلّا وجوب ما سواها من المقدمات المباحه جمعا بين الغرضين.

و في صورته عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين بمعنى عدم إمكان الجمع بين

ص: ٢٠٠

الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظه مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المتزاحمين إلى أن قال لا- ملاحظه الأظهرية و الظاهرية ففي صورته ثبوت المندوحه يرجح غير ذى المندوحه و إن كان ذوها أقوى و دليله أظهر و فى صورته عدمها يرجح أقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر فما فى الكفايه من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه و الصحيح هو التفصيل بين صورتى المندوحه و عدمها بما ذكر (١).

و لعلّ إليه يؤول ما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ النهى مقدّم فى سعه الوقت إذ مع المندوحه يكون تراحم الأمر و النهى كتراحم الواجب الموسّع مع المضيق فكما أنّ العقل يحكم بتقديم جانب المضيق كالإزالة على الموسّع كالصلاه فى أول وقتها من دون مراعاة الأهمّ بينهما لدرك الغرضين بذلك فكذلك يحكم بتقديم جانب النهى و إتيان الأمور به فى ضمن فرد لا يكون منهياً عنه إذ مع العكس يعصى النهى من غير وجه مع أنّ مقتضى النهى هو ترك المنهى رأساً.

هذا بخلاف ما إذا لم تكن مندوحه كما إذا كان الوقت مضيقاً فإنّ الحكيم فى هذه الصوره لا- يكونان فعليين حتّى عند المجوّزين لعدم التمكن من امتثالهما فالتكليف بهما تكليف بالمحال فلا- يكون الفعلى بينهما إلّا ما هو أقوى ملاكا حتى عند المجوّزين انتهى و لكن لا يستلزم انتفاء فعليه الحكم فى طرف انتفاء المناط فيه.

كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ انتفاء المعلول كليّه و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلّا أنّ الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامه و التكاذب و التنافى بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع

ص: ٢٠١

بيانه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على أزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر.

و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه وجودا لا حجّيه و دليلا فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحجّيه لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرد الدلاله على عدم المزاحم في الوجود و المانع من التأثير، و هذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورته الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1)، لا يقال أنّ الملاك من لوازم الوجود الواقعي للحكم لا وجوده الخيالي فإذا تبين عدم أحدهما على الامتناع فلا ملزوم حتّى يكشف عنه لازمه لأننا نقول على الامتناع و التنافي بين الحكمين المعلولين و رفع اليد عن فعليه غير الأقوى لم يتبين عدم المقتضى أصلا بل المفروض أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هو الكشف عن وجوده فتدبر جيّدا.

و حينئذ فمع وجود المقتضى و المناط في الطرفين حتّى في صورته انتفاء فعليه أحد الطرفين يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين مطلقا إلّا إذا علم إجمالا بكذب أحد الطرفين لأنّ صرف انتفاء فعليه أحدهما لا يدلّ على عدم وجود المناط و الملاك بل مقتضى الدليل بالدلاله الالتزاميه هو وجود المناط و الملاك في الطرفين.

و مع اندراج المتعارضين في المتزاحمين يرجع مع المندوحه إلى تقديم المنهى و مع

عدمها إلى الأقوى منهما و مع عدم الأقوى فالحكم هو التخيير، فلا مجال لدعوى السقوط في المتعارضين المتزاحمين سواء قلنا بشمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه أو لم نقل، نعم إذا علم إجمالاً بكذب أحد الطرفين لم يندرج المتعارضان في باب المتزاحمين و حينئذ فالقول بالسقوط متوجه إن لم نقل بشمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه.

فتحصّل أنّ مورد الرجوع إلى الأخبار العلاجيّه في العامين من وجه بناء على شمولها لهما هو صورته العلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين و أمّا مع عدم العلم بذلك فهما متزاحمان بعد وجود المناط في الطرفين و لا مجال للرجوع إلى الأخبار العلاجيّه لاندرجاهما في باب المتزاحمين كما لا مجال لدعوى سقوطهما مع وجود القاعده في المتزاحمين و هي أنّ مع المندوحه فالترجيح لغير ذي المندوحه جمعا بين الغرضين. و مع عدم المندوحه فالترجيح لأقواهما.

أو التخيير إن لم يكن أحدهما أقوى و أمّا الأخذ بالأظهريّه أو دعوى السقوط فلا لزوم الجمع بين الغرضين مهما أمكن في المتزاحمين بحكم العقل، فلا وجه لسقوط الظاهر مع المندوحه بل اللازم هو تقديم النهى و الإتيان بذي المندوحه في غير مورد التصادق جمعا بين الغرضين كما لا وجه لدعوى سقوطهما مع إمكان الجمع بينهما في مورد المندوحه بما ذكر و تقديم الأقوى أو التخيير في غير المندوحه.

هذا كلّه في العامين من وجه و أمّا في المتباينين فلا مجال للتزاحم فيهما للتكاذب و المناقضه المطلقه بينهما فإن كان بينهما جمع دلاليّ من التوفيق العرفي بحمل الظاهر على الأظهر كقوله (أكرم العلماء و لا بأس بتركه) أو (لا تفعل كذا و لا بأس بفعله) فهو و إلّا فالمرجع هو الأخبار العلاجيّه فافهم و اغتنم و سيأتي بقيه الكلام في التنبيه الثاني فانتظر.

العاشره: في ثمره بحث جواز الاجتماع و عدمه و قد فصل جماعه من الأصحاب

بين الجواز والامتناع أو بين صورته العلم والجهل في الثمره والتحقيق هو عدم صحته هذه التفصيلات وذلك لأن على القول بالجواز يتحقق الامتثال ويسقط الأمر بإتيان المجمع ولو في العبادات وإن كان معصيه للنهي أيضا عند وجود المندوحه والعلم بالغصب، أما صحته العمل في صورته الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا فواضح لتعدد الملاك ووجود الأمر على الطبعه و تقييد الأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أن المنهية عنه طبيعه مرسله بخلاف الأمور به فإنه صرف الوجود؛ لا ينافي وجود الملاك كما هو كذلك في كل مورد من موارد التراحم إذ التقييد العقلي لا يكون كالتقييد الشرعي في تقييد الملاك كما لا يخفى.

وإنما الكلام في صحته العمل مع العلم بالغصب وحكمه على القول بالجواز ووجود المندوحه فإنه ربما يفصل بين ما إذا لم تكن هناك مغايره بين الخصوصيه العباديه والخصوصيه المحرّمه في الوجود كما إذا قلنا بأن التركيب بينهما اتّحادي فيحكم ببطلان الصلاه لأنّ الحركة الصلاتيه حينئذ عين التصرف في مال الغير بلا إذنه في الخارج فمع اتّحادهما لا تصح الصلاه إذ المبعّد عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون مقربا وبين ما إذا كانت هناك مغايره بين الخصوصيتين المذكورتين كما إذا قلنا بأن التركيب بينهما انضمامي فإنّ الحركة الصلاتيه حينئذ تكون مغايره مع التصرف في مال الغير بلا إذنه فلا إشكال في صحته العباده لأنّ المبعّد غير المقرب و ان كان مقارنا معه.

و دعوى مغايره الحركة الصلاتيه مع التصرف في مال الغير بلا إذنه في الخارج لأنّ التصرف المذكور من مقوله الأين و الصلاه من مقوله الوضع و كلّ مقوله مغايره مع غيرها من المقولات لأنّ المقولات أجناس عاليه و لا جنس لها حتى تشترك كلّ مع الآخر فيه فالحركة الصلاتيه مباينه مع التصرف المذكور، و مع المغايره الوجوديه فالتركيب يكون انضماميا لا اتّحاديًا فتصح الصلاه.

مندفعه أو لا بمنع كون عنوان الصلاه من المقولات لاختصاص المقولات

بالواقعيّات لا- الاعتباريّات و المفروض أنّ عنوان الصلاة مركّب من عدّه أمور بعضها اعتباريّ و بعضها مقولّي و التركيب أمر اعتباريّ كما لا يخفى.

و ثانياً: بأنّ أجزاء الصلاة لا تنحصر في مقوله الوضع بل مركّبه من مقولات متعدّده كمقوله كيف المسموع و كيف النفسانيّ و الوضع و الإضافه و مقوله الأ-ين كالمماسّه للأرض بوضع الجبهه عليها و إن كانت غير هيئه السجود و لكنّها معتبره شرعا في السجده التي هي جزء الصلاة و هكذا الهويّ في الركوع لو اعتبر فهو عين مقوله الحركه في الأين و مقومه للجزء شرعا فالإتحاد بينهما ثابت في الجملة و مع الإتحاد تبطل الصلاة.

و التحقيق أنّ دعوى التركيب الانضماميّ بين الصلاة و التصرّف العدوانيّ غير مسموعه للإتحادهما في الجملة كما عرفت، و لكن يمكن أن يقال بأنّ الإتحاد الخارجيّ لا يوجب بطلان الصلاة أيضا بعد كون الوجود الخارجيّ مصداقا لكلّ واحد من الصلاة و التصرّف العدوانيّ و القول بأنّ المبعّد لا يكون مقربا صحيح و لكن المقرب ليس هو المبعّد بل الوجود الوجدانيّ بما هو مصداق للصلاة مقرب و بالجملة مصداقيه الوجود الخارجيّ لكلّ واحد من الصلاة و التصرّف العدوانيّ أمر لا شكّ فيه و مع وضوح المصداقيه فهو مقرب باعتبار مصداقيته للصلاة و مبعّد باعتبار مصداقيته للتصرّف العدوانيّ و غايته هو تقارن المقرب مع المبعّد و هو لا يضرّ.

و عليه فالتفصيل بين المغايره و الإتحاد و القول ببطلان الصلاة و العباده في صوره الإتحاد لا وجه له فيمكن القول بصحّه الصلاة و سقوط الأمر بإتيان المجمع و لو مع العلم بالغصب و الحرمة بناء على الجواز لأنّه أتى بالإطاعه و العصيان فعصى من جهه إتيان مصداق التصرّف العدوانيّ و أطاع من جهه إتيان مصداق الصلاة و لا دليل على اشتراط عدم اتّحاد العباده مع المحرّم في صحّه العباده كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

فعلى القول بالجواز لا- وجه للتفصيل بين الاتّحاد و المغايره أو بين التركيب الانضمامي و الاتّحادى أو بين العلم و الجهل فى صحّه العباده و الصلاه لما عرفت من صحّتها على كلّ تقدير،و إن كان العقل حاكما بلزوم إتيان المأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحه جمعا بين الغرضين و ربّما نسب صحّه العباده على القول بالجواز و لو مع العلم بحرمه التصرّف فى الدار المغصوبه إلى المشهور.

أورد عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه بأنّ تصحيح العباده لا يمكن بناء على الجواز لا من ناحيه الأمر و لا من ناحيه الترتّب و لا من ناحيه الملا-ك أمّا من ناحيه الأمر فلاّ أنّ اعتبار القدره فى التكليف إنّما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز،و الوجه فى ذلك هو أنّ الغرض من التكليف حيث إنّ كان جعل الداعى للمكّلف نحو الفعل فمن الواضح أنّ هذا بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدورا ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلا و شرعا و نتيجه ذلك هى أنّ متعلّقه حصّه خاصّه من الطبيعه و هى الحصّه المقدوره عقلا و شرعا.

و أمّا الحصّه غير المقدوره فهى خارجه عن متعلّقه و إن كانت حصّه من الطبيعه على نحو الإطلاق إلّا أنّها ليست من حصّتها بما هى مأمور بها و متعلّقه للتكليف.

و عليه فلا- محاله لا- تكون الصلاه فى المكان المغصوب مصداقا للمأمور به و فردا له إلى أن قال فالنتيجه هى أنّه لا- يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالجواز من ناحيه الأمر لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها.

و أمّا من ناحيه الترتّب بتقريب أنّ العباده و إن لم تكن مأمورا بها بالأمر الأوّل إلّا أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بها مترتبا على عصيان النهى فلاّ أنّ عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقّق بإتيان فعل مضادّ للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه مثلا كأن يشتغل بالأكل أو الشرب و أن يكون بنفس الإتيان بالصلاه و لا ثالث لهما.

و من الواضح أنّه لا يمكن على كلا التقديرين أمّا الأوّل فإنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطا بوجود الضدّ الآخر و هو يؤول إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج لفرض أنّه أمر بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر و هو محال لأنّه تكليف بالمحال.

و أمّا على الثاني فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بالشىء مشروطا بوجوده في الخارج و هو محال لأنّه طلب الحاصل ضروره أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالشىء كالصلاه مثلا مشروطا بوجوده.

و أمّا من ناحيه الملاك فلأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحما بالقبح الفاعليّ و إلا فلا يكون صالحا للتقرّب فإنّ صحّه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعليّ بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوبا و حسنا فكذلك في مشروطه بالحسن الفاعليّ.

و المفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادهما من الفاعل ليس كذلك لأنّ الصلاه و الغضب بما أنّهما تمزجان في الخارج بحيث لا يمكن الإشارة إلى أنّ هذه صلاه و ذاك غضب فلا محاله يكونان متّحدين في مقام الإيجاد و موجودين بإيجاد واحد ضروره أنّ المكلف بإيجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أو جد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغضب لا أنّه أوجد الصلاه فحسب و عليه فلا محاله يكون موجداهما مرتكبا للقبح في إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّبا (1).

و لا يخفى ما في المناقشات المذكوره، أمّا الأوّل فلأنّ مجرد كون الغرض هو جعل الداعي لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّه الخاصّه شرعا لأنّ غايته هو الاستدلال العقليّ على لزوم كون المتعلّق مقدورا هذا مضافا إلى أنّ اعتبار القدره شرعا على

ص: ٢٠٧

(١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ٢١٦-٢١٠. نقلا من شيخه الاستاذ المحقق النائيني قدّس سرّه.

فرض التسليم لا يقتضى إلا كون المتعلق مقدورا فى الجملة و لو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره أنه يكفى فى البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

و أمّا الثانى فلأنّ الترتّب لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر و لا على وجود طلب الحاصل لأنّ الشرط هو العزم على المعصيه و عدم تأثير المزاحم.

و أمّا الثالث فلأنّ الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب فكما أنّ الصلاه غير الغصب فى الوجود الوجدانى فكذلك الموجد موجد للصلاه و موجد للغصب، و ارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه، و مجرّد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك. و لا فرق فيما ذكر أن يكون التركيب بينهما تركيبا اتحاديا أو انضماميا، و عليه فالفعل و هو الصلاه حسن و الفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه، فتحصل قوه صحّه العباده بناء على الجواز مطلقا و لو كان المكلف عالما بحرمه الغصب و موضوعه و حيث إنّ الغاصب يتمكّن من أن يصلّى و أن لا يصلّى فإذا غصب تمكّن من قصد القربه إذا حصل له داع آخر غير داعى المخالفه كفعل الصلاه.

هذا كله بناء على القول بالجواز و أمّا بناء على القول بالامتناع و سرايه الحكم من العنوان إلى معنونه فالمعنون فى مورد التصادق يستحيل أن يكون مأمورا به و منهيا عنه معا فإذا لا بدّ من أحدهما فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلا إشكال فى صحّه العباده لوجود الملاك و الأمر.

و أمّا مع المندوحه فالنهي مقدّم لا من جهه أنّ ملاكه يكون أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أنّ المنهى عنه طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف الصلاه فإنّ المطلوب فيها الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتراحم الواجب الموسّع مع الواجب المضيق فكما أنّ الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك الأمر بالصلاه يتقيّد

و حيث كان التقييد المذكور تقييدا عقليا لا شرعيا فالصلاه في مورد التصادق و إن لم تكن مأمورا بها و لكن تكون ذات ملاك كما أنّ الصلاه عند تزاحمها مع الإزاله تكون ذات ملاك، و السرّ فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه أنّ كلّ مورد يحكم العقل فيه بتقييد أحد الحكمين كموارد التزام مثل تراحم الموسّع مع المضيق أو يحكم بتعيين أحد الحكمين كموارد تعذّر الآخر في الواجبات التخييريّه لا يوجب سلب الملاك عنه و لذا لو ارتفعت المزاحمه أو التعذّر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر و لا حاجه إلى دليل لإثبات الملاك فيه بعد ارتفاع المزاحمه أو التعذّر كما عليه بناء العقلاء فيما إذا كان المقيّد هو العقل بخلاف ما إذا كان التقييد شرعيا.

و لا فرق فيما ذكر بين صورته جهل المكلف بحكم الغضب أو موضوعه و بين العلم بهما.

و لذا يمكن القول بصحّه عباده من توسيط في الأرض المغصوبه عامدا إذا صلّاته في الدار المغصوبه عين صلّاته في خارجها في كونها واجده للملاك و في كون المصلّي مختارا في إيجادها و يشهد له وضوح الفرق بين من توسّط في الدار المغصوبه و صلّى و بين من توسّط فيها و لم يصلّ لحكم العرف بكون الأوّل أتى بعمل قربي دون الثاني كما يحكمون بعدم مساواه عبد دخل في محلّ لا يرضى مولاه بدخوله فيه و لكن فعل لمولاه ما أحبّه ممّا يحتاج إلى الحركة مع عبد دخل فيه و لم يفعل ذلك.

لا يقال إنّ العائد العالم بالغضب و حكمه لا يتمشّي منه قصد القربه لاتحاد الصلاه حينئذ مع الغضب و الغضب مبعّد و المبعّد لا يكون مقربا.

لأنّنا نقول عدم التمشّي المذكور ممنوع بعد مشاهده العوام الذين يعلمون حرمة و مع ذلك يقصدون القربه، لا ترى الذين يسكنون في الأراضي المغصوبه أو يلبسون الألبسه المغصوبه و مع ذلك يتمشّي منهم قصد القربه، و من المعلوم أنّ الوقوع أدلّ

و السرّ فيه هو كون المأتمّى به مصداقا للصلاه و الغصب فهم يقصدون القربه بإتيان الصلاه دون الغصب.

و أمّا دعوى عدم جواز اتّحاد العمل القربى مع العمل المحرّم فإن اريد منها عدم الجواز التكليفى فهو مسلّم لحرمة أن يأتى بالصلاه فى محلّ مغصوب و لكنّ الحكم التكليفى لا يلزم الحكم الوضعى فإن عصى و أتى بالصلاه فى المحلّ المذكور لا يوجب ارتكاب الحرام بطلان العباده إذ لا- يجب فى صحه العباده إلّا أن يؤتى بها لله و المفروض أنّ ذلك متحقّق و لا دليل على اشتراط عدم اتّحاد العباده مع المحرّم فى صحه الصلاه، و ما ذكره الفقهاء-رضوان الله تعالى عليهم-فى باب اشتراط إباحه المكان أو إباحه اللباس للمصلّى مبنى على القواعد، و قد عرفت أنّها لا تقتضيه، و أمّا الأدلّه السمعيه المذكوره هناك فكلّها ضعيفه، و لو كان الاتّحاد موجبا لسلب الملاك و عدم صحه العباده فكيف يحكم بصحه الصلاه فى الدار المغصوبه عند تضييق الوقت سواء توسّط الدار بسوء الاختيار أو بدونه، مع إنّ الخروج المذكور غصب و الصلاه متّحده معه و التصرف فى الدار المغصوبه و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط النهى عنه فعلا فكما أنّ مبغوضيه الخروج و مبعديته فى حال تضييق الوقت لا ينافى صحه صلاته و تمشّى قصد القربه منه فكذلك فى المقام.

و القول بسقوط المبغوضيه عند تضييق الوقت و لو ممّن توسّط بسوء الاختيار ينافيه بقاء عقوبته و نفى العقوبه عند تضييق الوقت مع سوء الاختيار كما ترى.

و يشهد له أيضا حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسّط فى الدار المغصوبه مع العلم و العمد و لم يتمكّن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و متّحد مع الصلاه، و عليه فلا محيص إلّا على القول بصحه الصلاه فيما إذا كان عالما و عامدا فضلا عمّا إذا كان جاهلا و معذورا و إن كان

المصلّى عاصيا أيضا من جهه كونه غاصبا و متصرّفا في الدار المغصوبه، و لكنّ حيثيه الصلاه غير حيثيه الغصب و إن اتّحدا في الخارج.

فوجود الملاك يكفي في الحكم بالصّحّه على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي و قد عرفت أنّ تقديم جانب النهي يكون بحكم العقل من جهه أنّه لا بدل له لكون المنهّي عنه طبيعه مرسله بخلاف طبيعه المأمور، به و هذا الحكم العقلي لا يوجب سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر إلى الطبيعه إذ رفع اليد عن الأمر بسبب التراحم و حكم العقل لا يوجب تقييد المادّه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه لا- طريق لنا إلى إثبات وجود الملاك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملاك، و لا ترجيح، بداهه أنّ الطريق إلى إحرازه منحصر في ثبوت الحكم و بعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلا.

لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعه يكشف عن الملاك و إنّما المزاحمه توجب رفع الأمر لا رفع الملاك، و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بإطلاق الخطاب المنطبق على مورد الاجتماع.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه أنّ كلا من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم و جودا لمضمونه المطابقى فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدلّ على عدم تماميه العلّه من حيث فقد شرط التأثير و لا يدلّ على مزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه و جودا لا حجيه و دليلا فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحجّيه لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرّد الدلاله على عدم

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من المناقشه في وجدان الصلاه للملاك بناء على القول بالامتناع في صورته الجهل القصورى بعد حكمه ببطلان الصلاه مع العلم و العمد أو الجهل بالحكم تقصيرا.

بدعوى أنّ التضادّ بين ملاكى الغصب و الصلاه إن رفع باختلاف الحيشيتين رفع التضادّ بين الحكمين أيضا فلا محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لا بدّ له من الالتزام بأنّ الحيشيه التى تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهى حتّى يحصل التضادّ و مع وحده الحيشيه لا يمكن تحقّق الملاكين فلا بدّ و أن يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحّتها لأجل فقدانه و معه لا دخل للعلم و الجهل فى البطلان و الصحّحه و بالجملة متعلّق الأمر و النهى بالذات عين حامل الملاك و هو مع وحدته غير معقول لحمل الملاكين و مع كثرته يوجب جواز الاجتماع، و لو قيل بتعلّقهما بما هو فعل المكلف خارجا فتصوّر الحيشيتين الحاملتين للملاك الرافعتين للتضادّ يناقض القول بالامتناع من جهه التكليف المحال (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ مصداقيته مورد التصادق للتصرّف العدوانىّ و الصلاه واضحه و مع وضوح مصداقيته لهما يكون له ملاكان كلّ واحد باعتبار مصداقيته للعنوان و لا تضادّ بينهما لتعدّد الحيشيتين و إنّما التضادّ فيما إذا كانت الجهه واحده.

و الملازمه بين رفع التضادّ بين الملاكين باختلاف الحيشيتين و بين رفع التضادّ بين الحكمين و القول بالجواز و إن كانت صحيحه لكونها كذلك واقعا و فى نفس الأمر و لكن لا مانع من أن يعتقد الامتناعىّ بعدمها بعد توهمه أنّ مركب الأمر و النهى هو الفرد الخارجىّ لسرايه الحكم من كلّ عنوان إلى معنونه الخارجىّ و الفرد الخارجىّ و إن

ص: ٢١٢

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩١.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٢٣ و ١٢٤.

كان حاملا للملاكين و لكن لا يتحمل الحكمين لاتحاد الملاكين في الوجود. و هذه المزعمه و إن كانت باطله و اللازم مع تعدد
الملاك هو القول بالجواز و تعلق الحكمين بالعنوانين و لكن لا دليل على عدم هذه المزعمه بعد توهم أنّ مركب الأمر و النهي
هو الفرد الخارجيّ لا العنوانين، فيمكن بعد هذه المزعمه دعوى كون الصلاه واجده للملاك على القول بالامتناع أيضا.

و أيضا ينقدح أنّ دعوى غلبه ملاك النهي على ملاك الأمر و عدم تماميه ملاك الأمر بعد كونه مكسورا بالتزاحم ممنوعه كما
أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد لأنّ وجه تقديم النهي على جانب الأمر ليس من جهه أقوائيه ملاك النهي من ملاك الأمر بل
من جهه أنّ المنهّي عنه هو طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف المأمور به فإنّه الوجود أو صرف الوجود.

هذا مضافا إلى ما أفاده في مناهج الوصول من أنّ مقتضى أتميه ملاك الغصب و إن كان عدم جعل الحكم على الصلاه لكن
ليس مقتضاها صيروره ملاكها ناقصا، فإن اريد بمكسوريّه الملاك صيرورته ناقصا فهو ممنوع لأنّ الملاكين القائمين بحيثيتين لا
معنى لانكسار أحدهما بالآخر و أرجحيّه أحدهما غير مكسوريّه الآخر (١).

و بالجملة غلبه أحدهما من جهه غلبه التأثير، و من المعلوم أنّ غلبه أحد العلتين في التأثير لا توجب نقصانا في المقتضى في الآخر
كما هو المشهود في العلل التكوينيّه.

و أمّا ما في المحاضرات من أنّ الأحكام الواقعيّه ثابتة لمتعلقاتها في الواقع و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم به أبدا ضروره أنّها
لا تتغيّر بواسطه جهل المكلف بها فلو كان شيء حراما في الواقع و كان المكلف جاهلا بحرمة فلا تتغيّر حرمة بواسطه

ص: ٢١٣

جهله بها وهذا واضح و من ناحيه اخرى أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب. و ان فرض كون المكلف جاهلا بحرمة بل معتقدا بوجوبه ضروره أنّ الواقع لا- ينقلب عمّا هو عليه فلا- ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع حتّى إذا كان توصلّيًا مع العلم بحرّمته أو مع الجهل بها إلّا إذا علم من الخارج و فآؤه بالغرض.

و على ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيّته و حرّمته بل مع الجهل بها و لو كان عن قصور (١).

ففيه أنّه مع المندوحه و تقديم جانب النهى و العلم بالحكم و الموضوع لا أمر بالنسبه إلى العباده فى مورد التصديق، و لكن لا يضرّ ذلك بعد ما عرفت من كفايه الملاك فى صحّحه العباده فى صورته العلم فضلا عن الجهل.

و أمّا مع الجهل القصورىّ فالحكم الواقعىّ و إن كان مع المندوحه تابع لما هو الأقوى فى التأثير فالإنشاء بداعى جعل الداعى مخصوص بالإنشاء بداعى الزجر عن الغضب، و لكن كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث إنّ الإنشاء بداعى الزجر عن الغضب لا يترقّب منه فعلية الزجر مطلقا مع الجهل و النسيان لاستحاله الزجر الحقيقىّ مع أحد الحالتين فلا محاله لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاه فى كلتا الحالتين فيصحّ الإنشاء بداعى البعث نحو الصلاه المتّحده مع الغضب على تقدير عدم المزاحم فيكون بعثا فعليًا فى صورته عدم الزجر الحقيقىّ فنحن و إن قلنا بالتزاحم فى مرتبه الواقع لكنّه بحسب النتيجة كالتزاحم فى مرتبه الفعلية (٢).

و أمّا مسأله اتّحاد الواجب مع الحرام ففيها أنّه إن اريد صورته العلم فلا واجب حتّى يكون متّحدا مع الحرام لعدم الأمر و لكن يكفى وجود الملاك لصحّحه العمل

ص: ٢١٤

١-١) المحاضرات: ج ٤ ص ٢٣٢ و ٢٣٦.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٤.

العبادى، وإن اريد صورته الجهل فلا إشكال فى اتحاد الواجب الفعلى مع الحرام غير الفعلى.

فتحصّل ممّا ذكر صحّه العباده سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم بالغصب موضوعا و حكما أو لم يعلم، و عليه فصحه العباده ليست ثمره خصوص القول بالجواز، نعم لو ذهب الامتناعى إلى عدم وجود ملاك الأمر فى ناحيه العباده مع المنذوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة، بل لازم ذلك هو القول بالبطلان أيضا فى صورته الجهل بهما لفقدان الملاك و هو لا يناسب ما نسب إليهم من التفصيل بين صورته العلم و صورته الجهل القصورى فتدبر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- محصّل للتفصيل المذكور فى التنبيه الأوّل من الكفايه من جهه الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء الاختيار و بدونه و فى التنبيه الثانى منها بين العلم و الجهل و النسيان فراجع.

و أمّا دعوى قيام الإجماع على البطلان فى صورته العلم بالموضوع و الحكم ففيه:

أوّلا أنّه ممنوع مع ذهاب الفضل بن شاذان إلى عدم فساد الصلاه فى الدار المغصوبه كما صرّح به الكلينى (1) مضافا إلى إسناد البطلان فى (المعتبر) إلى المشايخ الثلاثة أعنى الشيخ و المفيد و المرتضى و أتباعهم (2) و ظاهره أنّهم متفردون فيه.

و ثانيا: أنّه محتمل المدرك حيث صرّحوا تاره بعدم بقاء الأمر و اخرى بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و ثالثه بأنّه لا يصحّ القربه بما هو قبيح و رابعه بأنّ النهى عن العباده يقتضى الفساد (3).

ص: ٢١٥

١-١) الكافى: ج ٦ ص ٩٤.

٢-٢) المعتبر: ص ١٥١.

٣-٣) راجع الخلاف: ج ١ ص ١٩٢ المنتهى: ج ١ ص ٢٢٩ و ٢٢٤ و المعتبر: ص ١٥١ و ١٥٦ و غير ذلك.

نعم ربّما يستدلّ بالروايات على البطلان و لكنّها ضعيفه و دعوى انجبارها غير ثابتة لعدم معلوميّه استناد المشهور إليها مضافا إلى تصريح المحقّق الحليّ في المعبر بأنّي لم أر نصّا في هذا الباب (١)، و بقيه الكلام في محله.

بيان المختار و مقدّماته

إذا عرفت الجهات العشره فالحقّ هو القول بجواز الاجتماع، و تحقيق ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

أولها: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي هي العناوين لا- الوجود الخارجيّ و إلّا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

و حيث إنّ العناوين متعدّده فمتعلّق الأمر غير متعلّق النهي، و مع المغايره لا يجتمع الأمر و النهي في واحد بل في متعدّد و البحث عن تضادّ الأحكام و عدمه أجنبيّ عن محلّ الكلام لأنّ الأحكام و لو كانت متضادّه يجوز اجتماعها في العناوين المتعدّده بلا كلام.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذكر المقدّمه الأولى لإثبات المتضادّ بين الأحكام الفعلية ليتفرّع عليه عدم جواز اجتماع الأمر و النهي من جهه توهمه أنّ متعلّق الأحكام هو الواحد الحقيقيّ.

و ذلك لأنّ تطبيق كبرى امتناع اجتماع البعث و الزجر في واحد حقيقيّ على المقام غير صحيح بعد ما عرفت أنّ متعلّق البعث مغاير لمتعلّق الزجر لأنّ عنوان الغصب غير عنوان الصلاه، فلو سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعلية أمكن القول بجواز الاجتماع في المقام لتعدّد متعلّقها بعد كون المتعلّق للأحكام هو العناوين لا الوجود

ص: ٢١٤

و عليه فتعدّد المتعلّق يحسم مادّه الإشكال و لا حاجه معه إلى إثبات عدم التضادّ بين الأحكام كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما فى الكفايه حيث ذهب إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه.

و ذلك لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأحكام بالفعل الخارجى و إلّا لزم تحصيل الحاصل أو المناقضه بل متعلّق الأحكام هو الطبايع المجزّده بالمعنى الحرفى، و موطن طبيعه المجزّده هو الذهن لا الخارج فموطن الأحكام المتعلقه بتلك الطبايع المذكوره هو الذهن أيضا و معنى طلب تلك الطبايع المجزّده هو طلب إخراجها من الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقيق.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه فى نفس الأمر و مقتضى ذلك هو أنّه إذا تعدّد العنوان تعدّد المعنون إلّا إذا كان المبدأ فى مرتبه ذات الشىء و من شئون جامعته فلا يستدعى تعدّد العنوان حينئذ تعدّد المعنون كما فى أسماء الله تعالى حيث إنّها تنتزع عن مرتبه ذاته المقدّسه الجامعه لجميع الكمالات مع وجود بساطتها من جميع الجهات فكلّ عنوان يحكى عن معنون واحد لأنّ الواحد الأعلى له وجود يكون محلّ صدق لجميع الأوصاف الكماليه.

فلا يقاس المقام بمثل أسمائه تعالى فإذا كانت الحيثيات متعدّده فى نفس الأمر فكلّ عنوان يحكى عن معنونه و لو كانت الحيثيات موجوده بالوجود الاتّحادى لصحّه انطباق كلّ واحد من العناوين على الواحد الخارجى.

و لا يلزم أن يكون المعنون مقوله اخرى غير المقولات الخارجيه بل للجاعل أن يسمّى المقولات الخارجيه مع ترتيب خاصّ بينها و مع اشتراط قيد فيها باسم خاصّ. فالاسم المذكور يحكى عن المقولات الخارجيه لكيفيه خاصّه كما أنّ عنوان

العسكر أو عنوان الصفّ موضوعان للمقولات الخارجيه مشروطه بكيفيه خاصه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه حيث ذهب إلى وحده الحيشه فى مثل الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّ الصلاه ليست بنفسها مقوله من المقولات و لا- عنوانا لمقوله واحده بل الصلاه مرّبه اعتبارا من مقولات متعدده كمقوله الكيف المسموع و الكيف النفسانيّ و الوضع و الإضافه، و قد تقرّر فى محلّه أنّ المقولات المتباينه لا تندرج تحت مقوله واحده لأنّ المقولات أجناس عاليه و لا- جنس للأجناس العاليه و إلّا لزم الخلف و ليس المرّكّب من مقولات مقوله برأسها لاعتبار الوحده فى المقوله و إلّا- لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاه مع قطع النظر عن تلك المقولات مطابق عينى فى الخارج بل مطابقها عباره عن مطابقت متعدده كلّ منها مقوله برأسها، و بهذا البيان تبين أيضا أنّ الصلاه وضعا و استعمالا اسم للمرّكّب من مقولات متعدده لا عنوان للمرّكّب منها، إلى أن قال:

و أقيا الغصبيه فهى عباره عن كون الحركه مثلا- بحيث لا يرضى بها مالِك الدار و أنّ نفس الحركه الخاصه مصداق للغصب كالفوقيه و التحتيه فإنهما عباره عن كون الشىء واقعا فى حيز خاصّ بالإضافه إلى الآخر و إنّ الكائن فى الحيز الخاصّ مطابق الفوق و التحت و من الواضح أنّ تحليل هذا المطلب يقتضى حركه و كونا من جمله المقولات، و كراهه المالك التى هى كيف نفسانيّ و إضافه تلك الكراهه بتلك الحركه و بما ذكرنا تبين اتّحاد المسمّى بالصلاه و عنوان الغصب وجودا بل لعلّ الأمر فى الاتّحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاه عنوان المقولات بل نفس المركب الاعتباريّ منها و هو بعينه ما تعلّقت به كراهه المالك (١).

و ذلك- كما فى الدرر- أنّ المراد من وحده مورد تصادق العناوين إن كان عدم

ص: ٢١٨

١- (١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٠٠.

كونها موجودات متميِّزا بعضها من بعض في الخارج فهو من البديهيّات و إن كان عدم تحقّق لها في نفس الأمر بمعنى كونها صوراً ذهنيّة لا واقعته لها فهو مقطوع البطلان و يكفي في تعلق التكليف بتلك العناوين تحقّقها في نفس الأمر (١).

و الأحكام- كما أفاد استاذنا الأراكيّ قدّس سرّه ليست من الأعراض الخارجيّة كالبياض حتّى يقال بأنّه لا يمكن التفكيك في عروضها بين حيثه حيثه اخرى لاندماج الحيثيات و اتّحادهما في الخارج، بل هي من الأعراض التي يكون عروضها و اتّصافها في الذهن و التفكيك بين الحيثيات في الذهن ممكن فيقع الكلام حينئذ في أنّ هذه الحيثيات التحليليّة لها واقعته في الخارج أولاً.

فقول: لا- مدخل في منشأ انتزاع الصلاة إلّا لمطلق الحركة بالهيئه الخاصّه المتنبسه بقصد القربه من دون مدخلية للوقوع في دار الغير فيه و كذا لا- مدخل في منشأ انتزاع الغضب إلّا- لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخلية للوقوع بالهيئه الخاصّه و التلبس بتيه القربه فيه فيتعقّل هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاة و هو متعلّق للأمر و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع الغضب و هو متعلّق للنهي (٢).

فمع وقوع الصلاة في الدار المغصوبه تتحقّق الحيثيتان في الخارج و لو بالوجود الاتّحاديّ.

و بالجملة يكون المسمّى الشرعيّ كالمسمّى اللغويّ فإذا وضع الشارع الصلاة لجملة من المقولات مع ترتيب خاصّ كأن يكون أولّها التكبير و آخرها التسليم مع اشتراط امور منها قصد القربه، فلفظ الصلاة يحكى عن هذه المقولات بالكيفيه الخاصّه مع اشتراط الامور المذكوره كما أنّ لفظ الغضب يحكى عن مطلق الحركة في

ص: ٢١٩

١-١) الدرر: ج ١ ص ١٨٠ ط جديد.

٢-٢) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٠٥ و ٢٠٦.

دار الغير من دون اذن صاحبه و هما حيثيتان قد تفرقان و قد تجتمعان، و يشهد له صدق العنوانين على ما إذا أتى بالصلاه فى الدار المغصوبه فإنّ الحركه الصلاتيه صلاه لوجود جميع ما له دخل فى قوام الصلاه، و غصب لأنّه حركه غير مأذونه من مالك الدار، و دعوى عدم صدق العنوانين مكابره جدّا.

فتحصّل أنّ تعدّد العنوانين فى مثل المقام يحكى عن تعدّد المعنوين و لو فى الوجود الواحد الشخصىّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّ التفصيل بين التركيب الانضمامىّ و الاتّحادىّ فى الواحد الخارجىّ و القول بالامتناع فى الثانىّ و الجواز فى الأوّل و إطاله الكلام لتعيين الضابطه للانضمامىّ و الاتّحادىّ و عدم الوصول إلى الضابطه الكئيه و الاضطرار فى النهايه إلى ملاحظه كلّ مورد بخصوصه ليعلم أنّ المجمع فيه واحد أو متعدّد كما يظهر من المحاضرات (1) أجنبىّ عن المقام لما عرفت من أنّ موطن الأحكام ليس هو الخارج بل هو الذهن و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج و لو كان متّحدا مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايرا مع متعلّق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلّقين هو الجواز كما لا يخفى.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلّق فقد عرفت أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و فيه يكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهى فلا وحده و مع عدم الوحده فلا يكون التكليف تكليفا محالا.

ربّما يقال أنّ المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد.

أمّا الأوّل: فبدعوى أنّ الأمر بإتيان الفرد الذى يكون محكوما بعدم الإتيان

ص: ٢٢٠

(١-١) ج ٤ ص ٢٥٩-٢٨٠.

شرعا تكليف بالمحال لعدم قدره على الجمع بينهما، و لا- فرق في ذلك بين أن يكون متعلق الأحكام هو الأفراد أو الطبيعه الشامله للفرد المتحد مع المنهى عنه.

اجيب عنه بأنّ التكليف ليس متعلقا إلاّ- بنفس وجود الطبيعه المقدور عليه من حيث نفسه و له أفراد مقدوره في الخارج بحيث ينطبق عليها لأنّ مفروض الكلام فيما إذا كانت المندوحه، فإذا كان وجود الطبيعه مقدورا صحّ تعلق الخطاب بصرف وجود الطبيعه و لا منافاه بين التكليف بصرف وجود الطبيعه و التكليف بعدم وجود الغصب مطلقا لإمكان الإتيان بصرف وجود الطبيعه في غير الدار، نعم لو لم يكن هناك مندوحه فوجود الطبيعه بما هو غير مقدور حيث لا يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور.

و عليه فلا يلزم من اجتماع الأمر و النهى تكليف بمحال عند وجود المندوحه لإمكان الامتثال بترك الصلاه في الدار و الإتيان بها في غيرها.

و التكليف بالمحال إنّما يلزم بالأفراد أو الطبيعه الساريه و الفانيه في الأفراد و أمّا إذا تعلق بصرف الوجود و كان مقتضى الصرافه و اللابشرطيه رفض القيود لا الجمع بين القيود لم يلزم تعلق التكليف بالمحال (1).

أورد عليه سيّدنا الاستاد المحقق قدّس سرّه بأنّ الحكم لو كان حيثيا فلا مانع من الاجتماع كاجتماع (الغنم حلال) مع (المغصوب حرام) و أمّا إذا كان الحكم فعليا بحيث يستلزم النظر إلى تمام جهاته حتّى خصوصياته الفرديه و لو بالإطلاق الذاتى فلا مجال لاجتماعهما لعدم إمكان البعث نحو فعل يزجر عنه إذ لا يتمكّن المكلف من امتثاله، و لا فرق فيه بين أن يبعث نحوه متعيّنا كما إذا لم تكن مندوحه و مفترّ و بين أن يبعث نحوه تخيرا كما إذا كانت المندوحه إذ تكليف الأشخاص بإتيان شىء متعيّنا أو تخيرا مع

ص: ٢٢١

(١-١) راجع نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٠٤ الاصول على النهج الحديث: ص ١١٢.

النهى عن الشيء المذكور متعيّنا تكليف بالمحال فاللازم هو أن يكون التكليف متعلّقا بالأهم إذا لم تكن مندوحة أو بغير مورد التصديق إذا كانت المندوحة.

يمكن أن يقال أنّ المحال فيما إذا كان النظر إلى الفرد مع ملاحظه خصوصيّاته الفرديّة و منها عنوان المغصوبيّه فإنّه يرجع إلى التكليف بإتيانه و عدمه و هما متناقضان مضافا إلى عدم القدره عليه و أمّا إذا كان النظر إلى مصداق عنوان الصلاه من دون النظر إلى سائر العناوين فالمطلوب هو مصداق الصلاه و هو مغاير مع المنهىّ و هو الغصب و مع المغايره لا يلزم المناقضه و لا التكليف بغير المقدور عند وجود المندوحة لأنّ المكلف مع توجه التكليف إليه بترك الغصب مطلقا و بإتيان صرف وجود الصلاه بالإطلاق الذاتىّ الشامل للصلاه فى الدار المغصوبه، يقدر على امثال التكليفين بترك الغصب و الإتيان بالصلاه فى غير الدار.

نعم يلزم التكليف بغير المقدور فيما إذا لم تكن مندوحة و هو أجنبيّ عن محلّ الكلام فتحصل أنّ التكليف مع الإطلاق الذاتىّ أيضا لا يستلزم تكليفا محالا لأنّ متعلّق الأمر مغاير مع متعلّق النهى كما لا يلزم منه التكليف بالمحال لقدره المكلف على الامثال بالجمع بين الغرضين بترك الغصب و إتيان الأمور به فى خارج الدار.

لا يقال إنّ التكليف بإتيان شيء تخيرا كما هو المفروض عند المندوحة مع الزجر عنه تعيّننا تكليف محال إذ لا يجتمع الزجر عن الشيء مع التكليف بإتيانه.

لأننا نقول متعلّق الزجر مغاير مع متعلّق الأمور به إذ متعلّق الزجر هو الغصب و متعلّق التكليف هو مصداق الصلاه و هما متغايران فى محلّ تعلّق التكليف و هو الذهن و إن اتّحدا فى الخارج فلا تغفل.

و أمّا المحذور الثانى و هو نقض الغرض فتقريبه إمّا بأن يكون البعث نقضا للزجر من جهه تضادّه معه و فيه ما عرفت من أنّ المناقضه مع تعدّد المعنوں، و الحيثيات لا مورد لها و إن سلّمنا التضادّ بين الأحكام الفعليّه.

و إما بأن يكون البعث نقضا للزجر من حيث الامتثال و أنه سدّ لباب امتثال الزجر و فيه ما عرفت أيضا من أنّ المكلف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام و هو وجود المندوحة بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق و ترك مورد التصادق جمعا بين الغرضين.

و إما المحذور الثالث و هو التقرب بالمبغيد ففيه ما لا يخفى لأنّ التقرب بحيثه مقربه لا بالحيثه المبغيد و إن اتّحدا في الخارج في الوجود و لا مجال لدعوى لزوم التقرب بالمبغيد مع تعدّد الحيثيات و المعنونات و لا منافاه- كما في نهايه الدرايه- بين أن يكون الواحد مسقطا للأمر حيث أنّه مطابق لما تعلق به و مسقطا للنهي بالعصيان حيث أنّه خلاف ما تعلق به و نقيضه و كذا ترتّب الثواب عليه من حيث أنّه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه فإنّه لا ينافى ترتّب العقاب عليه من حيث أنّه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافي لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب و البعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضله أو الرذيله فإنّه بواسطه التخلّق بالخلق الفاضل له التشبه بالمبدأ الكامل فهو قريب منه من هذا الوجه و إن كان بواسطه التخلّق بخلق رذيل بعيد منه من ذلك الوجه (١).

فإذا عرفت المقدمات المذكوره ظهر لك أنّه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهي في الواحد المنطبق عليه العنوانان لأنّ الواحد المذكور معنون بعنوانين في موطن تعلق الأحكام و هو الذهن فيكون متعلّق الأمر مغايرا مع متعلّق النهي و عليه فلا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدّد متعلّقيهما كما لا يلزم من ذلك تكليف بمحال مع وجود المندوحة لإمكان امتثال الأمر في غير مورد التصادق و مع أماكن الامتثال بإتيان المأمور به في غير مورد التصادق و ترك المنهى عنه بترك جميع أفرادها فالغرض من الأمر و النهي حاصل فلا وجه لدعوى لزوم نقض الغرض فتحصل أنّ مقتضى عدم وجود المانع و المحذور هو صحّه القول بجواز اجتماعهما.

ص: ٢٢٣

و ذلك واضح و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر كما لا يخفى.

و لكن مع ذلك ذهب بعض إلى الاستدلال بامور:

من جملتها: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه كالصلاه الواجبه فى الحمام حيث اجتمع فيها الوجوب مع الكراهه أو كصلاه النافله المبتدأه عند غروب الشمس أو طلوعها حيث اجتمع فيها الاستحباب مع الكراهه.

و من الواضح أنّ وقوع شىء فى الخارج أدلّ دليل على إمكانه و جوازه، بيان الملازمه أنّه لو لم يكن تعدّد الجبهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين فى مورد مع تعدّد الجبهه لعدم اختصاص الوجوب و الحرمة من بين الأحكام بالتضادّ إذ جميع الأحكام بأسرها متضاده، و التالى باطل لوقوع اجتماع الوجوب مع الكراهه أو الاستحباب معها أو اجتماع الوجوب مع الإباحه أو الاستحباب مع الإباحه أو اجتماع الاستحباب مع الاستحباب.

اورد عليه فى نهايه الاصول بأنّ المحقّق إنّما هو صحّه العبادات المكروهه و أمّا كونها متعلّقه للأمر و النهى معا فغير مصرّح به فى كلام الأصحاب، فلعلّ صحّتها من جهه واجديتها للملاك و عدم مانعيه النهى التنزيهى عن مقرّبيتها من دون أن تكون بالفعل مأمورا بها.

و بالجمله يمكن أن تكون متعلّقه للنهى فقط و تكون صحّتها من جهه الملاك لا الأمر و النهى التنزيهى غير مانع عن صحّتها لعدم كونه موجبا للبعد عن ساحه المولى (١).

و عليه فالاستدلال بهذا الدليل لجواز اجتماع الأمر و النهى فى غير محلّه.

ص: ٢٢٤

١- ١) نهايه الاصول: ج ١ ص ٢٦٧.

الفصل الثانی فی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه فی شیء واحد ممّا ينطبق علیه العناوین كعنوان الصلاه و عنوان الغصب

و لا بدّ هنا من تقديم جهات:

الجهه الاولی: فی تحریر محلّ النزاع و لا- یخفی علیک أنّ المراد من الواحد المذكور فی عنوان المسأله لیس هو الواحد الشخصیّ فی قبال الكلّی و إلاّ- لزم خروج الواحد الجنسیّ المعنون بعناوین کلّیین كالحركه الكلّیه المعنونه بعنوان الصلاتیه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجیه عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه و لیس المراد منه أيضا هو الواحد الجنسیّ أو النوعیّ و إلاّ- لزم دخول السجود الكلّی الذی له نوعان بتقییده بكونه لله أو للصنم مثلا مع أنّه خارج قطعا إذ لا نزاع فيه كما لا یخفی.

و لیس المراد أيضا الأعمّ من الشخصیّ و الجنسیّ أو النوعیّ و إلاّ لزم الخروج و الدخول المذكورین كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد فی الهویه و الوجود ممّا یصحّ أن ينطبق علیه عنوان المأمور به و المنهی عنه كما فی العناوین المتخالفه كعنوان الغصب و الصلاه من دون فرق بین أن يكون الواحد المذكور شخصیا أو کلّیا فالواحد المذكور فی قبال المتعدّد من حیث الهویه و الوجود ممّا ينطبق علیه العناوین المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق علیه العناوین المتخالفه لا المتعدّد المنطبق علیه العناوین المتقابله و لا یختصّ الواحد المذكور بالكلّی بل یشمل الجزئی و إن كان الجزئی

خارجا عن محل البحث لأنّ شأن الاصولي هو أن يبحث عن الكلّي فتدبر.

الجهة الثانية: أنّ النزاع في المسألة صغروي لا- كبروي لأنّ البحث يقع في أنّ الواحد العرفي المعنون بعنوانين هل يكون واحدا حقيقيا حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهي فيه لضروره استحاله اجتماعهما في الواحد الحقيقي أو لا يكون واحدا حقيقيا لتعدد الجهات فيه بل يكون متعددا في الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهي فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفي واحدا حقيقيا أو متعددا بحيث صغروي لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفي هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقي أو لا يكون.

و يشهد لذلك بداهه كبرى استحاله اجتماع الامر و النهي في شيء واحد لاستحاله كون شيء واحد محبوبا و مبغوضا للمولى معا على جميع المذاهب و الآراء فلا مجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

و تحرير موضوع المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه في شيء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبرويا لأنّ الباعث على عقد المسألة كذلك هو أنّ تعدد الوجه و العنوان في متعلق الأمر و النهي هل يقتضى تعدد المعنون و المتعلق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطه لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخليه له في ذلك بل يكون من الجهات التقيديه للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسألة و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحده الموضوع أو تعدده يكون البحث صغرويا فلا تغفل.

الجهة الثالثه: أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسأله أنّ النهي في العبادات هل يقتضى الفساد أو لا واضح لاختلاف الموضوع و المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع في المقام هو الواحد العرفي المعنون بعنوانين و محموله أنه واحد حقيقي أو متعدّد و الموضوع في تلك المسألة هو النهي و محموله هو أنّه يقتضى الفساد أولا و البحث في المقام بحث صغروي كما عرفت بخلاف البحث في

تلك المسأله فإنه بحث عن وجود الملازمه بين النهى و الفساد كما لا يخفى.

الجهه الرابعه: أنه يكفى لكون المسأله مسأله اصوليه وقوع نتيجهتها بأحد طرفيها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه الفقهيّه من دون حاجه إلى وساطه شىء آخر و لا يضرّ فى ذلك عدم وقوع المسأله بطرفها الآخر فى طريق الاستنباط كذلك كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من المسائل كمسأله حجّيه خبر الواحد و مسأله حجّيه الظواهر فإنّهما تقعان فى طريق الاستنباط على القول بحجّيتهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنه لا شبهه فى كونهما من المسائل الأصوليه.

و عليه فمسأله جواز الاجتماع و عدمه مسأله اصوليه لوقوع نتيجهتها بأحد طرفيها و هو الجواز فى طريق الاستنباط من دون حاجه إلى وساطه شىء آخر حيث يقال هذا المورد من موارد تعلق الأمر و النهى بواحد و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى الواحد أمكن القول بصحّحه العباده المتوقفه على قصد الأمر لوجود الأمر فى المورد و لا حاجه إلى واسطه شىء آخر فى ترتّب النتيجه الفقهيّه و لا يضرّ فى ذلك عدم ترتّب فساد العباده كذلك على القول بالامتناع إذ اللّازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلي الوجوب و الحرمة حتّى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعى فيحتاج الاستنباط إلى واسطه شىء آخر كما لا يخفى لكفايه ترتّب النتيجه الفقهيّه على أحد طرفي المسأله من دون واسطه شىء آخر.

و عليه فلا وجه لجعل المسأله فى المقام من المبادئ التصديقيه من جهه عدم ترتّب نتيجه فقهيّه عليها من دون واسطه شىء آخر على القول بالامتناع.

الجهه الخامسه: أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه عقليه لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و ليس البحث فى هذه المسأله عن حدود مدلول اللفظ حتّى يكون من المباحث اللفظيه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع الاراده و الكراهه الواقعيّتين لأنّ البحث عن إمكان

الاجتماع و عدمه فى الصورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الوجه السادس: أنّ ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع التضادّ و هو لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب و التحريم كالنفسيين التعيين العيين بل التضادّ موجود بين الغيريين و التخييرين و الكفائيين و عليه فيجرى النزاع فى جواز اجتماعهما و عدمه فيها أيضا.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغضب فى الشىء الواحد المعنون بعنوان الصلاه و الغضب و عدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة الغيريه فى شىء واحد يكون معنون بعنوان مقدّميه الواجب و مقدّميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييرى مع النهى التخييرى فى الشىء الواحد و عدمه أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائى مع التحريم الكفائى فى فعل واحد و عدمه.

و قد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب و الحرام التخييرين بدعوى أنّهما لا- يجتمعان فى شىء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييريه إلى حرمة الجمع باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا- الجامع بينهما و مرد الوجوب التخييرى إلى ايجاب الجامع لا إيجاب كلّ منهما بخصوصه و مع تغاير المتعلّق لا تضادّ و لا منافاه.

و يمكن أن يقال أنّ إيجاب الجامع فى الوجوب التخييرى ممنوع لتعلّق الوجوب و الحرمة التخييرين بنفس الامور لا- بالجامع الانتزاعى و عليه فينافى وجوب كلّ واحد تخييرا مع النهى عنه تخييرا.

الوجه السابع: فى اعتبار قيد المندوحه أى تمكّن المكلف من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمره جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثابا و معاقبا و مأمورا به و منهيا عنه هو تقيّد محلّ النزاع بوجود المندوحه و إلّا فمع عدم المندوحه

عند الامتثال لا معنى للثمره المذكوره لاستحاله فعليّه التكليفين مع عدم التمكن من امتثالهما و مع عدم فعليتهما لا مجال للثمره المذكوره و لا- مورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى و دعوى أنّ عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم القدره على الامتثال لا الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به و عليه فكما أنّ تعدّد الجبهه يكفى من جهه رفع التضادّ فكذلك يكفى من حيث ترتّب الثمره و هى صحه الصلاه إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتى فإذا أمكن ترتّب الثمره صحّ اتصاف المكلف بإصابه الثواب و العقاب و لا ينافى ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهى.

مندفعه بأنّ ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم وجود المندوحه لا أمر لعدم القدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحّه العباده مع تعدّد الجبهه و عدمها، ثمّ ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعد ما عرفت من اعتبار قيد المندوحه يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى المتعلقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امتثالهما بإتيان المأمور به فى غير مورد الاجتماع فى أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى مصداق واحد و هل يصحّ امتثال الأمر باتيان المنهى بسوء الاختيار أو لا يجوز و لا يصحّ.

الجبهه الشامنه: أنّه لا- يختصّ النزاع فى مسأله جواز الاجتماع و عدمه بما إذا تعلّقت الأحكام بالطبائع الكليه بل يجرى فيما إذا تعلّقت بالطبائع الجزئيه أيضا لمغايره الطبيعه الجزئيه الاخرى كمغايره الطبيعه الكليه مع الطبيعه الكليه الاخرى.

فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين فى الوجود الخارجى و إن كان وجودا واحدا و لكنّ الذهن يفكك بينهما لتفكيكه فى مصداق الطبيعتين الكلّيتين.

فكما أنّ تعدّد العناوين فى الطبائع الكليه أمكن أن يكون سببا للقول بالجواز فكذلك تعدّدها فى الطبائع الجزئيه أمكن أن يكون سببا لذلك حرفا بحرف فالنزاع فى

الجواز و الامتناع مثلا أنّ الحركة الخاصه في الدّار المغصوبه قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاه أيضا و قد تلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه كونها غصبا أيضا و لا شكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن و لا- ينافيان مع وحده مصداقهما في الخارج و عليه فلا يختصّ النزاع في المسأله بصوره تعلق الأحكام بالطبائع بل يعمّ صوره تعلق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجيه لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئيه الشخصيه و هذه الطبائع قابله للملاحظه في الذهن و يتعلق الأحكام بها كالطبائع الكليه و ربما يتداخلان في الوجود الخارجى كما قد يتداخل الطبائع الكليه في الوجود الخارجى و مع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلق الحكم فإنّ المتعلق في الذهن متعدّد و من ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجى و عليه فلا وجه لتخصيص النزاع بصوره تعلق الأحكام بالطبائع الكليه فتدبر جيّدا.

الجهه التاسعه: أنّ محلّ الكلام عند الإماميه في اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذ عن جواز اجتماع الحكمين و امتناعه مع كون كلّ واحد منهما ذا ملاك ففي صوره الامتناع يرجع إلى مرجّحات باب المزاحمه دون صوره الجواز لعدم التراحم بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفين و هو يخرج عن مورد التراحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعده في باب التعارض بناء على شمول الأخبار العلاقيه للعامين من وجه و إلا فيرجع إلى مقتضى الأصل و هو التساقط و الرجوع إلى العموم أو الأصل في المسأله.

ثمّ إنّ مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسأله اجتماع الأمر و النهى هو

التفصيل بين صورته المندوحه و عدمها ففي الاولى يتقيّد ذو المندوحه بحكم العقل بغير مورد التصادق و يترجّح عليه ما لا مندوحه فيه لأنّه مقتضى الجمع في الغرضين بحكم العقل و لا وجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب و في صورته عدم المندوحه و عدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه و الأخذ بأقوى المناطين.

و عليه فما في الكفايه من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لما عرفت من أنّ في صورته المندوحه مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحه و إن كان ذو أقوى أو دليله أظهر هذا مضافا إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجحات باب التعارض لا التراحم و المقام من باب التراحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضح.

ثم إنّ تمييز مورد التراحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمى بوجود الملاك في الطرفين فيكون من باب التراحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض.

و يمكن استكشاف وجوده في الطرفين من ناحيه إطلاق الدليل في كلّ طرف ما لم يعلم إجمالا بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلاله المطابقية على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقى فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهة قوّته لا يدلّ هذا الدليل المقدم إلا على عدم تمامية العله من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلالة له ليكون حججه في قبال الحججه الأخرى الدالّة على وجود المقتضى في الطرف الآخر و مع إحراز وجود المقتضى و بقائه في صورته الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب

المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

و يترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين وقد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز و اختصاص التزاحم بصوره الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحه على ذيهما و تقييد ذى المندوحه بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطا مع عدم وجود المندوحه فتدبر جيدا.

الجهه العاشره: فى ثمره بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أنّ جماعه من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صوره العلم و الجهل فى صحه العباده و عدمها و لكنّ التحقيق عدم صحه التفصيلات المذكوره و ذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتثال و لسقط الأمر باتيان المجمع و لو فى العبادات و إن كان معصيه للنهى أيضا عند وجود المندوحه و العلم بالغصب.

و لا كلام فيه فى صوره الجهل بالموضوع أو الحكم قصورا لتعدّد الملاك و وجود الأمر على طبيعه حيث أنّ تقييد المأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهه أنّ المنهى عنه طبيعه مرسله و المأمور به صرف الوجود لا- ينافى وجود الملاك فى الطرفين إذ التقييد العقلى لا يوجب تقييد الملاك.

و إنّما الكلام فى صحه العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحه فأنه ربّما يفصل فى الصحه و عدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصيه العباديه و الخصوصيه المحرّمه اتّحاديا فلا- تصحّ العباده لعيته حركه العباديه مع الخصوصيه المحرّمه و مع العيته لا تصلح حركه العباديه للمقربيه إذ هى بعينها مبعده و المبعّد لا يكاد يكون مقربا.

و بين ما إذا كان التركيب بينهما انضماميا فتصحّ العباده فإنّ حركه العباديه حينئذ مغايره مع الخصوصيه المحرّمه فلا مانع مع المغايره من أن تكون حركه العباديه مقربه.

و التحقيق أنّ الاتّحاد الخارجى لا يوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجى

مصادقا لكل واحد من الخصوصية العبادية و الخصوصية المحرمة إذ الوجود الخارجى المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصية العبادية و مبعّد بما هو مصداق للخصوصية المحرمة و ليس المقرب بما هو المبعّد مقرباً حتى لا يمكن ذلك غاية هو تقارن المقرب مع المبعّد و لا ضير فيه.

و عليه فالتفصيل المذكور على القول بالجواز لا- وجه له بل يمكن القول بالصحة سواء كان التركيب الخارجى اتحادياً أو انضمامياً لأنه باتيانه أطاع و عصى و لا دليل على اشتراط عدم اتحاد العباده مع المحرّم فى صحه العباده كما لا يخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان الأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين و لكنّ إذا عصى المكلف و أتى بمورد التصادق فالأقرب هو الصحة سواء كان التركيب اتحادياً أو انضمامياً.

و دعوى إنّ الغرض من التكليف حيث أنّه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلّقه مقدوراً ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً- و شرعا و نتيجة ذلك هى أنّ متعلّق التكليف حصّه خاصه من الطبيعه و هى الحصريه المقدوره عقلاً و شرعا و عليه فلا يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها مندفعه بأنّ مجرد كون الغرض من التكليف هو جعل الداعى لا يوجب تقييد المتعلّق بالحصّه الخاصه شرعا لأنّ غايته هو الاستدلال العقلى على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدره شرعا على فرض التسليم لا يقتضى إلاّ كون المتعلّق مقدوراً فى الجملة و لو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره كفايه ذلك فى البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

لا- يقال أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلى و إلاّ فلا يكون صالحاً للتقرب فإنّ صحه العباده كما هى مشروطه بالحسن

الفعلى بمعنى أن يكون الفعل فى نفسه محبوبا و حسنا فكذلك هى مشروطه بالحسن الفاعلى و المفروض فيما نحن فيه أنه ليس كذلك ضروره أن المكلف بايجاد الصلاه فى الأرض المغصوبه أوجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب لا أنه أوجد الصلاه فحسب و عليه فلا محاله يكون موجهما مرتكبا للقبح فى إيجاده و معه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقربا.

لأننا نقول أن الموجد إذا أوجد المجمع أوجد أمرين أحدهما الصلاه و الآخر الغصب فكما أن الصلاه غير الغصب فى الوجود الواحدانى فكذلك الموجد للصلاه مغاير مع الموجد للغصب و ارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه.

و مجرّد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا- يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحسن الفعلى و الفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه هذا كله بناء على القول بالجواز.

و أمّا على القول بالامتناع و سرايه الحكم من العنوان إلى معنونه فى مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى المعنون و لا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلا اشكال فى صحّه العباده لوجود الملاك و الأمر.

فإن قدّم جانب النهى كما إذا كانت المندوحه فتقديم النهى ليس بمعنى أن ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أن المنهى عنه طبيعه مرسله و لا بدل لها بخلاف المأمور به فإن المطلوب فيه الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتراحم الموسّع فى الواجب المضيق فكما أن الموسّع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق و حيث أن التقييد المذكور عقلى لا شرعى فالمأمور به فى

مورد التصادق و إن كان أمره ساقطا و لكنه ذو ملاك لأن كل مورد يحكم العقل بالتمييز لا يوجب سلب الملاك عنه و لذا لو ارتفعت المزاحمة أو التعذر كان كما لا مزاحم له من أول الأمر.

و لا فرق في ذلك بين صورته جهل المكلف بحكم الغضب أو موضوعه و بين العلم بهما و عليه أمكن القول بصحة عبادته من تسيط في الأرض المغصوبة و لو مع العلم و العمد إذ عبادته في الدار المغصوبة عين صلاته في خارجها من جهة وجدان الملاك و من جهة كونه مختارا في إيجادها.

و دعوى أن العالم العابد لا يتمشى منه قصد القربة لاتحاد العبادته مع الغضب و الغضب مبعد و المبعد لا يكون مقربا.

مندفعه بمنع عدم التمشي بعد مشاهدته تمشي ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يقصدون القربة و الوقوع أدل شيء على الإمكان.

و السر فيه أن الماتى به مصداق للعبادة و الغضب كليهما و الآتى به يقصد القربة من جهة الإتيان بالعبادة.

لا نقول على الامتناع بجواز الإتيان بالعبادة تكليفا في مورد التصادق لحرمة الإتيان بها في محل مغصوب و لكن لو عصى و أتى بالعبادة في مورد التصادق لا يوجب ارتكاب الحرام بطلان العبادته إذ لا يجب في صحة العبادته إلا أن يؤتى بها لله و المفروض أنه حاصل و لا دليل على اشتراط عدم اتحادها مع المحرم في صحتها.

و ما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في باب اشتراط اباحه المكان أو اباحه اللباس للمصلي مبنى على القواعد لضعف الأدلة السمعية المذكوره هناك و قد عرفت أن مقتضى القواعد ليس كذلك.

و يشهد لما ذكرناه حكمهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة حال الخروج عند تضييق الوقت سواء توسطت الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أن الاتحاد لو كان موجب

لسلب الملا-ك فلا- مجال للحكم بالصَّحَّه في هذا الفرض لكون الخروج غضب و الصلاه مَّتَّحده معه و التصرّف في الدار المغصوبه و لو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهي فعلا.

فكما أنّ مبغوضيه الخروج و مبعديته في حال تضييق الوقت لا ينافي صحَّه صلاته و تمشّي منه قصد القربه فكذلك في غير حال تضييق الوقت و يشهد أيضا لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسّط في الدار المغصوبه مع العلم و العمد و لم يتمكن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلا فيها بسوء الاختيار و مَّتَّحد مع الصلاه.

فوجود الملا-ك يكفي في الحكم بالصَّحَّه أيضا على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي و دعوى أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملا-ك فإنّه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملا-ك و لا- ترجيح مندفعه بأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعه يكشف عن وجود الملا-ك و المحرز من المزاحمه هو رفع الأمر لا رفع الملا-ك و لا وجه على رفع الملا-ك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أنّ التقييد عقلي لا شرعي.

نعم لو ذهب الامتناعي إلى عدم وجود ملا-ك الأمر في ناحيه العباده عند وجود المندوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغضب و حرمة بل لازم عدم وجود الملا-ك عند وجود المندوحه هو القول بالبطلان في صوره الجهل أيضا لفقدان الملا-ك و هو لا يناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صوره العلم و بين صوره الجهل القصورى.

و بالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصَّحَّه العباده على كلّ تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أو لم نقل و سواء علم بالغضب موضوعا و حكما أو لم يعلم و التفصيلات المذكوره في الكفايه من جهه الحكم الوضعي بين الاضطرار بسوء

الاختيار و بدونه أو بين العلم و الجهل و النسيان محلّ نظر لما ذكرناه و دعوى الإجماع على البطلان في صورته العلم مندفعه أوّلاً بمنع الاجماع و ثانياً بأنّه غير كاشف مع احتمال كون مدرّكهم هو القواعد و الوجوه المذكوره.

و الاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها و عدم ثبوت بخيار ضعفها بعمل الأصحاب لا يكفي لاثبات البطلان في بعض الصور فالتفصيلات المذكوره في المقام بعنوان الثمره في غير محلّها.

بيان المختار و مقدّماته:

إذا عرفت الجهات العشره فالمختار هو جواز الاجتماع و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمات.

أولها: أنّ متعلّق الأوامر و النهى هي العناوين لا الوجود الخارجى و إلاّ لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

و حيث أنّ العناوين متعدّده لا- يجتمع الأمر و النهى فى واحد و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضادّه أولاً، لأنّ الأحكام و لو كانت متضادّه لا مانع من تعلّقها بالعناوين المتعدّده و إنّما المحذور فيما إذا تعلّقت بالواحد الحقيقى و المفروض أنّها متعلّقه بالعناوين المتعدّده لا بالواحد فالبحث عن تضادّ الأحكام و عدمه غير لازم.

ثانيها: أنّ كلّ عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه فى نفس الأمر و مقتضى ذلك هو تعدّد المعنونات بتعدّد العنوان و لا يضرّ الوجود الواحدى بتعدّد المعنونات بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدّده و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج و لو كان متّحداً مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلّق كلّ حكم مغايراً مع متعلّق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلّقين هو جواز اجتماع الأمر و النهى.

فالتفصيل بين التركيب الانضمامى و الاتّحادى فى الواحد الخارجى و القول

بالامتناع على الثانى و الجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا- الخارج و المفروض أنّ الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقه على الواحد الخارجى و إن كان التركيب اتحاديا لا انضماميا.

ثالثها: أنّ المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلق فلا مورد له بعد ما عرفت من أنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير لمتعلق النهى فلا وحده فى المتعلق و مع عدم الوحده لا يكون التكليف تكليفا محالا و إن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقا بجميع الأفراد أو طبيعه الساريه و الفانيه فى الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقا بصرف الوجود و المفروض أنّ المندوحه موجوده إذ لا منافاه بين التكليف بصرف وجود طبيعه و التكليف بعدم وجود المنهى عنه مطلقا لإمكان الإتيان بصرف الوجود فى غير مورد المنهى فامثال الأمر و النهى مقدور بإتيان صرف الوجود فى غير مورد النهى.

و الجواب عن الثانى و هو نقض الغرض بأنه لا- مورد له لأنّ المكلف يقدر على الامتثال فى مفروض الكلام و هو وجود المندوحه بإتيان المأمور به فى غير مورد التصادق و ترك مورد التصادق حتّى يجمع بين الغرضين و الجواب عن الثالث بأنّ التقرب ليس بحيثيه مبعده بل بحيثيه مقربه و إن اتّحدا فى الخارج فى الوجود لما عرفت من تعدّد الحيثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكوره انقدح أنّه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد الذى انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأمورا به و بالآخر منهيا عنه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير مع متعلق النهى و لا يلزم من التكليف بهما تكليف محال لتعدّد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر فى غير مورد التصادق إذ المفروض وجود

المندوحة و الأمر متعلّق بصرف الوجود و عليه فلا- مجال لدعوى نقض الغرض من تعلّق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأنّ الغرض فى الطرفين حاصل إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به و لو فى غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبيعه بترك جميع أفرادها و هو حاصل إذا اكتفى فى امتثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحة موجوده و لا- مانع من صحّه العمل لإمكان التقرب بالحيثيه المقربّه و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لا يخفى.

و لا- إشكال على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، فى تصوّر العبادات المكروهه أمّا إذا كانت النسبه بين العباده و العنوان المكروه عمومًا من وجه كالصلاه المندوبه أو الواجبه مع الكون فى مواضع التهمه فلتعدّد العنوان و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فالصلاه مستحبّه أو واجبه و لو فى مواضع التهمه بإطلاق الدليل كما أنّ الكون فى مواضع التهمه مكروه و لو للعباده واجبه كانت أو مستحبّه، و لا منافاه بينهما بعد تعدّد الجهه و العنوان و اشتمال الكراهه على الترخيص فى الفعل كما لا يخفى.

نعم بناء على الامتناع و ترجيح جانب الأمر فلا مجال للنهى المولوى مع فعلية الأمر لعدم تعدّد الجهه بناء على الامتناع فانحصر النهى فى الإرشادى إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحدا معه.

هذا كلّ بناء على كون النسبه بين العباده و العنوان المكروه عمومًا من وجه.

و أمّا إذا كانت النسبه بين العباده و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لا تصلّ فى الحمام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكال لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيد و مع العيبه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعه الواحده حتّى فى الذهن و عليه فيجرى فيه حكم الامتناع من حمل النهى على الإرشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعه الواحده أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجه عن الطبيعه الواحده كإيقاع الصلاه

فى الحَيَام، نعم إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) و كانت النسبه بينهما الأعمّ و الأخصّ بحسب المورد فىجى فى حكم الاجتماع لتعدّد العنوان و هو يكفى فى المغايره فى الذهن الذى يكون موطن تعلق الحكم فتأمل.

هذا كلّ بالنسبه إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مجتمعين فى الوجود بحيث يكون النسبه بينهما هو العموم من وجه أو العموم و الخصوص.

و أمّا إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء أو الصلوات المبتدأه عند غروب الشمس و طلوعها كما يقال إنّ صوم عاشوراء مكروه أو الصلوات المبتدأه عند الغروب و الطلوع مكروهه فالظاهر هو رجوع النهى إلى عنوان آخر و هو موافقه بنى اميه أو مشابهه عبده الشمس و النهى عن الصوم المذكور أو الصلوات المذكوره من جهه كونهما مصداقين للعنوانين المذكورين لا بذاتهما فيرجع الأمر إلى ذات العباده، و النهى إلى عنوان آخر كالموافقه أو المشابهه.

فحينئذ يمكن أن يقال-بناء على جواز الاجتماع- النهى المولوى التنزيهى المشتمل على الترخيص فى الفعل الراجح إلى عنوان آخر لا- ينافى الأمر بذات الصوم و العباده فلا- وجه لسقوط الأمر عن الفعلية نعم لو فرض عدم رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى مسأله (أنّ النهى عن العباده يدلّ على الفساد أو لا) هو فساد العباده لدلاله النهى على مرجوحية المتعلق و هو لا يجتمع مع القربيه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه على القول بالجواز لا إشكال فى جميع صور المكروهات فيما إذا كانت العناوين و الجهات متعدّده و لا حاجه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى أو حمل الأمر على الإرشادى بل مقتضى ظاهر الأمر و النهى هو وجود المصلحه فى متعلق الأمر و المفسده فى متعلق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه المأمور به فللعمل مفسده و مصلحه كما إذا قال المولى لعبده جئنى

بماء فى البلور و لا- تأت به فى الخزف فإذا أتى بالماء فى الخزف لا يتغىّر مصلحه الماء و هو رفع العطش بل هو باق من دون كسر و انكسار نعم لا يلىق ذلك بشأنه و هو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء و لذا لو أتى العبد به فى البلور امتثالا لأمر مولاه فله ثواب أزيد ممّا لو أتى به فى الخزف لأنّه امتثل الأمرين.

و كيف كان فمع وجود المفسده فى متعلّق النهى كان النهى مولويًا لا- إرشاديا فتدبّر جيّدًا، و ممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب بناء على القول بجواز الاجتماع و تعدّد العنوان إذ لا استحاله فى اجتماعهما و لا مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال إذ لا- يزاحم الاستحباب الوجوب لأنّهما بعثان بخلاف الوجوب و الحرمة فإنّهما متنافيان و لا يمكن امتثالهما و هكذا الكلام فى اجتماع الواجبين أو المحرّمين أو المستحبين إذ لا- مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال، و لذا ذهب الفقهاء-على ما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه-إلى وجوب الكفّارتين فى من نذر صوم كلّ خميس و ترك صوم خميس من شهر رمضان فلا تغفل.

تنبيهات

التنبيه الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف فى الدار

المغصوب

و هو على أقسام:

أحدها: ما إذا كان المكلف غير متمكّن من ترك الحرام و مضطرًا إلى ارتكابه بغير سوء الاختيار و ذلك كمن كان محبوسا فى الدار المغصوبه، و لا إشكال فى هذه الصوره فى سقوط التكليف و الحرمة بالنسبه إلى المضطرّ إذ لا قدره له و التكليف بالمحال قبيح يستحيل صدوره من الحكيم المتعال.

هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على عدم التكليف عند الاضطرار كصحيحه حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم رفع عن أمّتى تسعه الخطأ

ص: ٢٤٢

و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه الحديث (١).

و لا إشكال أيضا في صحّته صلّاته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى ارتكاب الحرام و عدم مندوحه عنه و إنّما الكلام في جواز الإتيان بالصلاه فيها مع الركوع و السجود أو يجب الاقتصار على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما باعتبار أنّ الركوع و السجود تصرّف زائد على مقدار الضروره.

و الأقوى هو الأوّل لمنع التصرّف الزائد، و الوجه في ذلك - كما في المحاضرات - أنّ كلّ جسم له حجم خاصّ و مقدار مخصوص يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق و من الواضح جدّا أنّ ذلك المقدار لا يختلف باختلاف أوضاعه و أشكاله ضروره أنّه سواء كان على هيئة القائم أو القاعد أو الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقدارا خاصّا من المكان و هذا لا يتفاوت زياده و نقيصه بتفاوت تلك الأوضاع و الأحوال (٢).

نعم إذا حصلت له المندوحه بأن صار المكلف متمكّنا من الصلاه في خارج الدار لبقاء الوقت و جب عليه الخروج و التخلّص من الغضب و لا يجوز له التوقّف فيها بعد تمكّنه من الخروج و لا يجوز له الإتيان بالصلاه لأنّه يوجب زياده البقاء فيها، و إن عصى و صلّى فعلى ما مرّ يحكم بصحّته صلّاته خصوصا على القول بالجواز.

هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الخروج و وسع الوقت و أمّا إذا ضاق الوقت فحينئذ يجب عليه الصلاه حال الخروج لأنّ الصلاه لا تسقط بحال.

قال في المحاضرات يجب الاقتصار في الصلاه على خصوص الإيماء بدلا عن الركوع و السجود لاستلزامهما التصرّف الزائد على قدر الضروره و لا مسوّغ له و لأجل ذلك تنتقل الوظيفه من صلاه المختار إلى صلاه المضطرّ و هي الصلاه مع الإيماء

ص: ٢٤٣

١- (١) الخصال: ج ٢ باب التسعه حديث ٨.

٢- (٢) المحاضرات: ج ٤ ص ٣٥٤.

ثانيها: ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجي فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم ذلك التصرّف الاضطراري هل يجتمع الوجوب باعتبار نفسه أعنى الخروج من الأرض المغصوبه أو باعتبار كونه موجبا للتخلّص عن الغصب أو باعتبار كونه مقارنا لترك التصرّف في مال الغير أو باعتبار كونه ردّا للمال المغصوب إلى مالكة أو بغير ذلك مع الحرمة باعتبار كونه تصرّفا في دار الغير من دون إذنه.

أو يكون واجبا مع جريان حكم المعصية عليه و سقوط النهي بالاضطرار و إن كان الاضطرار بسوء الاختيار.

أو يكون واجبا مع سقوط النهي و بدون جريان حكم المعصية عليه.

أو يكون حراما فعليا و لا يكون واجبا.

أو لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم المعصية عليه.

لكلّ واحد قائل، أمّا الأوّل فهو لصاحب القوانين و أمّا الثاني فهو منسوب إلى صاحب الفصول و أمّا الثالث فهو منسوب إلى الشيخ الأعظم و أمّا الرابع فهو لصاحب مناهج الوصول و أمّا الخامس فهو لصاحب الكفاية قدّس سرّه.

و كيف كان فلا مجال للقول الأوّل بعد اعتبار المندوحة في باب اجتماع الأمر و النهي لعدم إمكان امتثال التكليفين لا للزوم تعلق الأمر و النهي بشيء واحد لأنّ عنوان النهي هو التصرّف في مال الغير و عنوان المأمور به بالأمر المقدّم هو حيثيه ما يتوقّف عليه ذو المقدّمه و هما بما لهما من العنوان قابلان لتعلق الأمر و النهي بهما،

ص: ٢٤٤

و حيث إنّ موطن تعلق التكليف هو الذهن لا الوجود الخارجيّ أمكن تعلق التكليفين بالعنوانين المتغايرين كما لا يخفى.

و أما القول الثانی فلوجب ردّ المغصوب كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام (المغصوب كلّه مردود) لا يقال إنّ الوجوب فيه إرشاديّ إذ لا- عقوبه إلا- على التصرف في المغصوب، و ترك الردّ لا- عقوبه له على حدّه فلمّا كان الغصب حراماً حكم العقل برّد المغصوب تخلّصاً من الحرام و قوله عليه السّلام (المغصوب مردود) إرشاد إليه.

لأنّنا نقول مع إمكان إبقاء الأمر على ظاهره المولويّ لا وجه لحمله على الإرشاد و لا مانع من أن يكون الغاصب المأخوذ بأشقّ الأحوال مكلفاً بالردّ شرعاً فإذا لم يردّ عوقب بعقابين أحدهما عدم الردّ و الآخر هو الغصب فإذا كان ردّ المغصوب واجباً مولويّاً فالخروج من مقدّمات ردّ المغصوب و القول بأنّ الحركات الخروجيّة مقدّمة للكون في خارج الدار و عنوان الردّ و إيجاد الخلاء في المكان و التخلّص و الفراغ بين المال و صاحبه ليس عين عنوان الكون في خارج الدار بل هو ملازم له وجوداً في الخارج، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لا يسرى إلى اللازم الآخر فضلاً إلى مقدّمته (1) مردود بأنّ ردّ المغصوب إذا كان واجباً و قلنا بوجوب ما يتوصّل به إليه لزم القول بوجوب الكون في خارج الدار إذ لا يتمكّن من الردّ إلاّ بذلك و لو كان الكون ملازماً له لا- من مقدّماته، و عليه فلا- مانع من سرايه الوجوب من الكون إلى مقدّمته و هو الخروج بناءً على وجوب المقدّمات الموصلة كما اخترناه في محلّه فلا تغفل.

و هذا هو الذي ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال: ما ذهب إليه صاحب الفصول هو المتعيّن لما نجد في أنفسنا أنّنا نميل إلى المبعوض عند توقّف الأهمّ

ص: ٢٤٥

عليه مثلا الإهانة تكون مبغوضه عندنا و إذا اضطررنا بسلوك طريق نعلم أنّ الناس أهانونا في هذا الطريق نريد السلوك من هذا الطريق لأهمّيّه ما يتوقّف عليه من دون فرق في ذلك بين أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار و بين أن لا يكون كذلك و من المعلوم أنّ المبغوض عند توقّف الأهمّ عليه يسقط من الفعلية و إن بقيت العقوبه من جهه سوء الاختيار.

فإذا عرفت ذلك في الإراده المباشريّه فكذلك يكون الأمر في الإراده التشريعيّه، مثلا أنا نأبى من أن يضع الأجنبيّ يده على بدن زوجتنا و لكن إذا غرقت زوجتنا في البحر و لم نتمكّن من إنقاذها بل توقّف إنقاذها على أخذ الأجنبيّ إيّاها و وضع يده على بدنها نريد ذلك و سقط النهى و البغض عن الفعلية لتوقّف الأهمّ عليه و هو حفظ نفس الزوجه و لو كان ذلك بسوء الاختيار و إنّما الباقي هو استحقاق العقوبه لمن أوجد الاضطرار بسوء الاختيار.

لا- يقال أنّ ذلك يوجب أن يتغيّر الحكم باختلاف إراداه المكلف فإذا لم يرد الدخول و الخروج كان الخروج بتبع الدخول محرّما فعليّا و إذا أراد الدخول و دخل صار الخروج جائزا بل واجبا.

لأننا نقول: إنّ الأحكام تتغيّر باختلاف الحالات لا- بتبع إرادات المكلفين فكما أنّ اختلاف الحالات توجب سقوط النهى عن الغضب فكذلك لا- مانع من أن يتعلّق الإراده أو الطلب بالمبغوض بعد سقوط النهى عن الفعلية و صيروره المبغوض شأنيّا إذ يرتفع المحذور (أى التكليف بما لا يطاق بعد سقوط النهى عن الفعلية).

لا- يقال: إنّ الخروج أمر وجوديّ و ترك الغضب الزائد أمر عدميّ و الأمر الوجوديّ لا يكون مقدّمه لأمر عدميّ فكيف يتعلّق بالخروج و جوب مقدّميّ.

لأننا نقول: أوّلا- إنّ البحث في المقام و هو الاضطرار إلى الحرام أعمّ ممّا إذا كان المضطرّ إليه أحد الضدّين اللذين لا يكون أحدهما مقدّمه لترك الآخر كما لا يكون ترك

أحدهما مقدّمه لوجود الآخر بل كلّ ضدّ مقارن مع عدم الضدّ الآخر.

لأنّ ما اضطرّ إليه ربّما يكون مقدّمه لأمر وجوديّ كشرّب الخمر بالنسبه إلى نجاه نفس من ابتلى به عن الهلكه.

و ثانيا: أنّه يكفى فى صحّه تعلق الوجوب بالخروج عدم التمكن من ترك الغصب الزائد إلاّ بالخروج و لو لم تكن الحركات الخروجيّة مقدّمه لترك الغصب بل كانت مقارنه له إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه إلى ما يتوصّل به إليه و لو لم يكن مقدّمه له (انتهى).

هذا مضافا إلى أنّ الخروج يكون أيضا مقدّمه لأمر وجوديّ و هو الكون فى خارج الدار الملازم لردّ الغصب فلا يرد هذا الإشكال أصلا إذ الكون فى خارج الدار أمر وجودى كما أنّ الردّ هو إيجاد الخلاء بين المال و صاحبه و هو أيضا وجوديّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّ توقّف ردّ الغصب على الخروج يوجب سقوط النهى فى الخروج عن الفعلية لأهمّيّه ردّ الغصب بالنسبه إليه و لكن حيث كان الاضطرار بسوء الاختيار تبقى العقوبه بالنسبه إليه.

فتحصّل أنّ الخروج مأمور به بناء على وجوب المقدمات الموصله مع جريان حكم المعصيه عليه و هذا هو أقوى الوجوه و اختاره صاحب الفصول و تبعه الأعلام، من جملتهم سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه.

و أمّا القول الثالث و هو أن يكون الخروج واجبا من دون جريان حكم المعصيه عليه فهو ظاهر البطلان من جهه أنّ الاضطرار لا يوجب رفع العقوبه بعد كون سببه سوء الاختيار عند العقلاء فمن ترك المسير إلى الحجاج بسوء الاختيار حتّى عجز عنه يصحّ عقابه عند العقلاء و إن كان عاجزا عن المسير بعد سوء الاختيار، و بناء العقلاء يكفى فى صحّه العقوبه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الاضطرار إلى الحرام تكوينيا كالمثال المذكور أو تشريعيّا كما فى المقام لأنّ الخروج ممّا اضطرّ إليه

بحكم العقل فرار من أقبح الأمرين من البقاء والخروج.

و أما توهم أنّ ملاك صحّحه العقوبه هو اندراج المقام تحت قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار و عدم اندراجه كما ذهب إليه بعض الأعلام ففيه أولاً أنّه لا حاجة إلى تلك القاعده بعد ما عرفت من بناء العقلاء، وثانياً أنّ القاعده كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أجنبيّه عن المقام لاخصاصها بالإيجاب و الامتناع السابقين الحاصلين بإرادته الفاعل أنّهما لا ينافيان الاختيار بخلاف ما هو اللاحق له باعتبار تحقّقه و لا تحقّقه و فقدان مقدّمات وجوده فإنّه ينافى الاختيار (١).

و أما القول الرابع و هو أن يكون الخروج حراماً فعلياً من دون كونه مأموراً به و واجباً كما ذهب إليه في مناهج الوصول (٢).

و قد مرّ أنّ المقدّمه الموصله واجبه و مقتضاه هو وجوب الخروج إذ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه و هو ردّ المغصوب إلى ملازمه و هو الكون في خارج الدار و منه إلى مقدّمته و هو الخروج.

ففيه ما لا يخفى لما عرفت من كون الخروج مقدّمه للواجب الأهمّ و هو وجوب ردّ المغصوب.

و أمّا الحرمة الفعلية مع الاضطرار إلى الحرام فهي مستحيلة لأنّ التكليف الفعلى بترك الخروج و الغصب لجعل الداعى و مع عدم التمكن من تركه لا- يمكن حصول الداعى و إمكان الحرمة الفعلية بالنسبه إلى العنوان الكلىّ من المكلف من دون لحاظ حاله المضطرّ لا يرفع المحذور عن خطاب المضطرّ بالنسبه إلى المضطرّ إليه.

و لعلّ سبب ذلك هو توهم أنّ القضايا الكليّه غير شامله لآحاد المكلفين من جهة عدم صحّحه خطاب العصاه لأنّ من يعلم بعدم تأثير الخطاب فيه لا يمكن البعث

ص: ٢٤٨

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٤٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٤٣.

إليه لغرض الانبعاث كما أنّ من يعلم بإتيانه المأمور به أو بتركه المنهَى عنه لا مجال للبعث أو الزجر بالنسبه إليه.

فذهب إلى أنّ التشريعات القانونيّة ليست تشريعات مستقلّة بالنسبه إلى كلّ مكلف حتّى يكون بالنسبه إلى كلّ واحد بعثا لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين و غرض هذا التشريع القانونيّ لا بدّ و أن يلحظ بالنسبه إليه لا إلى كلّ واحد مستقلّا و إلّا لزم عدم تكليف العصاه و الكفّار بل و الذى يأتى بمتعلّق الأمر أو يترك متعلّق النهى بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أنت خبير بأنّ الغرض من التكليف هو إمكان الانبعاث و هو موجود مع العصيان لأنّ العاصى إذا اختار الخلاف بسوء الاختيار لا يوجب ذلك امتناع صدور الفعل عنه ذاتا، و القول بأنّ الخطاب المذكور لا فائده له غير سديد بعد كونه إتماما للحجّه.

و هكذا الإمكان يجتمع مع الوجوب الغيرى فيجوز الخطاب حتّى بالنسبه إلى من يأتى أو يترك بنفسه لإمكان أن ينصرف عن ذلك فيمنعه عن الانصراف.

و عليه فلا- مانع من شمول التشريعات القانونيّة بالنسبه إلى آحاد موضوعاتها كما هو مقتضى العناوين فى موضوعات الأحكام فبعد إمكان شمولها و تحليلها عقلا على جميع المكلفين لا فرق بينها و بين الأوامر و النواهى الشخصيّة فكما لا يجوز الخطاب الشخصى بالترك بالنسبه إلى المضطرّ فكذلك لا يجوز الخطاب الكلىّ العامّ الشامل بالنسبه إلى المضطرّ و عليه فالأقوى هو سقوط الحكم أعنى الحرمة عن الفعلية و بقاء عقوبته لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار و وجوب ذلك بالوجوب المقدمى كما عرفت.

و أمّا القول الخامس و هو أن لا يكون حراما و لا واجبا مع جريان حكم

المعصية عليه ففيه أنه يظهر ممّا تقدّم أنه لا- وجه لنفي الوجوب مع كونه مقدّمه لوجوب ردّ المغصوب بالتقريب الماضي فلا تغفل.

والمقام الثانى: فى الحكم الوضعى عند الاضطرار وقد عرفت المختار عند ذكر ثمره النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى و عدمه فى المقدّمه العاشره ومقتضى ما ذكر هناك هو صحّحه الصلاه عند الاضطرار لو أتى بها فى الدار المغصوبه مطلقا سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب و موضوعه أو لم يعلم و سواء كان الوقت واسعا أو لم يكن كذلك و سواء كان الاضطرار بالإقامه فى الدار المغصوبه أو لم يكن كذلك و إنّما اضطرّ بالتصرّف الخروجى و سواء تمكّن من إقامه الصلاه فى خارج الدار مع الشرائط الكامله أو لم يتمكّن و سواء اضطرّ بسوء الاختيار أو بدونه، نعم من تمكّن من إقامه الصلاه مع شرائطها الكامله فى خارج الدار و أتى بها فى الدار المغصوبه مع الإيماء بالركوع و السجود عند الخروج الاضطرارى لا تصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من صلاه القادر، هذا بخلاف ما إذا أتى بالصلاه الكامله فى الدار المغصوبه فإنّ صلاته صحيحه على الجواز بل على الامتناع لتعدّد الحيثيه و إن اتحدت الحيثيات فى الخارج و عدم الدليل على اشتراط خلوّ العباده عن المحرّم، فلا دليل لما يقال من أنّ المبعّد لا يكون مقربا إن اريد به خلوّ المقرب عن المبعّد و عليه فالتفصيل بين تضييق الوقت و توسيعه كما ذهب إليه المشهور و الحكم بصحّحه الصلاه عند تضييق الوقت و بطلانها عند توسّع الوقت لا وجه له لصحّحه الصلاه الكامله لو أتى بها فى سعه الوقت، نعم يصحّ التفصيل المذكور بالنسبه إلى إتيان صلاه العاجز عند الخروج فإنّ من أتى بها عند عدم التمكّن من الصلاه أصلا فى خارج الدار أو عدم التمكّن من الصلاه الكامله فى خارج الدار من جهه تضييق الوقت أو غيره أتى بوظيفته بخلاف ما إذا تمكّن من الصلاه الكامله فى خارج الدار فإنّ صلاه العاجز عند الخروج ليس وظيفه له فلا تصحّ إن أتى بها فى حال الخروج.

و لا- يخفى عليك أنه اختلط الجواز التكليفيّ مع الجواز الوضعيّ في كلمات بعض الأعلام مع إنّ الكلام في هذا المقام في الحكم الوضعيّ لا الحكم التكليفيّ.

التنبيه الثاني: أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع

الأمر و النهي....]

التنبيه الثاني: و قد مرّ الكلام في الجبهه التاسعه و محصّل الكلام أنّ مثل خطاب (صلّ) و خطاب (لا تغضب) يكونان واجدين للملاك لما عرفت من اختصاص اجتماع الأمر و النهي بوجود الملاك في الطرفين و لا- تعارض بينهما لوجود الملاك في الطرفين على المفروض فلا- تترتب عليهما أحكام تعارض الأخبار، و لا- تراحم بينهما مع وجود المندوحوه لإمكان الجمع بين الغرضين بتقديم النهي و إتيان الأمور به في مكان آخر فاللازم هو تقديم جانب النهي و الإتيان بالأمور به في مكان آخر مع وجود المندوحوه جمعا بين الغرضين كما هو القاعده عند تراحم المضيق مع الموسّع كالإزالة و الصلاه فإنّ مورد الأمر هو صرف الوجود بخلاف النهي فإنّه يدلّ على مبغوضيّه الطبيعه و مقتضى المبغوضيّه المطلقه هو الاجتناب عن جميع أفرادها عقلا.

فأتضح من ذلك أنّ مع وجود المندوحوه و إمكان الجمع المزبور لا- مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكا إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان في غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما جميعا.

نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحوه حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكن من امتثالهما مع عدم وجود المندوحوه فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكا و لا يجوز التكليف بهما و إلّا لزم التكليف بغير المقدور، مثلا إذا انحصر العالم في فاسق يقع التراحم بين أكرم عالما و لا تكرم الفاسق فيتقدّم الأقوى ملاكا سواء قلنا بالاجتماع أو بالامتناع إذ لا يمكن الجمع بينهما في وجود واحد.

فتحصّل أنّ مع المندوحوه يجمع بينهما بتقديم النهي على الأمر و إتيان الأمور به في غير محلّ المغصوب و مع عدم المندوحوه يقدّم الأقوى ملاكا إن كان و إلّا فيحكم بالتخيير من دون تفصيل بين الامتناع و جواز الاجتماع بالنسبه إلى مقام الامتثال.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ مَا فِي الْكُفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى اخْتِصَاصِ الرَّجُوعِ بِالْأَقْوَى مَلَكَا بِالْقَوْلِ بِالْامْتِنَاعِ مُضَافًا إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَ وُجُودِ الْمُنْدُوحَةِ وَ عَدَمِهَا فَتَدَبَّرْ جَدِيدًا.

ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْأَقْوَى مَلَكَا إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَلَا كَلَامَ وَ أَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا قَالَ فِي الْكُفَايَةِ كَانَ بَيْنَ الْخَطَّابِينَ تَعَارُضٌ مِنْ جِهَةِ تَشْخِصِ الْأَقْوَى مَلَكَا فَلَا- بِأَسْ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْمَرْجِّحَاتِ السَّنَدِيَّةِ وَ يَقْدَمُ الْأَقْوَى مِنْهُمَا دَلَالَهُ أَوْ سَنَدًا وَ بِطَرِيقِ الْإِنِّ يَحْرُزُ بِهِ أَنَّ مَدْلُولَهُ أَقْوَى مَلَكَا.

يَشْكَلُ ذَلِكَ كَمَا أَفَادَ اسْتِذَاذَنَا الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَوْلًا- بِاخْتِصَاصِ الْمَرْجِّحَاتِ السَّنَدِيَّةِ بِمَدَارِكِ حُكْمِ الْحَكَمِيِّينَ لِاخْتِصَاصِ الْمَقْبُولَةِ بِذَلِكَ وَ لِذَا لَمْ يَعُدَّ الْمَصْنُفُ الْأَقْوَى سَنَدًا مِنْ مَرْجِّحَاتِ الْخَبَرِيِّينَ الْمُتَعَارِضِينَ.

وَ ثَانِيًا: بَأَنَّ مَجْرَدَ أَقْوَايَةِ السَّنَدِ لِأَجْلِ أَعْدَلِيَّتِهِ الرَّائِيَّةِ مَثَلًا لَا يَكْشِفُ عَنْ أَقْوَايَةِ مَلَكَاتِ مَدْلُولِ الْخَبَرِ بَلْ هُوَ مُقَدَّمٌ كَمَا أَنَّ الْأَقْوَى مَلَكَاتِ مُقَدَّمٌ.

وَ يُؤَيَّدُ مَا ذَكَرَهُ الْاسْتِذَاذُ قَدَّسَ سِرَّهُ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ مِنْ أَنَّ قُوَّةَ الْكَاشِفِ أَجْنَبِيَّتَهُ عَنْ قُوَّةِ الْمُنْكَشِفِ كَمَا أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الدَّالِّ وَ الْمَدْلُولِ لَيْسَتْ نِسْبَةَ الْمَعْلُولِ إِلَى الْعَلَّةِ حَتَّى يَسْتَكْشِفَ بِطَرِيقِ الدَّلَالَةِ الْإِثْبَاتِيَّةِ (١).

وَ دَعَايَ الْاسْتِكْشَافِ كَمَا أَفَادَ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ مِنْ جِهَةِ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِالْأَقْوَى سَنَدًا أَوْ دَلَالَهُ مُنْبَعَثٌ عَنْ مَلَكَاتِ وَ مُقْتَضَى فِعْلِيٍّ ذَاتِيٍّ أَوْ عَرْضِيٍّ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْمَلَكَاتِ أَقْوَى لَمْ يَعْقِلِ التَّعَبُّدَ بِخُصُوصِ الْأَقْوَى بَلْ وَجِبَ التَّعَبُّدُ بِالْأَضْعَفِ مِنْ حَيْثُ السَّنَدُ أَوْ الدَّلَالَةُ لَكُونَ الْمَقْتَضَى لِلتَّعَبُّدِ بِهِ أَقْوَى أَوْ وَجِبَ التَّخْيِيرُ بَيْنَهُمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا أَقْوَى (٢).

ص: ٢٥٢

١-١) نهایه الدرايه: ج ٢ ص ١٣٠.

٢-٢) نهایه الدرايه: ج ٢ ص ١٣٠.

مندفعه بأن الملاك فى التعيّد بالطرق غير ملاك المدلول من المصالح و المفسد فى نفس الفعل و الترك إذ الشارع تعبّد بما هو أقرب إلى الواقع من الطرق و لذا نهى عن الظنّ القياسىّ و أمر باتّباع الظنّ الخبرىّ و تقديم الأقوىّ سندا أو دلاله و لا ملازمه بين أقوائيه مصلحه التعبّد بالطرق و هو الإصابه إلى الواقع و بين أقوائيه مصلحه مدلول الروايه فلا تغفل.

فتحصل أنّ مع عدم إحراز الأقوى ملاكا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تراحم الأمر و النهى بالنسبه إلى مقام الامتثال.

التنبیه الثالث: فى حکم مورد التردّد بين التزاحم أو التعارض

و لا- يخفى عليك أنّه لم يذكر صاحب الكفايه حکم مورد تردّد الأمر بين التزاحم أو التعارض و طريق إحراز الملا-ك فى الطرفين و الذى أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه هو التفصيل بين القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه و بين القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحه.

أما الأوّل أعنى جواز الاجتماع و وجود المندوحه فلا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين لوجود الكاشف عن الملاكين إذ المفروض هو فعلية الأمر و النهى و يستكشف من إطلاق كلّ واحد منهما وجود الملاك.

و أمّا الثانى: أعنى القول بالامتناع أو القول بجواز الاجتماع مع عدم وجود المندوحه فلا يندرج فى المتزاحمين لعدم فعلية الأمر و النهى معا حتّى يستكشف منهما وجود الملا-ك فى الطرفين و لا طريق لنا إلى إحراز وجود الملاك فى الطرفين مع احتمال أن يكون عدم اجتماع الخطابين من جهه عدم وجود المقتضى و الملاك لكلّ واحد منهما لا للتزاحم و غلبه أحدهما على الآخر فى التأثير.

فالمرجع فيه هو الأصول العمليه بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّه فى العامين من وجه لاستلزام جريانها لطح المرجوح مطلقا و لو فى مورد الافتراق لعدم إمكان

التبعيض في الحجّيه و هو كما ترى.

فيمكن الأخذ بالبراءة الشرعيّه بالنسبه إلى الوجوب و الحرمة في كليهما و يكون الحكم هو الإباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك، انتهى.

و لقائل أن يقول: إنّ ذلك صحيح إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع خطابات شخصيه فإنّ وجود الخطاب بالنسبه إلى كليهما معلوم العدم فلا كاشف عن وجود الملاك في الطرفين.

و أمّا إذا كانت الخطابات متعلّقه بالطبيعه الحاكيه عن جميع أفرادها فالخطاب في كلّ من الأمر و النهي موجود و يكشف عن وجود الملاك في أفراد متعلّقهما و المزاحمه إنّما توجب رفع فعليّه أحد الخطابين لا رفع الملاك و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالإطلاق الذاتيّ الحاصل لمتعلّق الأمر و النهي.

و حكم العقل بتقديم جانب النهي أو الأمر لا يكون كالتخصيص الشرعيّ الدالّ على تخصيص المادّه إذ لا يدلّ التقييد العقليّ على سلب الملاك المستفاد من توجّه الأمر أو النهي إلى الطبيعه المطلقه بالإطلاق الذاتيّ الشامل لمورد الاجتماع.

و بعبارة اخرى أنّ كلاً من الدليلين يدلّ بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب أو الحرمة و يدلّ بالالتمزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم لوجود مضمونه المطابقيّ فإذا كان أحد الدليلين خالياً عن المزاحم فلا كلام و أمّا مع وجود المزاحم فيدلّ على عدم تماميّة العله من حيث فقد شرط التأثير فقط لا أزيد من ذلك ليكون حجّه في قبال الحجّه على وجود المقتضى في الآخر، و الدلاله الالتزاميه و إن كانت تابعه للدلاله المطابقيه في الوجود و لكن لا تبعيه لها في الحجّيه و الدلاله فتأمّل.

و عليه فمع دلاله كلّ خطاب على وجود الملاك في الطرفين يكون مورد عدم وجود المندوحه مندرجا في المتزاحمين و محكوماً بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح

أحد الملاكين فلا مجال للرجوع إلى الاصول العمليّة فتدبر جيّدا.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل في الخارج لا- علم بوجود الخطابين بعد افتراض أنّ تعلقهما بالواحد الخارجيّ محال فلا تغفل.

التنبيه الرابع: في الحكم الوضعي

ثم إنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدّد الحيثية و الملاك في صحّة العبادة و عدم دليل على اشتراط خلوّ جهه العبادة عن الجهه المبعوضيّة هو الحكم بصحّة الصلاه مطلقا و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطرار فالتفصيل بين العلم و غيره كما يظهر من كلمات الفقهاء في الفقه، و الأصول مبني على الاحتياط أو تماميّة بعض الأدلّه الخاصّه و إلا فمقتضى القاعده هو الصحّة مطلقا.

و الوجه في ذلك هو تعدّد الجهات و الحيثيات و عدم الاشتراط لما هو أزيد من إتيان شيء بجهه القربه و ذلك واضح بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي.

بل يمكن ذلك على القول بالامتناع مع الاعتراف بتعدّد الملاك و الحيثيات و لو كان التركيب بينهما تركيبا اتحاديا لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتي به بقصد العنوان المقرب و لو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهه العبادة عن العنوان المبعّد مع فرض تعدّد الحيثيات و الملاكات و حصول التقرب بالعنوان المقرب، و لذا قال سيّدنا الإمام المجاهد: على فرض تصوير الملاك في الطرفين يمكن أن يقال بصحّتها حينئذ مع العلم و العمد أيضا لعين ما ذكر و إمكان التقرب بها مع تماميّة الملاك فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضدّين المتراحمين (1).

لا يقال: لازم ذلك هو كون الموجود الخارجيّ محبوبا و مبعوضا و هو محال.

لأنّ نقول كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه لا محذور فيه لأنّ المحبوبيّه

ص: ٢٥٥

والمبغوضيّه ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجا كالسواد والبياض حتى يكون المحبوب متصفا بصفات خارجيه بعدد المحييين و الله تعالى محبوب الأولياء و لا يمكن حدوث صفه حاله فيه بعددهم.

فالمحوبيّته و المبغوضيّه من الصفات الانتزاعيّه التي يكون لهما منشأ انتزاع فلا بدّ من لحاظ المنشأ فإنّ المنتزاع تابع لمنشئه في الوحده و الكثره، فنقول منشأ انتزاع المحبوبيّه هو الحبّ القائم بالنفس المتعلّق بالطبيعه التي هي وجه الخارج أو الوجود العنوائى كذلك أو الصوره التي في الذهن كذلك لأنّ الحبّ من الصفات الإضافيه و لا بدّ في تشخيصه و تحقّقه من متعلّق و لا يمكن أن يكون الموجود الخارجى مشخصا له لأنّه من الكيفيات النفسانيّه فلا بدّ من أن يتشخص بما هو حاضر لدى النفس بالذات و هو الصوره الحاصله فيها، و لمّا كانت الصوره وجها و عنوانا للخارج تضاف المحبوبيّه إليه، و لهذا قد تنسب المحبوبيّه إلى ما ليس موجودا في الخارج مع امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفه خارجيه بالموضوع إلى أن قال -رحمه الله-.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

ألا ترى أنّ البسائط الحقيقيّه معلومه لله تعالى و مقدوره و مرضيّه و معلوله له و هكذا (١).

و لعلّ لذلك قال في جامع المدارك: المعروف بطلان الصلاه في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيّه إلى أن قال فإن كان نظر القائلين بالبطلان إلى الوجوه العقليه فللنظر فيه مجال و إن كان الحكم مسلما بين الأصحاب غايه الأمر ذكر الوجوه العقليه تأكيدا فلا بدّ من الأخذ به (٢).

ص: ٢٥٦

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٣٤.

٢-٢) جامع المدارك: ص ٢٧٨ و ٢٧٩.

و لو سلّمنا البطلان فى صورته العلم و العمد لكان القول بالصّحّه فى الجهل أو النسيان أو الاضطراب محتاجا إلى أدلّه خاصه و لا كلام فى قيامها بالنسبه إلى النسيان و الاضطراب لحديث رفع النسيان و رفع ما اضطروا إليه و ظاهرهما هو رفع شرطيه الإباحه بسبب النسيان أو الاضطراب فإن قلنا بإطلاق الدليل بالنسبه إلى المقصّر و إلا اختصّ الحكم بصوره القصور و عدم التقصير.

و أمّا الجهل بالحكم أو الموضوع فهو حكم ظاهريّ ما دام لم ينكشف الخلاف و أمّا مع كشف الخلاف قال فى جامع المدارك: إن بنينا على صحّه الوجه العقليّ المتمسك به لبطلان العباده فالتفرقه بين صورته العلم و الجهل مشكله و إن بنينا على غيره من شبهه إجماع فلتفرقه الصورتين وجه لعدم التزام القائلين بالبطلان فى صورته العلم به فى صورته العذر (1).

و قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه فى مستند العروه أمّا عدم البطلان فى فرض الغفله أو النسيان فظاهر لعدم كون التصرف فى المغصوب حراما حينئذ حتى واقعا لامتناع توجيه التكليف إليه و من هنا ذكرنا فى محلّه أنّ الرفع (فى حديث الرفع) بالنسبه إلى الناسى واقعيّ لا ظاهريّ فإذا لم يكن دليل النهى عن الغضب شاملا له و كان التصرف المزبور حلالا واقعا شمله إطلاق دليل الأمر بالصلاه من دون معارض و لا مزاحم لصحّه التقرب به بعد عدم كونه مبغوضا إلى أن قال: و أمّا فى فرض الجهل فإن كان عن تقصير كما لو كانت الشبهه حكميه قبل الفحص أو مقرونه بالعلم الاجماليّ بحيث كان الواقع منجزا عليه من دون مؤمن فلا ريب فى البطلان حينئذ لإلحاق مثله بالعامد و هذا لا غبار عليه و إنّما الإشكال فى الجاهل القاصر فالمشهور ذهبوا حينئذ إلى الصحّه لكنّه فى غايه الإشكال، و ملخص الكلام أنّهم استندوا فى

ص: ٢٥٧

الحكم بالصحة مع الجهل بأن الحرمة الواقعيه ما لم تنتج و لم تبلغ حد الوصول لا تمنع عن صحه التقرب و صلاحية الفعل لأن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الأمر إذ التمانع في المتراحمين متقوم بالوصول فإذن لا مانع من فعلية الأمر لسلامته عن المزاحم و معه يقع العمل صحيحاً إلى أن قال:

أقول: هذا إنما يستقيم لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي و إن التركيب بين متعلقهما انضمامي و لا يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر حتى يندرج المقام في باب التراحم إلى أن قال: و أما على القول بالامتناع و كون التركيب بينهما اتحادياً و أن متعلق أحدهما عين متعلق الآخر كما هو مبني هذا القول فيخرج المقام حينئذ عن باب المزاحمه بالكليته و يندرج في كبرى التعارض و بعد تقديم جانب النهي يكون المقام من مصاديق النهي عن العباده و لا ريب حينئذ في البطلان من دون فرق بين صورتى العلم و الجهل لوحده المناط في كلا الصورتين و هو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب و استحاله التقرب بالمبغوض الواقعي فإن غاية ما يترتب على الجهل هو المعذوريه و ارتفاع العقاب و كون التصرف محكوماً بالحليه الظاهريه و شىء من ذلك لا ينافى بقاءه على ما هو عليه من الحرمة الواقعيه كما هو قضيه اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين (1).

و الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أن مقتضى القاعدة هو الصحة على كل حال حتى مع العلم و العمد و لا وجه لتسليم البطلان بحسب القاعدة و بعد لا حاجه في القول بالصحة إلى قيام الأدله الخاصه فتدبر جيداً.

ص: ٢٥٨

الامتناع و عدم تعدّد الحيثيات

و قد عرفت أنّ علی القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه يكون اللازم هو تقديم النهی جمعا بين الغرضين و مع عدم وجود المندوحه يقدّم الأقوى ملاكا إن كان و إلا فمقتضى القاعده هو التخيير و هكذا بناء علی الامتناع و الاعتراف بتعدّد الحيثيات و عدم وجود المندوحه يحكم بتقديم الأقوى ملاكا إن كان و إلا فالتخيير و أما بناء علی الامتناع و عدم الاعتراف بتعدّد الحيثيات فاللازم هو تقديم أحد الحكمين و قد ذكروا لترجيح أحد الحكمين وجوها:

منها أنّ النهی أقوى دلالة من دليل الوجوب فيستكشف بطريق الإثبات أقوائه مناط الحرمة دائما فيما إذا كان الدليل علی كلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظيا و متكفلا للحكم الفعلي.

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الأراكيّ قدس سرّه أنّ دلالة النهی علی سرايه الحرمة إلى جميع أفراد طبيعه أقوى من دلالة الأمر علی سريان الوجوب إلى جميعها و ذلك لأنّ الأولى مسببه عن الوضع و الثانيه مستنده إلى الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه و الظهور الوضعي يقدّم علی الظهور الإطلاقي عند التعارض.

و وجهه علی ما قرره شيخنا المرتضى قدس سرّه في مبحث التعادل و التراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقي متوقف علی مقدمات تسمّى بمقدمات الحكمه و من جملتها عدم البيان و لا شك أنّ الظهور الوضعي هو البيان فيكون له الورود علی الإطلاق بمعنى أنّه ينتفى بسببه موضوع الإطلاق (1).

أورد عليه أولا كما أفاد شيخنا الاستاذ قدس سرّه أنّ الظهور الإطلاقي إنّما يتقوم بعدم

ص: ٢٥٩

البيان المتصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلا بمعنى أنّ المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّه ثم فرغ و كان سائر مقدمات الحكمه موجوده انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقيّ لا أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان و لو بعد زمان فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعيّ مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين فلا بدّ من مراعاة الأقوى و ربّما كان هو الإطلاقيّ، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعيّ على الإطلاقيّ بمجرد كونه إطلاقياً و بطريق الكليّه ممنوع (١).

لا يقال: إنّ الأمر بالصلاه مثلا مع النهي عن الغضب واصلان إلينا معا فلا وجه لدعوى انعقاد الظهور الإطلاقيّ مع الظهور الوضعيّ مع كونهما واصلين إلينا معا لأننا نقول: الملاك هو مجلس البيان فإذا صدر من الإمام الظهور الإطلاقيّ و لم يصدر معه الظهور الوضعيّ انعقد الظهور الإطلاقيّ، نعم لو صدر قبل الظهور الإطلاقيّ ظهور وضعيّ فلا ينعقد الظهور الإطلاقيّ مع وجود الظهور الوضعيّ فتدبر جيّداً.

و ثانياً: كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ التراحم لا يختصّ بمثل (صلّ) و (لا تغضب) حتّى يقال إنّ الاستغراق في النهي وضعيّ بخلاف الاجتزاء بأيّ فرد من أفراد الصلاه في (صلّ) فإنّه إطلاقيّ بل يعمّ مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفسّاق) مع إنّ الاستغراق في كلّ واحد منهما وضعيّ إذ المتراحمان لا ينحصران في الظهور الإطلاقيّ و الظهور الشموليّ بل يشملان الظهور الشموليّ و الظهور الشموليّ كما إذا كان الطرفان موضوعين للاستغراق.

و ثالثاً: أنّ التفكيك بين الأمر و النهي في الدلاله و القول بأنّه في الأوّل تحتاج الدلاله إلى مقدمات الإطلاق بخلاف النهي فإنّ الدلاله فيه وضعيّه و لا حاجه فيها إلى المقدمات غير مسموعه بأنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط و تنوين

ص: ٢٦٠

التنكير لتقييدها بقيد الوحده الغير المعينه لكن بالمعنى الحرفي لا- الاسمى و ألفاظ النفي أو النهى وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفي الأفراد ولا وضع على حده للمركب فحينئذ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدمات الحكمه فلا- فرق بين (أعتق رقبه) و(لا- تعتق رقبه) في أن الماهية متعلقه للحكم و في عدم الدلالة على الأفراد و في الاحتياج إلى المقدمات (١).

يمكن أن يقال كما مرّ في المبحث الرابع في وجه اختلاف الأمر و النهى في كفيته الامتثال إن منشأ ذلك هو كثره الاستعمال، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه إن الطبعه في متعلق النهى مستعمله بكثره الاستعمال في الطبعه الساريه بخلافها في متعلق الأمر فالدلالة في ناحيه النهى على الاستغراق مستنده إلى كثره الاستعمال فلا حاجه إلى المقدمات كما لا حاجه إليها في دلالة أدوات العموم كلفظه «كلّ» فإنّ العموم مستفاد منها لا من مقدمات الحكمه في مدخولها و إلا لما كان إليها حاجه إلا إذا اريد التأكيد مع إنّ الوجدان قاض بخلافه فإنّ مثابه لفظه «كلّ» في الموارد التي ذكرت فيها مثابه لفظه «مطلقاً» في مثل قوله (أكرم رجلاً مطلقاً) فكما أنّ لفظه «مطلقاً» تفيد الإطلاق بالدلالة اللفظيه فكذلك لفظه «كلّ» تدلّ على العموم بالدلالة اللفظيه فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى كون الدلالة عقليه كما ذهب إليها في الدرر و استشكل عليه في نهايه الدرايه و أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه و قد مضى تفصيله في المبحث الرابع المذكور فراجع و لا اريد الإطاله.

و منها أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، أورد عليه في القوانين بأنّ الأمر دائر بين المفسده و المفسده إذ في ترك الواجب أيضاً مفسده.

ص: ٢٤١

أجاب عنه في الكفاية بأن الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحة و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده كما أنّ الحرام لا بدّ و أن يكون في فعله مفسده لا في تركه مصلحة.

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّه لا شكّ أنّ العقل التّير كما يشمئزّ من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلا فرق، ألا ترى أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّيقك من الأخ و الابن و نحوهما كذلك تسوء حالك من ترك إنقاذه (١).

يمكن أن يقال: إنّ الاشمئزاز من ترك الواجب من جهة فقدان مصلحة الواجب لا من مفسده ترك الواجب و هكذا سوء الحال من ترك إنقاذ أحد من المتعلّقين من جهة فوت المصلحه و هو حفظ وجودهم و بقائهم.

هذا مضافا إلى ما مرّ سابقا من أنّ الترك يكون من الأمور العدميّة فلا يتّصف بشيء من الوجوديّات بل الإشكال على الوجه المذكور للترجيح هو الذي أفاده صاحب الكفاية من أنّ الأولويّه مطلقا ممنوعه بل ربّما يكون العكس أولى كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما يتلوها (٢).

هذا مضافا إلى أنّه لا دوران في محلّ الكلام لإمكان استيفاء كلا الغرضين بإتيان الصلاه في غير مورد الغصب و ترك الغصب بجميع أفرادها لأنّ المفروض هو وجود المندوحوه فله التحرّز عن المفسده مطلقا مع جلب المنفعه كما حكى عن فوائده صاحب الكفاية.

نعم لو كان العموم شموليّا من الطرفين لكان الدوران صحيحا كما لا يخفى.

و منها: الاستقراء بدعوى أنّه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب

ص: ٢٤٢

١- ١) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٢٣.

٢- ٢) الكفاية: ج ١ ص ٢٧٧.

الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإنائين المشتهين.

و فيه أوّلا المنع عن تحقّقه بمثل الموردین، و ثانياً أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

التنبیه السادس: في حقوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات و الجهات

و لا- يخفى عليك أنّ المتراءى من جماعه هو التعامل مع مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) معاملة التعارض لا التراحم و هو محلّ منع مع وجود المقتضى في كل واحد منهما، فمقتضى القاعدة في مثله هو التراحم لا- التعارض فكما أنّ تعدّد الجهة و العنوان يكفي مع وحده المعنون وجودا في جواز الاجتماع فكذلك يكون تعدّد الإضافات مجديا في جواز الاجتماع لاقتضاء الإضافات المختلفه اختلافها في المصلحه و المفسده و الحسن و القبح عقلا- كاختلافها في الحكم الشرعيّ من الوجوب و الحرمة.

و بالجمله لا مجال للتفكيك بين تعدّد الإضافات و تعدّد العنوانات و عليه يكون مثل (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) من باب الاجتماع مثل (صلّ) و (لا تغصب) لا من باب التعارض.

نعم لو لم يكن لأحد الإضافات ملا-ك للحكم كان من باب التعارض كما أنّ الأمر يكون هكذا لو علم أنّ أحد العنوانين لا ملاك فيه فتدبّر جيّدا.

ثمّ إنّ حكم صوره وجود المندوحه و عدمها يعرف ممّا مرّ في تعدّد العنوانات و الجهات.

تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه:

لا- اشكال فى تصوير ذلك بناء على القول بالجواز لأن النسبه بين العباده و العنوان المكروه: إما هى العموم من وجه كالصلاه المندوبه مع الكون فى مواضع التهمه ففى هذه الصوره يتعدّد العنوان فى مورد الاجتماع و مع التعدّد لا منافاه بين الاستحباب و الكراهه كما هو الواضح.

و إمّا النسبه بين العباده و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق ففى هذه الصوره فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لا تصلّ فى الحمام) ففى جواز الاجتماع إشكال لأن المطلق عين ما أخذ فى المقيّد و مع العيّه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبيعه الواحده و لو فى الذهن و عليه يجرى حكم الامتناع فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم امكان تعلق النهى مع الأمر بالطبيعه الواحده أو يخصّص النهى بالمشخصات الخارجه عن الطبيعه الواحده كايقاع الصلاه فى الحمام.

و إن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لتعدّد العنوان و إن كانت النسبه بينهما بحسب المورد هى الأعمّ و الأخصّ، فتأمل.

هذا كلّه بالنسبه إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان فى الوجود الخارجى.

و أمّا إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشورا أو الصلوات المبتدأه عند غروب الشمس و طلوعها.

فإن أمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر كعنوان الموافقه مع بنى أميّه أو التشابه بعبده الشمس فلا- اشكال فى اجتماع الأمر و النهى إذ مرجع ذلك إلى تعدّد العنوان لأنّ الأمر متعلّق بذات العباده و النهى راجع إلى عنوان آخر كالموافقه مع بنى أميّه أو المشابهه بعبده الشمس و إن لم يمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر و الحكم بفساد العباده لدلاله النهى على مرجوحته المتعلّق و هو لا يجتمع مع مقرّبيه المتعلّق بعد فرض عدم كونه معنونا بعنوان آخر.

و بالجمله فمع تعدّد العناوين و القول بالجواز لا إشكال فى اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه و لا حاجه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية و هما يحكيان عن وجود المصلحه فى متعلّق الأمر و المفسده فى متعلّق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه الأمور به و من دون تراحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئنى بماء فى البلور و لا تأت به فى الخزف فإذا تخلف العبد و أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحه الماء و هو رفع العطش بل هو باق على ما هو عليه من دون كسر و انكسار و إنّما عصى مولاه لعدم إتيانه فى ظرف يليق بشأنه و هو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء فإذا كانت المصلحه و المفسده باقيتين فالأمر و النهى باقيان على المولويه و لا يحملان على الارشاد إذ لا تراحم بينهما.

و ممّا ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحبّ مع المستحبّ فإنّ بناء على جواز الاجتماع لا اشكال فى اجتماعهما مع تعدّد العنوان إذ لا مزاحمه بينهما فى مقام الامتثال كما لا يخفى.

تنبيهات:

التنبیه الأول: فى حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف فى الدار

ص: ٢٦٥

المغصوب و هو على أقسام:

أحدها أن يكون المكلّف مضطرا إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار و لا اشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدره له و التكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافا إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار و لا إشكال أيضا في صحّته صلواته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى السكونه فيها و عدم المندوحه.

و عليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع و السجود و لا- يجب عليه الاقتصار على الايماء و الاشاره بدلا عنهما و ذلك لمنع التصرف الزائد بالركوع و السجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يومئ إليه.

نعم لو حصلت له المندوحه لا- يجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّي في خارجها إن وسع الوقت و إلّا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرف الخروجي.

يقع الكلام حينئذ في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الحكم التكليفي للخروج الذي صار اضطراريا بسوء الاختيار و هنا أقوال:

أحدها هو اجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج و فيه أنّه لا- مجال له بعد اعتبار المندوحه في باب اجتماع الأمر و النهي إذ المفروض أنّه لا- مندوحه له بالنسبه إلى التصرف الخروجي و مع عدم المندوحه تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليف بالمحال.

و ثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصيه عليه بعد سقوط النهي

عنه بالاضطرار و هو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار استاذنا المحقق الداماد قدس سره و هو أقوى الأقوال.

أمّا وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدمات ردّ المغصوب و هو واجب و أمّا سقوط النهى عن الخروج مع كونه تصرّفًا غصبيًا فللاضطرار.

ثالثها: أنّ الخروج واجب من دون جريان حكم المعصية عليه و هو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أنّ الخروج حرام فعلى و لا- وجوب له و فيه أنّ الخروج مقدّمه للواجب الأهمّ و هو وجوب ردّ المغصوب و المقدّمه الموصله واجبه بوجوب ذيها و الحرمة الفعلية لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيله فمع الاستحاله يسقط الحرمة و يبقى عقوبته بسوء الاختيار لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبه.

خامسها: أنّه لا وجوب و لا حرمة للخروج مع جريان حكم المعصية عليه و فيه أنّ نفى الوجوب مع كونه من مقدمات وجوب ردّ المغصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر أنّ أقوى الأقوال هو القول الثانى فلا تغفل.

المقام الثانى: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.

و لا يخفى عليك صحّحه الصلاه عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الايماء بالركوع و السجود حال الخروج الاضطرارى و ضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدار.

بل المختار هو صحّحه الصلاه مطلقا و لو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع الشرائط الكامله أو لم يتمكّن و ذلك لما مرّ من تماميه الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العباده عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاه فى خارج الدّار المغصوبه مع شرائطها الكامله و أتى بها فى الدار المغصوبه مع الايماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لأنّه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاه القادر.

التنبيه الثانى: أنّه و قد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك فى الطرفين و عليه فلا تعارض بينهما لوجود الملاك فى الطرفين على المفروض بل و لا- تراحم بينهما مع وجود المندوحه لامكان الجمع بينهما بتقديم النهى و إتيان المأمور به فى مكان آخر جمعا بين الغرضين كما هو مقتضى القاعده عند تراحم المضيق مع الموسّع كوجوب الإزاله و وجوب الصلاه.

و عليه فمع وجود المندوحه و إمكان الجمع المزبور لا- مجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكا إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان فى غايه الضعف لأجل الآخر و لو كان فى غايه القوّه بعد إمكان إحرازهما معا كما هو المفروض مع وجود المندوحه نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحه حتّى على القول بالاجتماع لعدم التمكّن من امثالهما مع عدم وجود المندوحه فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكا إن كان و إلا- فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لا يجوز التكليف بهما فإنّه تكليف بما لا يطاق.

و دعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكا بالقول بالامتناع لا وجه لها بعد عدم إمكان امثالهما لعدم وجود المندوحه كما لا يخفى.

ثمّ إن كان الأقوى ملاكا معلوما فهو و إلا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تراحم الأمر و النهى فى مقام الامتثال.

و دعوى تعارض الخطابين من جهه تشخيص الأقوى ملاكا فيرجع إلى المرجّحات السنديّه فيقدّم الأقوى منهما دلالة أو سندا و يكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكا مندفعه أوّلا باختصاص المرجّحات السنديّه بمدارك حكم الحكمين

لاختصاص المقبوله بذلك و ثانيا بأن مجرّد أقوائيه السند لأجل أعدليه الراوى مثلا لا يكشف عن أقوائيه ملاك مدلول الخبر.

التنبیه الثالث: فى حكم التردّد بين التزاحم أو التعارض و كيفيه إحراز الملاك فى الطرفين.

لا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه لوجود الكاشف عن الملاك فى الطرفين إذ المفروض هو فعليه الأمر و النهى على هذا القول فى الطرفين لعدم المزاحمه بينهما و يستكشف من اطلاق كلّ واحد من الأمر و النهى عن وجود الملاك.

و أمّا على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحه فقد يقال بأنه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك فى الطرفين مع عدم فعليه الأمر و النهى معا فيهما.

و عدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى فى كلّ طرف لا- للتزاحم و غلبه أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الاصول العمليه بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّه فى العامين من وجه لاستلزام جريانها لطرح المرجوح مطلقا و لو فى مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعض فى الحجيّه و هو كما ترى فيؤخذ بالبراءه الشرعيّه بالنسبه إلى الوجوب و الحرمة و يحكم بالاباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك.

يمكن أن يقال إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع شخصيه فلا- يمكن اجتماعهما و لا كاشف حينئذ عن وجود الملاك فى الطرفين.

و أمّا إذا كانت الخطابات متعلقه بالطبيعه المطلقه الحاكيه عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتى مع قطع النظر عن المزاحم موجود و مع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك فى كلّ طرف.

و مزاحمه الخطاب الآخر إنّما توجب رفع فعليه أحد الخطابين لا رفع الملاك

و لا دليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتى.

و حكم العقل بتقديم النهى أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحه و القول بالاجتماع لا يدل على سلب الملاك لأن التقييد عقلى و ليس بشرعى.

و عليه فمع دلاله كل خطاب على وجود الملاك فى الطرفين يندرج المورد فى المتزاحمين و يحكم عليه بالتخير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لا مورد للمرجوع إلى الاصول العمليه كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل فى الخارج لا علم بوجود الخطابين بعد افتراض استحاله تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحيثئذ أمكن الرجوع إلى البراءه الشرعيه بالنسبه إلى خصوص الوجوب أو الحرمة و يكون الحكم هو الاباحه بالنسبه إلى الفعل و الترك فتدبر جيداً.

التنبه الرابع:

فى مقتضى القواعد من جهه الحكم الوضعى و قد عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدّد الحيثيه و الملاك فى صحّه العباده و عدم وجود دليل على اشتراط خلوّ جهه العباده عن جهه المبعوضيه هو الحكم بصحّه العباده و لو مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحّه على الامتناع و تعدّد الملاك و لو كان التركيب بينهما تركيباً اتحادياً لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتى به بقصد العنوان المقرب و لو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهه العباده عن العنوان المبعّد.

لا- يقال لآزم ذلك هو كون الموجود الخارجى محبوباً و مبغوضاً و هو محال لأننا نقول إن المحبوبيه و المبعوضيه ليستا من الصفات القائمه بالموضوع خارجاً كالسواد و البياض بل هما من الكيفيات النفسانيه و لا بدّ من أن يتشخص كل واحد بما هو

ص: ٢٧٠

حاضر لدى النفس بالذات و هو الصورة الحاصله فيها و لذا قد تنسب المحبوبيه إلى ما ليس موجودا فى الخارج مع أنه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفة خارجيه بالموضوع الخارجى.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان و البغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوبا و مبغوضا من جهه كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

و على ما ذكرنا أمكن القول بصحّه العباده مطلقا و لو مع العلم و العمد فضلا عن الجهل و النسيان و الاضطراب و التفصيل بين العلم و غيره مبنى على الاحتياط أو تماميه الأدله الخاصه المذكوره فى الفقه و أما إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأن الأدله الخاصه ضعيفه و الاجماع المدعى فى المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعده هو الصحه مطلقا.

و لو سلّمنا عدم تماميه ما ذكرناه من صحّه العباده بمقتضى القاعده فالعباده فى صوره العلم و العمد باطله و فى صوره النسيان و الاضطراب صحيحه لقيام الدليل الخاص على رفع شرطيه الاباحه بسبب النسيان أو الاضطراب.

و أما الصحه عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهى غير واضحه بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهرى إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

و القاعده على المفروض غير تامه اللهم إلا أن يدعى الاجماع فى المقام و هو لا يخلو عن التأمل.

و الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أنّ القاعده تامه و مقتضاها هو الصحه على كل حال و بقيه الكلام فى محلّه.

التنبیه الخامس: فى الوجوه المذكوره لترجيح جانب النهى بناء على الامتناع و عدم تعدّد الحيثيات.

و قد ذكرنا أنّ على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه يلزم القول بتقديم

النهى على الأمر فى مورد الاجتماع جمعا بين الغرضين مع إمكانه.

و مع عدم وجود المندوحه يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكا إن كان و إلا فالتخير بل الأمر كذلك بناء على الامتناع و الاعتراف بتعدّد الحثيات و عدم وجود المندوحه.

و أمّا بناء على الامتناع و عدم الاعتراف بتعدّد الحثيات فقد ذكروا لترجيح النهى وجوها:

منها: أنّ النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب لأنّ دلالة النهى على سرّيان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغته الأمر على السرّيان فإنّها مستنده إلى الاطلاق بمعونه مقدمات الحكمه.

و من المعلوم أنّ الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأنّ الظهور الاطلاقى متقوم بعدم البيان و الظهور الوضعى يصلح لأن يكون بيانا و هذا هو الوجه فى تقديم النهى على الأمر.

اورد عليه بأنّ التقوّم المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعى مقارنا فإنه يمنع عن انعقاد الظهور و إلا فالظهور الاطلاقى منعقد و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعى و الاطلاقى فاللأزم هو مراعاة الأقوى و ربما يكون الاطلاقى أقوى من الوضعى كما قرّر فى محلّه.

هذا مضافا إلى أنّ التزاحم بين الأمر و النهى لا يختصّ بصوره تزاحم الاطلاقى مع الوضعى بل يعمّ ما إذا تزاحم الوضعى مع الوضعى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق.

مع أنّ الاستغراق فى كليهما وضعى.

و منها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

ربّما يقال فى الجواب أنّ الأمر دائر بين المفسده و المفسده فإنّ فى ترك الواجب

أيضا المفسده و يمكن دفعه بأنّ الواجب لا بدّ و أن يكون في فعله مصلحه و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده.

فالأولى في الجواب أن يقال أنّ الأولويه مطلقا ممنوعه لإمكان العكس أحيانا.

هذا مضافا إلى أنّه لا دوران فيما إذا كانت المندوحه و أمكن استيفاء الغرضين.

و منها: أنّ الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهى على الأمر.

و فيه أوّلا أنّه استقراء غير تام.

و ثانيا: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أنّ دعوى تقدّم النهى على الأمر مطلقا ممنوعه بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحه أولى فاللّازم حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أنّ تعدّد الإضافات كتعدّد العنوانات من جهه كونها من باب التزاحم لا التعارض فكما أنّ تعدّد العنوان يكفى في جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الاضافات يوجب جواز الاجتماع لاقتضاء الاضافات المختلفه اختلافها في المصلحه و المفسده كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلا مجال للتفكيك بين تعدّد الاضافات كأكرام العلماء و أكرام الفساق و تعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاه و الغضب و ممّا ذكر يظهر أنّ مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يكون من باب التزاحم و اجتماع الأمر و النهى كما أنّ صلّ و لا تغضب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الاضافات ملاك كان ذلك من باب التعارض لا التزاحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

إشاره

الفساد أو لا؟

وهنا مقدمات:

المقدمه الأولى:

أنه قد عرفت في المسأله السابقه بيان الفرق بينها وبين هذه المسأله وحاصله أن تمايز المسائل كتمايز العلوم بالموضوعات و المحمولات و هما في المسألتين متغايرتان فإن مرجع الموضوع و المحمول في المسأله السابقه إلى أن الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقيا أو لا، و الموضوع في هذه المسأله هو أن النهي المتعلق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا، و من المعلوم أن الموضوع و المحمول في المسألتين متغايران إذ الموضوع في المسأله الأولى هو الواحد المعنون بعنوانين و الموضوع في هذه المسأله هو النهي المتعلق بذات العباده أو المعامله و المحمول في الأولى هو أنه يكون واحدا حقيقيا و في الثانيه هو أنه هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا- يبقى الإجمال و الشبهه حتى ترفعه الجبهه المبحوث عنها في المسألتين إذ الاختلاف بالذاتيات يوجب التميز بينهما في المرتبه السابقه على الاختلاف بالجهات المترتبه و العارضه و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث قال: إن البحث في هذه المسأله في دلالة النهي على الفساد بخلاف تلك المسأله فإنّ

البحث فيها في إن التعدد يجدى في رفع غائله الاجتماع أم لا (١).

فالحق إن الاختلاف بين المسألتين باختلاف الموضوع و المحمول لا بالجهات العارضة.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في المحاضرات حيث قال: إن نقطة الامتياز بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه هي أن النزاع في هذه المسأله كبروى فإنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو ثبوت الملازمه بين النهى عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى و هي تعلق النهى بالعباده، و في تلك المسأله صغرى حيث إنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو سرايه النهى في مورد الاجتماع و التطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر و عدم سرايته.

و على ضوء ذلك فالبحث في تلك المسأله في الحقيقه بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسأله حيث إنّها على القول بالامتناع و سرايه النهى عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر تكون من إحدى صغريات هذه المسأله و مصاديقها فهذه النقطة الرئيسيّه للفرق بين المسألتين (٢).

و ذلك لأنّ النقطة المذكوره أيضا من الجهات المترتبه على ناحيه اختلاف المسألتين في الموضوع و المحمول فكما أنّ الامتياز في ناحيه الموضوعات و المحمولات لا يبقى المجال للاعتبار من ناحيه الجهات العارضة المذكوره في الكفايه فكذلك لا يبقى المجال للامتياز من ناحيه الجهات المترتبه المذكوره في المحاضرات.

ثمّ إنّ ما أفاده من أنّ نتيجة المسأله الأولى تكون صغرى لهذه المسأله، بناء على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، لا ما إذا قلنا بجواز الاجتماع فإنّ النهى حينئذ لم يتعلّق بالعباده أصلا حتّى يبحث عن

ص: ٢٧٥

١-١ (١) الكفايه: ج ١ ص ٢٨٣.

٢-٢ (٢) المحاضرات: ج ٥ ص ٣.

ملازمته مع الفساد و عدمها.

منظور فيه بعد ما ستعرف أنّ موضوع البحث في المقام هو ما إذا تعلّق النهي بنفس العباده من دون توسط أيّ عنوان آخر و إلاّ فهو خارج عن محلّ الكلام و سيأتي إن شاء الله تعالى بقيه الكلام في المقدّمه السابعه.

و أمّا الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسأله السابقه هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

ففيه منع تخصيص المسأله الأولى بالعامّين من وجه إذ يجري النزاع المتقدّم فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ في الخاصّ و إن كانا بحسب المورد العامّ و الخاصّ المطلق و عليه فيجری النزاع في مثل قولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) مع إنّ النسبه بينهما بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته في المغايره في الذهن الذي يكون موطن تعلّق الأحكام، و عليه فلا يصحّ الفرق المذكور المحكّي عن المحقّق القميّ قدّس سرّه، و قد مرّ شرط من الكلام في توضيح ذلك في ص ٥٨ فراجع.

المقدّمه الثانيه: أنّه اختلف أصحابنا الأصوليون في كون هذه المسأله من

مباحث الألفاظ

أو المباحث العقليه مع اتّفاقهم في مسأله الاجتماع على أنّ المسأله عقليه، و السبب في ذلك هو اختلاف استدلالات القوم فإنّ جملة منها عقليه و جملة أخرى لفظيه، و بهذا الاعتبار جعل سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه المسأله عقليه لفظيه حتّى تناسب استدلالات القوم.

و لكن ينبغي أن يقال علينا أن نجعل المسأله لفظيه لأنّ الملازمه العقليه بين حرمة العباده و انتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحه واضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليه بين حرمة المعامله تكليفا و عدم ترتّب الأثر واضح فلا ينبغي أن يبحث في الواضحات بل ينبغي البحث عن كشف النهي الذي يدلّ على الحرمة عن مرجوحه المتعلّق و عدم وجود ملاك الأمر من المصلحه و عدم كشفه.

ص: ٢٧٦

و لذلك يكون الأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

و أما الاقتضاء بمعناه الفلسفيّ فلا مجال له لعدم التأثير و التأثير بين لفظ النهى و الفساد كما لا يخفى، و سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ الدلالة الالتزامية ممنوعه في المقام لفقدان شرطها من كون التلازم ذهنيًا و واضحًا.

المقدمه الثالثه: في تحرير محلّ النزاع

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ محلّ النزاع هو دلاله النواهي الموليّيه و عدمها على الفساد لا الإرشاديّيه الدالّله على المانعيه في المعاملات كالنهي عن الغرر، و في العبادات كالنهي عن الصلاه في وبر ما لا- يؤكل لحمه، إذ بعد إحراز كون النواهي هي الإرشاديّيه إلى المانعيه فلا خفاء في دلالتها على الفساد لأنّ مقتضى اعتبار عدم وجود شيء في صحّه المعامله أو العباده هو عدم شمول أدلتها لهما مع وجود الشيء المذكور و اختصاصهما بغير صورته وجود الحصّه المنهيه عنها و هذا ليس إلّا الفساد.

إدراج النواهي التنزيهيه

ثمّ إنّ النواهي الموليّيه هل تختصّ بالتحريميه أو تعمّ التنزيهيه و لو بتعميم الملاك، ذهب في الكفايه إلى الثاني و إن كان ظاهر النواهي الموليّيه هي التحريميه و ذلك لعموم ملاك البحث، إذ سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيّيه النهى عن المرجوحيه و مبغوضيه متعلّق النهى فإنّ مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

و هذا الملاك موجود في النواهي التنزيهيه أيضا لأنّها تدلّ على مرجوحيه المتعلّق و هو مع المرجوحيه لا- يصلح للتقرّب، و الكلام فيما إذا تعلق النهى بذات العباده لا بالخصوصيات اللاحقه بذاتها، و لا إشكال حينئذ في دلاله النواهي على مرجوحيه ذات العباده و مبغوضيّيّتها، و من المعلوم أنّه لا يمكن التقرّب بالمبغوض و المرجوح و إن

كانت المبعوضيه و المرجوحيه ناقصه، هذا بخلاف ما إذا تعلقت النواهي بالخصوصيات اللاحقه فإنّ المرجوحيه و المبعوضيه ليست حينئذ في ذات العباده بل في الخصوصيات اللاحقه بالمصاديق فيمكن التقرب بذات العباده لأنّ حالها حال سائر الحصص و الأفراد في إفاده الغرض و لكن هذه الصوره خارجه عن محلّ الكلام لأنّ الكلام في النواهي المتعلقه بذوات العبادات.

ذهب شيخنا الاستاد الأراكي قدس سرّه إلى أنّ الحقّ هو عدم كون التنزيهيّ محلّاً للنزاع مستدلاً بأنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتمله على المصلحه الوجوبيه المانع من النقيض و هذه المصلحه لا تزاحمها إلاّ المفسده التحريميه المانع من النقيض أيضاً لا المفسده الكراهيه الغير المانع عنه المشوبه بالرخصه في الفعل فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمه للجبهه الوجوبيه و مسقطه لها عن التأثير.

و بعباره اخرى الجبهه الكراهيه تقتضي كون الفعل خلاف الأولى و هو غير مناف للعباديه و إنّما المنافي لها كونه معصيه و لهذا تراهم يسمّون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهيّ بالعبادات المكروهه فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحه غايه الأمر كونها أقلّ ثواباً و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد فهذا دليل على خروج النهي التنزيهيّ من تحت هذا النزاع (١).

و يمكن أن يقال أولاً- إنّ المصلحه الوجوبيه راجحه فلا- يجتمع مع المرجوحيه الدالّه عليها النهي التنزيهيّ فكما إنّ النهي التحريمي لا يجتمع مع المصلحه الوجوبيه فكذلك لا يجتمع النهي التنزيهيّ الكاشف عن المرجوحيه مع المصلحه الوجوبيه فلا بدّ من تخصيص المطلقات بغير صوره النواهي التنزيهيّه و لعلّ تسميه العبادات بالمكروهه أو القول بأنّ العبادات المكروهه أقلّ ثواباً تختصّ بما إذا تعلقت النواهي التنزيهيّه

ص: ٢٧٨

بالخصوصيات اللاحقه لا بذوات العبادات.

و ثانيا: أنّ محلّ الكلام فى النواهى التنزيهيه لا يختصّ بالواجبات المنهيه بالنهى التنزيهيه بل يعمّ المستحبات المنهيه بالنهى التنزيهيه، و من المعلوم أنّها لا تشتمل على المصلحه الوجوبيه حتّى يقال لا تراحمها إلا المفسده التحريميه المانع من النقيض.

لا يقال: إنّ عموم الملاك لا يكون إلا بالنسبه إلى العبادات إذ المرجوحه لا تجتمع مع المقرّيه و هذا بخلاف المعاملات فإنّه لا مانع من اجتماع المرجوحه مع ترتّب الأثر و لذا تصحّ المعاملات المكروهه كبيع الأكفان لأننا نقول كما فى تعليقه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بأنّ عدم العموم للمعاملات لا يقتضى التخصيص بالتحريمى مع العموم بالإضافه إلى العبادات لأنّ التحفّظ على عموم العنوان السارى فى جميع الأقسام ممكن بملاحظه النهى مطلقا أى غير مقيد بمرتبّه خاصّه لا ملاحظته بجميع مراتبه حتّى لا يعقل سريانه فى جميع موارد من العبادات و المعاملات فتدبر (١).

و بالجملة فلا وجه لتخصيص النزاع بالنواهى التحريميه لما عرفت من تعميم الملاك بالنسبه إلى النواهى التنزيهيه أيضا و لو فى العبادات.

خروج النواهى الغيريه

ثمّ إنه ربّما يعمّم النزاع بالنسبه إلى النواهى الغيريه كما ذهب إليه فى الكفايه بدعوى تعميم الملاك أيضا من جهه دلالتها على الحرمة و إن لم تكن موجه لاستحقاق العقوبه على مخالفتها، إذ الحرمة مساوقه للمرجوحه و من المعلوم أنّها لا تجتمع مع العباده لأنّها مساوقه للراجحيه و مقتضى تقديم النهى على الأمر هو تخصيص مطلقات العباده بغير صوره النواهى و هذا ليس إلا معنى الفساد.

أورد عليه أولا بأنّ التكاليف المقدميه على فرض تسليم المقدميه و وجود

ص: ٢٧٩

التكاليف شرعا خارجه عن محلّ النزاع لأنها ليست متعلّقه بذات العباده بل هي متعلّقه بها بعنوان غير عنوان ذات العباده و هي مقدّميتها لترك التكاليف النفسيه مع أنّ الكلام في النواهي المتعلّقه بذاتها.

و ثانيا: بأنّ التكاليف المقدّميه لا توجب مخالفتها العقوبه و البعد استقلالاً لأنّهما مترتبان على مخالفه التكاليف النفسيه و عليه فالنواهي الغيريه و إن قلنا بعدم اجتماعها مع الأمر بالعباده إلا أنّها بمجردّها لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها للتقرّب إذ لا تكون مخالفتها عصيانا و لا مبعده مستقلاً.

لا يقال إنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدّمه الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرّب بها كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني (١)، بل و شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه حيث قال: لا شكّ فى اتّصاف المقدّميه باللابدّيه العقليه إذ معنى المقدّميه ذلك فيكون ترك ذيهما مسبباً عن تركها فيكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذى المقدّمه معلولاً فى الحقيقه لترك المقدّمه و ما هو علّه لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحاً لا محاله فيكون الحسن الفاعلى المعتبر فى العباده منتفياً فيه فلهدا يمتنع عباديه الفعل الذى يكون تركه مقدّمه لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع فى المقدّمه التى تكون علّه للحرام غير مبنى على القول بوجوب مقدّمه الواجب بل يجرى و لو على القول بعدم وجوبها و ذلك لما عرفت من كفايه المقدّميه و اللابدّيه العقليه فى ذلك، فمن قال فى مبحث الضدّ بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّميه ترك الضدّ لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميه كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عباده فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء بنتيجته (٢).

ص: ٢٨٠

١- (١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٢.

٢- (٢) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٣٩.

لأننا نقول أولاً لا مقدّميه بين فعل العباده و ترك الضدّ إذ الترك أمر عدميّ و العدم لا يقبل العلّيه بل الضدّ عدم بعدم أسبابه و علّته، و عليه ففعل الضدّ و هو العباده لا يكون علّه لترك الضدّ الآخر الأهمّ الذى يوجب العقاب.

و ثانياً: بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و قد مرّ أنّه لا- مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ صاحب نهايه الأفكار ذهب إلى خروج النواهي التحريميه عن محلّ النزاع كخروج الإرشاديه عن محلّ النزاع، فالبحث فى دلالة النهى على الفساد و عدمها يرجع إلى المبحث الصغروى بأنّ النهى المتعلّق بعنوان عباده أو معامله هل هو مولوئى تحريمى كى لا يقتضى الفساد أو إرشادىّ إلى خلل فيه حتّى يقتضى الفساد.

و تفصيل ذلك أنّه لا مجال لتوهم الدلاله على الفساد مطلقاً سواء فى المعاملات أو العبادات.

أمّا المعاملات فواضح من جهه وضوح عدم اقتضاء مجرّد النهى المولوئى عن معامله و حرمتها تكليفاً لفسادها وضعا و من ذلك لم يتوهم أحد فساد المعامله فى مورد نهى الوالد أو الحلف على عدم البيع و نحوه.

و أمّا العبادات فكذلك أيضاً و ذلك إنّ الفساد المتصوّر فيها لا يخلو إمّا أن يكون من جهه انتفاء الملاك و المصلحه فيها و عدم ترتّب الغرض عليها أو أن يكون من جهه الخلل فى القربه الموجب لعدم سقوط الأمر عنها.

أمّا الفساد من الجبهه الأولى فواضح أنّه غير مترتب على النهى حيث لا إشعار فيه فضلاً عن الدلاله على عدم المصلحه فى متعلّقه بل غايه ما يقتضيه إنّما هى الدلاله

على وجود المفسده فى متعلقه و أمّا الدلاله على عدم المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا، و هو واضح بعد وضوح عدم الملازمه بين مجرد حرمة الشىء و بين عدم ملاك الأمر و المصلحه فيه.

نعم لو كان بين المصلحه و المفسده أيضا مضادّه كما بين المحبوبيّه و المبعوضيّه بحيث لا يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد و لو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلاله النهى و لو بالالتزام على عدم وجود المصلحه فى متعلقه و لكنّه لم يكن كذلك لما عرفت من إمكان اجتماعهما فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين و نظيره فى العرفيات كما فى مثل وضع العمامه على الرأس لمن كان له وجع الرأس فى مجلس فيه جماعه من المؤمنين الأخيار حيث إنّ كون العمامه على الرأس مع كونه فيه كمال المفسده بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحه بلحاظ كونه نحو إغزاز و إكرام للمؤمنين و كون تركه هتكا و إهانته لهم، و عليه فلا يبقى مجال لدعوى دلاله النهى و اقتضائه للفساد من هذه الجهه.

و أمّا الفساد من الجهه الثانيه فهو و إن كان لا- محيص عنه مع النهى و لكنّه أيضا مترتب على العلم بالنهى لا على نفس وجود النهى و لو لم يعلم به المكلف، فتمام العبره فى الفساد فى هذه المرحله على مجرد العلم بالنهى فإذا علم بالنهى كان علمه ذلك موجبا لعدم تمشّى القربه منه الموجب لفساد عبادته و إن لم يكن فى الواقع نهى أصلا كما أنّه مع عدم العلم به يتمشى منه القربه و تصحّ منه العباده و إن كان فى الواقع نهى كما عرفت فى مثال الجهل بالغصب أو الجهل بالحرمة عن تصوّر مع إنّ قضيه ظاهر العنوان هو ترتّب الفساد على نفس النهى الواقعيّ.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الفساد المفروض فى محلّ الكلام هو الفساد من تلك الجهه الأخيره لما كان معنى لإنكاره من أحد فى العبادات بعد اتّفاقهم على لزوم قصد القربه فيها.

و على ذلك فلا- مجال لإيراده النهى المولوى التحريمى من لفظ النهى فى عنوان البحث كما أنه لا- مجال أيضا لإيراده النهى الإرشادى منه لأنه أيضا ممّا لا إشكال فى دلالة على الفساد فى العبادات و المعاملات.

بل لا- بدّ و أن يكون المراد منه فى العنوان طبيعه النهى فى نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى أنّ النزاع فى أنّ النهى المتعلق بالشىء عباده كانت أم معامله مولوى تحريمى كى لا يقتضى الفساد أم إرشادى إلى خلل فيه حتّى يوجب الفساد، هذا (1).

و يمكن أن يقال إنّ الظاهر هو الخلط بين مسأله اجتماع الأمر و النهى و مسأله دلالة النهى عن ذات المعامله أو العباده على الفساد و عدمها إذ ملاحظه نهى الوالد أو الحلف فى المعاملات أو الجهتين التعليليتين فى العبادات و التمثيل بوضع العمامه على الرأس تحكى عن ملاحظه العنوانين اللذين يكون أحدهما مركبا للأمر و الآخر مركبا للنهى مع أنّه يناسب باب مسأله اجتماع الأمر و النهى لا- مسأله دلالة النهى على الفساد لأنّ الكلام هاهنا بعد الفراغ عن تعلق النهى بنفس العباده من دون وساطه أى عنوان آخر.

فما مرّ فى مسأله الاجتماع من تصوير إمكان اجتماع المصلحه و المفسده أو المحبوبيه و المبعوضيه فى شىء واحد لعدم كونها من الأ-عراض الخارجيه القائمه بفعل المكلف بل هى من الوجوه و الاعتبارات التى يمكن اجتماعهما فى شىء واحد بجهات مختلفه، يختصّ بتلك المسأله إذ تعدّد الجهات و الحثيات يوجب جواز اجتماع الأمور المذكوره فلا مانع من أن يكون شىء واحد بجهه ذا مصلحه و بأخرى ذا مفسده أو بجهه محبوبا و بأخرى مبعوضا بل بجهه مقربا و بأخرى مبعدا كما مرّ تفصيله.

هذا بخلاف مسأله دلالة النهى على الفساد بعد الفراغ عن تعلقه بنفس العباده

ص: ٢٨٣

(١ - ١) نهاية الأفكار: ص ٤٥٣ و ٤٥٤.

فإن مقتضى تعلق النهى بنفس العبادة هو أنّ العبادة من حيث ذاتها تكون منهياً عنها و من المعلوم أنّه لا يمكن اجتماع النهى المذكور مع الأمر بذات العبادة بعنوان واحد لعدم جواز اجتماع الامور المتضادّه فى شىء واحد بعنوان واحد.

فمع وحده الجهه و الحيثيه لا يبقى مجال لوجود المفسده مع المصلحه أو لوجود المبعوضيه مع المحبوبيه أو لوجود المبعديّه مع المقربيه لتضادّها.

و عليه فلقائق أن يدعى أنّ النهى الدالّ على وجود المفسده أو المبعوضيه أو المبعديّه يدلّ بالالتزام على عدم وجود المصلحه أو المحبوبيه أو المقربيه.

و من المعلوم أنّ مقتضى وجود التضادّ بين الامور المذكوره هو اقتضاء النهى المولوى بوجوده الواقعى للفساد من جهه تضادّ المفسده مع المصلحه و المحبوبيه مع المبعوضيه و المبعديّه مع المقربيه، و تمشّى قصد القربه ممّن لا يعلم بالنهى لا يوجب صحه العباده لأنّ المفروض أنّ النهى بوجوده الواقعى لا يجتمع مع المصلحه، و الحسن الفاعلى مع عدم الحسن الفعلى لا يكفى فى تحقّق العباده.

هذا مضافا إلى أنّ البيان المذكور لخروج النهى المولوى التحريمى عن محلّ النزاع و إرجاع البحث إلى النزاع الصغرى خلاف ظاهر كلمات الأصحاب.

فإنّ التصريح بأنّ الموضوع هو النهى المولوى التحريمى أو الأعمّ من التنزيهى لا الإرشادى ينافى أن يكون الموضوع هو طبيعه النهى فى نفسه بحيث يرجع النزاع إلى النزاع فى أنّ طبيعه النهى المتعلّق بالشىء هل هو النهى المولوى أو الإرشادى فلا تغفل.

فتحصّل أنّ النهى النفسى التحريمى و التنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون الإرشادى الغيرى فإنّهما خارجان عن محلّ النزاع أمّا الإرشادى فلوضوح دلالة النهى على الفساد بلا كلام و أمّا الغيرى فلما عرفت من عدم تعلقه بذات العباده و عدم دلالة على مبعوضيه المتعلّق لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره و الكلام فيما إذا تعلق

النهي بذات العبادة لا بعنوان آخر و دلّ على مبعوضيه العباده.

و القول بأن الاختيار شيء و عموم النزاع في المسأله شيء آخر فإن اختياركم القول بأن النهي التنزيهي و الغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكلّ على ذلك حتّى يكون النزاع في المسأله مختصًا بما عداهما، و المفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهي التنزيهي و الغيري يقتضيان الفساد صحيح بالنسبه إلى ما لا- يكون خارجا عن موضوع المسأله كالنهي التنزيهي أو التحريمي على ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سرّه و أمّا بالنسبه إلى ما يكون خارجا عن موضوع المسأله كالنهي الغيري فلا يصحّ كما لا يخفى.

المقدمه الرابعه: في المراد من العباده و المعامله المتعلقين للنهي

أمّا المراد من الاولي في المقام فليس ما يكون عباده فعليّه تامّه من جميع الجهات و هو ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به بداعي الأمر أو القربه ضروره أنّه لا يمكن أن يتعلّق بها النهي حيث لا تمتنع اجتماع النهي مع الأمر في شيء واحد فلا بدّ أن تفسّر العباده في المقام بشيء يمكن أن يتعلّق النهي به و هو أمران:

أحدهما: ما يكون بذاته و بعنوانه حسنا بالذات و مرتبطا بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به فإنّه عباده ذاتيه و موجه بذاتها للتقرّب من حضره المولى لو لا حرمة، و هذا مثل عنوان السجود له تعالى أو تسيحه أو تقديسه سبحانه فإنّ هذه العناوين تكون من العناوين الحسنه بالذات و مرتبطه بالمولى و لا تحتاج في الحسن و الارتباط إلى تعلّق أمر بها فحيث خلت عن الأمر جاز تعلّق النهي بها و لا يلزم من تعلّقه بها محذور الاجتماع في شيء واحد كما لا يخفى.

و ثانيهما: ما لا يكون بذاته و بعنوانه حسنا و مرتبطا بالمولى بل يحتاج في الارتباط بالمولى إلى تعلّق الأمر به و حيث لا يمكن وجود الأمر الفعلّي لمحذور اجتماع الأمر و النهي فالمراد منه هو العباده التقديرية و الشائيه بمعنى أنّ المراد منها كلّ عمل لو امر به لكان عباديًا لا يسقط أمره على فرض تعلّقه به إلا إذا أتى به بوجه قربيّ.

و المراد من العباده الشائئيه و التقديرية هي التي احرز وجود المصلحه فيها بإطلاق الأدله أو عمومها لا- ما لم يحرز وجود المصلحه فيه بنفسه لأن محل الكلام فيما إذا استند الفساد إلى النهي لا إلى قصور المصلحه و لا ينافيه دلالة النهي على عدم وجود المصلحه في المتعلق و تقييد المصلحه بعدم ورود النهي فلا تغفل.

و أما المراد من الثانيه أى المعامله فهو ما يصح أن يتصف بالصحه و الفساد كى يصح النزاع فى أن النهي عنه هل يوجب الفساد أم لا- فالعقود و الإيقاعات التى تسمى بالمعامله بالمعنى الأخص داخله فى المعامله لأنها تتصف بهما عند اجتماع الشرائط و عدمه بل مقتضى ما ذكر هو دخول غيرهما ممّا يتصف بهما و يسمى بالمعامله بالمعنى الأعم كالتحجير و الحيازه فإنهما يتصفان بالصحه و الفساد بالنسبه إلى ثبوت الحقّ و الملكيه و عدمهما.

نعم الأفعال التى لا- تتصف بهما كشرب الخمر و الغيبه و نحوهما من الفحشاء و المنكر فلا معنى للنزاع فيها بأن النهي عنها هل يقتضى الفساد أو لا- بل هى خارجة عن المعاملات مطلقا كما لا يخفى، و هكذا يخرج عن المعامله فى العنوان كل ما لا يمكن طرؤ الفساد عليه مثل ما جعل علّه تامه لبعض الآثار من دون تقييد و اشتراط كالإتلاف بالنسبه إلى الضمان فإنه موجب له سواء كان عن عمد أو غيره و سواء كان المتلف عاقلا أو غير عاقل فهو علّه تامه بالنسبه إلى الضمان و لا يطرأ عليه الفساد فى حال من الأحوال فلا- مجال بعد تعلق النهي به للنزاع فى أنه يوجب الفساد أو لا- و إن كان من المعاملات بالمعنى الأعم و أمّا سائر المعاملات بالمعنى الأعم ممّا يتصف بالصحه و الفساد فهى داخله فى عنوان المعامله.

لا يقال إن الملكيه تسببيه غير مترتبه على ذات السبب قهرا فيمكن أن يتوهم أن التسبب القصدى لتقومه باعتبار الشارع نظرا إلى أن إيجاد الملكيه تسببى من المالك و مباشرى من الشارع، لا معنى لوجوده مع مبغوضيه هذا الفعل التسببى

المنوط تحقّقه بفعل الشارع و إيجاده المباشريّ من الشارع فمع النهي و المبعوضيّة لا يحصل الملكيه هذا بخلاف ما كان الأثر مترتباً على نفس السبب قهراً من دون اعتبار التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع حتّى تتنافى المبعوضيّة مع إيجاد ما يتقوّم به المبعوض، و عليه فلا تستلزم مبعوضيه معامله بالمعنى الأعمّ كالغسل مبعوضيّة المسبّب و عدم حصوله شرعاً له عليه فلا يعمّ ملاك اقتضاء النهي للفساد بالنسبه إلى غير المعاملات بالمعنى الأخصّ كالعقود و الإيقاعات.

لأننا نقول إنّ التحجير و الحيازه و نحوهما كالمعامله بمعنى الأخصّ فى عدم ترتّب الملكيه عليهما قهراً بل يحتاج إلى التسبّب القصدىّ الذى يتقوّم باعتبار الشارع فيجرى فيه ما ذكر فى المعامله بالمعنى الأخصّ و مع كون التحجير و الحيازه مثل المعاملات بالمعنى الأخصّ فلا وجه لدعوى خروجهما عن عنوان المعامله و تخصيص العنوان بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فتدبّر جيّداً.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث ذهب إلى اختصاص المعامله بالمعاملات بالمعنى الأخصّ فراجع (1).

المقدمه الخامسه: فى معنى الفساد فى عنوان البحث و هو أنّ النهي عن العباده

اشاره

أو المعامله هل يكشف عن الفساد أو لا؟.

و لا يخفى عليك أنّ الفساد فى مقابل الصحّه و لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركّبات الاعتباريه كالمعاملات و العبادات و ثانيهما بالنسبه إلى المركّبات التكوينيّه كالفواكه و نحوهما.

أمّا معناهما فى الأوّل فهو التمام و النقص و أمّا معناهما فى الثانى فهو السلامه و العيب بناء على كونهما كاشفين عن وجود الخصوصيات الملاءمه أو المنافره فإنّ مثل

ص: ٢٨٧

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٣ و ١٤٤.

البطيخ الصحيح السالم يشتمل على وجود الخصوصيه الملاءمه و البطيخ الفاسد يشتمل على وجود الخصوصيه المنافره.

و من المعلوم أنّ التقابل فى الأول هو تقابل العدم و الملكه و التقابل فى الثانى هو تقابل التضادّ بناء على كون الصحه و الفساد فيه حاكيين عن أمرين وجوديين.

و كلّ واحد من الإطلاقين شائع حقيقى سواء كان منشؤهما هو الوضع التعينى أو وضع الصحه و الفساد بالتعيين للسلامه و العيب فى المركبات التكوينيّه ثم استعمالا فى المركبات الاعتباريه و الاختراعيّه مجازا إلى حدّ صارا حقيقه و حصل الوضع التعينى.

و عليه فدعوى الاشتراك المعنوى بين الاستعمالين مردوده بل الاشتراك لفظى لما عرفت من اختلافهما فى التقابل.

و كيف كان فاستعمال الصحه بمعنى التمام و الفساد بمعنى النقصان و الفقد فى العبادات و المعاملات واضح، و دعوى ترادف الصحه و الفساد مع التمام و النقصان فى المركبات الاعتباريه و الاختراعيّه صحيحه كما أنّ دعوى أنّ التقابل بينهما هو التقابل بين العدم و الملكه أيضا صحيحه فى المركبات المذكوره.

و المراد من الفساد فى عنوان البحث هو هذا المعنى لا بمعنى العيب الذى يكون أمرا وجوديا يضادّ مع الصحه بمعنى السلامه فى المركبات التكوينيّه.

تنبيه فى مجموعتيه الصحه و الفساد و عدمها

و لا يخفى عليك أنّ المقصود من هذا البحث هو أنّ مع الشكّ فى الصحه و عدمها هل يمكن جريان الاستصحاب فيها أم لا، فليعلم أنّ الأقوى هو الجريان فى الصحه الظاهريّه لأنّ المعيار فى جريان الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الكفايه فى مبحث الاستصحاب هو أن يكون المستصحب ممّا تناله يد الشارع و يكون أمره بيد الشارع

وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه، و عليه فلا فرق بين أن يكون المستصحب مجعولا مستقلاً كالتكليف أو مجعولا تبعياً كالجزئية و الشرطية و المانع التي تكون مجعوله بتبع تعلق الأمر أو تقيده بوجود شيء أو بعدمه.

و لا- ضير في انتزاعه الجزئية و الشرطية و المانع لأن هذه الامور الانتزاعية مما تناله يد الشارع بوضع منشأ انتزاعها و رفعه فلا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلاً فراجع (١).

و أيضا صرح بذلك في مبحث البراءة في الأقل و الأكثر حيث قال لا يقال إن جزئية السوره المنسيه مثلا ليست بمجعوله و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر بعد التذكّر مع أنه عقلي و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال إن الجزئية و إن كانت غير مجعوله بنفسها إلا أنها مجعوله بمنشأ انتزاعها و هذا كاف في صحه رفعها (٢).

و عليه فلا- مانع من أن يقال: إن الصحه و الفساد أيضا من الامور الانتزاعية التي تكون مجعوله بتبع مجعوليه منشأ انتزاعها فإن انتزاع الصحه الظاهرية من العمل في موارد قاعدتي التجاوز و الفراغ في العبادات و من المعاملات في موارد الشك فيها يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع فكما أن انتزاعه الجزئية لا تمنع عن جريان البراءة و الاستصحاب فكذلك انتزاعه الصحه الظاهرية لا- تمنع عن جريان الاستصحاب و لا- يلزم في جريان الاستصحاب أن تكون الصحه مجعوله بالاستقلال و عليه فالانتزاعات المترتبة على الوضع و الرفع الشرعي تكون مجعوله بالتبع و المجعوليه بالتبع كالمجعوليه بالاستقلال في جريان الاستصحاب

ص: ٢٨٩

١-١) الكفاية: ج ٢ ص ٣٠٨ و ٣٢٩.

٢-٢) الكفاية: ج ٢ ص ٢٣٥.

فلا يضرّ التطبيق القهريّ بين المأتمّي به و المأمور به بعد رفع اليد عن الشرط أو الجزء لأنّ التطبيق القهريّ و الانتزاع العقليّ يتبع الرفع الشرعيّ كما عرفت و بالجملة التبعيّه بوجه تكفي في جريان الاستصحاب و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى ما أفاده صاحب الكفايه في مبحث الشكّ في الأقلّ و الأكثر هو أن يكون الاستصحاب جاريا في المقام لأنّ الصّحّه سواء كانت بمعنى الموافقه كما فسّرها المتكلم أو التماميّه أو المسقطيّه للإعاده و القضاء كما فسّرها الفقيه و الأصولي تكون من المجعولات التبعيّه الشرعيّه فإنّ مع رفع الشرطيّه أو الجزئيّه يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما يكون المأتمّي به مخالفا له فالموافق و المخالفه أو المسقطيّه و عدم المسقطيّه يتبعان إرادة الشارع و عدمها و لا معنى للمجعوليّه التبعيّه إلا ذلك، انتهى.

و التبعيّه العرفيه للجعل الشرعيّ تكفي في جريان الاستصحاب و لو لم يكن نفس جعل الشارع مستتبعا لأمر اعتباري أو انتزاعي آخر كما في الجزئيّه أو الشرطيّه (التي يكفي في انتزاعها نفس أمر الشارع مثلا- بالمركبّ منه أو المقيّد به) لتوقّفه على إتيان المكلف به في الخارج لكفايه ارتباطه بالجعل الشرعيّ بنحو من الأنحاء و لو لم يكن مستتبعا لأمر انتزاعي أو اعتباري بنفسه بل مع الإتيان به خارجا فتدبّر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكلمات المذكوره من الأعلام في المقام من عدم جريان الاستصحاب في الصّحّه و الفساد لعدم إمكان مجعوليتهما مطلقا معلّلا بأنّ الصّحّه أمر تكوينيّ عقليّ لا ينالها الجعل (1).

مع إنك عرفت أنّها و إن لم تكن مجعوله بالاستقلال و لكنّها مجعوله بالتبع و هو كاف في جريان الاستصحاب أو من عدم جريان الاستصحاب فيهما لكون الصّحّه

ص: ٢٩٠

أمرًا انتزاعيًا و الأمر الانتزاعيّ ليس مجعولا شرعيًا كما يظهر من المحقّق الأصفهانيّ (١).

مع إنك عرفت أنّها و إن كانت انتزاعيّه و لكن الانتزاع المذكور يكون تبعًا و لو بنحو من الأنحاء للتصرّف الشرعيّ في منشأ الانتزاع.

لا- يقال- كما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ- أنّ الصّحّه بمعنى مسقطيه المأتيّ به للأمر بالإعاده و القضاء مستنده إلى مصلحه التسهيل و هي واقعيّه لأنّ العله لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحه التسهيل المانع عن اقتضاء بقيه المصلحه للمبدل للقضاء في الأحكام الظاهريّه فلا تكون الصّحّه جعليّة بتبع إنشاء عدم وجوب الإعاده و القضاء (٢).

لأنّ نقول أوّلا إنّ المصلحه الواقعيّه لو كانت مانعه عن مجعوليّه الصّحّه لكانت مانعه عن مجعوليّه الأحكام التكليفيّه لأنّها مستنده إليها فكما أنّ عدم وجوب الإعاده و القضاء أمران مجعولان فكذلك تكون المسقطيه المنتهيّه إلى الأمرين المذكورين مجعوله تبعًا فلا وجه للترقيه بين عدم وجوب الإعاده و القضاء و الصّحّه بالمعنى المذكور.

و ثانيًا: إنّ العله لعدم الأمر بالقضاء و الإعاده هي رفع اليد عن الشرط أو الجزء فمع رفع اليد عنهما ينطبق الأمر به قهرا على المأتيّ به و ينتزع منه الصّحّه، و لكنّه مع ذلك كان منتهيًا إلى الرفع الشرعيّ و هو كاف في جريان الاستصحاب.

و ثالثًا: كما أفيد أنّ نفي وجوب القضاء و الإعاده و إن كانت علته الغائيّه و الداعي له هو مصلحه التسهيل الغالبه على المصلحه الأوّليّه لكنّ موضوعه من جاء بالعمل الاضطراريّ أو الظاهريّ دون غيره فنفي الأمر بالقضاء يترتب على المأتيّ به

ص: ٢٩١

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٤٤ و ١٤٥.

٢-٢) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٤٥.

ترتب الحكم على موضوعه فهو يرتبط بالمأتي به بهذا الارتباط و هو يكفي في وصف المأتي به بالصحة و كونه مسقطا للأمر بالقضاء و إن كانت العلة الغائية لعدم الأمر به شيئا آخر (١).

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق في ما ذكر بين العبادات و المعاملات فإنه كما أن الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادة يكون منشأ لانتزاع الصحة الظاهريه في العبادات في مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعامله منشأ لانتزاع الصحة الظاهريه في موارد أصاله الصحة في المعاملات.

فاستناد الصحة الظاهريه إلى الحكم الشرعي و لو بنحو من الأنحاء يكفي في جريان الاستصحاب مطلقا سواء كانت الصحة الظاهريه في العبادات أو المعاملات.

ثم لا يذهب عليك أنه ذهب في المحاضرات إلى التفصيل بين العبادات و جعل الصحة و الفساد فيها أمرين واقعيين دون المجعولين أصلا لا أصاله و لا تبعا بدعوى أن انطباق الطبيعي على فرده في الخارج و عدم انطباقه أمران تكوينيان و غير قابلين للجعل تشريعا من دون فرق في ذلك بين الماهيات الجعليه و غيرها، و الصحة و الفساد منتزعان من انطباق العبادات على الوجود الخارجى و عدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلا لأن المجعول هو الحكم المتعلق بالماهيات الجعليه من دون فرض وجودها (و إلا لزم تحصيل الحاصل).

و بين المعاملات فإنها بما أنها اخذت مفروضه الوجود في لسان أدلتها فبطبيعته الحال تتوقف فعلية الإمضاء على فعليتها في الخارج فما لم تتحقق المعامله فيه لم يعقل تحقق الإمضاء لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، و على ذلك فإذا تحقق بيع مثلا في الخارج تحقق الإمضاء الشرعى و إلا فلا إمضاء له لأن الإمضاء الشرعى في

ص: ٢٩٢

باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود لتكون صحتها كالعبادات منتزعه عن انطباقها على الفرد الموجود وفسادها من عدم انطباقها عليه.

وذلك لامتياز المعاملات عن العبادات في أنّ نسبه المعاملات إلى الإمضاء الشرعيّ في إطار أدلته الخاصّه نسبه الموضوع إلى الحكم لا نسبه المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاه ونحوها فإنّ نسبتها إلى الحكم الشرعيّ نسبه المتعلق لا الموضوع، وحيث إنّ موضوع الحكم في القضايا الحقيقيّه قد اخذ مفروض الوجود في مقام التشريع و جعل دون متعلقه تدور فعليّه الحكم مدار فعليّه موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعليّا فيها بدون فعليّه موضوعه فلا حكم قبل فعليّته إلاّ على نحو الفرض و التقدير فلكلّ فرد حكم على حده عند تحقّقه و لا معنى للصّحّه إلاّ الحكم بترتّب الأثر على الفرد الموجود في الخارج و عليه فالصّحّه و الفساد في المعاملات مجعولين شرعا بخلاف العبادات (١).

يمكن أن يقال أولاً- أنّه لا- فرق بين العبادات و المعاملات في أنّ تعلق الأحكام بهما على نهج ضرب القانون و مقتضاه هو أن تلاحظ المعاملات كالعبادات بنحو الكلّي و يتعلّق بها الإمضاء كالقول بأنّ (من حاز ملك) و (من سبق إلى شيء صار أحقّ) و قوله تعالى (أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزُّبَا) و قول النبيّ صلّى الله عليه و آله (الصلح جائز) و غير ذلك فإنّ المقصود بها إنشاءات لا إخبارات كما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ (أحلّ الله البيع) إخبار بالاعتبار عند تحقّق البيع الإنشائيّ و نحوه في الخارج و قوله عليه السّلام (من حاز ملك) إخبار بتحقّق الاعتبار عند تحقّق العنوان في الخارج (٢).

فإنّ الإخبارات لا- تناسب دأب و ديدن المقتنين فإنّهم أنشؤا الأحكام على الموضوعات بنحو القضيّه الحقيقيّه لا أنّهم أخبروا بالاعتبار و الإنشاء فيما سيجيء

ص: ٢٩٣

١-١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ٩ و ١٠.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٦ و ١٤٧.

طبقا لوجود الموضوع فالحكم بالنسبه إلى الموضوعات المقدره الوجود إنشاء لا إخبار، و امكان تعلق الحكم بالوجود الخارجى فى ناحيه الموضوعات دون المتعلقات لا يوجب أن تحمل الإنشاءات فى المعاملات على الإخبار مع إنه خلاف دأب المقتنين.

و ثانيا: أن الأحكام الواقعيه الأوليه لا- يمكن تعلقها بالمتعلقات بوجودها الخارجيه لأن ذلك يوجب تحصيل الحاصل، و أما الأحكام الظاهريه فلا مانع من تعلقها بالمتعلقات بلحاظ وجوداتها الخارجيه فإن المتعلقات الموجوده بعد فرض وجودها صارت كالموضوعات فى اللحاظ الثانى و الشارع ينظر إلى كل عمل صادر عن المكلفين مما لم يكن مطابقا للواقع فحكم فى العبادات بعدم الإعادة و القضاء، فالحكم بعدم الإعادة كعدم القضاء مترتب على المتعلق المفروض الوجود و معنى عدم وجوب القضاء و الإعادة هو الحكم بصحة المتعلق الموجود فلا- فرق بينها و بين المعاملات الخارجيه المحكوم به بعدم التكرار، ففى كل منهما تكون القضيه بنحو الحقيقته و يكون الحكم بالصحة شرعا فإن كان ذلك موجبا لمجعوليته الصحة لكل فرد شرعا فهو كذلك فى كلا- البابين من المعاملات و العبادات فلا- وجه للفرقه بين الأحكام الظاهريه الوارده فى العبادات و بينها فى المعاملات و مقتضى ما ذكر هو كون الصحة الظاهريه من الأحكام الشرعيه فى كلا البابين.

فتحصّل أن الأقوى هو مجعوليته الصحة و الفساد فى الأحكام الظاهريه من دون فرق بين العبادات و المعاملات.

و سواء قلنا بتعلق الأحكام الشرعيه بالكليات أو قلنا بتعلقها بالجزئيات بنحو القضيه الحقيقته لأن الصحة و الفساد إما منتزعه عن الموارد بتبع رفع اليد الشرعى عن وجوب القضاء أو الإعادة بالنسبه إلى الكليات أو مجعوله بالنسبه إلى الموضوعات و كل واحد منهما ينتهى إلى الشرع بوجه و الانتهاء إليه بوجه يكفى فى صحه الاستصحاب.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ مَا فِي الْكُفَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَوَارِدِ فِي مَجْعُولِيهِ الصَّحِّهِ وَالْفَسَادِ فَذَهَبَ إِلَى مَجْعُولِيَّتِهِمَا فِي الْكَلِّيَّاتِ دُونَ الْمَوَارِدِ وَذَلِكَ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ كُفَايَةِ الْمَجْعُولِيَّةِ التَّبَعِيَّةِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَى الْمَجْعُولِيَّةِ الْإِسْتِقْلَالِيَّةِ.

هَذَا مِضَافًا إِلَى إِمْكَانِ كَوْنِ الْقَضَايَا فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ بِنَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمَجْعُولِيَّةِ الْأَثْرِ لِمَوْضُوعَاتِهَا مِنْ دُونَ فَرْقِ بَيْنِ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ.

فَالصَّحِّهِ وَالْفَسَادِ مَجْعُولُهُ حَيْثُذَ فِي كَلَا الْبَابِيْنَ مَطْلَقًا فَاتَّضَحَ عَدَمُ صَحِّهِ قَوْلٍ مِنْ ذَهَبَ إِلَى عَدَمِ الْمَجْعُولِيَّةِ مَطْلَقًا وَهَكَذَا قَوْلٍ مِنْ فَضَّلَ بَيْنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْأَقْرَبَ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْأَوَامِرِ الْوَاقِعِيَّةِ وَالْأَوَامِرِ الظَّاهِرِيَّةِ فَتَدَبَّرْ جَيِّدًا.

المقدّمه السادسة: في مقتضى الأصل في المقام

وَالكَلَامُ فِيهِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

المَقَامُ الْأَوَّلُ: فِي مَقْتَضَى الْأَصْلِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْإِسْوَئِيَّةِ وَلا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّهُ إِذَا شَكَّ فِي أَنَّ النَّهْيَ هَلْ يَدُلُّ لَفْظًا عَلَى الْفَسَادِ أَوْ لَا أَوْ شَكَّ فِي أَنَّ الْحَرَمَةَ هَلْ تَكُونُ مَلَازِمَةً مَعَ الْفَسَادِ عَقْلًا أَوْ لَا فَلَا أَصْلَ فِي الْمَسْأَلَةِ.

أَمَّا فِي الدَّلَالَةِ فَلَأَنَّ الدَّلَالَهَ وَعَدَمَهَا لَيْسَتْ لِهَمَا حَالَهُ سَابِقَهُ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا وَضِعَ مِنْ أَوَّلِ وَجُودِهِ لِمَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ الْفَسَادُ أَوْ لِغَيْرِهِ وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَىِّ مِنْهُمَا وَ لَمْ يَمُضْ عَلَى اللَّفْظِ زَمَانٌ يَعْلَمُ فِيهِ حَالَهُ سَابِقَهُ اللَّهْمُ إِلَّا- أَنْ يَقَالَ كَمَا أَفَادَ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْمَجَاهِدُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ عَرُوضَ التَّرْكِيبِ لِطَبِيعِي اللَّفْظِ فِي ذَهْنِ الْوَاضِعِ كَانَ قَبْلَ الدَّلَالَةِ وَ الْوَاضِعُ زَمَانًا أَوْ يَقَالَ أَنَّ الدَّلَالَهَ تَحَقَّقَتْ بَعْدَ الْوَاضِعِ زَمَانًا (١).

وَفِيهِ أَنَّ مَحَلَّ الْكَلَامِ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ لَا اللَّفْظُ قَبْلَ دَلَالَتِهِ فَتَأَمَّلْ.

ص: ٢٩٥

هذا مضافا إلى إمكان تقارن الوضع و الدلاله كوضع أسامى الأولاد عند حضور الأهل و الأقارب إذ لا فاصله بينهما كما لا يخفى ثم أن أصاله عدم وضع اللفظ لمجموع الحرمة و الفساد معارضة مع أصاله عدم وضعه لخصوص الحرمة.

و أمّا فى الملازمه العقلية فلأنّ الشكّ دائما فى أصل ثبوتها أو عدمه أزلا و لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن، هذا إذا قلنا بأنّ الملازمه أو عدمها أزليه و أمّا إذا لم نقل بأزليتها و قلنا بأنّها عند تحقّق الحرمة إمّا تكون متحقّقه أو غير متحقّقه ففى هذه الصوره حيث لم تكن الملازمه بنحو الكون التامّ موجوده قبل تحقّق الحرمة فالحاله السابقه معلومه و لكن استصحابها لا يثبت عدم ملازمه الحرمة المتحقّقه كما أنّ استصحاب عدم الكزيّه لا يجرى لإثبات عدم كزيّه الماء الموجود المشكوك كزيته لأنّه ثبت هذا مضافا إلى أنّ الملازمه بين الحرمة و الفساد إن كانت عقلية لا مجال للاستصحاب فيها لأنّ العقل إمّا حكم بها أو لم يحكم بها و الأحكام العقلية لا تثبت بالاستصحاب.

و ممّا ذكر يظهر حكم جريان الاستصحاب فى الملازمه بنحو الكون الناقص لا من جهه أنّه لا حاله سابقه لها حتّى تستصحب إذ الحرمة من أوّل وجودها مشكوكه الملازمه مع الفساد لإمكان أن يجرى فيها الاستصحاب بنحو الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه المشكوك انتسابها إلى قريش و لو بنحو سلب المحمول من باب السلب بانتفاء الموضوع و يقال إنّ هذه الحرمة قبل وجودها لم تكن ملازمه مع الفساد و لو بسبب انتفاء وجودها و الآن هى كذلك.

و لا ضير فى أنّ العدم المذكور لا حاله سابقه له إذ العدم قبل الوجود كان من جهه عدم الموضوع و هو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّه العدم بعد الوجود لأنّ هذا المقدار لا- يوجب تعدّدا فى ذات العدم لا- دقّه و لا- عرفا فلا مانع من استصحابه فتأمل.

بل من جهة ما عرفت من أنّ الاستصحاب لا معنى له فى الأحكام العقلية و المفروض أنّ الملازمه من الأحكام العقلية.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أنّ الملازمه كنفس الدلالة ليست موضوعه لحكم شرعى و اللازم فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب حكما أو موضوعا للأثر الشرعى.

و صحّه الصلاة لدى تحقّق المقتضيات و عدم الموانع عقلية لا شرعية (١).

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسألة الاصولية حتى يعوّل عليه عند الشكّ فى الدلالة أو الملازمه العقلية.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسألة الفرعية.

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى الأصل فى المعاملات هو الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحّه فى المعاملات و لكنّ محلّ الكلام فيما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا بحيث لو لم يكن النهى كانت المعاملة صحيحة فإذا شكّ فى وجود الدلالة أو الملازمه فمقتضى الإطلاق و العموم هو الصحّه لا من جهة الاعتماد على قاعده البراءة أو قاعده التجاوز حتى يقال إنّ مجراهما هو المجعولات الشرعية لا الدلالة أو الملازمه العقلية بل نفس الإطلاق و العموم يصلح للاعتماد.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل فى العبادات هو الفساد لسقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العبادة إذ لا يجتمعان فى عنوان واحد و لعدم إحراز الملاك بسقوط الأمر إذ لا طريق لإحراز الملاك بعد سقوط الأمر فمقتضى الاشتغال اليقينيّ بالعبادة المقربة هو الفراع اليقينيّ و هو لا- يحصل إلا- بتحصيل الفرد الغير المبغوض بالفعل يقينا و عليه فلا- يجوز الاكتفاء بالمنهى المذكور فى مقام الامتثال.

ص: ٢٩٧

يمكن أن يقال إن ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أما مع وجود الإطلاق الدال على وجود الملاك فالأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك من دون حاجه إلى الأمر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و توضيح ذلك كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره سابقا في مبحث اجتماع الأمر و النهي:

إن انتفاء المعلول كليته و إن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامة و التكاذب و التنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى و عدم المانع معا.

بيانه أن كلاً من الدليلين يدل بالمطابقه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و يدل بالالتزام على ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من التأثير و عدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقي فإذا كان أحد الدليلين أقوى دل على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر فيدل على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و لا يدل على مزيد من ذلك ليكون حججه في قبال الحججه على وجود المقتضى في الآخر، و الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه وجودا لا حججه و دليلا، فسقوط الدلاله المطابقيه في الأضعف عن الحججه لا- يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزاميه بل مجرد الدلاله على عدم المزاحم في الوجود و المانع من التأثير، و هذا طريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورته الاجتماع و سقوط أحد الدليلين عن الفعلية (1).

و عليه فسقوط الدلاله المطابقيه في الأمر بسبب تعلق النهي بذات العباده لا يلزم سقوط دلالاته الالتزاميه عن الحججه و مع عدم سقوط تلك الدلالات يبقى إطلاق الدليل بالنسبه إليها و يدل على وجود الملاك، فيكون ذلك كافيا للقصد

ص: ٢٩٨

و المفروض هو الشك في الدلالة على الفساد أو الملازمه مع الفساد.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه هو الفساد لو لم يكن إطلاق، و الصحه إن كان للدليل إطلاق، و لا فرق فيه بين المعاملات و العبادات فتدبر.

المقدمه السابعه: في أنه لا فرق في العباده المنهيه بين أن تكون بسيطه كصوم العيدين أو مركبه كصلاه الحائض أو جزء للعباده كقراءه سور العزائم. أو شرطاً عبادياً لها كالوضوء.

فإنّ النهي في جميع الصور يكون متعلقاً بالعباده و الحكم المبحوث عنه من الفساد و عدمه يجرى في جميع الصور من دون حاجه إلى البحث عن كلّ واحد واحد كما صنعه في الكفايه، و لذلك أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه بأنّه لا مجال للبحث عن كلّ واحد منها إذ لا فرق بين عباده و عباده، و حديث فساد المركب بفساد الجزء و فساد المشروط بفساد الشرط لا ربط له بدلاله النهي على فساد العباده و لا بفساد العباده المنهيه عنها، فالبحث عن تعلق النهي بجزء العباده و شرطها و نحوها على أي حال أجنبي عن المقام كما أنّ البحث عن النهي عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه سواء كان حرمة الجزء و الشرط و الوصف واسطه في العروض أو واسطه في الثبوت من حيث اقتضاء الفساد خال عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء و الشرط و الوصف و نسبت الحرمة إلى المركب و المشروط و الموصوف بالعرض فواضح، حيث لا حرمة لها حقيقه بل بالعرض و المجاز (و النهي العرضي خارج عن محلّ الكلام) و حرمة نفس الجزء و الشرط و الوصف إذا كانت عباده ممّا لا مجال للبحث عنها إذ لا فرق بين عباده و عباده.

و أمّا إذا كان المركب و المشروط و الموصوف محرّماً حقيقه لفرض سريان الحرمة حقيقه إلى هذه الأمور من الجزء و الشرط و الوصف فبعد هذا الفرض تكون

العباده محرّمه حقيقه و لا دخل لسبب الحرمة نفيًا و إثباتًا كى يتكلّم فيه (١).

ثمّ لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ محلّ النزاع فى المقام هو ما إذا تعلّق النهى بذات العباده بعنوان واحد أنّ البحث عن النهى عن الوصف الملازم للعباده-كالنهي عن الجهر فى موضع الإخفات و عن الإخفات فى موضع الجهر- خارج عن محلّ النزاع و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى لأنّ عنوان الإجهار غير عنوان القراءه و المغايره الذهنيه تكفى فى تعدّد متعلّق الأمر و النهى و لا- يضرّه اتّحاد وجودهما فى الخارج لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا للثبوت و لذا قلنا بجواز الاجتماع فى صورته الاتّحاد كصوره الانضمام.

هذا مضافا إلى أنّ الوحده الخارجيه-على الامتناع-لا توجب إلّا سقوط الأمر لعدم إمكان اجتماعهما.

و أمّا ملاك الأمر بالقراءه فهو موجود لكون القراءه الجهرية مصداقا لعنوانين أحدهما القراءه و الآخر الجهر بها.

على أنّ القراءه يمكن انفكاكها عن الإجهار بإتيانها مع الإخفات فى الظهرين، كما يمكن انفكاكها عن الإخفات بإتيانها مع الإجهار فى العشاءين، و عليه فلا- يكون بين القراءه و الإجهار أو الإخفات تلازم بحسب ملاحظتهما مع الظهرين أو العشاءين، و عليه فلا- يكون أصل القراءه منهيًا عنه كما لا يخفى، ثمّ لا يخفى أن أظهر من خروج النهى عن الوصف الملازم عن محلّ الكلام و دخوله فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هو خروج النهى عن الوصف المفارق للموصوف.

و ذلك لأنّ الوصف المفارق إن كان غير متّحد مع الموصوف و لم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز و لا يتجاوز النهى عن

ص: ٣٠٠

(١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٤٧-١٤٨.

متعلّقه إلى متعلّق الأمر.

و إن كان متّحدا مع الموصوف و قلنا بأنّ المغايره الذهنيّه تكفي في جواز الاجتماع و عدم السرايه فلا مناص أيضا عن القول بالجواز دون الامتناع كما اخترناه سابقا، و لو قلنا بعدم كفايه المغايره الذهنيّه و تعلّق النهي بالخارج فاللازم هو القول بالامتناع لعدم إمكان اجتماع النهي في الأمر في الوجود الخارجيّ، و لكن يكفي في صحّحه العباده وجود الملاك بالنسبه إلى مورد الأمر لأنّ المفروض أنّ الوجود الواحد الخارجيّ مصداق للعنوانين و مقتضاه هو وجود الملاك على حسب ما مرّ مفصّلا في مبحث اجتماع الأمر و النهي، و كيف كان فهو خارج عن محلّ النزاع المفروض فيه تعلّق النهي بالعباده بعنوان واحد فلا تغفل.

فتحصّل أنّ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّق النهي بالعباده بعنوان واحد من دون فرق بين أن تكون العباده مرّكبه أو بسيطه أو جزء أو شرطا بالنسبه إلى عباده اخرى إذ النهي في كلّ هذه الصور تعلّق بالعباده و يكون داخلا في محلّ النزاع، هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهي بعنوان آخر كالوصف ملازما كان أو مفارقا فإنّ النهي حينئذ لم يتعلّق بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل في مسأله اجتماع الأمر و النهي فتدبّر جيّدا.

المختار في المسأله

اشاره

إذا عرفت المقدمات المذكوره فالمهمّ حينئذ هو بيان المختار في المسأله و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات،

فنقول و على الله الاتّكالي: لا- شبهه في أنّ النهي التحريميّ المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد عقلا- فإنّه يدلّ على حرمتها بعنوانها و هو يكشف عن مبغوضيّتها و مع المبغوضيه الذاتيّه لا يصلح المنهية لأن يتقرّب به و المفروض أنّ محلّ البحث هو أن تكون العباده بعنوانها لا بعنوان آخر منهيا عنها فلا

ص: ٣٠١

أمر بالنسبه إلى متعلق النهى إذ لا- يمكن اجتماعهما فى عنوان واحد، كما لا- ملاك فإن النهى عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبيه العباده يرجع إلى استثناء مورد النهى عن تلك المطلقات، ومعنى الاستثناء المذكور هو تقييد المادّه و مقتضى ذلك هو عدم وجود الملاك فيها، هذا مضافا إلى تضادّ المفسده مع المصلحه فمع وجود المفسده فى العباده بعنوانها كما هو المفروض لا يمكن اجتماعها مع المصلحه بذلك العنوان كما لا يخفى.

ربّما يقال كما فى نهايه الأفكار أنّ النهى المولوى المتعلق بعنوان العباده غير مقتضى لفساد العباده إلاّ من جهه قضيه الإخلال بالقربه الموقوفه على العلم به و إلاّ فمن جهه فقدانها للملاك و المصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه لأنّ غايه ما يقتضيه النهى المزبور بما أنّه نهى مولوى تحريمى إنّما هو الدلالة على قيام المفسده فى متعلقه و أمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر و المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا. نعم مع الشكّ فى الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد و لكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى لذلك كما هو واضح (١).

و لعلّ وجهه هو إمكان اجتماع المفسده و المصلحه فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين كما فى مثل وضع العمامه على الرأس لمن كان له وجع الرأس فى مجلس فيه جماعه من الأخيار حيث إنّ كون العمامه فى الرأس مع كونه فيه كمال المفسده بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحه بلحاظ كونه نحو إعزاز و إكرام للمؤمنين و كون تركه هتكا و إهانته لهم كما صرح به قبل العبارة المذكوره آنفا (٢).

و لكن عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان النهى عن العباده بعنوان واحد وجهه واحده لا ما إذا كان العنوان متعدّدا أو الجهات متعدّده فإنّه خارج عن محلّ

ص: ٣٠٢

١- (١) نهايه الأفكار: ص ٤٥٦.

٢- (٢) نفس المصدر: ص ٤٥٣.

الكلام و من الواضح أنّ العقل حاكم في محلّ الكلام بعدم إمكان اجتماع المصلحه و المفسده و الأمر و النهى في عنوان واحد لوجود المضاده بينهما كما لا يخفى.

هذا بحسب الحكم العقلى و أما الدلاله اللفظيه فإن اريد بها دلاله لفظ النهى بحسب الوضع على أمرين أحدهما الزجر عن الفعل المشتمل على المفسده و ثانيهما خلوه عن المصلحه، ففيه منع إذ لا وضع للنهى إلا للزجر عن الفعل المشتمل على المفسده، و أما بالنسبه إلى خلوه عن المصلحه و عدمه فلا وضع.

و إن اريد بها أنّ اللفظ يدلّ على المعنى الموضوع له و هذا المعنى الموضوع له يكون في الخارج ملازما مع الخلو المذكور فهو صحيح لما عرفت من حكم العقل من عدم إمكان اجتماع المفسده مع المصلحه في شيء واحد بعنوان واحد وجهه واحده إلا أنّ هذه الدلاله ليست من الدلالات الالتزاميه اللفظيه بمعنى البين بالمعنى الأخصّ بل هي من البين بمعنى الأعمّ لاشتراط الدلاله الالتزاميه اللفظيه في البين بالمعنى الأخصّ و هو أن يكون التلازم بينهما ذهنيّا واضحاً بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسّط شيء آخر و هو مفقود في المقام و عليه فالدلاله عقليه لا لفظيه.

ثمّ إنّ حكم النهى التنزيهيّ المولويّ كالنهيّ التحريميّ المولويّ إذ النهى عن العباده بعنوان واحد وجهه واحده يدلّ على مرجوحيه متعلّقه و مع مرجوحيه الشيء بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ التقرّب لا يمكن إلاّ بما هو يكون راجحاً و المفروض أنّه مرجوح، و بالجملة فكما أنّ النهى المولويّ التحريميّ في المقام يقتضى الفساد لخلو المتعلّق عن المصلحه كذلك النهى التنزيهيّ يقتضى الفساد لخلو المتعلّق عن الرجحان.

و أمّا النهى التنزيهيّ عن العباده بعنوان آخر كالنهيّ عن صوم يوم عاشوراء من جهه الموافقه مع بنى اميه فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام ما إذا تعلق

النهى بالعبادة بعنوان واحد وجهه واحده و عليه يكون حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلّيه الثواب مع ثبوت صحّتها شرعا لو أتى بها المكلف مخصوصا بما إذا كان النهى بعنوان آخر وجهه اخرى و إلا فقد عرفت أنّ النهى التنزيهى لا مجال معه للصحة فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أنّ النهى الغيرى كانهى عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضد النهى عن الضدّ الآخر لا يقتضى الفساد عقلا و لا لفظا لأنّه لم يكن بعنوان واحد وجهه واحده بل يكون للإلزام بإتيان غيره فكما أنّ الأمر المقدمى لا يكشف عن المحبوبيه فى ذات المقدمه لأنّه إلزام لأجل إتيان الغير فكذلك النهى المقدمى من جهه الإلزام بإتيان الغير لا- يكشف عن المبعوضيه و المرجوحه فى ذات الفعل و العباده.

فالأمر بذات العباده و ان لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامتثال و لكن يكفى وجود الملاك فى العباده بعنوانها فى صحّتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى أو أتى بها بقصد الأمر الترتيبى على ما مرّ فى محلّه.

و أمّا النواهى الإرشاديه فهى أيضا خارجه عن محلّ الكلام فإنّ دلالة النهى المتعلّق بالعباده على الفساد مع سوجه إلى بيان المانع كانهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه واضحه فلا مجال للمناقشه و البحث فيها.

ربّما يدعى ظهور النواهى المتعلّقه بالعبادات فى الإرشاديه معلّلا بأنّ المكلفين بحسب النوع إنّما يأتون بالعبادات لأجل اسقاط الأمر و الإعاده فإذا ورد من المقتنّ نهى عن كفيته خاصّه تنصرف الأذهان إلى أنّ الإتيان بها مع هذه الكيفيه غير مسقط للأمر و إنّّه لأجل الإرشاد إلى فساده.

فقوله «لا- تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» ظاهر فى نظر العرف فى أنّ الطبيعه المتعلّقه للأمر لا تتحقّق بهذه الكيفيه و أنّ الصلاه كذلك لا يترتّب عليها الأثر المتوقع أى سقوط القضاء و الإعاده و سقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

و كذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلاه الأعرابي أو في حال خاص كالصلاه أيام الإقراء أو مكان خاص كالحمّام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد كالأوامر الواردة في الأجزاء و الشرائط و هذه الدعوى قريبه (١).

و لا يخفى أنّ ما ذكر مناقشه في الصغرى و ملاحظته و تحقيقه موكول إلى محلّه كملاحظه أحكام الحائض و قد ذهب المحقّق الخوانساريّ قدّس سرّه إلى استفاده الحرمة الذاتيه من قوله عليه السّلام في صحيحه خلف بن حماد (فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاه حتّى ترى الظهر و ليمسك عنها بعلها إلخ (٢).

بدعوى دلالة الروايه على الحرمة الذاتيه للصلاه في صورته كون الدم دم الحيض (٣).

و لكنّه محلّ إشكال لإمكان أن يقال إنّ حال هذه الروايه حال بقيه الأخبار الناهيه عن الصلاه في أيام الحيض كقوله (لا تحلّ لها الصلاه) و قوله (فلتدع الصلاه) و غير ذلك من العبارات التي يقال فيها إنّها ظاهره في الإرشاد إلى الفساد أو مانعيه الحيض كما ذهب إليه العلّامة الخوئيّ قدّس سرّه (٤).

اللّهّم إلا أن يعتضد ذلك بقوله عليه السّلام في روايه العلل (لأنّها في حدّ نجاسه فأحبّ الله أن لا يعبد إلاّ طاهرا (٥)) فإنّه ظاهر في وجوب ترك العباده في حال النجاسه بناء على دلالته على كراهته تعالى من أن يعبد في غير حال الطهاره و لكن استبعده في المستمسك بأنّه حينئذ يدلّ على عدم فائده و خصوصيّه للطهاره و هو بعيد (٦) فتأمل.

ص: ٣٠٥

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٥٩.

٢-٢) الكافي: ج ٣ ص ٩٣.

٣-٣) راجع جامع المدارك: ج ١ ص ٧٩-٨٠.

٤-٤) راجع التنقيح: ج ٦ ص ٤١٦.

٥-٥) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب الحيض: ج ٢.

٦-٦) المستمسك: ج ٣ ص ٣١١.

و كملاحظه زمان الصيام فقد صرّحت موثقه زراره و فضيل بوجوب الإفطار بعد انتهاء النهار حيث قال الإمام الباقر عليه السلام فيها: لأنه قد حضر ك فرضان الإفطار و الصلاة فابدأ بأفضلهما و أفضلهما الصلاة (١).

و من المعلوم أنّ إطلاق الفرض على الإفطار بعد انتهاء النهار يدلّ على حرمة الصوم في الليل أو صوم مجموع الليل و النهار أو إدخال جزء من الليل فيه إلّا بقصد المقدميّة كما أفتى به السيّد قدّس سرّه في العروه الوثقى و يشهد للحرمة التكليفيّة أيضا ما ورد عن عليّ بن الحسين (عليهما السلام):

و أقيا الصوم الحرام فصوم يوم الفطر و يوم الأضحى و ثلاثه أيام من أيام التشريق، إلى أن قال: و صوم الوصال و صوم الصمت حرام و صوم المعصيه حرام و صوم الدهر حرام (٢).

و كملاحظه أدلّه المنع عن الصوم في السفر فإنّ الظاهر من قوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تعيّن القضاء و عدم مشروعيّة الصوم من المسافر كما أنّها لا تشرّع من المريض، هذا مضافا إلى النصوص الواردة في المريض و السفر، منها ما ورد في الصوم في السفر في شهر رمضان من أنّه كالمفطر في الحضر، و منها ما ورد في مطلق الصوم: ليس من البرّ الصيام في السفر، و قوله في موثقه عمّار:

لا يحلّ الصوم في السفر فريضه كان أو غيره و الصوم في السفر معصيه (٣) فإنّ هذه الأدلّه ظاهره في حرمة الصيام حال السفر ذاتا و تكليفا و يشهد له أيضا إطلاق العصاه على ناس صاموا في السفر (٤) و غير ذلك من الموارد.

ص: ٣٠٦

١-١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب آداب الصائم: ج ١ و ٢.

٢-٢) نفس المصدر: الباب ١ من أبواب الصوم المحرّم.

٣-٣) نفس المصدر: الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ج ٨.

٤-٤) نفس المصدر: الباب ٨١ من أبواب من يصحّ منه الصوم: ج ١.

و عليه فلا- مجال للمناقشه الصغرويّه أيضا مع وجود بعض العبادات المحرّمه ذاتا و تكليفا كما لا مجال للمناقشه الكبرىّه مع ما عرفت من عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض، فتحصل أنّ الحرمة ملازمه مع الفساد عقلا و لا فرق في ذلك بين أن يكون النهى المولوي عن العباده تحريميّا أو تنزيهيّا فإنّه يكشف عن الفساد عقلا في كليهما بالتقريب المذكور و أمّا الدلاله الالتزاميّه فلا لعدم وجود شرطها من كون التلازم ذهبيّا و واضحا بحيث إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسط شيء آخر.

المقام الثاني في المعاملات:

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ الظاهر من النواهي الوارده في باب المعاملات هو الإرشاد إلى الفساد لا تحريم الأسباب لأنّها آلايت لتحقق المسببات و لا- نفسيّه لها حتّى يتعلّق بها النهى مضافا إلى بعد تعلّق النهى و الحرمة بالتلفظ بألفاظ الأسباب.

و لا تحريم المسببات فإنّها اعتبارات شرعيّه أو عقلائيّه و لا معنى لتعلّق النهى بها.

و لا- الآثار المترتبه عليها لبعدها تعلّقها بها لأنّ مع تأثير الأسباب لا معنى للنهى عنها و مع عدم تأثيرها يكون التصرف في أموال الغير و وطء الأجنبيّه و أمثالهما محرّمه لا- تحتاج إلى تعلّقها بها، فمع ما عرفت لا بدّ من حمل النواهي في باب المعاملات على الإرشاد إلى الفساد و أنّ الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

و بالجمله المتفاهم به عرفا في النهى عن معامله خاصّه أو إيقاعها على نحو خاصّ هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقع منها لا يترتب عليها فتكون فاسده.

و أمّا ما يقال من أنّ النهى فيها منصرف إلى ترتيب الآثار فقوله (لا تبع المجهول) مثلا منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه و منه يستفاد الوضع فغير

سديد لمنع الانصراف و لا داعى لرفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر أنّ النهى متعلق بإيقاع الأسباب لكن لا إلى ذاتها بما هي بل بداعى الإرشاد إلى عدم التأثير (١).

و لا يخفى عليك أنّ دعوى التفاهم العرفى فى كون النواهى الوارده فى المعاملات إرشاديا لا- مولويا مقبوله و لكنّ تعليلها بالمذكورات منظور فيه لأنّ ظاهرها هو عدم معقوليه أن يكون النواهى فيها مولويه مع إنّ جملة من النواهى الوارده فى المعاملات تكون تكليفيه مولويه منها النواهى الوارده فى حرمه التزويج على المحرم فى حال الإحرام و قد أفتى الأصحاب بحرمه التزويج تكليفا و وضعاً على المحرم لنفسه أو لغيره.

و يدلّ عليه صحيحه ابن سنان: ليس للمحرم أن يتزوَّج و يزوّج فإن تزوّج أو زوّج محلاً فتزويجه باطل (٢).

فإنّ الظاهر من الفاء كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه هو التفرّيع، و لا معنى للتفرّيع على نفسه فإذا اريد من الجملة الأولى أى قوله (ليس للمحرم) البطلان فلا معنى لقوله ثانياً (و إن زوّج فتزويجه باطل) بل الصحيح أنّ المراد بقوله ليس للمحرم هو التحريم ثمّ فرّع عليه (فإن تزوّج... فباطل) نظير تفرّيع بطلان النكاح بالمحرّمات على حرمه النكاح بهنّ (٣).

و منها النواهى الوارده فى حرمه الظهار و حرمه الربا و حرمه النكاح فى العده و غير ذلك من الموارد التى يكون النهى فيها تكليفاً أيضاً فراجع.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى بعد تعلق الحرمه التكليفيه بالتلفظ بألفاظ الأسباب

ص: ٣٠٨

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٥٨ و ١٥٩.

٢-٢) التهذيب: ج ٥ ص ٣٢٨.

٣-٣) المعتمد: ج ٤ ص ١١٣ و ١١٤.

صحيحه فيما إذا لم يرد الشارع التأكيد في الحرمة و أمّا مع إرادته ذلك فلا بعد فيه و لا يضرّ في ذلك كون الألفاظ آلات لتحقيق المسببات كما لا يخفى.

و كيف كان فمع فرض تعلّق النهى التكليفى بالمعاملات فإن كان النهى غيرياً أو تنزيهياً فلا-وجه لدلالته على الفساد إذ المرجوحية التنزيهية أو الغيرية لا تنافى تأثير المعاملة كما لا يخفى.

و أمّا النهى التحريمى فهو على أقسام منها أن يكون النهى عن التسبب بعقد إنشائى لحصول المسبب كالنهى عن الظهار أو النهى عن المراهنة بالعوض.

و منها أن يكون النهى عن السبب لأجل مبغوضيته المسبب كالنهى عن بيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر لأجل مبغوضيته مسببهما و هو ملكيته لهما.

و منها أن يكون النهى عن المعاملة لأجل مبغوضيته ترتيب الآثار المطلوبة عليها.

و منها أن يكون النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع الخمر و الميتة أو الربا و نحوها.

و منها أن يكون النهى متعلّقاً بذات السبب أى الفعل المباشريّ كالتلفظ بعقد فى حال الصلاة.

و لا يذهب عليك أنّ الأخير خارج عن المقام لأنّ النهى لم يتعلّق به بعنوان المعاملة و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرىّ له، و من المعلوم أنّ محلّ الكلام هو النهى عن المعاملة و لا إشكال فى أنّ النهى الغيرى لا يدلّ على الفساد فلو وقع المعاملة فى حال الصلاة بطلت الصلاة و صحّت المعاملة لأنّ النهى ليس عن المعاملة بما هى معاملة.

كما أنّه لا-إشكال فى خروج ما قبل الأخير عن محلّ الكلام إذ النهى فيه متوجّه إلى أكل الثمن أو المثلن لا المعاملة مع إنّ الكلام فى النهى عن المعاملة، نعم النهى عن

أكل الثمن أو المثلث كاشف عن عدم صحّة المعامله فيهما إذ لا وجه لحرمتهما إلاّ فساد المعامله فيهما.

و أمّا الثالث فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ المتفاهم العرفيّ فيما إذا تعلّق النهي بالمعامله لأجل مبعوضيّته ترتيب الآثار المطلوبه عليها، هو الفساد.

بدليل أنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقه لفسادها عرفا (١).

و لكنّه لا يخلو عن تأمل بل نظر لأنّ مبعوضيّته ترتيب الآثار كمبعوضيّته التسبّب بالمعامله أو هي هي في عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد عند تعدّد الاعتبار.

فكما أنّ مبعوضيّته التسبّب بالمعامله لا تستلزم الفساد بدليل عدم المنافاه بين المبعوضيّته الشرعيّه و تأثير السبب عرفا فكذلك مبعوضيّته ترتيب الآثار شرعا لا تنافي ترتّبها عرفا.

نعم لو قلنا بأنّ الاعتبار لم يكن متعدّدا بل لا يوجد في المعاملات سوى ترتيب الآثار أو التسبّب شرعا لكان الأمر كما ذكر في كليهما و لكنّه ليس كذلك لأنّ صدق البيع أو ترتيب النقل و الانتقال الإنشائيّ على بيع الفضوليّ و بيع الغاصب و من اشتبه في مال و اعتقد أنّه له، يكشف عن تعدّد الاعتبار في باب المعاملات سواء قلنا بأنّ الاعتبار ثلاثيّ كما حكى عن السيّد الطباطبائيّ من اعتبار العاقد و اعتبار العقلاء و اعتبار الشرع أو ثنائيّ من إنشاء العاقد و إيجاد المنشأ بوجود إنشائيّ فيكون موضوعا للآثار العقلانيّه و الشرعيّه.

فمع تعدّد الاعتبار فلا مانع من تأثير إنشاء التسبّب أو ترتيب الآثار على الأسباب عرفا مع النهي المولويّ المتعلّق بهما لعدم المنافاه بينهما.

إذ محلّ النزاع هو ما إذا تعلّقت النواهي المولويّه بالتسبّب بالأسباب العرفيه أو

ص: ٣١٠

بترتيب الآثار العرفية عليها و أما ما يقال من أن الإمضاء الشرعي إن كان بمعنى التصديق للعرف بمعنى عدم خطأ نظره في رؤيه السبب فلا إشكال في اقتضاء النهي للفساد كما في اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره ففيه أن ذلك الاقتضاء صحيح فيما إذا كان المنهى إرشاديا لا مولويا فإن النهى الإرشادي يدل على تخطئه العرف في رؤيه السبب و أما النهى المولوي فلا نظر له إلى تخطئه العرف أو تصويبه كما لا يخفى.

و بالجمله فمجرد تعلق النواهي المولويه بترتيب الآثار أو التسبب بالأسباب العرفيه لا يكون رادعا أو مخصيا أو مقتيدا لعموم ما دل على تنفيذ المعاملات و الأسباب العرفيه نعم لو قلنا بأن الاعتبار متعدّد في التسبب دون ترتيب الآثار فلا وجه للإلحاق ترتيب الآثار على التسبب و لكنّه كما ترى لتعدّد الاعتبار في ترتيب الآثار أيضا بل لعل مرجعها إلى أمر واحد. نعم لو قامت قرينه على أن النهى في أمثالهما إرشاديّ فلا إشكال حينئذ في دلالة على الفساد و ردع ما عليه العرف و تخصيص أو تقييد ما دل على تنفيذ المعاملات و لكنّ المفروض هو أن يكون النهى مولويا لا إرشاديا و هكذا يمكن استبعاد ذلك فيما إذا كان دليل التنفيذ مختصا بمورد فورد فيه النهى عن التسبب به أو ترتيب الآثار عليه و لكنّه أيضا خلاف المفروض فإنّ دليل التنفيذ عامّ و لا يكون مختصا بمورد النهى.

و ممّا ذكر يظهر حكم الأوّل و الثاني فإنّ النهى عن التسبب بالأسباب العرفيه لأجل مبعوضيه التسبب شرعا أو النهى عن الأسباب العرفيه لأجل مبعوضيه المسبب شرعا لا يستلزم الفساد، هذا مضافا إلى ما عرفت من أن الأوّل عين الثالث لأنّ مرجعها إلى أمر واحد.

فتحصّل أنّ النواهي المولويه مطلقا لا تدلّ على الفساد في المعاملات.

و لذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدس سره: إنّ النواهي المتعلّقه بالتسبب أو السبب أو المسبب العرفي لا تستلزم الفساد لأنّها قد تكون لمجرّد الحرمة التكليفية

كالنهي الوارد في الظهار إذ الظهار مؤثر وإن كان محرّماً فلا يكون النهي عنه ملازماً مع الفساد وقد يجتمع مع الفساد كالنواهي الواردة في حرمة الربا فإنّ النهي فيه يفيد الحرمة لكون الربا حرباً مع الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ الْمَعَامَلَةُ الرَّبَوِيَّةَ فَاسِدَةً فَيَجْتَمِعُ الْحَرْمَةُ التَّكْلِيفِيَّةُ مَعَ الْحَرْمَةِ الْوَضْعِيَّةِ وَبِالْجَمْلَةِ لَا مَلَازِمَهُ بَيْنَ الْحَرْمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ وَالْحَرْمَةِ الْوَضْعِيَّةِ، وَلِذَا قَدْ تَفَتَّرَقَ وَ قَدْ تَجْتَمَعُ، وَلَعَلَّهُ لِذَلِكَ ذَهَبَ الْمَشْهُورُ إِلَى عَدَمِ دَلَالَةِ النَّوَاهِي التَّكْلِيفِيَّةِ عَلَى الْفَسَادِ فِي الْمَعَامَلَاتِ.

الاستدلال بالأدلة الشرعية

ثم إنّه ربّما يتمسك بالروايات والأدلة الشرعية على إفادة النواهي التكليفية للفساد منها صحيحة زراره المرويّة في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر عليه السلام قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فزق بينهما، قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازته السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السلام إنّّه لم يعص الله إنّما عصى سيّده فإذا أجازته فهو له جائز (١).

ومنها معتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال ذاك لمولاه إن شاء فزق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فزق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأوّل، فقلت لأبي جعفر عليه السلام (فإنّه في) أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه (٢).

ص: ٣١٢

١- (١) الوسائل: ج ١٤ ص ٥٢٣ الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء: ح ١.

٢- (٢) نفس المصدر: ص ٥٢٤: ح ٢.

و لا يخفى عليك أنّ موسى بن بكر و إن لم يوثق بالخصوص إلاّ أنّه يكفى فى وثاقته روايه صفوان عنه على ما قرّر فى محله.

و الاستدلال بتقريب أنّ الروائتين تدلان على أمرين أحدهما الكبرى و هى أنّ النكاح لو كان معصيه لله تعالى لكان باطلا.

و ثانيهما نفى الصغرى و هى أنّ نكاح العبد لم يكن معصيه لله تعالى و إنّما كان معصيه للسيد و الأمر الأوّل يكفى لإثبات التعبد بالطلاق فى النواهي المولويه فإنّ النواهي المولويه المتعلّقه بالتسبب بالمعاملات أو ترتيب الآثار عليها تدلّ على أنّ إتيان موارد هما معصيه لله تعالى كما لا يخفى.

و لذلك قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّهما تدلان على ملازمه الحرمة التكليفية المتعلّقه بذات المعامله كحرمة عقد ذات العده أو ذات البعل مع الفساد و لا تدلان على الملازمه فى كلّ معامله محرّمه و لو بعنوان ثانوى كحرمة عصيان العبد لو قلنا بأنّ مخالفته محرّمه للنفي الصريح فى ذيل بعض الروايات بأنّ ذلك أى عصيان السيد ليس كإتيان ما حرّمه الله عزّ و جلّ من النكاح فى العده و أشباهه.

و إنّما الحرمة التكليفية الذاتية فى المعاملات تكون ملازمه مع الفساد و لذا لم نر فى تضاعيف أبواب الفقه موردا ورد فيه النهى المولوى عن ذات معامله و مع ذلك تكون تلك المعامله صحيحه إلاّ- باب الظهار مع أنّه يمكن منع الصحه فيه أيضا لأنّه لا يوجب حرمة أبدية مع إنّ المقصود من إنشائه ممّن يعتقد بصحّه الظهار هو الحرمة الأبدية و من المعلوم أنّ حرمة المقاربه ما لم يكفر العاقد لا تدلّ على صحّه الظهار على ما قصده العاقد بل هو عقوبه على من فعل ذلك حتّى لا يعود إليه.

و إليه أشار سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال بعد نقل الروائتين: بتقريب أنّ

الظاهر منهما أنّ النكاح لو كان معصيه لله كان باطلاً وإِنما نفى الصغرى (١).

أورد عليه في الكفايه بأنّ الظاهر أن يكون المراد من المعصيه المنفيّه هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً و من المعلوم استتباع المعصيه بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصيه على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه أنه معصيه.

و بالجمله لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم (٢).

و بيانه أنّ المراد من المعصيه المنفيّه في قوله (إنّه لم يعص الله) هي المعصيه الوضعيه لا التكليفيّه و لا كلام في استتباع المعصيه الوضعيه للفساد و إنّما الكلام في المعصيه التكليفيّه هل إنّها توجب الفساد أم لا، والشاهد على أنّ المراد من المعصيه في الروايه في قوله (لم يعص الله) هي المعصيه الوضعيه لا التكليفيّه إطلاق المعصيه بهذا المعنى في صدر الروايه على الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوي في معتبره موسى بن بكر: فقلت لأبي جعفر عليه السلام (فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً) مع إنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصيه تكليفيّه، فالمراد منها هي المعصيه الوضعيه كما نصّ عليه في صحيحه زواره حيث قال: (إنّ الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعيّ و أصحابهما يقولون إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيّد له) فالمعصيه و الفساد بمعنى واحد و مع الوحده فالمراد من المعصيه هي المعصيه الوضعيه لا التكليفيّه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ في روايه ثالثة (صحيحه منصور بن حازم) في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله فقال عليه السلام عاص لمولاه

ص: ٣١٤

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٥.

٢-٢) الكفايه: ج ١ ص ٢٩٩.

قلت هو حرام قال عليه السلام ما أزعَم أَنَّهُ حرام وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه (١).

و لو كان المراد بالمعصيه (في قوله عليه السلام عاص لمولاه) فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفى كونه فاعلا للحرام فهذه الروايه أظهر من غيرها من حيث إرادته أَنَّهُ لم يفعل ما لم يَنْفِذْه تعالى بل فعل ما لم يَنْفِذْه السيّد و لا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمه بين الحرمة و عدم النفوذ و فيه إشاره إلى عدم الملازمه عرفا أيضا كما لا ملازمه عقلا فتأمّل (٢).

و أجب عنه بأنّ حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعي خلاف الظاهر في الغايه بل الظاهر منها مخالفه النهى التحريمي كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكبي قدس سرّه (٣).

و يمكن أن يقال ترفع اليد عن الظهور بالقرائن المذكوره في الروايات سيّما الروايه الأخيره بالتقريب الذي أفاده المحقق الأصفهانى قدس سرّه فإنّها تصلح للقريته على أنّ المراد من قوله (إنّما عصى سيّده) في الروايتين هو العصيان الوضعي لأنّ السؤال عن الحرمة بعد قوله (عاص لمولاه) في الروايه الثالثه لا وجه له إلاّ من جهه أنّ المراد من قوله (عاص لمولاه) هو المعصيه الوضعيه و عدم النفوذ.

و عليه فالأقوى كما في الكفايه و ذهب إليه المحقق الأصفهانى و السيّد الخوئي قدس سرّه عدم دلالة الروايات على اقتضاء النواهي التكليفيه للفساد لأنّ موردها هو النواهي الوضعيه لا النواهي التكليفيه.

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول أيضا حيث قال: إنّ مورد السؤال و الجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف، أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه هو

ص: ٣١٥

١- ١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الإمام: ح ٢.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٧.

٣- ٣) اصول الفقه: ج ١ ص ٢٥٠.

عصيان سيّده و ليس بعصيان الله، أمّا عصيان السيّد فلائذّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفه لسيّده و خروج عن رسم العبوديّة، و أمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالى فلائذّ ما حرم الله تعالى على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه و متعلّق النهي هذا العنوان و لا يكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح و الطلاق.

فالتزويج الخارجيّ مصداق لعنوان محرّم هو مخالفه المولى و عنوان غير محرّم بل محلّل هو النكاح فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم و لا تسرى حرمة مخالفه المولى إلى ذلك العنوان فى وعاء من الأوعيه و إنّما يتّحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفه فى الخارج الذى لم يكن ظرف تعلق الحكم كما مرّ الكلام فيه ثمّ استشهد عليه بقوله عليه السّلام «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاص لله إنّما عصى سيّده» و قال: ترى كيف صرّح بأنّ أصل النكاح شىء حلال ليس بمعصيه الله و مع ذلك عصى سيّده أى فى النكاح، فالتزويج عصيان للسيّد و مخالفه السيّد عصيان لله و هى بعنوانها غير النكاح و إن اتّحدا خارجاً.

و استشهد أيضاً له بتعليقه عليه السّلام «بأنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح فى عدّه و أشباهه» ممّا تعلق الحرمة بنفس الطبيعه و قال: و وجه الافتراق ليس إلّا ما ذكرنا.

و استشهد له أيضاً بصحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله قال: عاص لمولاه، قلت حرام هو؟ قال ما أزعّم أنّه حرام و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه».

و قال: انظر كيف صرّح بعدم حرمة التزويج و مع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه و ليس له وجه إلّا ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام لكنّ إتيانه منطبق عنوان

لما عرفت من أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي كما يشهد له عدم الحرمة التكليفية لمجرد الإنشاء، والسؤال عن الحرمة التكليفية بعد قول الإمام عليه السلام عاص لمولاه في صحيحه منصور بن حازم و وحده قوله فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا في صحيحه زراره مع قوله إنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازة السيّد له في صحيحته الاخرى.

و لا دليل على حرمة مخالفه العبد لمولاه في مثل الإنشاء المذكور حتّى يكون الإنشاء مصداقا للمخالفة المذكوره المحرّمه فإذا عرفت أنّ المعصية المثبتة في صدر الروايات هي المعصية الوضعيّة فالمعصية المنفيّة في طرف الله تعالى أيضا هي المعصية الوضعيّة، و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام الذي يبحث فيه عن النواهي التكليفية و لا أقلّ من الشكّ في أنّ المراد من العصيان هو العصيان التكليفيّ أو الوضعيّ و مع الإجمال لا تدلّ الروايات على خلاف ما اقتضت القاعدة في النواهي التكليفية من عدم اقتضاءها للفساد، هذا كلّ على فرض تسليم كون النواهي في المعاملات تكليفية و أمّا على ما مرّ من أنّ المتفاهم العرفي في النواهي الوارده في المعاملات أنّها للإرشاد فلا ريب في دلالتها على الفساد لإرشادها إلى وجود المانع فلا تغفل.

تبصره: و لا يذهب عليك أنّه حكى عن أبي حنيفة و الشيبانيّ دلالته النواهي التكليفية الوارده في المعاملات و العبادات على الصّحّه خلافا لما عرفت من ملازمتها مع الفساد في العبادات دون المعاملات فإنّها لا تدلّ على الفساد كما لا تدلّ على الصّحّه.

و استدللّ لهما بأنّ النهي زجر عن إتيان المبعوض و مع الفساد لا يقدر المكلف على إيجاده و النهي مع عدم قدره المكلف يكون لغوا فمثل البيع الربوي و صوم يوم

العبد الأضحى اللذين لا يمكن إتيانهما صحيحا يكون النهى عنهما لغوا لعدم قدره عليهما و لا يتعلّق النهى من الحكيم المتعال بهما لعدم الحاجه إليه فإذا صدر عن الحكيم النهى عنهما كشف عن كونهما مقدورين و عن صحتهما.

ذهب في الكفايه إلى تصديقهما في المعاملات فيما إذا تعلّق النهى بالمسبّب كالنهي عن بيع المصحف من كافر أو بالتسبب كالنهي عن بيع المنابذه دون العبادات حيث قال: و التحقيق أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبب لاعتبار قدره في متعلّق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلاّ فيما إذا كانت المعامله مؤثّره صحيحه و أما العبادات ففي ما إذا كانت العباده ذاتيه كالسجود لله تعالى فمع النهى عنه يكون مقدورا كما إذا كان مأمورا به و فيما إذا لم تكن ذاتيه بل كان عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه إلاّ إذا قيل باجتماع الأمر و النهى في شيء و لو بعنوان واحد و هو محال.

و حكى عن المحقّق النائيني أنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب دلّ على الفساد دون ما إذا تعلّق بالسبب.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ النواهي التكليفيه التي كانت محلاّ للنزاع في المعاملات تعلّقت بالمسببات أو الأسباب أو التسببات العرفيه لا الشرعيه إذ الملحوظ في متعلّق النواهي في المعاملات هو ما يترتب عليه الأثر عرفا لا شرعا حتّى يلزم اللغويّه مع عدم الصحه الشرعيه.

و عليه فلا دلالة للنواهي التكليفيه على صحه متعلّقها شرعا كما لا دلالة لها على فسادها.

نعم لو تعلّقت بالأسباب و المسببات أو التسببات الشرعيه فلا محاله تدلّ على الصحه كما ذهبوا إليه و إلاّ لزم الخلف في كونها كذلك عند الشارع، هذا بالنسبه إلى النواهي التكليفيه المتعلّقه بالمعاملات.

و أما في العبادات الذاتيه فالنهي فيها أيضا لا يدلّ على الصّحّه لأنّ تأثيرها في القرب ليس لازم وجودها بل لا يعقل المقرّبيه مع المبعوضيه المكشوفه بالنهي عنها فلا محاله لا يكون النهي عن العبادات الذاتيه كاشفا عن صحّتها مع إنّ تعلق النهي بها كما أفاد صاحب الكفايه يكون مقدورا أ لا ترى أنّ تعظيم المولى أو الاستاذ مطلوب ذاتا و مرغوب في نفسه و لكن إذا أدى ذلك إلى كسر يد المولى أو الاستاذ أو قتلها فلا يوجب القرب إليهما، و عليه فلا وجه لذهاب أبي حنيفه و الشيبانيّ إلى إفاده النواهي الصّحّه في العبادات الذاتيه فقولهما ساقط فيها أيضا كما أنّ قولهما في المعاملات ساقط لما عرفت.

و ممّا ذكر يظهر وجه عدم إفاده النواهي التكليفيّه للصّحّه في غير العبادات الذاتيه أعنى ما لو أمر به لكان ممّا لا يسقط إلا بقصد القربه لأنّ تأثير العبادات غير الذاتيه في القرب ليس أيضا لازم وجودها فالنهي عنها كالنهي عن العبادات الذاتيه مقدور، و مع ذلك لا يكشف النهي عنها أيضا عن الصّحّه.

نعم لو كان المراد من العباده في غير العبادات الذاتيه العباده الفعلية بمعنى ما يؤتى به بداعي الأمر الفعلى و يتقوم بقصد القربه كان النهي عنها كاشفا عن صحّتها و لكن لا- يعقل النهي عنها إلا بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي في شىء واحد بعنوان واحد، و قد عرفت في محلّه أنّه محال إذ الممكن هو اجتماعهما في شىء واحد يكون معنونا بعنوانين و المفروض في المقام هو أنّ النهي متعلق بنفس العباده من دون تعدّد العنوان.

فتحصّل أنّ التفصيل بين المعاملات و العبادات و قبول قول أبي حنيفه و الشيبانيّ في المعاملات دون العبادات كما يظهر من صاحب الكفايه.

لا- وجه له لما عرفت من بطلان قولهما في المعاملات و العبادات كليهما إذ الموضوع في المعاملات هو الأسباب و المسببات و التسيّبات العرفيه لا الشرعيّه فالنهي

عنها ممكن مقدور كما أنّ النهى عن العبادات الذاتيه أو العبادات التقديرية بعد ما عرفت من أنّ التقرب ليس لازم وجودها ممكن مقدور فلا يكشف النهى فى البابين عن الصحه إذ لا تتوقف قدره على الصحه الشرعيه فى المعاملات كما لا تتوقف قدره على المقربيه الفعلية فى العبادات لكفايه المقربيه التقديرية.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول أيضا حيث قال: فالحقّ معهما إذا احرز أنّ النهى تكليفي لا إرشادي (١).

هذا كلّ بناء على ما مرّ من المختار فى حقيقه صيغه الأمر من أنّ نسبه الصيغه كنسبه صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات نسبه الأسباب إلى المسببات و نسبه الآله إلى ذبيها لا نسبه المبرز إلى المبرز بالفتح لأنها إيجاديه لا حكائيه، راجع تجده نافعاً فى المقام (٢).

و أمّا بناء على إنكار المسببيه و المسببيه فى باب المعاملات كما ذهب إليه فى المحاضرات فلا معنى لفرض تعلق النهى بالسبب تاره و بالمسبب اخرى كما أوضحه فى المحاضرات (٣).

ص: ٣٢٠

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٦٩.

٢-٢) راجع الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر.

٣-٣) المحاضرات: ج ٥ ص ٣١.

الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟

و هنا مقدّمات:

المقدّمه الاولى: أنّ الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه باختلاف الموضوع و المحمول الذى به يتمايز المسائل كتمايز العلوم.

و قد عرفت أنّ الموضوع و المحمول فى المسأله السابقه يرجع إلى أنّ الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحدا حقيقيا أو لا يعدّ. و هما متغايران مع الموضوع و المحمول فى هذه المسأله و هو أنّ النهى المتعلّق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا.

و مع امتياز المسألتين بالموضوع و المحمول لا حاجه إلى طلب الميز من الجهات العارضه.

ثمّ دعوى الفرق بين المسألتين بأنّ مورد المسأله السابقه هو العامّان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العامّ و الخاصّ المطلق.

مندفعه بأنّ نمنع تخصيص المسأله السابقه بالعامّين من وجه لما مرّ من أنّ النزاع فى المسأله السابقه يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ و إن كان بحسب المورد العامّ و الخاصّ المطلق مثل قولهم (حرّك و لا تدن إلى موضع كذا) مع أنّ النسبه بينهما بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته فى المغايره فى الذهن الذى يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدّمه الثانيه: أنّه اختلف الأصحاب فى كون هذه المسأله عقليه أو لفظيه أو عقليه لفظيه.

و الذى ينبغى أن يقال هو أنّ المسأله لفظيّه إذ الملازمه العقليّه بين حرمة العباده و انتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحيه واضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليّه بين الحرمة التكليفيه فى المعاملات و عدم ترتّب الأثر أيضا واضح.

ولا- ينبغى أن يبحث فى هذه الواضحات بل الاولى هو البحث عن أنّ النهى الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحيه المتعلّق و عدم وجود ملاك الأمر من المصلحه أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل فى العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهى عن الشئ يكشف عن الفساد أو لا.

المقدّمه الثالثه: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهى المولويه و عدمها على الفساد لا- النواهى الارشاديّه الدالّه على المانعيه فى العبادات كالنهي عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل و فى المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشادا إلى المانعيه لا خفاء فى دلالة هذه النواهى على الفساد فيما إذا كانت العباده أو المعامله مع وجود الشئ المنهى.

ثمّ إنّ النواهى المولويه لا تختصّ بالشرعيه بل تعم التنزيهيه لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيه النهى عن المرجوحيه و مبغوضيه متعلّق النهى فإنّ مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

و هذا الملاك موجود فى النواهى التنزيهيه أيضا لدالاتها على مرجوحيه ذات العباده و من المعلوم أنّه لا- يمكن التقرّب بالمبغوض ذاتا.

و أمّا النواهى الغيريه فهى خارجه عن محلّ الكلام لأنّها ليست متعلّقه بذات العباده بل متعلّقه بها بعنوان مقدّميتها لترك التكاليف النفسيه مع أنّ الكلام فى هذه المسأله فى النواهى المتعلّقه بذات العباده.

هذا مضافا إلى أنّ التكاليف المقدّميه لا توجب مخالفتها العقوبه و البعد استقلاللا و مع عدم استلزام مخالفتها للعقوبه و البعد لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها

للتقرب.

و دعوى أنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدمه الذى هو مبعّد يكفى فى المنع عن التقرب بالعباده مندفعه بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى و قد مرّ أنّه لا- مانع من اجتماع العنوان المحبوب و العنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل أنّ النهى النفسى التحريمى و التنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون النهى الغيرى و الإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العباده و لعدم دلالتة على مبغوضيه المتعلّق و أمّا الإرشادى فلوضوح دلالتة على الفساد و لا يحتاج إلى البحث إذ لاحكام فيه كما لا يخفى.

المقدّمه الرابعه: أنّ المراد من العباده المنهيه هو ما يكون بذاته و بعنوانه حسنا بالذات و مرتبطا بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هى العباده الشائيه و التقديرية و هى التى أحرز وجود المصلحه فيها و المقصود من التقديرية و الشائيه أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عباديا و لا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلاّ إذا أتى به بوجه قربى و كيف كان فليس المراد من العباده المنهيه عباده فعليته تامّه من جميع الجهات و إلاّ لزم من النهى عنها اجتماع الامر و النهى فى شىء واحد مع عنوان واحد و هو محال.

و بالجمله فالعباده بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثمّ أنّ المراد من المعامله المنهيه هو ما يتّصف بالصّحه و الفساد حتّى يصحّ

ص: ٣٢٣

البحث فى أنّ النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود و الإيقاعات التى تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخصّ داخل فى المعامله المنهيه بل يدخل فى عنوان المعامله المنهيه فى المسأله كلّ ما يسمى بالمعامله بالمعنى الأعمّ و يتّصف بالصّحه و الفساد كالتحجير و الحيازه.

و أمّا غيرهما من الأفعال التى لا تتّصف بالصّحه و الفساد كشرب الخمر و الغيبه و نحوهما فهو خارج عن عنوان المعامله المنهيه كما لا يخفى.

المقدمه الخامسه:فى المراد من الفساد فى عنوان البحث و هو أنّ النهى عن العباده أو المعامله هل يشكف عن الفساد أو لا.

و لا يخفى عليك أنّ الفساد فى مقابل الصّحه و هما فى المركّبات الاعتباريه كالعبادات و المعاملات بمعنى التماميه و النقص.

و التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه لأنّ الفاسد هو ما لا يكون واجدا لتمام الأجزاء و الشرائط فى مقابل الصحيح الذى هو ما يكون واجدا لجميع ما اعتبر فيه و هما فى المركّبات الواقعيه بمعنى السلامه و العيب و التقابل بينهما هو تقابل التضادّ لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإنّ السالم هو الذى يكون واجدا للخصوصيات الملاءمه و الفاسد هو الذى يكون واجدا للخصوصيات المنافره و المركّبات الواقعيه خارجه عن محلّ الكلام فالصّحه و الفساد فى المركّبات الاعتباريه بمعنى التمام و النقصان.

تنبيه فى مجعوليته الصّحه و الفساد و عدمها

و الذى ينبغى أن يقال أنّ الصّحه و الفساد تكونان من الأمور الانتزاعيه التى تكون مجعوله بتبع مجعوليته منشأ انتزاعها.

فإنّ انتزاع الصّحه الظاهريه من العمل فى موارد قاعده التجاوز و الفراغ فى

العبادات يكون تابعا لتصرف الشارع في المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

و هذه التبعية لا تختص بما إذا كان نفس الجعل الشرعى مستتبعا لأمر انتزاعى كالجزيئيه أو الشرطييه بل تعم ما توقّف على إتيان المكلف به فى الخارج أيضا لأنّ انتزاع الصّحّه فى هذه الصوره أيضا يكون تبعا للجعل الشرعى عرفا و هذه التبعية العرفيه تكفى فى جريان الاستصحاب أو أصاله الصّحّه عند الشكّ فى الصّحّه و الفساد.

لأنّ الصّحّه تكون من المجموعات التبعية الشرعيّه فإنّ مع رفع الشرطييه أو الجزيئيه يصير العمل موافقا للمأمور به و مسقطا و مع عدم رفعهما يكون العمل المأتى به مخالفا للمأمور به و عليه فالموافقه و المخالفه أو المسقطيه و عدمها يتبعان إرادته الشارع و عدمها و لا معنى للمجموليّه التبعية إلاّ ذلك و يكفى فى شرعيّه الصّحّه و عدمها ارتباط انتزاعها بالشرعى بنحو من الأنحاء و لو لم يكن الجعل الشرعى مستتبعا لأمر انتزاعى بنفسه بل مع الإتيان به خارجا.

بل الأمر فى المعاملات أيضا يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعاده فى العبادات يكون منشأ لانتزاع الصّحّه الظاهريّه فى مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعامله منشأ لانتزاع الصّحّه الظاهريّه فى موارد أصاله الصّحّه فى المعاملات فتحصل أنّ الأقوى هو مجعوليّه الصّحّه و الفساد لكونها من الانتزاعات التى ترتبط بوضع الشرع و رفعه من دون فرق بين العبادات و المعاملات، فتدبر جيّدا.

المقدمه السادسه فى مقتضى الأصل

و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسأله الاصوليه.

و لا يخفى عليك أنّه إذا شككنا فى دلالة النهى لفظا على الفساد و عدمه أو

شككنا فى ملازمه الحرمة عقلا مع الفساد و عدمها فلا أصل فى المسألة.

لأنّ الدلالة و عدمها ليس لها حالة سابقة إذ اللفظ إمّا له الدلالة من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلالة و لم يمض عليه زمان يعلم فيه حالة سابقة حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمه العقليّيه بين الحرمة و الفساد و عدمها إن كان المقصود منها الملازمه الأزليّيه فهى مشكوكه إذ لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن.

و إن كان المقصود منها الملازمه بين الحرمة الموجوده و الفساد و عدمها فقبل تحقّق الحرمة و إن علمنا بعدم وجود الملازمه و لكنّه كان بنحو العدم المحمولى و استصحابه لا- يثبت العدم النعتى كما لا- يفيد استصحاب عدم الكزيّيه قبل وجود الماء المشكوك كزيّته لإثبات عدم كزيّته.

هذا مضافا إلى أنّ الملازمه المذكوره من الأحكام العقليّيه و أمرها يدور بين الوجود و العدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم و لا- مجال لتعيّنها بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمه كنفس الدلالة ليست موضوعه للأحكام الشرعيّيه فلا يجرى الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا للحكم الشرعى و هو مفقود فى الدلالة و الملازمه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا أصل فى المسألة الاصوليّه.

المقام الثانى فى مقتضى الأصل فى المسألة الفرعيّه:

و لا- يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ فى دلالة النهى عن الفساد أو فى وجود الملازمه بين الحرمة و الفساد هو الفاسد فى المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضى الصحّه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجودا فإنّ مقتضاهما هو الصحه و لا

عبره بالشك في الدلاله أو وجود الملازمه.

و أما في العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العباده إذ لا يجتمعان في واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر و عليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعباده المقربه هو الفراغ اليقيني و هو لا يحصل إلا بإتيان الفرد غير المنهى.

و لكنّ لقائل أن يقول أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق و أما مع وجود الإطلاق و دلالتة على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك في الصحه و قد مرّ كيفيه دلاله الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصل أنّ مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه في المعاملات و العبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق و أما مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحه فتدبر جيداً.

المقدمه السابعه: أنّه لا فرق في العباده المنهيه بين أن تكون عباده بسيطه كصوم العيدين أو عباده مركبه كصلاه الحائض أو جزءا عبادياً للعباده كقراء سور العزائم أو شرطاً عبادياً للعباده كالوضوء.

فإنّ النهى في جميع الصور متعلّق بنفس العباده و يجرى البحث في كلّ واحد من الصور عن أنّ النهى يكشف عن الفساد أم لا إذ لا فرق بين عباده و عباده اخرى و البساطه أو التركيب أو الجزئيه أو الشرطيّه لا توجب الفرق في المسأله و المفروض هو تعلّق النهى بنفس العباده في جميع الصور و هو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلّق النهى بالوصف الملازم للعباده أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر و النهى بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل في مسأله اجتماع الامر و النهى لأنّ عنوان الأمور غير عنوان المنهى عنه و يجرى فيه ما جرى في تلك المسأله حرفاً بحرف.

المختار فى المسأله:

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل فى العبادات:

لا- شبهه فى أنّ النهى الشرعى المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد بحكم العقل فإنّه يدلّ على حرمة متعلّقه و هو كاشف عن مبغوضيته و مع المبغوضيه الذاتيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلاّ عنوان واحد و عليه فلا ملاك و لا أمر لأنهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين و هو خارج عن محلّ البحث فالنهي عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبيه العباده يرجع إلى تقييد المادّه و مقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها و مع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لا يخفى.

و هكذا الأمر فى النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العباده بعنوان واحد يدلّ أيضا على مرجوحيه متعلّقه و مع مرجوحيه المتعلّق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لا ملاك و لا أمر له حتّى يتقرّب بهما.

و أمّا النهى التنزيهى عن العباده بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق النهى بالعباده بعنوان واحد و حيث لا يكون العباده بذاتها كمرجوحه لا مانع من صحّتها.

و ممّا ذكر يظهر خروج النهى الغيرى عن محلّ الكلام أيضا كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضدّ النهى عن الضدّ الآخر لأنّه لا يكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدمى لا يتعلّق بذات الشىء بل بعنوان المقدميه لشيء آخر فكذلك النهى المقدمى.

و عليه فالأمر بذات العباده و إن لم يجتمع مع النهى الغيرى فى مقام الامتثال

ص: ٣٢٨

و لكن يكفى وجود الملاك فى ذات العباده لصحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

و أما النواهى الارشاديه فهى خارجة عن محل النزاع أيضا لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كانهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه و إنما الكلام فى النواهى المولويه و قد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريميه أو تنزيهيه.

المقام الثانى فى المعاملات:

و لا يبعد دعوى أن المتفاهم العرفى من النواهى الوارده فى المعاملات و المركبات ما لم تقم قرينه هو كونها إرشاديا لا مولويا و إن كانت مولويتها معقوله بل واقعه فى جمله من الموارد كالنواهى الوارده فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح فى العده و غير ذلك و لا ريب بعد كون المتفاهم العرفى هو الإرشاد أن النواهى الإرشاديه حينئذ تدل على الفساد لأنها إرشاد إلى وجود المانع و من المعلوم أن الأسباب مع وجود المانع لا- أثر لها و هذا ليس إلا- معنى الفساد، كما لا يخفى.

ثم إنه لو فرض تعلق النهى التكليفى بالمعاملات فالنهي إما تنزيهى أو تحريمى نفسى أو تحريمى غيرى.

فإن كان النهى تنزيهيا أو تحريميا غيريا فلا يدل على الفساد إذ لا منافاه بين المرجوحيه التنزيهيه و الغيريه و بين تأثير المعامله كما لا يخفى.

و إن كان النهى تحريميا نفسيا فهو إما متعلق بالتسبب بعقد إنشائى خاص لحصول المسبب كانهى عن تسبب الظهار لحصول أثره و هو الفرقه.

و النهى المذكور لا يلزم الفساد لأن مبغوضيه التسبب بمعامله شرعا لا ينافى تأثير السبب عرفا و لذا ترتب الأثر على الظهار مع كونها محرما.

و إما النهى متعلق بالمعامله من جهه مبغوضيه ترتيب الآثار المطلوبه من العقد

عليه و هو أيضا لا- يلانزم الفساد لما عرفت من عدم المنافاه بين مبغوضيه ترتيب الآثار شرعا و ترتب الآثار عرفا بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

و إما النهى متعلق بالسبب لأجل مبغوضيه المسبب كالنهى عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيه ملكيته له و هذا النهى أيضا لا يدل على الفساد و إن كان محرّما لعدم المنافاه بين المبغوضيه الشرعيه و تأثير السبب.

و إقيا النهى متعلق بأكل الثمن أو المثلثن و هو خارج عن محلّ الكلام إذ النهى لا يتعلّق فى هذه الصوره بالمعامله نعم النهى عن أكل الثمن أو المثلثن كاشف عن عدم صحه المعامله إذ لا وجه للنهى المذكور إلا فساد المعامله.

و إما النهى متعلق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى صادر من الفاعل و هو أيضا خارج عن محلّ الكلام إذ النهى فيه لم يتعلّق به بعنوان المعامله و إيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له.

فتحصّل أنّ النهى المولوى مطلقا فى المعاملات لا يستلزم الفساد لأنّه ربّما يكون النهى لافاده مجرّد الحرمة التكليفيه كالنهى عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثّر.

و إن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينه عليه كالتواهى الوارده فى حرمة الربا و فساده.

هذا كلّه بحسب القاعده.

و أمّا بحسب الروايات فقد استدلل على إفاده التواهى التكليفيه المتعلّقه بذات المعامله للفساد بصحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون أنّ أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنّّه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو

و بمعتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: إنما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنما عصى سيده و لم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه.

وجه الاستدلال أنّ الروایتين تدلّان على أمرين أحدهما الكبرى و هي أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا و ثانيهما: نفى الصغرى و هي أنّ نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى و إنّما كان معصية للسيد.

و الأمر الأوّل يكفي لإثبات التعيّد بالبطلان في النواهي المولويّة المتعلّقه بذات المعامله فإنّ النواهي المولويّة المتعلّقه بذلت المعامله تدلّ على أنّ إتيان مواردّها معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله إنّما عصى سيده فإذا أجازّه فهو له جائز أو قوله إنّما أتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله إنّما عصى سيده و لم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه.

و مقتضى الكبرى المذكوره في روايتين هو أنّ النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلا.

و اجيب عن الاستدلال المذكور بأنّ المراد من المعصية المنفيّه في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله عليه السلام و ليس بعاص لله هي المعصية الوضعيّة لا التكليفيّه و لا كلام في استتباع المعصية الوضعيّة للفساد و إنّما الكلام في المعصية التكليفيّه و المراد من المعصية الوضعيّة إنه لم يفعل ما لم يمضه الله و إنّما فعل ما لم يمضه مولاّه و الشاهد على إطلاق المعصية على المعصية الوضعيّة هو إطلاق المعصية بهذا المعنى في صدر الروايه على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوى في معتبره موسى بن بكر فقلت لأبي جعفر عليه السلام «فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا» مع أنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصية تكليفيّه فالمراد من قوله كان عاصيا أنّه فعل ما لم يأذن به

المولى و هى المعصيه الوضعيّه و عليه فالمعصيه و الفساد فى الروايه بمعنى واحد و مع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السّلام إنّّه لم يعص الله أو قوله إنّّه ليس بعاص لله ليس المعصيه التكليفيّه و عليه فالروايتان حينئذ خارجتان عن محل الكلام و دعوى أنّ حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفه النهى التحريمى مندفعه بأنّ ذلك فيما إذا لم تقم قرينه على ذلك.

و قد عرفت استعمال المعصيه فى صدر الروايه فى المعصيه الوضعيّه هذا مضافا الى استعمال المعصيه فى قوله عليه السّلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم فى المعصيه الوضعيّه.

منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله قال: عاص لمولاه قلت: حرام هو قال: ما أزعم أنّه حرام و قل له أن لا يفعل الاّ بإذن مولاه.

فإنّ السؤال عن الحرمة التعليقيه بعد قوله عليه السّلام عاص لمولاه لا- وجه له إلا- من جهه أنّ المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصيه الوضعيّه.

لا يقال أنّ المعصيه فى الروايه هى معصيه تكليفيّه لا الوضعيّه لأنّ المراد من عصيان السيّد هو إتيان الحرام و هو مخالفه السيّد إذ هى خروج عن رسم العبوديّه و الحرمة من عنوان مخالفه السيّد لا يسرى إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الروايه أنّ حرمة تكليفيّه متعلّقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء لا- توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة التكليفيّه بعنوان ذات الشىء كالنكاح فى أيام العدّه و عليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهى متعلّقا بشىء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأنّنا نقول قد عرفت أنّ المراد من عصيان السيّد فى صدر الروايات هو العصيان الوضعى لعدم حرمة مجرّد إنشاء النكاح عن العبد و حملة على الحرمة التكليفيّه لا

وجه له و لو كانت الحرمة متعلّقه بعنوان آخر عن عنوان ذات الشيء كعنوان المخالفه مع مولاه إذ مجرد الإنشاء لا يوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

و أيضا السؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قوله عليه السّلام عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي و إلا فلا وجه للسؤال بعد تصريحه بأنه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنبيّة عن المقام لأنّ المعصية المنفيّة في طرف الله تعالى بقوله «وَمَنْ يَعُصِ اللَّهَ» هي المعصية الوضعيّة بقرينه المعصية المثبتة في طرف العبد فإنّ المراد منها هي المعصية الوضعيّة و محلّ الكلام في المعصية التكليفيّة و لا أقل من الشك في أنّ المراد من المعصية المنفيّة هي المعصية التكليفيّة أو الوضعيّة فلا تصلح الروايات لإثبات شيء على خلاف القاعده المذكوره في النواهي المولويّة التكليفيّة من عدم اقتضاءها للفساد، فلا تغفل.

ص: ٣٣٣

المقصد الثالث: في المفاهيم

اشاره

في المفاهيم

و هنا فصول:

ص: ٣٣٥

الفصل الأول: في تعريف المفهوم و المنطوق

المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظة المذكوره بالدلاله المطابقيه.

و المفهوم هو ما دلّت عليه القضية التابعه غير المذكوره في شخص الكلام المستفاده من القضية الملفوظه المذكوره بالدلاله الالتزاميه من جهه اشتغالها على خصوصيه تستتبعها بالبين بالمعنى الأخص.

هذا بناء على استفاده المفهوم من أداه الشرط أو القضية الشرطيه بالوضع أو مقدمات الإطلاق الجارويه في الكلام.

فقولهم إذا جاء زيد فأكرمه يدلّ على أنّ شرط وجوب الإكرام هو مجيء زيد فيدلّ ذلك على ثبوت الوجوب عند ثبوت المجيء من جهه كونه شرطاً له.

و هذا المدلول منطوق تدلّ عليه القضية الملفوظه المذكوره بالدلاله المطابقيه.

و على فرض دلالة القضية الشرطيه على المفهوم تدلّ القضية الملفوظه على القضية غير المذكوره و هي إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه و هي تدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عنه انتفاء المجيء فالانتفاء عند الانتفاء مدلول القضية غير المذكوره التابعه للقضية المذكوره من جهه خصوصيه مأخوذه فيها تستتبعها و هي إفاده التعليق و التوقّف أى العله المنحصره.

و هكذا قوله تعالى: (فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌّ) قضيه ملفوظه تدلّ على حرمة التأفيف بالنسبه إلى الوالدين و هو مدلول منطوق للقضيه المذكوره و هذه القضيه من جهه

اشتمالها على النهى عن أدنى وسيله الزجر بالنسبه إليهما تستتبع القضيه غير المذكوره التابعه لها و هي لا تشتمها و لا تضر بهما بفحوى الكلام و هذا هو مدلول مفهومي.

و بالجمله فالتعريف المذكور بالنسبه إلى المنطوق و المفهوم أقرب التعاريف المذكوره فى المقام و هو الذى اختاره صاحب الكفايه حيث قال إنَّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيته المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه و لو بقريته الحكمه و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه (١).

و تبعه فى الدرر حيث قال: و المراد من المفهوم هو القضيه الغير المذكوره التابعه للمذكوره لخصوصيته مستفاده منها (٢).

و أوضحه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره فى أصول الفقه حيث قال: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأولى للفظ و يكون لازما للكيفيه الخاصه الثابته للمدلول الأولى و يجب أن يكون الدلاله عليه دلاله لفظيه مستنده إلى اللفظ ليصح عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيه المعنى الأولى موجبا للانتقال إلى المعنى الآخر عرفا لكون المعنى الآخر لازما بينا بالمعنى الأخص لتلك الخصوصيه فلو انتفى هذا الانتقال فى مقام لزوم الحكم بعدم المفهوم فيه (٣).

و إليه يؤول ما فى المحاضرات حيث أفاد أنّ ما دلّ عليه اللفظ وضعا أو إطلاقا أو من ناحيه القرينه العامه أو الخاصه فهو منطوق نظرا إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

ص: ٣٣٨

١-١ الكفايه: ج ١ ص ٣٠٠.

٢-٢ الدرر: ج ١ ص ١٩٠ ط جديد.

٣-٣ اصول الفقه: ج ١ ص ٢٥١.

و أما المفهوم فإنه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الالتزاميه نظرا إلى علاقه اللزوميه البيئه بالمعنى الأخص إلى أن قال.

و هذه الدلاله مستنده إلى خصوصيه موجوده فى القضيه التى قد دلت عليها بالمطابقه أو بالإطلاق و القرينه العامه مثلا دلاله القضيه الشرطيّه على المفهوم و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلا تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّه منحصره للحكم وضعا أو إطلاقا على ما يأتى (١).

و لعلّ إليه يرجع ما حكى عن الحاجبى أيضا حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق (٢).

أى أنّ المنطوق هو المدلول المطابقى للفظ بخلاف المدلول الالتزامى فإنه ليس مدلولاً فى محلّ النطق بل لا ينتقل الذهن إليه إلاّ بواسطه الملازمه التى تكون بين مدلول اللفظ و بينه فهو معنى خارج عن محلّ النطق أى ليس مدلولاً لنفس اللفظ ابتداء و بلا واسطه.

و كيف كان فالمفهوم المستفاد من القضيه غير المذكوره حكم غير مذكور فى شخص القضيه المذكوره لا أنّه حكم لغير مذكور سواء كان الحكم مذكورا أو غير مذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى محكى كلام العضدى حيث قال: المفهوم هو حكم لغير مذكور لما عرفت من أنّ الحكم المستفاد من القضيه غير المذكوره غير مذكور هذا مضافا إلى أنّ موضوع القضيه غير المذكوره ربّما يكون مذكورا بسنخه كما فى مفهوم الموافقه إذ الأفّ فى مثل قوله عزّ و جل: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) يكون أدنى ما يترجّر به الوالدان و هو من سنخ سائر ما يترجّران به كالشتم و الضرب و نحوهما فالموضوع فى

ص: ٣٣٩

١- (١) المحاضرات: ج ٥ ص ٥٤ و ٥٥.

٢- (٢) مطارح الانظار: ص ١٤٧.

بل قيل أنّ الموضوع فى مفهوم الشرط مثل قولك ان جاء زيد فآكرمه هو الموضوع المذكور فى المنطوق و الموضوع فى مفهوم الغايه كقولك صم إلى الليل هى الغايه المذكوره فى المنطوق إذ لا- يجب الصوم فى الليل و القول بأنّ الموضوع فى مفهوم الشرط هو زيد الغير الجائى و فى مفهوم الغايه هو غير الليل لا- يخلو عن التكلّف فتأمل. و كيف كان فإسناد عدم الذكر إلى الموضوع دون الحكم كما فى كلام العضدى لا يصحّ بل اللازم هو إسناده إلى نفس الحكم المستفاد من القضية فإنّه أمر غير مذکور كما نصّ عليه صاحب الكفايه بقوله فصحّ أن يقال أنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذکور لا أنّه حكم لغير مذکور كما فسّر به (١).

ثمّ إنّ اعتبار الذكر فى المنطوقيه و عدمه فى المفهوميه بالذكر فى شخص الكلام لا فى سنخه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث قال: و الاعتبار فى المنطوقيه و المفهوميه بمذكوريّه قضيه مغايره لأخرى فى شخص الكلام و بعدم مذكوريّتها لا بعدم مذكوريّتها سنخا و إلّا لخرج المفهوم عن كونه مفهوما بالتصريح به فى كلام آخر.

بل حقيقه هذه القضيه المتّحده فى كلامين منطوق فى شخص هذا الكلام و مفهوم فى شخص ذلك الكلام الآخر إلى أن قال العبره فى المذكوريّه و عدمها بالذكر و عدمه فى شخص الكلام (٢).

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا- الدلاله كما يظهر من تعاريفهم لظهور قول الحاجبى فى أنّ الموصوف بهما هو المدلول حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

وجه الظهور كما فى تقريرات الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو أنّ لفظه ما موصوله فيدلّ

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٠١.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٩.

على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول (١).

و إن أمكن اتّصاف الدلالة باعتبار عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى المطابقي بالدلالة المطابقيّه و باعتبار عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى الاتزامي بالدلالة المفهوميّه.

و أقيا ما في نهايه الدرايه من أنّ معنى الدلالة بالمعنى الفاعلي هو عليّهِ اللفظ لانفهام المعنى و لا يكون ذلك إلاّ بقاليبيهِ اللفظ للمعنى و من الواضح أنّ اللفظ ليس قالبا إلاّ للمعنى المنطوقى لا أنّه قالب أولا و بالذات للمعنى المنطوقى و ثانيا و بالتبع للمعنى المفهومي فإنّه غير معقول بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقى نفس اللفظ و لانفهام المعنى المفهومي نفس انفهام المعنى المنطوقى الخاصّ فتدبّر (٢).

ففيه ما لا- يخفى لما مرّ في مبحث الوضع من أنّ القاليبيهِ ممنوعه إذ حقيقه الوضع هو جعل العلقه و الارتباط و العلاميه و لا إشكال حينئذ في جعل الارتباط و العلاميه بين لفظ و المعنى المنطوقى أولا و بالذات و بين اللفظ و المعنى المفهومي ثانيا و بالتبع فالعمده هو ما ذكرنا من أنّ الظاهر من التعاريف أنّهما وصفان للمدلول لا الدلاله، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر من أنّ المفهوم تابع للخصوصيه المذكوره في المنطوق خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضدّ و نحوهما عن محلّ الكلام فإنّ الصيغه الدالّه على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته.

و من المعلوم أنّ مجرد كون وجوب المقدمّات تابعا لوجوب ذيها لا- يكفى في إدراجه في المفهوم لأنّ دلاله وجوب ذى المقدمه على وجوب مقدّماته على القول به دلاله التزاميه عقليّه بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته و ليست من المداليل اللفظيه المنطوقيه.

ص: ٣٤١

(١-١) مطارح الانظار: ص ١٦٥.

(٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦٠.

فملاك الخروج هو عدم كون الدلالة لفظية لا أنّ الدلالة ليست بين وجوب ذى المقدمه وجوب مقدماته على نحو اللزوم البين كما يظهر من موضع من المحاضرات حيث قال: و من ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضدّ و ما شاكلهما عن محلّ الكلام فإنّ الملازمه على القول بها و إن كانت ثابتة بين وجوب شىء و وجوب مقدماته و وجوب شىء و حرمة ضده و نحو ذلك إلا أنّها ليست على نحو اللزوم البين ضروره أنّ النفس لا تنتقل من مجرد تصوّر وجوب الشىء و مقدمته إلى وجوبها ما لم تتصوّر مقدمه أخرى و هى حكم العقل بالملازمه بينهما فالنتيجه أنّ الملازمه فى تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البين (١).

و ذلك لأنّ اللزوم بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدماته و إن فرض بينا بالمعنى الأخصّ خارج عن المقام لما عرفت من أنّ المفهوم هو القضية التابعه للمذكوره لخصوصيته فى المذكوره و هذا لا يصدق عليه و إن كان من الدلالات الالتزامية العقلية البينه كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضا خروج دلالة الاقتضاء عن مثل المقام فإنّ انفهام كون أقلّ الحمل هو ستّه أشهر من الآيتين أعنى قوله عزّ و جلّ وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (٢).

و قوله تبارك و تعالى: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (٣).

هو مقتضى تفريق الحولين من ثلاثين شهرا بحكم العقل فلا- يكون من المفهوم لأنّه منفهم من كلامين بحكم العقل مع عدم كون إحدى الآيتين ناظره إلى الأخرى هذا مضافا إلى عدم اشتمالهما على خصوصيته تستبع المفهوم بنحو اللزوم البين بالمعنى

ص: ٣٤٢

١-١) المحاضرات: ج ٥ ص ٥٦ و ٥٥.

٢-٢) الاحقاف: ١٥.

٣-٣) البقره: ٢٣٣.

الأخصّ لاحتياج الانفهام المذكور إلى مقدمه اخرى إذ المفروض أنّ الملازمه فيها غير بينه بالمعنى الأخصّ مع أنّ المفهوم هو القضية التابعه للقضيّه المذكوره بنحو الدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأخصّ و عليه فلا يخفى ما فى نهايه الدرايه.

حيث قال إنّ انفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوما و إن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منظوقا إلا أن يصطلح على تسميه مطلق ما يفهم تبعا مفهوما و لا مشاحه فى الاصطلاح (١).

لما عرفت من عدم دلالتهما عليه من جهه المنطوق لعدم كون إحدى الآيتين ناظره الى الأخرى و لا من جهه المفهوم لعدم اشتمالهما على خصوصيه تستلزم هذه الدلاله بالدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأخصّ.

نعم يمكن إدراجها فى لوازم المنطوق من جهه كونها مستفاده بالدلاله الالتزاميه بالبين بمعنى الأعمّ و من المعلوم أنّ لوازم الإمارات حجه سواء كانت بينه بمعنى الأخصّ أو بمعنى الأعمّ و إن لم يكن إحدى الآيتين ناظره إلى الأخرى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الوقايه حيث قال: و أين من المنطوق استفاده حكم من آيتين متفرقتين غير ناظره إحداهما إلى الأخرى و هو حكم لا يهتدى إليه إلا الألمعى الفطن بعد ضرب من الاجتهاد (٢).

هذا كلّ بناء على استفاده المفهوم من أداء الشرط أو القضية الشرطيّه بالوضع أو مقدّمات الإطلاق الجاربه فى الكلام.

و أمّا بناء على ما نسب إلى القدماء من أنّ دلاله الخصوصيه المذكوره فى الكلام كالشرط على الانتفاء عند الانتفاء من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغايه و كون الغايه المنظوره منه هو دخالتها فى المطلوب

ص: ٣٤٣

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٥٩ و ١٦٠.

٢-٢) الوقايه: ص ٤١٠.

فالدلالة المذكوره أجنبيّه عن المقام.

إذ دلالة الخصوصيّة حينئذ على فرض صحّ النسبه و المطلب ليست من باب الدلالة اللفظيه و الالتزاميه بل هي من باب دلالة الأفعال و هي في مقابل الألفاظ و قد أوضح ذلك في نهايه الأصول حيث قال هنا مداليل آخر للكلام سوى المداليل المطابقيه و التضمينيه و الالتزاميه تكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهوميه كما تكون دلالاته على المعنى المطابقي و التضميني و الالتزامي دلالة منطوقيه فالدلالة المفهوميه خارجه من الأقسام الثلاثه فإنّها بأجمعها ممّا يمكن أن يقال أنّ المتكلّم نطق بها غايه الأمر أنّ نطقه بالنسبه إلى المدلول التضميني و الالتزامي بالواسطه و المفهوم عباره عمّا لم ينطق به المتكلّم و لو بالواسطه.

مداليل المطابقيه و التضمينيه و الالتزاميه كلّها ممّا لا يمكن للمتكلّم أن ينكر نطقه بها و أمّا عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء فيفهم من اللفظ و لكن لو قيل للمتكلّم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت ذلك و إنّما الذي قلته و نطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال أنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام لوضوح أنّ وجوب الاكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه.

و مع ذلك نرى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام و لكنّه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه نطق به.

و أمّا الثبوت عند الثبوت و جميع لوازمه العقليه و العرفيه فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم و يقال أنّه نطق بها و ليس له إنكاره و كذا الكلام في مفهوم الموافقه فإنّ النهي عن الأف يفهم منه النهي عن مثل الضرب و لكنّه لا تلازم بين المعنيين و المدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط و العلاقه بين الحرمة المتعلّقه بالأفّ و بين الحرمة المتعلّقه بالضرب حتّى يقال باستلزام الأوّل للثاني و اللفظ الصادر عن المتكلّم كسائر

أفعاله يحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادرا عنه لغايه و كون المقصود منه غايته الطبيعيه العاديه و حيث أنّ الغايه العاديه للتلفظ إفاده المعنى فلا محاله يحكم المستمع للفظ(قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه)بكون التكلم به لغايه و فائده و كون الغايه المنظوره منها إفاده معناه(أى شىء كان)و ليس هذا مربوطا بباب دلالة الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعيه و هذا مقدّم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقى أو التضمّنى أو الالتزامى لأنه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع و يحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

و هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتا فى مجموع الكلام كذلك يكون ثابتا فى أبعاضه و خصوصياته فكما أنّ نفس تكلمه(بما أنّه فعل من الأفعال الاختياريه)يحمل على كونه لغايته الطبيعيه العاديه فكذلك الخصوصيات المذكوره فى الجمله من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل(بما هى من الأفعال الصادره عنه)على كونها لغرض الإفاده و الدخاله فى المطلوب فإنّها غايتها العاديه و كما لم تكن دلالة نفس الجمله على كونها لغرض إفاده المعنى دلالة لفظيه وضعيّه بل كانت من جهه بناء العقلاء(المتقدم بحسب الرتبه على الدلاله اللفظيه المنطوقيه)فكذلك دخاله الخصوصيّة المذكوره فى الكلام على كونها للدخاله فى المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هى من باب بناء العقلاء و من باب دلالة الفعل بما هو فعل انتهى موضوع الحاجه (1).

و لكن لا يخفى ما فيه أولا أنّ النسبه المذكوره إلى القدماء غير محرزه بل يخالفه ظاهر ما حكى عن الحاجبى من أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم

ص: ٣٤٥

(١-١) نهايه الاصول: ج ١ ص ٢٩٠-٢٩٤ مع تقديم و تأخير و اختلاف يسير.

ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

لأنّ الدال في المنطوق و المفهوم كليهما هو اللفظ بما هو لفظ لا بما هو فعل.

و ثانيا: أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها و لا يستفاد منها إلاّ الدلاله الإجماليه إذ غايته أنّ المستمع كما صرح به في نهايه الأصول يحكم قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه بكون التكلم به لغايه و فائده و كون الغايه المنظوره منه هو إفاده المعنى (أى شىء كان) و دخالته في المطلوب.

و أما التفصيل فلا دلالة للفظ بما هو فعل عليه بل هو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ سواء كان مدلولاً وضعياً أو مدلولاً إطلاقياً فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد في المطلوب لا ينفي دخاله شىء آخر في شخص الحكم في المنطوق كما لا ينفي وجود الحكم بسبب شىء آخر وراء الشرط المذكور بل هي متوقّفه على استظهار مدلول اللفظ فإن كان المدلول هو العله المنحصره لشخص الحكم أو سنخ الحكم يحكم بأنّ الشرط عله منحصره لذلك و إلاّ فمجرد حكم العقلاء بكون اللفظ بما هو فعل صادراً للغايه و هي دخالته في المطلوب لا يفيد شيئاً كما لا يخفى فحكم العقلاء بالمذكور يكون من المبادئ التي يتوقّف عليها إسناد ظواهر الكلمات من المعانى الموضوع لها أو المستفاد منها بمقدّمات الإطلاق إلى المتكلم بها.

و أما تفصيل المعانى فهو مستفاد من الوضع أو مقدّمات الإطلاق و لعلّ منشأ التوهّم المذكور هو الخلط بين الدلاله الإجماليه المستفاده من الأفعال و الدلاله التفصيليه المستفاده من الوضع أو مقدّمات الإطلاق الجاربه فى الكلام و قيوده و شروطه.

و لعلّ إليه يقول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بقوله و أنت خير بأنّ ذلك لا يفيد ما لم يضمّ إليه شىء آخر و هو أنّ عدم الإتيان بشىء آخر فى مقام البيان يدلّ على عدم القرين له و به يتمّ المطلوب و إلاّ فصرف عدم لغويه القيود لا يدلّ على

المفهوم ما لم تفد الحصر بإثبات المفهوم إنما هو بإطلاق الكلام و هو أحد الطرق التي تشبث بها المتأخرون.

و محصله أنّ غايه ما يقتضى الدليل المذكور أنّ القيد دخيل فى الحكم و ليس الحكم متعلقا بذات الموضوع بلا قيد و إلّا لزم اللغويه و أنّ الموضوع مع هذا القيد تمام الموضوع للحكم فيترتب على المقيّد به الحكم بلا- انتظار قيد آخر و هو مقتضى الإطلاق أى عدم التقيد بقيد آخر.

و أمّا عدم تعلق سنخ هذا الحكم بموضوع آخر و هو ذات الموضوع مع قيد آخر فلا- يكون مقتضى إتيان القيد و لا- إطلاق الموضوع انتهى موضع الحاجه (١).

و ثالثا: أنّ مع كون دلالة الألفاظ بما هو أفعال دلالة اجمالية كيف يفهم من المنطوق عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء مع إنكار المتكلم إياه.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن المفاهيم بعد ما عرفت أنّ معنى المفاهيم هى القضايا غير المذكوره التى تستلزمها الخصوصيه المذكوره يكون من مباحث الأصوليه اللفظيه فإنّ الدالّ عليها هو الألفاظ غايه الأمر أنّ الألفاظ دلالتها على المنطوق بالمطابقه و على المفاهيم بالدلاله الالتزاميه و ليست مسأله المفاهيم من المسائل الأصوليه العقلية فإنّ المسائل العقلية لا ارتباط لها بدلاله الألفاظ كمسأله المقدمه الواجب فإنّ الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدماته عقلى و لا ارتباط له بمباحث الألفاظ.

و لكن ذهب فى المحاضرات إلى إمكان أن يقال أنّ مسأله المفاهيم من المسائل العقلية أيضا و قال و الوجه فى ذلك هو أنّ الحثيه التى تقتضى المفهوم و تستلزمه و هى العلية المنحصره. و إن كانت مدلولا لفظيا وضعاً أو إطلاقا حيث أنّ الدالّ عليها هو

ص: ٣٤٧

الجملة الشرطيّة أو نحوها إلّا- أنّ هذه الحيثيّة نفسها ليست بمفهوم على الفرض فإنّ المفهوم ما هو لازم لها و هو الانتفاء عند انتفائها و من المعلوم أنّ الحاكم بذلك أى بانتفاء المعلول عند انتفاء علته التامّة إنّما هو العقل و لا صلة له باللفظ (1).

يمكن أن يقال أنّ المباحث العقليّة هي التي تحكم العقل بها مع قطع النظر عن الأدلّة اللفظيّة التعبديّة كالملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته و جواز اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد معنون بعنوانين و امتناعه و الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده و غير ذلك من المباحث العقليّة فإنّ الملازمه و الجواز و الامتناع ليست من المداليل اللفظيّة التعبديّة هذا بخلاف المقام فإنّ الخصوصيّة المذكوره في المنطوق تدلّ بالمطابقه على أنّ الشرط المذكور تلو أداء المشروط علّه تامّه منحصره لسنخ الحكم كما هو المفروض و تدلّ بالالتزام على أنّ الجزاء ينتفى بانتفائه فإنّه مقتضى انحصار علّه الجزاء في الشرط المذكور و لا توقّف في هذه الدلاله على الدلاله العقليّه بل هي مفاد العلّه المنحصره كما لا يخفى و مجرد كون العقل حاكما بعدم جواز تخلف المعلول عن علته لا يجعل مدلول اللفظ في مورد العلّه التعبديّة مدلولاً عقلياً كما لا يخفى.

و كيف كان فالبحث في المقام ليس في حجّيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام في مبحث المفاهيم في أنّ الجملة الشرطيّه أو الوصفيّه و ما شاكلهما هل تدلّ على المفهوم أم لا فالبحث في مباحث المفاهيم يكون عن ثبوت الصغرى و هو إثبات الدلاله اللفظيّة بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى و هي حجّيه الظواهر سواء كانت من الدلالات المطابقية أو الدلالات الالتزامية و إذا عرفت تعريف المفهوم و المنطوق حان الوقت للبحث عن مقام الإثبات أعني أنّ القضيه الشرطيّه أو الوصفيّه و ما شاكلهما هل تدلّ على المفهوم أو لا و سيجيء البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٨

على المفهوم و عدمها

و لا يخفى عليك أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالة الجمله الشرطيّه على المفهوم بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذاك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء قال في هدايه المسترشدين:

دلالة الجمله الشرطيّه على المفهوم مختار أكثر المحققين و قد عزاه إليهم المحقق الكركي و الشهيد الثاني و عزى إلى الشيخين و الشهيدين أيضا و اختاره جماعه من المتأخرين و حكى القول به عن جماعه من العامه أيضا خلافا لجماعه آخرين من العامه و الشيخ الحرّ و غيره من متأخري أصحابنا انتهى.

و كيف كان فاستدلّ لذلك بوجوه:

منها: التبادر و تقريبه: أنّ المستفاد من الجمله الشرطيّه هو تعليق شيء و توقّفه على شيء آخر و مقتضى توقّف شيء على شيء هو الانتفاء بالانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلا ذلك و لذا شبه في المعالم الجمله الشرطيّه في إفاده التوقّف و التعليق بقولنا الشرط في دخولك في الجامعه الكذائيّه هو امتحانك و توفيقك فيه فكما أنّ مفاد الجمله المذكوره هو التوقّف و التعليق بمعنى اشتراط الدخول في الجامعه بالتوفيق في الامتحان و انتفائه بانتفائه فكذلك الجمله الشرطيّه من دون فرق بينهما إلا في أن الإفاده في الجمله المذكوره تكون بنحو المعنى الاسمي و في الجمله الشرطيّه تكون بنحو

المعنى الحرفي و تبعه في هدايه المسترشدين و قال: هو أمر ظاهر بالوجدان من التأميل في الإطلاقات العرفيه ألا ترى حصول المناقضه الظاهره بين قول القائل أكرم زيدا على كل حال من الأحوال سواء جاءك أو لم يجئك أكرمك أو لم يكرمك و قوله أكرم زيدا إن جاءك أو إن أكرمك و لذا يجعل حكمه الثاني عدولا عن الأول و رجوعا عنه إلى غيره.

إلى أن قال: لنا أن مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط و إناطته به بحيث يفيد توقّفه عليه كما مرّ بيانه و من البين أن توقّف الشيء لا يعقل إلا مع انتفائه (بانتفائه).

فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأول و الانتفاء بالانتفاء من لوازم البيئه للتوقّف و ليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى.

و الحاصل أن مفاد التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا أو متوقّف على كذا.

فكما أن كلاً من اللفظين دالّ بالدلاله الالتزاميه على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط و انتفاء ما يتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام- إلى أن قال:-

الظاهر أن الدلاله على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزاميه.

فإن توقّف الشيء على الشيء هو اقتصاره إليه بحيث لا- يتحقّق إلا- بتحقيقه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى و قيوده- إلى أن قال:- فالتحقيق أنه ليس مفاد التعليق على الشرط إلا الحكم بوجود الجملة الجزائيه عند وجود مصداق الجملة الشرطيّه على سبيل توقّفه عليه و إناطته به و الانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطه و الارتباط المدلول عليه بالمنطوق (1).

و تبعه الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: لنا قضاء صريح العرف بذلك فإن المنساق

ص: ٣٥٠

إلى الأذهان الخاليه من الجملة الشرطيّه هو التعليق على وجه ينتفى الحكم بانتفاء الشرط و كفانا بذلك دليلا و حجّه ملاحظه الاستعمالات الوارده فى العرف.

و ذلك لا ينافى ثبوت استعمال الجملة فى معنى آخر فإنّ باب المجاز غير منسّد و لم يزل البلغاء و الفصحاء يستعملونه فى موارد تقضى بها الحال فما حكى عن الفوائد الطوسيّه من أنّه تجشّم باستخراج مائه مورد بل و أزيد من القرآن الكريم لا دلالة فيها على المفهوم فهو تكلف من غير حاجة إذ لا- نزاع فى ثبوت ذلك فى الجملة و لا- يوجب ذلك و هنا فى قضاء العرف بثبوت المفهوم.

إلى أن قال: إنّ العرف قاض بأنّ المستفاد من أداه الشرط هو التعليق على وجه خاصّ يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء و ذلك نظير قضاء العرف باستفاده الطلب من الأمر على وجه لا يرضى الطالب بتركه و هو المعبر عنه بالوجوب فيكون الوجوب مدلولاً التزامياً و ضعياً للأمر (١).

و تبعه أيضا صاحب الوقايه (٢).

و يمكن تأييد ذلك بأنّ مقتضى كون أداه «لو» للامتناع هو الامتزام بالمفهوم و العليّه المنحصره إذ القضيّه المشتمله على كلمه «لو» تدلّ على امتناع التالى لامتناع المقدم و ليس ذلك إلاّ من جهه دلالتها على حصر العله فى المقدم.

هذا مضافا إلى صحه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّه الشرطيّه مفهوم فلا حاجة إلى الاستدراك و لا يكون صحيحا.

هذا غاية التقريب لوضع أداه الشرط للدلالة على عليّه الشرط للجزاء بنحو الانحصار و لكنّ مع ذلك لا يخلو عن التأمل و النظر إذ دلالة الأداه على الترتب و إن

ص: ٣٥١

١- ١) تقريرات الشيخ: ص ١٦٩-١٧٠.

٢- ٢) الوقايه: ص ٤١٨-٤١٩.

كانت متبادره منها و يكون شاهدا لوضعها لذلك.

أما تبادر العليّه المنحصره من الجملة الشرطيّه فغير ثابت بل تبادرها من الجملة الاسميّه بمثل هذا شرط لذلك غير معلوم و تشبيه الجملة الشرطيّه بالجملة الاسميّه المذكوره لا يفيد.

و من المعلوم أنّ استعمال الجملة الشرطيّه و الاسميّه المذكوره في غير العله المنحصره شائع و لا يحتاج إلى إعمال عنايه و هو شاهد على عدم وضع الأداه للتعليق و التوقف.

نعم دعوى وضع الجملة الشرطيّه للترتب السببي غير مجازفه.

و أمّا دعوى انصراف الترتب إلى التوقف و التعليق من جهه كونه أكمل الأفراد فهي مندفعه كما في الكفايه بأن ملاك الانصراف ليس مجرد الأكمليه بل هو كثره الاستعمال و هو مفقود هذا مضافا إلى إمكان منع الأكمليه فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بدّ منه في تأثير العله في معلولها أكثر و أقوى كما لا يخفى.

و أمّا التأييد بكلمه «لو» و صحّه الاستدراك ففيه أولا: أنّ ذلك لا يكون دليلا على الوضع لمساعدته مع القول بالدلاله من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعمّ من المدعى و بالجملة دلالة القضيّه على حصر العله في المقدم أعمّ من أن يكون بالوضع أو بمقدّمات الإطلاق.

و ثانيا: إنّ كلمه «لو» تكون حرف الامتناع لأنّ مدخولها الماضى و من المعلوم أنّ فرض وجود شىء في الماضى لا يتصور إلا إذا كان الواقع عدم وجوده في الماضى فلذا يكون المفروض محالا و عليه فما يكون مرتبا على المحال المفروض وجوده في الماضى فهو أيضا وجوده يكون محالا في الماضى لأنّه إن كان المرتب عليه علته المنحصره فالمفروض أنّها لم توجد و إن لم يكن علته المنحصره و كانت له عله أخرى

فهذه العلة أيضا لم توجد فمع عدم وجود علل وجود الشيء رتب عدم الشيء على عدم المفروض وجوده فمن هذا البيان الذى أفاد إجماله المحقق الأصفهاني يظهر أن الالتزام بأن أداه «لو» للامتناع ليس التزاما بالمفهوم وبالعليه المنحصره لمدخولها (١).

اللهم إلا أن يقال: أن أداه «لو» إن لم تفد أن امتناع التالى لامتناع المقدم واحتمل أن يكون امتناع التالى لأمر آخر غير موجود فى الماضى لما اسند الامتناع إلى المقدم بل لزم أن يسند إلى أمر آخر أيضا وحيث إن الإسناد إلى أمر آخر مفقود فليس امتناع التالى إلا لامتناع المقدم وهو مساوق لدلاله أداه «لو» أو الجملة الشرطيه لحصر العله فى المقدم.

و منها: ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيان ذلك أن طبع القضايا الإنشائية و الحملية فى نفسها يقتضى الظهور الإطلاقى الموجب لحصر الطبيعى فى قوله أكرم زيدا فى حكم شخصى محدود بحدّ خاصّ فإذا أنيط ذلك بالشرط فى القضية الشرطيه يلزم انتفاء ذلك عند الانتفاء و حيث أنه فرض انحصار الطبيعى بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقى فقها يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصره و ذكر لذلك مقدمات طويله (٢) ولكنها لا تثبت مقصوده لأن المقدمه الأصلية هى إطلاق القضية الإنشائية من جهة موضوعها بحسب الأحوال من القيام و القعود و المجيء و عدمه و هى مخدوشه لأن إناطتها بالشرط و هو المجيء يمنع عن إطلاقها بالنسبه إلى عدم المجيء و مع عدم إطلاق القضية الإنشائية لتلك الحاله فلا دليل على نفي الحكم الآخر فى صورته عدم المجيء إلا القضية الشرطيه و هى متوقفه على إفاده العلية المنحصره.

و بعبارة أخرى أن الحكم فى القضية الإنشائية و إن كان مطلقا باعتبار إطلاق

ص: ٣٥٣

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦١.

٢-٢) نهايه الأفكار ج ٢ ص: ٤٧٩-٤٨٠.

موضوعه حتى من جهة المجيء و عدمه و مقتضاه هو عدم حكم آخر لامتناع اجتماع المثليين و لكن إذا أنيط بالمجيء في القضيه الشرطيه خرج عن إطلاقه من جهة عدم المجيء لأن الإطلاق من هذه الجهة و إناطته بأداة الشرط بالمجيء لا يجتمعان فاللازم هو رفع اليد عن إطلاق الحكم بقرينه الإناطه و عليه فإذا خرج صوره عدم المجيء عن الإطلاق فلا يتعرض الحكم في ناحيه الجزاء لانحصار الطبيعه في الحكم الموجود بالنسبه إلى صوره عدم المجيء و مع عدم تعرضه لذلك فنفي الحكم الآخر في حال عدم المجيء يحتاج إلى إفاده أداه الشرط العله المنحصره و هو أول الكلام فراجع و تدبر.

و منها: إطلاق أداه الشرط بدعوى أن مقتضى جريان مقدمات الإطلاق في أداه الشرط هو أن المراد من الترتب المستفاد من أداه الشرط هو الترتب بنحو العليه المنحصره لأنه لا يحتاج إلى مئونه زائده على بيان نفس الترتب بقول مطلق لأن قيده عدمي إذ الترتب بنحو العليه المنحصره هو الترتب على الشرط المذكور لا غير بخلاف الترتب غير المنحصر فإنه الترتب عليه و على الغير و من المعلوم أنه محتاج إلى مئونه زائده فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات نفسيه الوجوب و يقال أن خصوصيه الوجوب النفسى خصوصيه عدميه لأنه الوجوب لا للغير و لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الوجوب الغيرى فإن خصوصيته وجوديه لأنه الوجوب للغير و تحتاج إلى بيان زائد فالوجوب المطلق يحمل على الوجوب لا للغير لا الوجوب للغير فكذلك يقال في المقام بأن المراد من الترتب المطلق هو الترتب بنحو العليه المنحصره لأنه لا يحتاج إلى مئونه زائده.

أورد عليه أولاً بأن معنى الأداة حرفي و المعنى الحرفي جزئي غير قابل للتقييد و حيث إن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكه فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد فلا مورد لمقدمات الإطلاق إلا في المعنى القابل للإطلاق و التقييد و هو المعاني الاسميّه.

و بعبارة أخرى الإطلاق أو التقييد يحتاج إلى لحاظ المطلق أو المقيّد باللحاظ الاستقلاليّ و معنى الحرف ملحوظ آلياً و إلاّ لما كان معنى حرفياً و الملحوظ باللحاظ الآلي لا يجامع مع اللحاظ الاستقلاليّ فالمعاني الحرفيّة لا تقبل الإطلاق و التقييد.

يمكن الجواب عنه بإمكان ملاحظه المعنى الحرفيّ الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي كما لوحظت معاني الحرفي عند وضع الحروف لها كذلك كقولهم «من» للابتداء، فإنّ معنى الابتداء الحرفي عند قولهم «من» للابتداء ثبت بالوضع لكلمه «من» بتبع معنى الابتداء الاسمي مع أنّ معنى الابتداء الحرفي من المعاني الحرفيّة و عليه فيمكن ملاحظه ما يستفاد من الأداه من الترتّب بنحو العليّه المنحصره بتبع ملاحظه العله و المعلول على نحو لا ينفكّ أحدهما عن الآخر بمعناها الاسمي (1).

و ثانياً: إنّ ترتّب العله بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب المستفاد من أداه الشرط و كلّ واحد منهما مشتمل على الخصوصيّة و لا- يلزم أحدهما الإطلاق فإثبات أحدهما بالإطلاق مع أنّ نسبه الترتّب المطلق إليهما متساويه بلا معيّن بل إرادته كلّ واحد من أنحاء الترتّب محتاجه إلى القرينه و عليه فقياس الترتّب الانحصاري بالواجب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى وجوب على كلّ حال و هو يلزم الإطلاق بخلاف الغيري فإنّه ثابت في حال دون أخرى هذا بيان ما ذهب إليه في الكفايه.

أورد عليه في نهايه الدرايه بأنّ عدم ترتّب التالي على غير المقدم لا يوجب أن يكون سنخ المترتب على غيره مبائنا معه من حيث الترتّب أو اللزوم بخلاف عدم كون الوجوب للغير فإنّ الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب و مقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر فليس عدم الترتّب على غير المقدم

ص: ٣٥٥

أو الترتب عليه من خصوصيات الترتب على المقدم كى يختلف أنحاء الترتب-إلى أن قال:-

فنحن أيضا نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعلية المنحصره لكّنه لا- من أجل كون الانحصار و عدمه من شئون العلية و حيثياتها كالتماميه و النقص أو كالعليه بنحو الاقتضاء أو الشرطيه أو الإعداد بل من أجل أنّ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلية أصلا حتّى يكون الإطلاق مقتضيا لإثبات خصوصيه أو نفيها بل حيثه العلية أجنبيّه عن حيثه الانحصار و عدمه و إنّما هما من شئون العله و الكلام فى الإطلاق من حيث السببيه لا الإطلاق من حيث وحده السبب و تعدده كما سيأتى إن شاء الله تعالى (1).

هذا الإشكال بناء على أنّ مدلول الأداه أو الهيئه هو الترتب كما هو المفروض بل هو الظاهر فإنّ سنخ الترتب فى أحدهما لا يغير الترتب فى الآخر إذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلية بل من شئون العله و ليس مدلول الأداه هو التعليق و التوقيف حتّى يقال مدلول التعليق و التوقيف ملازم للانحصار و لا حاجه فى إثباته إلى مقدّمات الإطلاق.

و أمّا دعوى أنّ مدلول الأداه هو الفرض و التقدير و معه فالترتب مستفاد من الفاء فيجرى فى مدلول الفاء الإطلاق لإثبات الانحصار فهو كما ترى لأنّ مدلول الأداه كما يشهد له التبادر هو الترتب و مع خلوّ كثير من القضايا الشرطيه عن الفاء كيف يدعى أنّ الترتب مستفاد من الفاء.

فتحصّل أنّ إثبات الانحصار بدعوى جريان مقدّمات الإطلاق فى مدلول الأداه محلّ منع و نظر و إن أمكن الجواب عن بعض المناقشات.

ص: ٣٥٦

و منها إطلاق الشرط: بتقريب أنّ مقدمات الإطلاق الجارية في الشرط فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلي تفيد كون الشرط بخصوصه مؤثرا مطلقا و هو لا يمكن إلا فيما إذا كان الشرط منحصرا فيه إذ لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده ضروره أنّه لو قارنه شرط آخر في التأثير لما كان مؤثرا وحده و بخصوصه بل يكون مؤثرا بالاشتراك أو يكون المؤثر هو الجامع إن كان كلّ واحد مؤثرا بالاستقلال، و أيضا لو سبقه شرط آخر في التأثير لكان المؤثر هو السابق كما لا يخفى.

و عليه فإطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى كون الشرط المذكور مؤثرا بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييد بعدم شيء في السابق أو المقارن و هو يساوق العله المنحصره.

أورد عليه في الكفايه و تبعه في نهايه الدرايه بأنّه لا يكاد تنكّر الدلاله على المفهوم مع إطلاق الكلام كذلك و كون المتكلم في مقام بيان المؤثر الفعلي إلا أنّه من المعلوم ندره تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

و أوضحه المحقّق الاصفهانيّ بقوله لأنّ القدر المسلّم من القضيّه الشرطيّه إفاده العليّه و صلاحيّه الشئ للتأثير من دون دخل شئ وجودا أو عدما في عليّته الشائنيه و أمّا ترتّب المعلول بالفعل على العله فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه فتدبّر (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ذلك ليس قضيّه الإطلاق فإنها كما مرّ ليست إلا أنّ ما جعل شرطا هو تمام الموضوع لإناطه الجزاء به و إلا لكان عليه بيانه كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق و بعبارته أخرى أنّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شئ آخر في موضوع الحكم و كون شئ آخر

ص: ٣٥٧

موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

و أمّا قضيه الاستناد الفعليّ إلى الموضوع مع عدم كون قرين له قبله و بعده فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق و التقييد فإنّ الاستناد و اللاستناد في الوجود الخارجي بالنسبه إلى المقارنات الخارجيه غير مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين فإنّ في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كفيته الاستناد في الوجود فضلاً عن النظر إلى مزاحماته فيه.

و كيف كان فالإطلاق غير متكفل لإحراز عدم النائب و إن كان كفيلاً لإحراز عدم الشريك أي القيد الآخر.

و لو فرض إحراز كون المتكلم بصدد بيان العله المنحصره أو الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً لكنّه لأجل القرينه لا لأجل المفهوم المورد للنزاع (١).

و استشكل بعض على ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّ القضيه الشرطيه تفيد صلاحيه الشيء للتأثير لا الفعلية بأنّ الالتزام به يقتضى تأسيس فقه جديد لأنّ مقتضاه أن لا يستفاد من القضايا الشرطيه الوارده في لسان الشارع فعلية الوجوب عند تحقّق الشرط إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط و هذا ممّا لا يتفوّه به أحد فهل ترى أحداً يتوقّف في الحكم بوجوب الموضوع عند النوم استناداً إلى قوله إذا نمت فتوضّأ (٢).

يمكن أن يقال: إنّ القضيه الشرطيه و إن لم تدلّ إلاّ على صلاحية الشيء للتأثير و لكن بعد تحقّق الشرط و إحراز عدم المانع بالأصول العقلانيه يحكم العقل بفعلية الوجوب و هذا غير أن يكون مفاد القضيه من أوّل الأمر هو فعلية الوجوب بوجود

ص: ٣٥٨

١- ١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٤-١٨٥.

٢- ٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢٢٨.

الشرط فلا يلزم الفقه الجديد من القول بإفاده القضيّة الشرطيّة لصلاحية الشيء للتأثير هذا.

ثمّ لو سلّمنا إفاده القضيّة الشرطيّة للفعليّة أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّه يتمّ لو كان الجزاء صرف الوجود فإنّ مع تعدّد الشرط لا يمكن تأثير كلّ واحد بالفعل بخصوصه.

هذا بخلاف ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كقوله: إن أكرمك زيد فأعطه درهما و إن أكرمك غلامك فأعطه درهما فإنّ مقتضى القاعده هو تأثير كلّ شرط بالفعل في فرد من الجزاء و لا يكتفى في الامتثال بصرف الوجود من إعطاء الدرهم لتعدّد الأسباب فحينئذ بقيت فعليّة كلّ شرط في التأثير لتعدّد الجزاء و لا- ينافى الفعليّة في التأثير مع تعدّد الشرط و عليه فلا- ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العلّة.

و منها تلفيق الوضع مع الإطلاق بتقريب إفاده في الفصول من أنّ التحقيق أنّ التقييد بأداه الشرط يدلّ بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة و بالإطلاق مطلقاً.

لنا: أنّ المتبادر من التقييد بأن و أخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى إفاده أنّ الثاني لازم الحصول لحصول الأوّل و مرجعه إلى أنّ للشرط علقه بالجزاء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه.

و حيث تنحصر هذه العلقه أعني علقه اللزوم في علقه العلّية بأنواعها الثلاثة صحّ أن يكون الشرط سبباً للجزاء أمّياً سبباً عقلياً كقولك: إذا أراد الله شيئاً كان أو وضعياً نحو إن ظهرت فكفرّ و أن يكون مسبباً عنه مساوياً له نحو إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعه و أن يكونا معلولين لعلّه واحده كذلك نحو إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً فأدوات الشرط في هذه الموارد و نظائرها إنّما تستعمل لإفاده كون الجزاء لازم الحصول للشرط.

و أما أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبب عنه أو مشارك له في العلة فمستفاد من اعتبار أمور خارجه و لا اختصاص لها بأحدها.

نعم حيث يكون الجزاء إنشاء لا يصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور أنّ المعنى لا يستقيم فيتعيّن أنّ يكون شرطا أى سببا له نحو إن ظهرت فكفّر فإنّ الظهار سبب وضعي لوجوب الكفّاره و مطلوبيتها.

أو ملزوما بأن يكونا معلولين لعلّه واحده نحو إذا شاهدت موضع كذا فقل كذا إذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهده كالقرب المخصوص دون نفسها.

لكن حيث أنّ الظاهر من اللزوم عند الإطلاق هو اللزوم بدون الواسطه يتبادر منه عند الإطلاق كون الشرط شرطا و الجزاء مشروطا.

بل نقول:الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما و التالي لازما أن يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم و اللازم مشروطا له مطلقا.

و منشؤه أنّ صفة اللازميه لازمه للمشروط دون الشرط فإنّه قد لا يكون لازما فيها مزيد اختصاص به و لهذا ينصرف مطلقها إليه.

فهذا هو السرّ في تبادر شرطيه الشرط للجزاء عند الإطلاق مطلقا لا كون أدواته موضوعه لذلك إذ المفهوم منها في الموارد المذكوره ليس إلّا معنى واحد و هو كون الجزاء لازما للشرط.

و إذا ثبت أنّ قضيه إطلاق التعليق شرطيه المقدم للتالي لا سيّما إذا كان إنشاء فنقول:كما أنّ الظاهر من التعليق شرطيه المقدم كذلك الظاهر من إطلاق الشرطيه كون المذكور شرطا على التعيين لا على البدليه كما يرشد إليه قولك حصول المعجىء شرط لوجوب الإكرام.

فإذا كان المفهوم من إطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحاله وجود المشروط بدون الشرط.

فظهر أنّ دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستند إلى الوضع لأنّ ذلك قضيه التعليق و على انتفائه عند انتفائه مطلقا مستنده إلى ظهور التعليق في شرطيه المقدم و ظهور الشرطيه في الشرطيه التعيئيه.

فقول القائل: إن جاء ك زيد فأكرمه و إن أكرمك أكرمه مخالف للظهور دون الوضع و أمّا نحو أكرم زيدا إن جاء ك و إن لم يجئك فالظاهر أنّه مخالف للوضع إذ لا تعليق فيه حقيقه انتهى. (١)

و لا يخفى عليك أنّه لا يتوقف هذا الاستدلال على كون المتكلم في مقام بيان الفعلية بل يجرى فيما إذا كان في مقام بيان صلاحية الشرط للتأثير أيضا و إنّما استدلل بإطلاق السببيه و الشرطيه حيث جعل المتكلم السببيه مخصوصه بالشرط المذكور و لم يذكر معه عدلا آخر لإطلاق شرطيه الشرط يدلّ على انحصار الشرطيه في الشرط المذكور و هو يلزم انتفائه عند انتفائه فهذا الدليل ملق من الوضع و مقدمات الإطلاق.

و ذهب إليه أستاذنا المحقق الداماد قدس سره حيث أفاد: أنّ حقيقه قضيه الشرطيه هو تعليق الجزاء على الشرط فيما يكون معلقا عليه و لذا لا يجوز استعماله فيما لا يكون معلقا عليه إلا مجازا كقوله إن ضربتني ضربتك و إن لم تضربني ضربتك.

فإذا عرفت ذلك فإذا كان المتكلم في مقام بيان المعلق عليه و اقتصر على ذكر الشرط و لم يذكر شيئا آخر بعنوان العدل له كان مقتضى مقدمات الإطلاق هو مدخلية خصوص الشرط كما أنّ اقتضاره في طرف المعلق دليل على كونه بالخصوص معلقا بسبب مقدمات الحكمه و إلا لكان عليه أن يذكر غيره.

و عليه فمفاد القضيه الشرطيه بسبب مقدمات الحكمه هو تعليق خصوص

ص: ٣٤١

الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا ثبت الشرط ثبت الجزاء وإذا انتفى انتفى وحينئذ لو دلّ دليل آخر على تعليق الجزاء على شيء آخر لزم تقييد إطلاق هذه القضية الشرطية مثلاً إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ هذه القضية الشرطية على أنّ الإكرام لا يجب إلاّ بمجيء زيد بالخصوص فإذا قيل عقيب ذلك: إن سلّم عليك زيد فأكرمه لزم تقييد القضية الأولى و يكون الشرط أحد الأمرين فكأنه قيل من أوّل الأمر إن جاء زيد أو سلّم عليك فأكرمه.

فالقضية الشرطية بعد كون المتكلم في مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين كلمه «لو» و أداه الشرط مثل إن إلّا في أنّ كلمه «لو» استعملت فيما علم انتفائه في المضى و إن الشرطية مستعمله في المستقبل الذى يكون وقوعه غير معلوم و عليه فتكونان مشتركين في الدلاله على الانتفاء عند الانتفاء و ليست هذه الدلاله إلّا لدلالتهما على حصر الشرط فيما تتلوهما و إلّا فما دلّت كلمه «لو» على امتناع الجزاء بامتناع الشرط ضروره أنّه لو لم يكن منحصرًا فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه فلا يدلّ انتفاء الشرط المذكور على امتناع الجزاء.

و قال سيدنا الأستاذ قدّس سرّه: مراد صاحب الفصول أنّ دلاله أداه الشرط على إناطه الجزاء بالشرط وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالاته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداه فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط و الشرطية بعد عدم الإتيان بكلمه «أو» شيء آخر فإذا كان التعيين مستفاداً من مقدّمات الإطلاق في الشرط فإذا تعدّد الشرط لا يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو خلاف الإطلاق و يمكن حمله على أحد الأمرين كما يقتضيه الجمع بين الأدله.

و بالجملة فكما أنّ إطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو مثلاً

يدلّ على عدم كون الشرط مركباً من المذكور في القضية و غيره فكذلك إطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو يدلّ على انحصار الشرط فيما هو مذكور في القضية و ليس له شرط آخر و إلاّ لكان عليه ذكره.

و هذا نظير استفاده الوجوب التعيّن من إطلاق الصيغه فكما أنّ إطلاق الصيغه في الأمر يفيد عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل أن يكون عدلاً له فيثبت بذلك أنّ الوجوب يكون تعييناً فكذلك قضيه إطلاق الشرط في المقام هي انحصار قيد الحكم في الشرط المذكور و أنّه لا بدل له في السببيه للحكم و هذا هو الذي ينتهي إليه الميرزا المجدّد الشيرازي قدّس سرّه حيث قال قدّس سرّه: إنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط و الجزاء فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقيه لعدم اللزوم بينها بوجه و لما كانت ظاهره في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونهما معلولين لثالث أو كون الشرط مسبباً فإنّ معنى إطلاق لزومه له عند وجوده سواء وجد معه أي مع الشرط شيء آخر في العالم أو لم يوجد و من المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين في العله أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية أعني أنّه لازم للشرط المذكور في القضية الشرطيه على الإطلاق سواء وجد معه شيء آخر في العالم أو لم يوجد بل تكون كاذبه فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للأصل.

و لا- يصار إليه إلاّ- لدليل و ذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين في العله لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا يكون الآخر لازماً له بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود علته المشتركة بينه و بين ذلك الآخر ضروره عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث بل إنّما هو من جهه أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود علته التي هي عله الآخر أيضاً و من المعلوم أيضاً أنّ المسبب و إن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شيء آخر في العالم أو لا لكنّ لا عكس كلياً لعدم

استلزام مجرد وجود المسبب له بل لا بد في وجوده من وجود علته فلا يصدق أنه لازم للمسبب و لو لم يوجد شيء غيره في العالم فتعين أن يكون الشرط سببا و الجزاء مسببا لأنه هو الذي لازم للشرط على الإطلاق.

فاذا ظهر أن الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى إطلاقها بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضية هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدم و لازمها الانتفاء عند الانتفاء فثبت المطلوب فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء.

و ثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء فافهم (١).

لا يقال: إن الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه كما في المناهج (٢).

لأننا نقول: دخاله شيء آخر في السببية يوجب أن يكون السبب أحد الأمرين لا شيء بخصوص فالإطلاق يدل على أن السبب هو الشيء المتعين لا أحد الأمرين لاحتياجه إلى مئونه زائده و عليه فدخاله شيء آخر لا تكون أجنبيا عن خصوصيات السبب فلا تغفل.

و كيف كان فقد أورد عليه في الكفاية بأن المقام لا يقاس بالوجوب التعيني لأن الوجوب التعيني سنخ خاص من الوجوب يكون مغايرا مع الوجوب التخيري و مع مغايرتهما لا بد للمولى في التخيري منهما من العدل لاحتياجه إلى مئونه زائده و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحدا و دخله في المشروط بنحو

ص: ٣٦٤

١-١) تقريرات الميرزا المجدد الشيرازي: ج ٣ ص ١٥٣-١٥٤.

٢-٢) ج ٢ ص ١٨٤.

واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتا و كان الإطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زياده مئونه و هو ذكره بمثل أو كذا.

و احتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذكر أو كذا إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطيّه.

و الحاصل أنّ ترتّب المعلول على علته المنحصره ليس مغايرا فى السنخ لرتبته على غير المنحصره بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العله بما هو مذكور فى القضيّه (١).

أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ الإطلاق المتمسك به فى المقام ليس هو إطلاق الجزاء و إثبات أنّ ترتبه على الشرط إنّما هو على نحو ترتّب المعلول على علته المنحصره ليرد عليه ما ذكر بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له فى القضيّه إلى أن قال: و بما أنّ التقييد بشىء واحد يغير التقييد بأحد الشئيين على البدل سنخا يلزم على المولى بيان الخصوصيّه إذا كان فى مقام البيان و حيث إنّه لم يبين العدل مع أنّه يحتاج إلى البيان تعين كون الشرط واحدا و أنّ القيد منحصر به (٢).

أورد عليه بأنّ الملاك المذكور للدلاله على المفهوم لو تمّ لا يختصّ بالقضيّه الشرطيّه بل يعمّ غيرها كالقضايا الوصفيّه و نحوها لأنّ التمسك بالإطلاق الجارى فى ذات الشرط لا يثبت مفهوم الشرط فى مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو إنّما يثبت بعنوان مفهوم القيد ببيان أنّ الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا أكرم العالم العادل مثلا فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقا فى الكلام و لم يذكر المتكلم عدلا له كالمثال المزبور أو ذكر عدلا له كقولنا أكرم العالم العادل أو الهاشمى فالقضيّه على الأول تدلّ على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد و هو العداله و على الثانى تدلّ

ص: ٣٦٥

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٠٦ مع توضيح ما.

٢-٢) المحاضرات: ج ٥ ص ٦٨.

على أنه مقيد بأحد القيدين و هما العدالة و الهاشميه و بما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد و عدم ذكر عدل له انحصاره به أى بما هو مذكور في القضية و إلا لكان على المولى البيان و من الطبيعي أنه لا فرق بين كون القضية شرطيه أو وصفيه أو ما شاكلها.

هذا مضافا إلى أن مقتضى إطلاق القيد في الكلام و عدم ذكر عدل له و إن كان وحدته تعيينا في مقابل تعدده أو كونه واحدا لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به بل غايه ما يدل عليه هو أن الحكم في القضية غير ثابت لطبيعي المقيد على الإطلاق و إنما هو ثابت لخصه خاصه منه و لكنه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الحصة فإنه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه و عدم ذكر عدل له فإن لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعي على الإطلاق و لا يدل على انتفائه عن حصه أخرى غير هذه الحصه.

على أن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار الشرط بما هو مذكور فيها بل الظاهر أنه في مقام بيان مؤثره الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره في حد ذاته عن التأثير و ليس هو في مقام بيان مؤثرته الفعلية و انحصارها بما هو مذكور في القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلي فيه (١).

و يمكن الجواب عن الإيرادات المذكوره بأن منشأها هو الغفله عما ذكره صاحب الفصول و ذلك لأن حاصل كلامه أن دلالة القضية الشرطيه على المفهوم مبتنيه على تلفيق أمرين:

أحدهما: الوضع و الآخر الإطلاق أما الوضع فهو أن الأداة وضعت لإفاده

ص: ٣٦٦

اللزوم و المنصرف عنه فى الإنشاءات هو السببى لأنّ الجزاء الإنشائى لا يصحّ أن يعتبر الشرط فيه مسبباً عن الجزاء لعدم استقامه المعنى كما لا معنى لكون الشرط و الجزاء معلولين لعلّه أخرى لظهور اللزوم فى اللزوم الذى لا يكون بواسطه شىء آخر فإذا لم يكن الجزاء سبباً للمقدّم و لا يكون المقدّم و الجزاء معلولين لعلّه أخرى انحصر أن يكون الشرط سبباً للجزاء فالأداه تدلّ على سبب الشرط للجزاء و المراد من السببى و العلية ليس هى السببى و العلية الفلسفىة إذ المجموعات الشرعىة لا تقاس بالعلية و المعلوليه التكوينيّه لعدم صدور الجزاء من المقدّم و إنّما المراد هو دخاله المقدّم فى التالى فإذا انضمّ مدلول الأداه مع جريان مقدّمات الإطلاق فى ذات الشرط ينتج أنّ السببى ثابتة للشرط بخصوصه لا بضميمه شىء آخر معه و لا مع اقتران بديل له بحيث يكون الشرط أحد الأمرين لا بخصوصه.

و من المعلوم أنّ محصل الأمرين أنّ الشرط متعيّن و بخصوصه سبب للجزاء و هو يساوق إفاده الانحصار فالمنطوق يدلّ بسبب الوضع و الإطلاق على انحصار السبب فى الشرط المذكور و لازم انحصار السبب فيه هو انتفاء المسبب بانتفاء السبب.

و الفرق بين القضيّه الشرطيّه و الوصفية فى أنّ الشرطيّه تفيد بالوضع و الانصراف السببى و الوصفية لا تفيد السببى نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالحيثية و لكنّه ليس فى حدّ الدلالة و هذا هو السبب فى عدم إفاده الوصفية للانحصار دون الجملة الشرطيّه فإنّ انضمام الدلالة على السببى مع جريان مقدّمات الإطلاق فى ذات الشرط ينتج تعيّن الشرط فى السببى للجزاء دون غيره و ليس هو إلاّ إفاده الانحصار و عليه فمفهوم الشرط مقابل لمفهوم الوصف و يفيد الحصر بخلاف مفهوم الوصف؛ ثمّ اعلم أنّه لا حاجة إلى كون المتكلم فى مقام بيان المؤثر الفعلى حتىّ يقال ليس المتكلم فى القضيّه الشرطيّه فى مقام البيان من هذه الناحية بل يكفيه كونه فى مقام بيان أهلية التأثير و تعيّن ذات السبب مع دلالة القضيّه الشرطيّه على علقه

السببِيَّةُ فإذا اقتصر في شيء خاصّ بعنوان كونه أهلاً للسببِيَّةِ يفيد ذلك انحصار السبب فيه بل لا يتوقّف ذلك على إحراز كونه في مقام بيان الانحصار حتّى يقال مع إحراز ذلك لا اختصاص لدلاله القضيّة على المفهوم بالقضيّة الشرطيّة إذ يكفي كونه في مقام بيان خصوصيّات ذات السبب بضميمة دلاله القضيّة الشرطيّة على السببِيَّةِ في الدلالة على المفهوم نعم لو لم تكن تلك الضميمة لكان الحاجة إلى إحراز كونه في مقام بيان الانحصار و أمّا مع الضميمة يكفي كونه في مقام بيان خصوصيّات السبب و لا إشكال في كونه في مقام البيان من جهة خصوصيّات السبب و كيفيّة مدخلتيه و إلا فلا يجوز التمسك بإطلاق الشرط في عدم مدخلتيه شيء آخر فيه فكما أنّ بالإطلاق يتمسك لدفع احتمال مدخلتيه شيء آخر في تأثير الشرط بالانضمام فكذلك يتمسك بالإطلاق لدفع احتمال مدخلتيه البديل له و هذا لا يرجع إلا إلى الانحصار.

فتحصّل تاميّة دلاله القضيّة الشرطيّة على المفهوم بتلفيق دلاله الأداة وضعا وانصرافا على سببِيَّةِ الشرط للتالي و جريان مقدّمات الإطلاق في خصوصيّات ذات السبب.

هذا بخلاف الجملة الوصفية فإنّها لا دلالة لها على العليّة و إنّما دلالتها على مطلوبية شيء متّصف بوصف و المطلوبية في قضيّة الوصفية و إن كانت متعلّقة بشيء مع اتّصافه بكذا و كان الوصف دخاله في المطلوبية و لكن لا ينفي المطلوبية عن غير مورد الاتّصاف لإمكان تعدّد المطلوب و لذا لا- يتقيّد الموضوع في المثبتين إلا- إذا أحرز وحده السبب كما لا يخفى و القول بأنّ الإطلاق في مقابل التقييد و دخاله شيء آخر في موضوع الحكم و كون شيء آخر موضوعا للحكم أيضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه (1).

ص: ٣٤٨

ينافيه ظهور الجملة الشرطيّة وضعا وإطلاقا في أنّها في مقام بيان تعيين السبب للحكم المذكور في الجزاء فإذا اقتصر على شيء بالخصوص و لم يتقيده بالاقتران أو البدليّة.

انعقد ظهورها الوضعي والإطلاقي في أنّ السبب المذكور متعين في الدخاله و السببيّه للجزاء فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه استدللّ لدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم مضافا إلى ما ذكرناه بالروايات الخاصّه منها ما رواه في الكافي عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن علي بن الحكم عن داود بن النعمان عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام إنّنا نريد أن نتعجّل السير- و كانت ليله النفر حين سألته- فأبى ساعه تنفر فقال لي: أمّا اليوم الثاني فلا تنفر حتّى تزول الشمس و كانت ليله النفر و أمّا اليوم الثالث فإذا ابصّرت الشمس فانفر على بركه الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول: (فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه) فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل و لكنّه قال: (و من تأخّر فلا إثم عليه) (١).

و ذلك يكفي في إثبات المفهوم للقضيّه الشرطيّه لأنّ قوله عليه السّلام: فلو سكت لم يبق أحد إلاّ تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّه الشرطيّه هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوما عرفيا بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخّر فلا- إثم عليه لم يبق أحد إلاّ استفاد من القضيّه الشرطيّه حرمة التأخير و تعجّل لئلاّ يبتلى بالحرمة إذ المفهوم مركّب من نقيض الشرط و الجزاء و هو من لم يتعجّل فعليه الإثم لأنّ نقيض التعجيل هو عدم التعجيل و نقيض عدم الإثم هو وجود الإثم.

و السند معتبر لأنّ المراد من أبي أيوب بقرينه نقل داود بن النعمان هو الخزّاز

ص: ٣٦٩

أو منصور بن حازم و كلاهما ثقتان كما أنّ داود بن النعمان و أخوه علي بن النعمان أيضا ثقتان.

و منها ما رواه أيضا في الكافي عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبد العزيز العبدى عن عبيد بن زراره قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام قول الله عزّ و جلّ: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) قال: ما أبينها من شهد فليصمه و من سافر فلا يصمه (١).

و الخبر يدلّ على أنّ حكم المسافر مبين في الآيه مع أنّه لا بيان فيها إلّا من جهة دلالة القضيّه الشرطيّه على الانتفاء عند الانتفاء و لا- يكون ذلك من باب التعيّد بل الظاهر من قوله عليه السّلام «ما أبينها» أنّه عليه السّلام أرجع المخاطب إلى القضيّه و الدلاله اللفظيّه و لكنّه ضعيف لضعف عبد العزيز العبدى اللهم إلّا أن يقال: أنّ ضعف السند و إن أوجب عدم جواز الإسناد إلى الإمام و أمّا نقل ذلك عند الرواه و عدم إنكارهم شاهد صدق على أنّ للقضيّه الشرطيّه مفهوما لا ينكره العرف المتكلم السامع و عليه فالخبر يصلح للتأييد كما لا يخفى.

و منها ما رواه في تفسير على بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن أبى عمير عن جميل عن أبى عبد الله عليه السّلام قال له رجل جعلت فداك إنّ الله يقول: (ادعوني استجب لكم) و إنّنا ندعوا فلا يستجاب لنا قال: لأنكم لا توفون الله بعهدده و إنّ الله يقول: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) و الله لو وفيتم لله لوفى الله لكم (٢).

حيث دلّت هذه الروايه على أنّ انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفاء الناس بعهدهم مستفاد من قوله تعالى: (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) لأنّه جواب للأمر بتقدير فعل الشرط أى إن وفيتم بعهدى أوف بعهدكم و هذا المفهوم يوجب التقيد فى قوله تعالى:

ص: ٣٧٠

١- (١) الكافي: ج ٤ ص ١٢٦.

٢- (٢) كنز الدقائق: ج ١ ص ٣٩٥.

(ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) و لذلك قال فى تفسير آلاء الرحمن و يؤخذ من الآيه قاعده كليّه و هى أنّ من لم يف بعهد الله فيما أخذه من الدين و الشريعه فهو بنفسه قد نقض عهد الله معه و خرج عن كونه أهلاً لما وعد به من اللطف و الرحمه و استجابته الدعاء و على ذلك جاءت صحيحه القمى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام فى استجابته الدعاء (١).

و استدللّ فى أصول الفقه مضافاً إلى ما نقلناه عن الفصول بموثقه أبى بصير المروى فى التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عاصم بن حميد عن أبى بصير يعنى المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاه تذبّح فلا تتحرّك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل إنّ علينا عليه السلام كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل (٢).

و قال: إنّ استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل (٣).

فتحصّل: أنّ الأظهر هو أنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء كما ذهب إليه صاحب الحاشيه و صاحب الفصول و الشيخ و غيرهم (قدّس الله أرواحهم).

ثمّ أنّه ربّما استدللّ المنكرون بوجوه منها قوله تعالى: (لا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبُغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (٤).

بتقريب أنّ القضيّه الشرطيّه لو كان لها مفهوم لزم منه عدم حرمة الإكراه فى

ص: ٣٧١

١-١ (١) آلاء الرحمن: ج ١ ص ٨٨.

٢-٢ (٢) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب الذبائح: ج ١٦ ص ٢٦٤ ح ١.

٣-٣ (٣) اصول الفقه: ج ١ ص ١١٤.

٤-٤ (٤) سوره نور، الآيه ٣٣.

صوره عدم إرادته التعفف وهو مما لا يلتزم به ويمكن الجواب عنه بأن محلّ الكلام ما إذا أمكن فرض الحكم بدون الشرط لا فيما إذا لم يمكن ذلك ممّا لا- يكون له موضوع إلّا- بفرض الشرط كالمثال إذ لا يمكن الإكراه إلّا في فرض إرادته التحصين فالشرط في نحوه محقق الموضوع وانتفاء الحكم فيه عند انتفاء الموضوع عقلي وهو خارج عن محلّ الكلام قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سرّه إنّ محلّ الكلام في القضيه الشرطيه هو ما إذا كان للقضيه موضوع و محمول و شرط و كان الموضوع ثابتا في صورتى وجود الشرط و عدمه و لم يكن لوجود الشرط و عدمه دخل في وجود الموضوع بل كان وجوده محفوظا في كلتا الحالتين ففي قولك إن جاء زيد فأكرمه الموضوع زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيء فالقائل بالمفهوم يقول بأن الحكم المحمول على زيد في صورته المجيء و وجوب الإكرام و في صورته عدمه عدم وجوبه.

و أما إذا كان الشرط محققا لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم بل لأجل ارتفاع الموضوع.

و قد عرفت أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلي خارج عن محلّ الكلام.

فلو قال: إن رزقت ولدا فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه فعدم وجوب الختان و أخذ الركاب عند عدم الشرط إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو الولد في الأوّل و الركاب في الثانى و الآيه الشريفه من هذا القبيل إذ في صورته عدم إرادتهنّ التحفظ و التعفف لا- يبقى موضوع للإكراه فعدم حرمه الإكراه حينئذ سالبه بانتفاء الموضوع فيصحّ أن يقال: إنّ الإكراه في هذه الصوره ليس بحرام و تجب الممانعه (١).

و منها ما نسب إلى السيد المرتضى قدس سرّه من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق

ص: ٣٧٢

الحكم به و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر فانضمام الثانى إلى الأوّل شرط فى القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط فى القبول ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

يمكن الجواب عنه أولاً بما أفاد فى الكفايه من أنّه قدّس سرّه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر ضروره أنّ الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات و دلالة القضيّه الشرطيه عليه لا فى مقام الثبوت.

و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه (أى وقوع النائب) فمجرد الاحتمال لا- يضّر القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال راجحاً أو مساوياً بحسب القواعد اللفظيه و ليس فيما أفاده السيد قدّس سرّه ما يثبت الرجحان أو التساوى أصلاً انتهى (1).

بل مدعى المفهوم يقول برجحان الدلاله على المفهوم كما قرّناه مفصّلاً.

و ثانياً: بأنّ ما استدللّ به السيد من قوله تعالى: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) ليس له مفهوم الشرط بل له مفهوم العدد بالنسبه إلى الشهيدىن و مفهوم الوصف بالنسبه إلى الرجال و عليه فهو أجنبى عن المقام كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه...

و ثالثاً: إنّ الاستدلال ببعض الآيات و الروايات على عدم المفهوم مع قيام القرينه فيها بحسب الأدلّه الوارده فيها لا ينافى دعوى ظهور القضيّه الشرطيه لو خلّيت و طبعها فى الدلاله على انحصار سبب الجزاء فى الشرط المذكور فى تلو أداه

ص: ٣٧٣

الشرط فلا تغفل.

بقي التنبيه على امور

أحدها: إن المختار في مفاد المفهوم المصطلح أنه الانتفاء عند الانتفاء و المراد من الانتفاء الثاني هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم انتفاء طبيعه الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطيه الطبيعه لا تنتفى إلاّ بعدم جميع الأفراد و لا يدلّ القضية الشرطيه على انتفاء طبيعه عند انتفاء الشرط إلاّ إذا كان الشرط علّه منحصره لها و بالجمله فإذا وجدت العلّه المنحصره تحققت الطبيعه ببعض الأفراد و إذا انتفت العلّه المنحصره انتفت الطبيعه بجميع الأفراد و عليه فانتفاء الطبيعه مساوق لانتفاء سنخ الحكم و هذا متفرّع على أنّ المعلق على الشرط في المنطوق هو الطبيعه لا الحكم الكلّي و لا شخص الحكم بما هو وجود شخص و لا صرف الحكم و تفصيل ذلك: إن المعلق على الشرط في المنطوق هو الطبيعه لا الحكم الكلّي و لا شخص فأكرمه ليس هو الوجوب الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لأنّ لازمه حينئذ هو انتفاء سنخ الحكم عقلا هذا مضافا إلى أنه لا فرق بين مثل أكرم في القضية الشرطيه و بين أكرم في مثل أكرم زيدا فكما أنّ أكرم زيدا ليس بكلّي كذلك في القضية الشرطيه.

على أنّ النزاع بين الأصحاب في القضية الشرطيه ليس في إفاده منطوقها إنشاء سنخ الحكم أو شخصه بل في إفاده العليّه المنحصره و عدمها.

و أيضا ليس المعلق في القضية الشرطيه هو صرف وجوب الطبيعه بمعنى الطبيعه الناقض للعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلّي و إذا انتفى علّه صرف الوجوب بقي عدم المطلق حتّى يصدق انتفاء سنخ الحكم لأنّ الوجود نقيض لعدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا لعدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه

ص: ٣٧٤

لا انتفاء سنخ الوجوب و بالجملة انتفاء ناقص العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل عدم ما هو بديل له فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضا مقتضيا لانتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ المعلق على العلة المنحصرة في المنطوق هو طبيعه وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة و إن لم يكن منحصره عقلي لا- يحتاج إلى إفاده انحصار علة بأداه أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصره في المجيء مثلا استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فيدلّ على أنّ الوجوب لو كان له فرد كانت علة المجيء لآئه علة منحصره و إلا لزم الخلف (1).

و لعلّ إليه يؤول ما في الكفایه من أنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم و عليه فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات إنشاء سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداه الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العلة.

ثمّ الدليل على تعليق طبيعه الحكم في الجزاء في الجملة الشرطيّه بناء على كون معاني الهيئات كالمعاني الحرفيه جزئيه كما هو الحقّ هو ما أشار إليه المحقق الاصفهاني قدس سره في كلامه من أنّ المعلق على العلة المنحصره نفس وجوب الإكرام المنشئ في شخص هذه القضية لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه فإنّ انتفائه بانتفاء موضوعه أو شخص علة و إن لم يكن منحصره عقلي لا يحتاج إلى إفاده انحصار علة بأداه أو غيرها بل بما هو وجوب فإذا كانت علة الوجوب بما هو وجوب منحصره في

ص: ٣٧٥

المجىء مثلا استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى (١).

و القول بأنه يصحّ مع تسليم الحكم العقليّ بانتفاء الحكم عقلا لانتفاء موضوعه أن يناع في أنّ اللفظ أيضا يدلّ على هذا الانتفاء أم لا منظور فيه إذ لا داعي لذلك عرفا مع الحكم العقليّ فتدبر.

و إليه يؤول ما في مناهج الوصول من أنّ الهيئه و إن كانت جزئيه لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته فبانتفائه ينتفى طبيعيّ الوجوب (٢).

و لعلّ هو مراد الشيخ الأعمش قدس سرّه ممّا حكى عنه في الوجوب الإنشائيّ من أنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليّه (المنحصره) المستفاده من الجملة الشرطيّه حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها فإنّه يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف (٣).

و أمّا بناء على عدم كون المعاني الحرفيه و أشباهها جزئيه بل كونها كليّه كما ذهب إليه في الكفايه فالمعلّق في القضيّه الشرطيّه هو نفس الوجوب و الخصوصيات الناشئه من قبل الاستعمال من خصوصيات معناها المستعمله فيه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه إذا كان مفاد الجزاء هو الإخبار عن الحكم الكليّ بداعي الإنشاء فلا كلام فيه من جهة أنّ الانتفاء عند الانتفاء من جهة المفهوم كقول القائل إذا جاء زيد يكون إكرامه واجبا مما عبّر عنه بنحو القضيّه الخبريه فإنّ المستعمل فيه في الخبريه ليس بجزئيّ بل هو كليّ و لا يضرّه أنّ المتكلم في مقام الإنشاء إذ الجملة مستعمله في الخبريه بداعي الإنشاء و عليه فهذه الجملة تدلّ على ثبوت الجزاء عند

ص: ٣٧٦

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ١٦٥.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٩.

٣-٣) الكفايه: ج ١ ص ٣١١-٣١٢.

ثبوت المجيء و انتفائه عند انتفائه و من المعلوم أنّ انتفاء طبيعته الكليّة من جهة دلالة القضيّة على انحصار العله لا-الدلالة العقلية.

و إنّما الكلام في مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا و الأيمان من جهة أنّ انتفاء الأحكام فيها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص هل يكون بدلالة العقل أو المفهوم.

ربّما يقال: ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو الدلالة بل لدلالة العقل مثلا إذا قال الواقف وقفت مالي كذا لأولادي إن كانوا عدولا أو لأولادي العالمين فانتفاء الوقف مع سلب العدالة ليس للمفهوم بل لأنّ شخص الوقف ينتفى بانتفاء متعلّقه و لو بقيده أو شرطه عقلا و لا احتمال لجعل آخر لأنّ الشئ إذا صار وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيه أو نذرا له كما في الكفايه.

و لكنّ لقائل أن يقول إن كان المجعول شخصيا كان الأمر كذلك و أمّا إذا احتمل أنّ المجعول ذا مراتب بحسب أغراض الواقف كما إذا احتمل أنّ الواقف أراد أن يكون الشئ وقفا في المرتبة الأولى للعدول من أولاده و في المرتبة الثانية لنفس أولاده و في المرتبة الثالثة لغيرهم فالمجعول بقريته إفاده الجملة الشرطيّة للعلّة المنحصره يكون طبيعه الوقف و مقتضى تعليق الطبيعه على العله المنحصره و هو عداله أولاده هو انتفاء طبيعه بانتفاء عدالتهم و عليه فلو طلب غير العدول بعد فقدان العدول شيئا من الوقف أو الوصيه فلم يؤت شيئا للمفهوم المستفاد من القضيّة الشرطيّة فلا وجه لخروج أمثالها عن المفاهيم و لا دلالة للعقل في نظائر ذلك على الانتفاء لعدم كون الكلام حينئذ في شخص الحكم بل في طبيعه الحكم.

نعم التمسك بهذه الموارد لإثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة في جميع الموارد لا يخلو عن النظر لأنّ المتكلم في هذه المقامات يكون في مقام تحديد موضوع وقفه أو

وصيته و هو قرينه خاصه فلا يقاس سائر المقامات بها مع عدم قيام قرينه خاصه فيها فتدبر جيّدا.

ثانيها: إنّ محلّ الكلام فى القضايا الشرطيّه هو ما إذا كان الموضوع ثابتا فى صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيء و الموضوع ثابت فى صورته وجود المجيء و عدمه فيتمكّن القائل بالمفهوم من أن يقول القضيه الشرطيّه تدلّ على وجوب الإكرام عند ثبوت المجيء و عدم وجوب إكرامه عند عدم ثبوت المجيء.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع محققا إلّا بالشرط فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم فى هذه الصوره بانتفاء الموضوع عقلى و لا مفهوم للقضيّه إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتّى تدلّ القضيه الشرطيّه على انتفاء الحكم فيه كقوله إن رزقت ولدا فأختنه فعدم وجوب الختان عند عدم الولد إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو الولد و هو عقلى لا لأجل المفهوم و بالجملة يعتبر فى المفهوم حفظ الموضوع فى طرف المفهوم ففى مثل إن جاء زيد يجب إكرامه يكون الموضوع و هو زيد محفوظا فالقضيّه تدلّ بناء على دلالتها على المفهوم على عدم وجوب إكرام زيد عند انتفاء الشرط و هو المجيء هذا بخلاف إن رزقت ولدا فأختنه فإنّها قضيه شرطيه محققه الموضوع فلا مفهوم لها و يكون انتفاء الختان فيها عند انتفاء الولد من جهه انتفاء الموضوع لا من جهه دلالة القضيه لما عرفت من عدم بقاء الموضوع.

ثالثها: إنّ دائره المفهوم تتسع بتعدّد القيود و الشروط فى القضيه الشرطيّه لأنّ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء فإذا قال السيّد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجيء فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك و أتى بهديه فأكرمه كان مقتضاه انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء المجيء أو بانتفاء السلام أو بانتفاء الإتيان بالهديه و هكذا فكلّ قيد و شرط يوجب توسعه فى ناحيه المفهوم كما أنّه يوجب ضيقا

فى ناحيه المنطوق إذ دائره وجوب الإكرام مع التقيد بالشرطين أضيق ممّا يقيد بشرط واحد.

هذا كلّه إذا جمع بين القيود و أمّا إذا ذكرت على سبيل البدليه كما تقول إن جاء زيد أو سلّم عليك أو أهدى إليك فأكرمه فدائره المنطوق و المفهوم كليهما تسع بمقدار إضافه القيود.

رابعها: كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه تبعاً لما أفاده شيخه الأستاذ أنّه لا إشكال فى لزوم الاتّفاق و التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود فى الجمله و يمحض الاختلاف فى السلب و الإيجاب فالمفهوم من قولك:

«إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت»، أنّه «إن لم يجئك يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت».

و إنّما الإشكال فى بعض القيود مثل العموم المأخوذ فى الجزاء فإنّه إذا كان على وجه العموم المجموعى فلا إشكال فى التطابق بمعنى مأخوذته فى طرف المفهوم أيضاً على وجه المجموعى دون الاستغراقى.

فإذا قيل: إن جاء ك زيد فيجب إكرام مجموع العلماء بحيث كان المطلوب إكرام المجموع كان المفهوم انتفاء إكرام المجموع الغير المنافى مع وجوب إكرام البعض.

و أمّا لو أخذ على وجه الاستغراق كما لو قيل أكرم كلّ عالم على وجه كان المطلوب إكرام كلّ واحد واحد بالاستقلال فحينئذ قد وقع الخلاف بين أستاذى الفنّ الشيخ محمد تقى و الشيخ مرتضى (قدّس سرّهما) فى المفهوم مع أنّهما من القائلين بالمفهوم.

فقال الأوّل: المفهوم رفع الإيجاب الكلّى الملائم مع الإيجاب الجزئى فالمفهوم فى المثال أنّه على تقدير عدم المجيء لا يثبت هذا الحكم الكلّى و هو وجوب إكرام كلّ عالم و لا ينافى ذلك مع ثبوت وجوب إكرام البعض (لأنّ رفع الحكم الكلّى يساعد

مع

وقال الثاني: بل المفهوم هو السلب الكلّي إذ كما أنّ الاستغراق ثابت في نفس القضيه الجزائيه كذلك يثبت الاستغراق في ارتباطها بالشرط فكلّ حكم من الأحكام الجزئيه صار مرتبطا بالشرط فكأنه قيل:

إن صار كذا فأكرم هذا وإن صار كذا فأكرم ذاك وهكذا إلى آخر الأفراد ولا شك أنّ لازم القول بالمفهوم على هذا ارتفاع الحكم عن جميع الأفراد على سبيل الاستغراق عند عدم الشرط هذا ثمّ رجح شيخنا الأستاذ القول الأوّل بناء على المفهوم حيث قال: ولا يخفى أنّ ملاحظه الأمثله العرفيه و التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا يشهد بكون المفهوم جزئيا و أنّ الحقّ مع الشيخ محمّد تقى قدّس سرّه.

فباعتبار نفس القضيه و حمل الحكم على الموضوع يلاحظ الآحاد مستقلاً و لا يلاحظ العموم إلاّ مرآه لها و عند ملاحظه التقييد بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً و لا ينافي هذا مع الكبرى المتقدّمه أعني لزوم التطابق في غير النفي و الإثبات فيما بين المفهوم و المنطوق فإنّ الكلّ في طرف المنطوق لوحظ بما هو عموم و شيء وحدانيّ منحلّ إلى أشياء لا- أن يكون الملحوظ هي المنحلّات و المتكثّرات و إن كانت هي ملحوظه في نفس القضيه الجزائيه و الحكم المذكور فيها فهذا المعنى الوجدانيّ محفوظ في كلا- الجانبين فيقع تلو الإيجاب في المنطوق و تلو النفي في المفهوم غايه الأمر أنّ رفع الإيجاب الكلّي ليس إلاّ سلبا جزئيا و كذلك رفع السلب الكلّي ليس إلاّ الإيجاب كذلك، فتدبر. ثمّ قال شيخنا الأستاذ قد نقل الأستاذ دام ظلّه استظهار ذلك من سيدنا الأستاذ الميرزا الشيرازيّ عند بحثه قدّس سرّه عن ماء الغساله انتهى (1).

و لا يذهب عليك أنّ ملاحظه المتكثّرات و المنحلّات بعنوان واحد و شيء

وحدانتي عين ملاحظتها بنفسها لأنّ العنوان المذكور يكون مرآه بالنسبه إليها و ملاحظه العموم موضوعا مستقلا يحتاج إلى مؤونه زائده مضافا إلى لزوم الخلف في كون العام استغراقيا فإنّ مقتضاه هو أن يكون العنوان الواحد مرآتا لا موضوعا مستقلا و أداء الشرط لمجرد الإناطه لا لتغيير موضوع القضيه الجزئيه و عليه فالاستظهار المذكور لا يخلو عن الإشكال و لا يكون دليلا على قول صاحب التعليقه بل الأمر بالعكس خلافا لما في المنطق من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه و مقتضاه هو أنّ نقيض الموجه الكليّه السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه الموجه الجزئيه و ذلك لما ذهب إليه الشيخ الأعظم في مفهوم الشرط من أنّ مفاد الشرطيه إذا كان الشرط علّه منحصره هي علّيه الشرط بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد و لازمه انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكثرية علّه منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعلم عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه إلى الماء منحصره في الكثرية و عليه فلا مفّر من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلًا من علّه واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العلّه انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد علّه أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعلّيه هذه العلّه بل بعض أفراده و بعضها الآخر بعلّيه العلّه الأخرى فالعلّيه للعموم معناها هو العلّيه لكلّ واحد واحد من الآحاد.

فهذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هي السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هي الموجه الجزئيه كما هو المقرّر في المنطق.

و عليه فمفهوم قوله الماء إذا كان قدر كثر لم ينجسه شيء أنّه إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه كلّ شيء من النجاسات إذ مفاد «إذا» يكون حصر العلّه لعدم تنجيس كلّ

واحد واحد من آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكزّيّه فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكزّيّه وعدم تنجيس الدم له إلى الكزّيّه وكذا عدم تنجيس الغائط له وكذا إلى آخر النجاسات فلو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ الكزّيّه لا يصدق أنّ الماء الكزّي لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنه كزّي بل يصدق أنّ بعضها لا ينجسه لأجل ذلك وبعضها لأجل شيء آخر فالعموم في السالبه الكليّه في القضيّه الشرطيّه كقوله لم ينجسه شيء ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بل هو منحلّ إلى السلب عن كلّ واحد واحد من الأفراد فالسلب كليّ.

وهذا هو مقتضى المختار في القضايا الشرطيّه من أنّها تفيد العليّه المنحصره بل هو مقتضى كون القضيّه الشرطيّه مفيده للمفهوم ولو بقيام القرينه الخاصّه عليه ولو لم نقل بالمفهوم وضعا أو إطلاقاً ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ قدس سرّه حيث أورد عليه بأنّ الكلام في صحّه المبني إذ لا يجزم بأنّ معنى «إذا» كون التالي علّه منحصره بل غايه ما يقال إنّ مفيد لترتب تحقّق الجزاء على ترتب الشرط لكنّ ذلك يجمع مع كون الشرط جزء أخير للعله فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العله فضلاً عن إفاده كونه علّه تامّه منحصره (1).

وذلك لما عرفت أولاً من قوه مختار الشيخ وصاحب التعليقه وصاحب الفصول من دلالة الجملة الشرطيّه على انحصار العله في الشرط بتقريب أفاده صاحب الفصول فراجع. وثانياً: إنّ ذلك مقتضى دلالة القضيّه الشرطيّه على المفهوم ولو من جهه قيام القرينه الخاصّه.

لا يقال: الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان العموم في المنطوق مستفاداً من لفظ

ص: ٣٨٢

دالّ عليه بالوضع أو الدلالة العرفية كما لو كان الكلام مشتملا على كلمه كلّ و نحوها و بين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا كان العموم من ناحيه وقوع النكره فى سياق النفى.

و إلاّ فالعموم التابع للنفى ليس مأخوذا فى المفهوم لو كان فى المنطوق إذ معنى هذا العموم أنّه إذا جىء الكلام بصوره النفى يتحقّق عموم و إن جىء بصوره الإثبات فلا عموم فهو تابع للنفى و حيث إنّ المفهوم لا بدّ من مخالفته مع المنطوق فى الإثبات و النفى فلا جرم يلزم مخالفته معه فيما هو من توابع النفى و الإثبات أيضا.

فإذن منطوق القضية له عموم أعنى إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شىء لمكان النفى فإذا أخذ المفهوم و قيل إذا كان الماء قدر كّر ينجسه شىء يصير جزئيا قهرا إذ النكره فى الإثبات يفيد الجزئيه كما أنّه فى النفى يفيد الكليّه (١).

لأننا نقول: الظاهر إنّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه لا يبتنى على كون العموم مستفادا من الوضع أو الدلالة العرفيه بل يبتنى على دلاله الجمله الشرطيّه على الحصر فإنّ بعد دلاله الجمله على أنّ علّه عدم تنجيس كلّ نجاسه للماء هو الكريّه لا غيرها فلا مفرّ من القول بالعموم إذ لو كان لبعض الأفراد علّه أخرى لأن يمنع عن التنجيس لزم الخلف فى كون الكريّه مانعه عن ذلك فقط و لا فرق فى ذلك بين كون العموم مستفادا من لفظ دالّ عليه بالوضع أو مستفادا من ناحيه الدلالة العرفيه.

بل الأمر كذلك لو كان العموم مستفادا من مقدّمات الإطلاق أيضا لأنّ كلّ ذلك لإفاده الجمله الشرطيّه العليّه المنحصره لا يقال بالفرق بين العموم الجائى من قبل «كلّ» و العموم الجائى من قبل مقدّمات الحكمه بدعوى أنّ المفهوم فى الأول عامّ بخلاف الثانى فإنّه جزئى فإنّه رفع الإطلاق المستفاد من المنطوق و من المعلوم أنّ رفع المطلق جزئى و تفصيله كما حكاه شيخنا الأستاذ فى كتاب طهارته أنّ المقدّمات يجرى

ص: ٣٨٣

أولاً- في جانب المنطوق ثم يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدمات فإذن قولنا إذا جاء زيد فأكرمه مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد و أنحاء الإكرام جزئى و إن كان منطوقه عامًا لها فمعنى المنطوق بمقتضى المقدمات أنه إذا جاء زيد فأكرمه بأي نحو كان الإكرام و فى أى حال كان زيد و معنى المفهوم إذا لم يجيئك فلا يجب عليك هذا الذى ذكر من الإكرام على أى نحو كان لزيد على أى حال كان.

و بعبارة أخرى لا يجب عليك هذا المطلق و لا ينافى هذا،الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاصّ أو فى حال مخصوص فإذن المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه فى كلّ حال كان فإنه لا إشكال فى أنّ مفهومه أنه إذا لم يجيئك فلا- يجب إكرامه فى كلّ حال و هو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حاله مخصوصه كما هو واضح.

لأننا نقول:- كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكى قدّس سرّه- إنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتمامها لا أنّها تعمل فى المنطوق أولاً ثم يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليها فى عرض واحد و إذن فكما يفيد العموم الأحوالى فى المنطوق فكذا يفيد فى المفهوم أيضاً فيكون المفهوم فى المثال إذا لم يجيئك زيد فلا يجب إكرامه فى شىء من الأحوال و بشىء من الأنحاء بحكم المقدمات كما يحمل المنطوق أعنى إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال و الأنحاء بحكمها أيضاً (١).

مراده أنّ المفهوم و إن كان مترتباً على المنطوق بحسب الاستعمال و لكنّه فى عرض المنطوق بحسب الحجّية و الإرادة الجديّة.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ مع فرض تسليم الترتّب بين جريان المقدمات

ص: ٣٨٤

فى المنطوق و أخذ المفهوم و عدم ثبوت الإطلاق فى ناحيه المفهوم يقتضى القضيه الشرطيّه تعميم المفهوم بناء على دالّتها بالوضع أو الإطلاق أو قيام قرينه خاصّه على أنّ المتكلم فى مقام بيان العله المنحصره و إلاّ- لزم الخلف فى كون العله علّه منحصره.

فتحصل: أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم فى القضيه الشرطيّه هو السلب الكلىّ إذا كان المنطوق إيجاباً كليّاً أو هو الإيجاب الكلىّ إذا كان المنطوق سلبيّاً كليّاً مثلاً قولك إذا جاء زيد فأكرم كلّ واحد من العلماء يكون مفهومه أنّه إذا لم يجىء زيد فلا يجب إكرام أحد من العلماء.

وقوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء يكون مفهومه أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه كلّ واحد من النجاسات.

و هذا ينافى ما فى المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّ هو السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّ هو الموجهه الجزئيه و لكنّه لا مفرّ منه لأنّه من خواصّ إفاده العليّه المنحصره فى القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما فى المنطق على غير القضايا الشرطيّه لما عرفت من أنّ القضايا الشرطيّه توجب تعميم مفهومها لإفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ الملحوظ من ذلك فى المنطق هو جعل ضابط عامّ للنقيض و موضع كلامهم هو المعقولات و لا- يرتبط بموضوع كلام الأصولى و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظواهر الألفاظ و ما تدلّ عليها.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالمفهوم فى القضايا الشرطيّه وضعا أو إطلاقاً أو لم نقل بذلك و لكنّ قامت قرينه خاصّه على أنّ المتكلم فى مقام بيان حصر العله فلا تغفل.

ثمّ يظهر ممّا تقدّم من أنّ الاختلاف بين المفهوم و المنطوق بالسلب و الإيجاب أنّ مفهوم إن جاءك زيد فأكرمه أنّه إذا لم يجيئك لا يجب إكرامه لا أنّه يحرم إكرامه إذ

المفهوم نقيض المنطوق لا مضاد له و نقيض الوجوب هو عدم الوجوب لا الحرمة.

ثم وقع النزاع فيما إذا كان الجزاء المذكورا بغير صيغته الأمر كقوله إن جاء زيد يكرم مبتئا للمفعول في أنّ مفهومه هو لا يجب إكرامه أو يحرم إكرامه و الأوّل هو المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد إذا استعمل قوله يكرم في الإنشاء مكان أكرم و الثاني هو المختار إذا استعمل قوله يكرم في الإخبار كناية عن كونه مطلوباً شديداً بحيث يخبر عن وقوعه بداعي الإنشاء فإنّ مفهومه هو الإخبار عن عدم وقوعه قضاءً للتطابق بين المفهوم و المنطوق إلّا في السلب و الإيجاب.

فكما أنّ الإخبار عن وقوعه كناية عن الوجوب فكذلك إخباره عن عدم وقوعه كناية عن الحرمة و لعلّ الأوّل أقرب لكثرة استعمال الجمل الخبرية في الإنشاء كقوله بعث و اشترت فإنّ الإنشاء يحصل بنفس قوله بعث و اشترت و لا يكون إخباراً عن وقوعه سابقاً كما لا يخفى.

ثمّ لا تذهب عليك أيضاً أنّ مفهوم قولنا إذا ارتدّ المسلم يجب قتله أنّه إذا لم يرتدّ المسلم لا يجب قتله.

و لكنّ يعلم من الخارج أنّ قتله لا يجوز و لا منافاه بين عدم وجوب القتل مع عدم جوازه بمعنى الأعمّ إذ ما لا يجوز قتله لا يجب قتله و عليه فلا يقال إن لا يجب قتله لا يساعد حرمة القتل؛ فتدبرّ جيداً.

خامساً: إنّّه لو سلّمنا أنّ مفهوم الموجه الكليّ هي السالبة الجزئيّة و السالبة الكليّ هي الموجه الجزئيّة فقد يقع الكلام في أنّ الأمر في الإطلاق الأحواليّ يكون كذلك أو لا يكون.

و الظاهر من بعض الأعلام أنّه يكون كذلك حيث قال في البحث عن نجاسة الغسالة إنّ مقتضى مفهوم أخبار الكثر هو الحكم بنجاسة ما دون الكثر بملاقاه نجس ما في الجملة فليس لمفهومها عموم أفرادى بالنسبة إلى جميع أفراد النجاسات فضلاً عن

المتنجسات كما أنه ليس له إطلاق أحوالي بالنسبة إلى ورود النجس على الماء القليل أو العكس و الورد للتطهير أو عدمه.

بيان ذلك أنّ مفهوم قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء» هو أنّه إذا لم يكن بمقدار الكز ينجسه شيء ما في بعض الحالات لا كلّ شيء في جميع الحالات لأنّ نقيض السالبة الكليّة موجب جزئيّه.

و الوجه في ذلك هو أنّ مقتضى العموم الأفرادي للمنطوق عدم تنجس الكز بشيء ممّا يترقّب منه التنجيس من النجاسات أو المتنجسات كما أنّ مقتضى إطلاقه الأحوالي عدم تنجسه مطلقا سواء كان الكز واردا على النجس أم مورودا فمفاد المنطوق سالبه كليّه و هي أنّ الكز لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفي في صدقه تنجس ما دون الكز ببعض النجاسات و لو في بعض الحالات و هذا معنى أنّ نقيض السالبة الكليّة موجب جزئيّه فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالي (١).

و فيه كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكبي قدس سرّه أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به كقوله في كلّ حال و بين ما كان بالمقدّمات فإنّ الظاهر أنّ المقدّمات ترد على القضيّه بتمامها أى بمنطوقها و مفهومها لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلا ثمّ يوجد المفهوم ثانيا بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليهما في عرض واحد و إن كان استفاده المفهوم استعمالا متأخّره عن دلالة المنطوق استعمالا و إذا فكما تفيد العموم الأحوالي في المنطوق فكذلك تفيده في المفهوم أيضا فيكون المفهوم في المثال إذا لم يكن الماء قدر كز ينجسه بعض الأشياء بالملاقاه في جميع أحواله سواء كان واردا على الماء أو كان الماء واردا عليه أو كانا متلاقين و سواء كان

ص: ٣٨٧

للتطهير أو لغيره كل ذلك لجريان مقدمات الإطلاق في المفهوم و المنطوق عرضا لا طولا فالمنطوق و نقيضه في عرض واحد مجرى المقدمات (1).

و عليه فمفهوم أخبار الكثر يدل على نجاسه ما دون الكثر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالي من دون فرق بين أنحاء الثلاثة من ورود النجاسه أو ورود الماء على النجاسه كما في الغساله أو تلاقيهما عرضا و لا إشكال فيه من ناحيه الإطلاق الأحوالي و إن كان فيه إشكال فهو من جهه أخرى التي أشار إليه شيخنا الأستاذ من أنّ الإطلاق الأحوالي يتوقف على وجود قيد الملاقاه في الخبر و هو غير مسلم و إنما المسلم أنّ للعرف مرتكزا في هذا المقام و أمثاله و هو توقف التأثير على الملاقاه لأنّ جميع التأثيرات عنده إلا ما شذّ يكون بها و لا إشكال في ذلك إنّما الإشكال في أنّ هذا الارتكاز العرفي يكون بحيث متى أطلق لفظ التنجيس يكون منصرفا بسببه إلى القيد أعنى بالملاقاه و يكون في قوه قولنا ينجسه بالملاقاه كما ذهب إليه رئيس المذهب في رأس المائه الرابعه عشر الميرزا الشيرازي قدس سرّه فإنه يرى على ما حكاه أستاذنا الحاج الشيخ قدس سرّه في مثل قولنا النجس ينجس الشيء و قولنا السكين تقطع اليد و الشمس تنضج الأثمار أنّ ظاهر اللفظ انصرافا هو القيد فمعنى الأوّل بالملاقاه و الثاني بالمماسه و الثالث بالإشراق عليها فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد و منشأ الانصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاه.

أو لا يصير الارتكاز المذكور سببا للانصراف كما ذهب إليه أكثر تلامذه الميرزا الشيرازي السيد السنند العالم الجليل السيد محمّد الأصفهاني حيث ذهبوا إلى أنّ قيد الملاقاه ليس جزء من مدلول اللفظ إلى أن قال:

ص: ٣٨٨

(١-١) راجع حاشيه الدرر المطبوعه جديدا: ص ٣١٤-٣١٦، و كتاب الطهاره: ج ١ ص ٢٠٥-٢٠٨.

و إن قلنا بالثاني أعني عدم الدلاله الانصرافيه كما هو غير بعيد فيكون مدلول الروايه أنّ الكرّيّه مانعه في موضع يكون مقتضى النجاسه موجودا من دون دلالة أصلا على أنّ مقتضى النجاسه ما ذا فليس في البيّن عموم أحواليّ إذ قد عرفت أنّ الأحوال المذكوره من حالات الملاقاه و المفروض أنّ الملاقاه ليست مدلوله للخبر (١).

و لكنّ ما ذهب إليه السيّد الأستاذ الميرزا الشيرازيّ قدّس سرّه هو الظاهر لأنّ بعد إدراج الملاقاه بالارتكاز كانت الملاقاه كالمذكور فكما أنّ المذكور مجرى الإطلاق الأحواليّ فكذلك ما يكون كالمذكور فقيده الملاقاه في المقام كسائر الموضوعات و المحمولات المحذوفه التي يفهم بالقرائن كقوله قل دنف في جواب كيف زيد أو قولهم لمن أراد أن يذهب إلى مكان إلى أين أو من جاء من مكان من أين» و بالجمله فلا إشكال في ذلك فلا تغفل.

سادسها: أنّ بناء على المختار من إفاده الجملة الشرطيّه للعلّيّه تكون هي كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه للحكم بالنسبه إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضيه بمعنى أنّ وجود تالي الأدهاء علّه لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علّه لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعلّيّه هنا ليست على نحو العلّيّه المستفاده من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (٢).

اللهمّ إلا إذا قلنا بالغاء الخصوصيّة و لكنّه لا يعمّ جميع موارد القضيه الشرطيّه

ص: ٣٨٩

١-١ (١) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٢٠٥-٢٠٨.

١-٢ (٢) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٩ و ١٠.

يقتصر في مورده و لا يصح القول بالتعدى عن الموضوع المذكور فى القضيه الشرطيه.

سابعها: فى كيفيه الجمع بين القضايا الشرطيه اذا تعدد الشرط و لم يمكن تكرار الجزاء نحو القتل فيما اذا ورد اذا ارتد المسلم و اذا زنى المسلم المحصن قتل.

فانه يقع التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط اذ مفهوم الاول انه اذا لم يرتد المسلم لا يقتل و إطلاقه يشمل ما اذا زنى زنا محصنه فيعارض مع منطوق الدليل الآخر و هكذا مفهوم الثانى انه اذا لم يزن المسلم زنا محصنه لا يقتل و إطلاقه يشمل ما اذا ارتد المسلم فيعارض مع منطوق الدليل الآخر فلا بد من التصرف فيهما بنحو من الأنحاء و يقع الكلام فى مقامين.

أحدهما فى مقام الثبوت و يمكن أن يتصور وجوه لعلاج هذه المعارضه.

الأول: تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيكون كل واحد من الشرطين مستقلاً فى التأثير و لا يتوقف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أن الزنا من الشخص المذكور موجب له و انتفاء القتل بانتفاء الشرطين فيكفى وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب كان التأثير للسابق و إن تقارنا كان الأثر لهما لامتناع تكرار الجزاء على المفروض و حيث إن المفهوم فى هذه الصوره باق فى كل واحد منهما فينفيان الثالث فى هذه الصوره يعتبر أحد الأمرين.

الثانى رفع اليد عن المفهوم فى الطرفين بتوهم ان المفهوم متقوم بالخصوصيه و هى إفاده العليه المنحصره فمع تعدد الشرط اختل الانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كل واحد من الشرطين سبباً مستقلاً للجزاء و لا ينفيان الثالث و فى هذه الصوره أيضا يعتبر احد الامرين.

الثالث: تقييد كل واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليه كل واحد منهما بأن يكون الشرط هو مجموعهما و لا يكفى وجود أحدهما فى حصول المسبب و يدل مفهومهما على انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو تحقق أحدهما. و فى هذه

الصورة يعتبر الأمران و لا يكفي أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بينهما و رفع اليد عن خصوصيته كلّ واحد منهما فيكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان و هو الأجمع و القدر المشترك. و في هذه الصورة يعتبر أحد الأمرين.

الخامس: رفع اليد عن مفهوم أحدهما و بقاء الآخر على مفهومه فيما إذا كان الباقي على مفهومه أظهر و لكن هذا الوجه لا يخلو عن النظر فإنّه لا يوجب علاج المعارضه معارضه منطوق ما ترفع اليد عن مفهومه مع مفهوم الأخرى باقيه على حالها اللهم إلا أن ترفع اليد عن أحدهما منطوقا و مفهومها بطرحه مرّه و لا وجه له أو بحمله على مجرّد المعرفيه بالنسبه إلى الآخر و هو أيضا في قوه الطرح مفهومها و منطوقا و هو بعيد جدّا و لعلّ لذلك ضرب عليه خطّ المحو في بعض نسخ المصحّحه من الكفايه على ما في تعليقه الأصفهانيّ و الإيروانيّ (قدّس سرّهما).

ثمّ لا يخفى عليك أنّ تمثيل تعدّد الشرط و اتّحاد الجزاء بخفاء الأذان أو البيوت في المقام إنّما يصحّ لو كانا ملحوظين بعنوان الموضوع لجواز التقصير لا بعنوان تحديد المقدار الخاصّ من البعد بمعنى أن يبعد الإنسان إلى حدّ لا يسمع فيه الأذان لو كان و يتوارى عن البيوت لو كانت و إن لم يكن أذان و لا بيوت و إلا فلا مجال للوجه المذكوره.

لأنّ التقديرين إن كانا متساويين كان أحدهما عين الآخر فلا معنى للتعيين و التخيير.

و إن كانا مختلفين فحيث يمتنع التقدير بالأقلّ و الأكثر معا و جب إعمال قواعد

التعارض من الترجيح أو التخيير كما في المستمسك (١).

أو وجب حمل الأكثر على مراتب الفضل كما في جامع المدارك حيث قال:

لا يبعد أن يقال في المقام بأن الوصول إلى حدّ لا يسمع الأذان مرخص للإفطار و قصر الصلاة و أحسن منه أن يؤخّر المسافر إلى الوصول إلى حدّ من البعد يكون متواريا عن الجدران و البيوت بحيث لا يشاهده من في البيوت و هذا احتمال لم أجد لأحد التعرّض له (٢).

نعم لو لوحظ خفاء الأذان و خفاء البيوت علامه على تحقّق البعد في الجملة أعمّ من أن يكون مقارنا لوجوده أو سابقا عليه أمكن أن يقع الخلاف في أنّ العلامه مجموعهما أو كلّ منهما مستقلاً مطلقاً أو في غير صورته العلم بانتفاء الأخرى و لكن أورد عليه في المستمسك بما مرّ آنفاً من أنّه لا- يتم لو أريد بهما المقداران إذ مع البناء على تلازمهما لا معنى للخلاف المذكور لرجوعهما إلى مقدار واحد و مع البناء على انفكاكهما يتعيّن كون العلامه احدهما أمّا السابق أو اللاحق و يكون ضمّ الآخر إليه في غير محلّه.

نعم لو أريد بهما الفعلين فحيث أنّه لا ريب في انفكاك أحدهما عن الآخر يمكن النزاع المذكور لكنّ لازم ذلك انتفاء العلامه عند انتفائهما معا و هو ممّا لا يمكن الالتزام به (٣). و بقيه الكلام في محلّه.

و ثانيهما: في مقام الإثبات و التحقيق أنّ طريق الجمع بينهما يختلف باختلاف المباني.

فإن قلنا بالمفهوم من ناحيه وضع الأداه أو الجملة الشرطيّه للانحصار فتعدّد

ص: ٣٩٢

١- ١) ج ٨ ص ٨٩-٩٠.

٢- ٢) جامع المدارك: ج ١ ص ٥٨٦.

٣- ٣) المستمسك: ج ٨ ص ٩٠.

الشرط يكشف عن عدم استعمال الأداة أو الهيئه الشرطيّه فى الموضوع له و هو الانحصار لمنافاه التعدّد مع الانحصار فإذا اختلّ دلالة الجملة الشرطيّه على الانحصار فلا- دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التى هى الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين فى المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها فى غير معناها الحقيقى بقربنه التعدّد فى القضايا الشرطيّه لا تدلّ على الانحصار و لا على عدم مدخلّيّه شىء آخر و عليه فالمقدّم هو الوجه الثانى لا الوجه الأوّل لعدم مفهوم له و لا الثالث لعدم موجب لرفع اليد عن السببيّه المستقلّه و لا الوجه الرابع لأنّ رفع اليد عن العنوان الخاصّ و جعله مؤثراً بعنوان كونه مصداقاً للجامع خلاف الظاهر.

إلا إذا قلنا بظهور اللفظ فى أقرب المجازات بعد عدم استعماله فى معناه الحقيقى فتأمل أو قلنا بأنّ للانحصار مراتب مختلفه فإذا جاء المنافى لمرتبته منها فلا وجه لرفع اليد عن المراتب الأخرى فمع ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم يقتصر فى رفع المفهوم بمقدار المنافى، فتأمل.

فتحصّل أنّ على هذا المبنى هو الوجه الثانى و هو تأثير كلّ واحد مستقلّاً بعنوانه من دون دلالة على المفهوم.

و إن قلنا بالمفهوم من ناحيه مقدّمات الإطلاق اللفظى، فتعدّد الشرط لا يوجب استعمال الأداة أو الهيئه الشرطيّه فى غير معناها الحقيقى كما لا يخلّ تعدّد الشرط بانعقاد الإطلاق اللفظى و الاستعمالى و إنّما يكشف تعدّد الشرط عن أنّ مقتضى المقدّمات و هو الانحصار المطلق غير مطابق للمراد الجدى فمقتضى الجمع بين القضيتين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظى فى بقيه الموارد تحت أصله الجد كسائر المطلقات المقيده فإنّ مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان تدلان على تأثيرهما بالخصوص فى

التالى و مقتضاه هو انحصار عله التالى فى الشرطين.

و عليه فالمقدم هو الوجه الأول فإن مفهوم كل واحد منهما فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر يكون باقيا على حاله و لا موجب لرفع اليد عنه نعم منشأ التقييد المذكور هو التصرف فى المنطوقين إذ كل منطوق يدل بمقدمات الإطلاق على كونه مستقلا من دون حاجه إلى ضميمه عله أخرى و وحيدا من دون بديل مؤثرا فى التالى فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كل منطوق بالآخر و يرفع اليد عن الانحصار الحقيقى و يحملان على إفاده الانحصار الإضافى بالنسبه إلى غيرهما و هكذا بتقييد مفهوم كل منهما بغير منطوق الآخر كما أنّ أصله الإطلاق فى كل واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

و حيث عرفت أنّ رفع اليد عن المفهوم فى غير ما يدل عليه منطوق الآخر لا موجب له فلا مجال للوجه الثانى لأنّ رفع اليد عن الظهور الإطلاقى المقتضى للانحصار الإضافى بلا موجب.

و بالجملة فالوجه الأول مقدم على الوجه الثانى فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر اهون من رفع اليد عن أصل الحصر فإنّه ارتكاب خلاف الظاهر أزيد ممّا يقتضيه الدليل.

قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه اعلم أنّ الوجه الأول و الثانى مشتركان فى التصرف فى الخصوصيّة المستفاده من منطوق القضية المستتبعه للمفهوم و الثانى يمتاز عن الأول بزياده رفع اليد عن الانحصار بالكليته بخلاف الأول فإنّ الحصر إضافى فيه.

و أمّا الظهور فى السببيّه المستقله لكلّ منهما بعنوانه فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين.

و مما ذكرنا ظهر أنّه لا ترجيح للوجه الثانى على الأول بتوهم أنّه لا تصرف فيه فى المنطوق دون الأول فإنّ الثانى ما لم يتصرف فى منطوقه لا يعقل رفع اليد عن لازمه

بل لعلّ الترجيح للأوّل فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر فتدبر (١).

و دعوى منع دلالة القضيتين على المفهوم بسبب سقوط أصله الإطلاق في المنطوقين بالتعارض فإنّ الدلالة على الانحصار تتقوم بالإطلاق فمع معارضه أصالتي الإطلاق في الجملتين لا دلالة على الانحصار.

مندفعه بأنّ أصله الإطلاق في كلّ واحد من الجملتين متقيده بالأخرى لا متعارضه و مع عدم المعارضه فدالتهما على الانحصار بالنسبه إلى غيرهما المعبر عنه بالانحصار الإضافي باقيه لعدم جواز رفع اليد عن أصله الإطلاق إلاّ بمقدار الدلالة على القيد نعم لو قلنا بإفاده القضيتين للانحصار بالوضع أو الانصراف فلا دلالة لهما على المفهوم بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي و الانصراف و لكنّ الكلام في الدلالة على الانحصار بمقدّمات الإطلاق لا بهما.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم على الوجه الثاني بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما هو المختار و دعوى مساعده العرف بالنسبه إلى الثاني كما ذهب إليه في الكفايه لا- يصحّ بناء على استفادة الانحصار من مقدّمات الإطلاق كما عرفت.

و أمّا تقديمه على الوجه الثالث و الرابع فواضح إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في السببيّه المستقلّه لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك خلاف الظاهر كما أنّ دعوى تأثير كلّ واحد منهما بعنوان كونه مصداقا للجامع أيضا خلاف الظاهر لأخذ العنوان الخاصّ و لا- وجه له إذ التعارض بين المنطوقين أو المنطوق و المفهوم يرتفع بتأثير كلّ واحد و لا- حاجه إلى رفع اليد عن الاستقلال أو عن العنوان الخاصّ.

ص: ٣٩٥

و أمّا ما يظهر من الكفايه من أنّ العقل ربّما يعيّن الوجه الرابع بملاحظه أنّ الأمور المتعدّده بما هي مختلفه لا يمكن أن يكون كلّ منهما مؤثرا في واحد فإنّه لا بدّ من الربط الخاص بين العلّه و المعلول و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان و لذلك لا يصدر من الواحد إلّا الواحد فلا بدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدّد الشرط و تأثير شرط بعنوانه الخاص ففيه ما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ مورد القاعده و عكسها الواحد الشخصيّ و أنّ مسأله المناسبه و السنخيه أجنيه عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوى (١).

ألا- ترى أنّ النار تؤثر في الحراره كما أنّ الشمس تؤثر فيها و لا إشكال فيه و ليس ذلك إلّا لكون الحراره واحدا نوعيا فيجوز تأثير كلّ سبب في فرد من هذا النوع.

فبرهان السنخيه إنّما يتمّ في الواحد الشخصيّ لا النوعي هذا مضافا إلى أنّ العلّيه و المعلوليه في المجموعات الشرعيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ليست على حدو التكوين من صدور أحدهما من الآخر حتّى يأتي فيها القاعده المعروفه فيجوز أن يكون الكثر بعنوانه دخيلا في عدم الانفعال و الجارى و المطر بعنوانهما كما هو كذلك فقياس التشريع بالتكوين باطل و منشأ لاشتباهاث كثيره (٢).

فتحصّل أنّ على المبني المختار يتقدّم الوجه الأوّل و نقول بدفع المعارضه بالتقييد و وجود المفهوم بالنسبه إلى غيرهما و لا وجه و لا موجب لسائر الوجوه المذكوره كما أنّ بناء على استفاده العلّيه المنحصره من الوضع يتقدّم الوجه الثاني دون سائر الوجوه فالأمر في الحقيقه يدور بين الوجه الأوّل و الثاني فالوجه الأوّل مقدّم بناء على

ص: ٣٩٦

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٦٦.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ١٨٧.

استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق و الوجه الثانى مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من الوضع فلا تغفل.

ثامنها:فى تداخل الأسباب و المسببات و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط أو الأسباب و اتّحد الجزاء و البحث فيه يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:فى تداخل الأسباب و عدمه

إشاره

و المراد منه هو أنّه إذا تعدّد الشروط و الأسباب فهل يتداخل الشروط و الأسباب فى استيجاب الجزاء أو لا و ليعلم قبل التحقيق فى المسأله أنّ مفروض البحث هنا فيما إذا أمكن تكرار الجزاء و المسببات دون ما إذا لم يكن قابلا- للتكرار كالقتل فإنّ من يستحقّ ذلكك بارتداد أو نحوه فلا- معنى للبحث المذكور فيه لعدم إمكان التكرار فالبحث فى المقام فى مورد إمكان تكرار الجزاء مثلا إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بتداخل الشروط و الأسباب فى استيجاب الجزاء و المسببات فالواجب عند وقوعهما معا صلاه واحده لا متعدده.

و إن قلنا بعدم التداخل يتعدّد الواجب أعنى الصلاه بتعدّد الزلزه و انخساف القمر.

و هكذا لزم أن يعلم أنّ البحث هنا لا يختصّ بالقضايا الشرطيّه بل يجرى أيضا فى الحملات الداله على سببيّه شىء لشىء بنحو القضيه الحقيقيه إذ لا- فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال:حدوث الزلزه فى بلدكم أو وقوع الخسوف فى أفقكم يوجب صلاه ركعتين.

و مما ذكر ينقدح أنّ البحث هنا لا يرتبط بالمفهوم بخلاف البحث السابق و لذا ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ البحث هنا مرتبط بأحوال المنطوق و لا ارتباط له بالمفهوم فلا تغفل..

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلا للتعدّد النوعى أو

الشخصى و أمّا ما لا يكون كذلك كما إذا كان السبب لصدف وجوده و طبيعى ناقص العدم فهو خارج عن محل البحث إذ المفروض أنّ صرف الشىء لا يتكرر و لا يتعدّد كما ذهب المشهور إلى أنّ الكفاره فى باب الصوم مترتب على الإفطار و هو لا يتكرر لأنّه هو نقص الصوم و هو يحصل بأول وجود لاستعمال ما يجب الإمساك عنه و من البديهي أنّه لا معنى للإفطار بعد الإفطار فتعدّد الإتيان بالمفطر لا يوجب تعدّد الكفاره إلاّ إذا ورد النصّ تعبدا بتعدّها كما ورد فى الجماع و الاستمنا فتدبر.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه إذا اجتمع أسباب متعدده من جنس واحد مثل تكرار الأكل أو الجماع فى يوم شهر رمضان فربما يتوهم التعارض بين ظهور أداء الشرط أو القضيّه الشرطيّه فى إفاده حدوث عند الحد و السبب المطلقه لكل فرد من السبب و بين ظهور الجزاء فى وحده وجود الطبيعه.

فإنّ مقتضى الأول هو تعدّد المسبب بتعدّد الأسباب و مقتضى الثانى هو وحده المسبب و لا يجتمع التعدّد و الوحده بالنسبه إلى شىء واحد و عبارته اخرى مقتضى الأول هو تعدّد الوجوب و مقتضى الثانى هو وحده الوجوب و لا يجتمع الوحده و التعدّد مضافا إلى استحاله اجتماع الوجوبات المتعدده فى الشىء الواحد الذى يتحقّق به امتثال الطبيعه بمقتضى إطلاق الجزاء.

أجاب عنه فى الكفايه بأنّه لا معارضه بينهما إذ لا دوران بين ظهور الجملة الشرطيّه فى حدوث الجزاء بحدوث الشرط و ظهور الإطلاق فى الجزاء فى الوحده ضروره أنّ ظهور الإطلاق فى الجزاء يكون معلقا على عدم البيان و ظهور الجملة الشرطيّه فى كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور للجزاء فى الوحده مع البيان المذكور.

و مقتضى ذلك هو إفاده الجملة الشرطيّه تعدّد الحدوث و السبب المطلقه و عدم

التداخل من دون لزوم تصرّف في ظهور الجزاء أصلاً (١).

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الوحده و التعدّد و إن كانتا خارجيتين عن نفس الماهيّة و هي تكون مهمله بالنسبه إليهما و لذلك لا تعارض بين أداء الشرط و نفس الماهيّة لأنّ الماهيّة بالنسبه إلى الوحده و التعدّد تكون لا اقتضاء و أداء الشرط بالنسبه إلى السببيّه المطلقه و التعدّد تكون مقتضيه و لا تعارض بين المقتضى و اللامقتضى.

إلا أنّ الماهيّة إذا وقعت في حيز الحكم لا بدّ من أنّ تلاحظ على نهج الوحده أو التعدّد إذ الحكم لا يعقل تعلّقه بالمهمل و عليه فهناك ظهوران متعارضان خصوصاً إذا كان ظهور الأداء في السببيّه المطلقه بالإطلاق لا بالوضع (٢).

يمكن أن يقال: أنّ ظهور الجزاء في الوحده بمقدّمات الإطلاق يتقوّم بعدم وجود قرينه على التعدّد و مع ظهور أدلّه الأسباب في الانحلال و أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه سواء لحقه أو سبقه فرد آخر أم لا لا ينعقد إطلاق و لا ظهور في الجزاء حتّى يتعارض مع ظهور الأداء أو ظهور الجملة الشرطيّه لا يقال: أنّ الظهور في الجزاء منعقد لأنّه جملة مستقلّه لأنّنا نقول: الاستقلال ممنوع بعد ارتباطها بالمقدّم بمعونه أداء الشرط فالظهور الإطلاقيّ فيه يكون في طول ظهور الشرط فإذا دلّ المقدّم على سببيّه كلّ فرد من السبب فلا مجال لتوهم ظهور الجزاء مع ارتباطه بالمقدّم في الوحده كما لا يخفى و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون ظهور الأداء أو الجملة الشرطيّه في إفاده السببيّه المستقلّه لكلّ فرد من السبب بالوضع أو الإطلاق لأنّ طوليه الجزاء توجب عدم انعقاد الظهور في الوحده مع إفاده التعدّد في الشرط سواء كان الظهور في الصدر بالوضع أو مقدّمات الإطلاق كطوليه الإطلاق

ص: ٣٩٩

١-١) الكفایه: ج ١ ص ٣١٧-٣١٨ مع تلخیص و توضیح.

٢-٢) نهاییه الدراییه: ج ٢ ص ١٦٩ بتلخیص و تغییر ما.

الأحوالي بالنسبه الى العموم الأفرادى فكما أنّ الإطلاق الأحوالي تابع للعموم الأفرادى فكذلك إطلاق الجزء تابع لإطلاق المقدم بخلاف العكس فإنه خلاف طبيعه المقدم لأنه لا يكون تابعا للجزء خصوصا إذا كان ظهوره وضعيا.

ولذلك قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إنّ كلام صاحب الكفايه تامّ فيما إذا كان الظهور فى المقدم وضعيا و الأسباب المتعدده من جنس واحد أو من أجناس مختلفه بشرط كونها مذكوره متّصله كما يقال: إن جامعت أو استمنيت فى يوم شهر رمضان فكفر بل يكون الأمر كذلك فيما إذا كان الظهور فى المقدم إطلاقيا لأنّ الظهور الإلاقى فى الجزء يكون فى طول الظهور الإلاقى فى المقدم لا- فى عرضه إذ انعقاد الظهور الإلاقى فى الجزء بعد ما إذا فرغنا عن الظهور الإلاقى فى المقدم كما هو مقتضى طبيعه تقدم المقدم فإذا جعل الشارع فى المقدم السببى لكل فرد من السبب لما أمكن أن يكون الجزء صرف الوجود أو وجودا واحدا فلا مجال مع دلالة المقدم على السببى المطلقه لجريان مقدمات الإطلاق فى الجزء لإفاده الوحده أو الصرف كما أنّ الإطلاق الأحوالي فى مثل إكرام زيد متفرّع على شمول العموم لذات زيد فإذا كان داخلا فى العموم ثبت له الإطلاق الأحوالي و إلا فلا.

ولذا ذهب الشيخ المرتضى قدس سره فى الشكّ فى شمول العموم بالنسبه إلى بعض الأحوال بعد خروج الفرد إلى استصحاب حكم المخصّص لا إلى عموم العامّ و ليس ذلك إلا لتبعيه الإطلاق الأحوالي بالنسبه الى العموم الأفرادى انتهى.

لا يقال: إنّ الصدر أعنى المقدم لا ينعقد ظهوره الإلاقى إلا إذا تمت الجملة و عليه فلا ينعقد ظهوره مع وجود الجزء فإنه مع ظهور الجزء فى الوحده لا مجال لظهور الصدر فى التعدد.

لأننا نقول: أولا- لا يزم المعارضه هو تساقط الظهورين لا ظهور الجزء و ثانيا: أنّ مانعيه الجزء ممنوعه لأنّ الظهور فى الجزء متفرّع على ظهور المقدم كتفرّع الإطلاق

الأحوالى بالنسبه الى العموم الأفرادى أو كتفرع إطلاق الحكم على إطلاق الموضوع فإذا كان الموضوع عاما كان الحكم عاما و إذا كان الموضوع خاصا كان الحكم خاصا و المفروض أنّ المقدم مطلق و يدلّ على السبب المطلقه لكلّ فرد فرد من السبب و السرّ فى ذلك هو طوليه الحكم بالنسبه إلى الموضوع و هذه الطوليه موجوده فى الجزاء بالنسبه إلى المقدم كما لا يخفى و بالجمله فمقتضى ظهور أدلّه الأسباب فى الانحلال و أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه هو تعدّد المسبب لأنّ القضيه الشرطيّه ترجع إلى قضيه حقيقيّه و القضيه الحقيقيّه نحلّ موضوعها إلى موضوعات متعدّده.

و المفروض فى المقام أنّ الموضوع ليس هو صرف الوجود بل هو كلّ وجود و عليه فأداه الشرطيّه تفيد السبب فى مطلق وجود الموضوع و الجزاء تابع له فى العموميّه.

هذا كلّ بالنسبه إلى اجتماع أسباب متعدّده من جنس واحد أو اجتماع أسباب متعدّده من أجناس مختلفه مع كونها مذكوره متّصله.

و أمّا إذا اجتمعت أسباب متعدّده من أجناس مختلفه مع انفصال القضايا فلا إشكال فى انعقاد الظهور فى كلّ واحد من القضايا الشرطيّه بالنسبه إلى المقدم و التالى إذ لا طوليه بين جزاء كلّ قضيه مع مقدم قضيه اخرى حتّى يكون ظهوره تبعا لذاك فوقع التعارض بينهما و دعوى صاحب الكفايه عدم الظهور فى الجزاء فى هذه الصوره كما ترى. لأنّ كلّ قضيه تدلّ على سبب شىء لوجوب وجود واحد من طبيعه المتعلّق مثلا إذا قيل: إذا جمعت فى يوم شهر رمضان فكفر و إذا استمنيت فى يوم شهر رمضان فكفر كان مقتضى كلّ قضيه هو البعث نحو وجود واحد من الكفاره و لا تفرّع حينئذ لظهور الجزاء فى كلّ قضيه بالنسبه إلى المقدم فى القضيه الاخرى و عليه فكلّ جزاء انعقد ظهوره فى اقتضاء وجوب وجود واحد من الكفاره و دعوى عدم انعقاد الظهور فى الجزاء حينئذ غير مقبوله.

نعم يمكن دعوى أخرى كما في نهاية الدرايه و هي أن اقتضاء كل واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث المتعلّق بالطبيعه يقتضى وجودا واحدا من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء و البعث الآخر مقتضى لوجود آخر فإنّ الإيجاد الآخر يقتضى وجودا آخر (١).

و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظه و إن انعقد الظهور في كل قضيه لا يقال: أنّ أخذ الوحده في متعلّق البعث في كل واحد من الجزاء يعارض سببته شيء آخر لأنّ مقتضى سببته غير واحد هو تعدّد الجزاء و هو لا يساعد مع وحده الجزاء.

لأنّنا نقول: أنّ الوحده لو كانت مأخوذه في المتعلّق كان كذلك و لكنّه ليس كذلك إذ المراد من الجزاء هو البعث نحو وجود المتعلّق و هذا البعث يقتضى امثاله، و الامثال يتحقّق بوجود واحد من المتعلّق و قد عرفت أنّ الاقتضاء بالنسبه إلى وجود واحد من المتعلّق لا يستلزم عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجوب آخر يكون لا اقتضاء و عليه فكيف ينافى الوحده الجائيه من حيث المطلوبيه بالطلب المتعلّق به مع تعدّد السبب المستفاد من تعدّد القضيه الشرطيه.

نعم الوحده الاسميّه غير صحيحه ضروره أنّ كل قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى حتّى يكون مفادها تقييد المتعلّق بقيد الآخر.

و لذلك قال في نهاية الدرايه إنّ كلّ قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام فنفس التحريك (الثاني) تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لتلازم التحريك و الحركه لا أنّ المتعلّق مقيد بالآخر ضروره أنّ كلّ قضيه ليست ناظره إلى قضيه

ص: ٤٠٢

أخرى حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر.

فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعه بلحاظ شمول كل واحد منهما للأفراد البدليه أما بنحو التخيير العقلي أو التخيير الشرعي يقتضى اجتماع المثليين في كل واحد من الأفراد البدليه فيكون كالبعثين التعيين نحو واحد معين.

قلت: لا شبهه في ارتفاع المنافاه بتقييد الوجود الواحد من الطبيعه بالآخر عرفا بأن يقال: إن جاءت في يوم شهر رمضان فكفر و إن استمنيت في شهر رمضان فكفر كقاره أخرى هذا مضافا إلى أن الأشكال المذكور يندفع عن التخيير العقلي لتعلق الحكم بوجود الطبيعه بنحو اللابشرطيه عن الخصوصيات البدليه و تجوز تطبيقه على الأفراد البدليه بحكم العقل الذى ليس من قبيل البعث و الزجر بل مجرد الإذعان بقبول الانطباق على كل فرد و حصول الامتثال به (١).

حاصله أن الحكم الشرعي متعلق بنفس وجود الطبيعه بنحو اللابشرطيه فلا تخيير فيه بحسب الشرع كما أن تجوز التطبيق عقلا أيضا ليس حكما عقليا فلا تخيير لا شرعا و لا عقلا حتى يجتمع المثلان باعتبارهما في الأفراد البدليه.

و التهافت بين القضيتين من ناحيه أن كل جزء بعث إلى وجود الطبيعه يرتفع بالجمع العرفي بينهما بتقييد الوجود الواحد من الطبيعه بالآخر فلا يجتمعان في الوجود الواحد من الطبيعه كما لا يجتمعان في الأفراد البدليه بعد ما عرفت من أنه لا تخيير شرعا و لا عقلا.

قال المحقق النائيني قدس سره: إن تعلق الطلب بشيء لا يقتضى إلا إيجاد ذلك الشيء خارجا و نقض عدمه المطلق و بما أن نقض العدم المطلق يصدق على أول وجود من

ص: ٤٠٣

(١-١) راجع نهايه الدرايه ج ٢ ص ١٧٠-١٧١ مع توضيح و تغيير ما.

وجودات الطبيعه يكون الإتيان به مجزيًا في مقام الامتثال عقلا- و أمّا توهم أنّ ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود و صدقه على أوّل الوجودات فهو فاسد إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئه و لا بالمادّه ضروره ان الماده لم توضع إلاّ لنفس الماهيّه المعرّات عن الوجود و العدم و أمّا الهيئه فهي لا تدلّ إلاّ على طلب إيجادها و نقض عدمها المطلق الصادق قهرا على أوّل الوجودات.

و ليس هناك ما يدلّ على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغه الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئه و مادّه و عليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبه سابقه على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضى إيجاد متعلقه خارجا و نقض عدمه المطلق.

فإذا فرض تعلق طلبين بماهيئه واحده كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهيئه فيكون المطلوب في الحقيقه هو إيجادها و نقض عدمها مرّتين.

كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكويتيتين بماهيئه واحده فتعدّد الإيجاد تابع لتعدّد الإراده- إلى أن قال:- فإذا فرض ظهور القضيه الشرطيّه في الانحلال و تعدّد الطلب أو فرض تعدّد القضيه الشرطيّه في نفسها كان ظهور القضيه في تعدّد الحكم موجبا لارتفاع موضوع الحكم بوحده الطلب أعني به عدم المقتضى للتعدّد و واردا عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا ظهور الجزاء في وحده الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدلّ على التعدّد فإذا دلّت الجملة الشرطيّه بظهورها في الانحلال أو من جهة تعدّدّها في نفسها على تعدّد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظيا مقدّما على ظهور

الجزء في وحده الطلب فيكون مقتضى القاعده حينئذ عدم التداخل (١).

كلامه قدس سره و ان لم يكن خاليا عن بعض المناقشات الجزئيه لأن ظهور الشرط لو لم يكن وضعيا فلا وجه لتقدمه على ظهور الجزء لعدم المرجح إلا أنه صحيح من جهة حكم العرف بالبناء على الجمع بينهما بحمل كل واحد على الاقتضاء النسبي فيرتفع التهافت و التعارض كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أن لحاظ صرف الوجود في الجزء لو كان ليس إلا من جهة سبب نفسه و لا نظر فيه إلى غيره من الأسباب، و عليه فإذا كانت الأسباب متعدده و كان الجزء قابلا للتكرار لزم تكراره لأن كل واحد من الأسباب يقتضى وجوده هذا بخلاف ما إذا لم يكن سبب مذكورا فإن تكرار نفس الأمر لا يدل إلا على التأكيد و لا أقل من الشك في التأسيس و التأكيد في الأمر المكرر من دون ذكر سبب فمقتضى البراهه هو عدم لزوم التكرار.

فتحصّل أن صرف الوجود المطلق غير ملحوظ في الجزء حتى لا يساعد تكراره و إلا خرج عن المقام لأن البحث فيه بعد إمكان تكرار الجزء و صرف الوجود المطلق لا يقبل التكرار و صرف الوجود النسبي لا مانع من تكراره و هو في الحقيقه كالوجود فكما أن وجود الطبيعه قابل للتكرار فكذلك صرف الوجود النسبي و تعدّد السبب المدلول عليه بالانحلال أو الوضع في المقدم يقتضى تعدّد وجود الطبيعه في الجزء كما يتعدّد الفعل بتعدد الفاعل أو الأسباب الطبيعیه.

و بالجمله إذا كانت الدلاله على التعدّد في السبب وضعيا مع اتصال القضايا فلا إشكال في تقدّمها على إطلاق الجزء بل لا ينعقد الإطلاق في المتصل لعدم تماميه مقدمات الحكمه في الجزء مع وجود القرينه على التقييد و هو الدلاله في المقدم و إذا كانت الدلاله المذكوره لمقدمات الإطلاق فهي أيضا مقدمه على إطلاق الجزء لتفرّع

ص: ٤٠٥

إطلاق الجزاء على المقدم كتفرع الحكم على الموضوع أو كتفرع الإطلاق الأحوالي على العموم الأفرادي و عليه فلا تعارض في الصورتين.

و إذا كانت الدلالة على التعدد وضعيًا أو إطلاقيًا مع انفصال القضايا فلا- معارضة أيضا و إن كان الظهور في كل واحد منها منعقدا و ذلك لعدم كون كل واحد اقتضائيا إلا بالنسبة إلى جزائه فبعد وجود الأسباب المتعدده يحمل كل جزاء على صرف الوجود النسبي أو الوجود بحكم العرف و لا منافاه بينها حينئذ كما لا يخفى.

و مِمَّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول في فرض تعدد الأسباب و انفصال القضايا و كون الدلالة بمقدمات الإطلاق حيث قال: كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطيه من كلّ من القضيتين هو كون الشرط مستقلا عله للجزاء كذلك إطلاق الجزاء يقتضى أن تكون الماهية المأخوذه فيه كالوضوء في المثال تمام الموضوع لتعلق الإيجاب بها فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعه الوضوء فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما و يتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطيتين فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط و حفظ إطلاق الجزاء و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهية الوضوء و حفظ إطلاق الشرط و لا ترجيح بينهما لأنّ ظهور الإطلاقين على حدّ سواء فلا يمكن أن يكون أحدهما بيانا للآخر.

إلى أن قال: إنّ المعارضه إنّما هي بين إطلاق الجزاء و إطلاق الشرط فإنّ الشرط كما يقتضى باطلاقه أن يكون مستقلا كذلك الجزاء يقتضى باطلاقه أن يكون متعلق الوجوب نفس الماهية بلا قيد.

و منه يظهر أنّ التعارض بين المقتضيين فقول القائل إنّ اللامقتضى لا يتعارض مع المقتضى كما ترى إلى أن قال:- و أمّا مقايسه العلل التشريعيه بالتكوينيّه فيها ما لا يخفى لأنّ المعلول التكويني في تشخيصه و وجوده تابع لعلته فلا محاله يكون في وحدته و كثرته كذلك.

و أما الأسباب الشرعيه فلم تكن بهذه المثابه ضروره أنّ النوم و البول لم يكونا مؤثرين في الإيجاب و الوجوب و لا في الوضوء فالقياس مع الفارق و لا بدّ من ملاحظه ظهور الأدلّه و مجرد هذه المقاييسه لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر بعد إمكان كون الوضوء مثلا بلا قيد مأخوذا في الجزاء أو مقيدا.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قيل من أنّ المحرّك الواحد يقتضى التحريك الواحد و المتعدّد المتعدّد كالعلل التكوينيّه فإنّ ذلك بمكان من الضعف فإنّ المحرّك أى البعث و الأمر إذا تعلّق بماهيّه بلا قيد فمع تعدّده لا يعقل التكرّر بل لا توجب المحرّكات الكثيره [نحو] ماهيّه واحده إلاّ التأكيد بقياس التشريع بالتكوين موجب لكثير من الاشتباهات فلا تغفل.

لكنّ بعد اللتيا و التيا لا شبهه في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل و أن الشرطيات المتعدّده مقتضيه للجزاء متعدّدا (١).

وجه الظهور ما عرفت في بحث متعلّق الأوامر من أنّ تعلّق الأمر بنفس الماهيّه غير معقول لعدم انقداح الإراده بالنسبه إليها إذ الماهيّه ليست إلاّ هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه فلا وجه لدعوى تعلّق الإراده و البعث بها و حكم العقل بتقدير الإيجاب لا مجال له بعد عدم معقوليه تعلّق الإراده بنفس الماهيّه بل تعلّقت الإراده من أوّل الأمر بوجود الطبيعه و المراد بوجودها هو الوجود اللافراغيّ لا الوجود الخارجيّ إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و من المعلوم أنّ وجود الطبيعه قابل للتعدّد و التكرّر بتعدّد الأسباب و الشرطيات المتعدّده و ليس الوجود كنفس الماهيّه حتّى لا يعقل التكرّر و التعدّد فيها فإذا كان الموضوع في الجزاء هو وجود الطبيعه لا نفس الماهيّه فلا يلزم التعارض.

ص: ٤٠٧

لأنَّ كلَّ سبب يكون مقتضياً بالنسبة إلى وجود واحد من الماهية و لا يكون مستلزماً لعدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالنسبة إلى وجود آخر يكون لا-اقتضاء و غير ناظر إليه و عليه فلا منافاه بينهما لأنهما بالنسبة إلى الآخر لا اقتضاء و اقتضاء الوحده فى ناحيه جزاء كلَّ سبب حيثى و ليس بإطلاقى و لو من جهه سبب آخر و إلا لزم أن يكون كلَّ قضيه ناظره إلى قضيه أخرى و هو ممنوع.

و دعوى أنّ إطلاق الجزاء يقتضى أن يكون متعلق الوجوب نفس الماهية بلا- قيد كما ترى فإنَّ المتعلق هو الوجود لا- نفس الماهية و المراد من الوجود هو ما تتحقق الماهية به و هو وجود واحد من ناحيه سببه.

و لا- تعرض له بالنسبة إلى وجود آخر من ناحيه سبب آخر حتّى يقال إنّ التعارض بين المقضيين لا المقتضى و اللاقتضاء فلا يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط و بين رفع اليد عن إطلاق الجزاء لأنَّ الإطلاق فى ناحيه الجزاء حيثى إذ لا نظر له إلى غيره و الإطلاق حيثى فى ناحيه الجزاء يجتمع مع تأثير سبب آخر فى وجود آخر من الجزاء و عليه فالمقاييسه بين تعدد الأسباب و الشرطيات الشرعيه و بين الأسباب التكوينيّه ليست بمجازفه لأنَّ الشرطيات الشرعيه إمّا بنفسها شرطيات أو تكون كاشفات عنها و الشارع لم يجعل إلا- الشرطيات و لم يبين كيفيه تأثيرها فى معاليلها بل أحال ذلك إلى ما يعرفه العرف فى العلل و الأسباب التكوينيّه و عليه فتأثيرها كتأثيرها فإذا كانت كذلك فلا تكون المقاييسه فى غير محلّه.

و قد عرفت جواز تعلق الإرادات المتعدده بوجود ماهية من الماهيات و تأثير الفواعل الطبيعيه فى وجود معاليلها الطبيعيه من دون لزوم تراحم أو تعارض كما لا يخفى.

و بالجملة فعرف العقلاء بعد إحراز تعدد الأسباب بالقضيتين المنفصلتين يجمع بينهما بالقول بتأثير كل واحد من قبل نفسه فى وجوب وجود الماهية لعدم دلاله كل

على عدم وجود الآخر من ناحيه أخرى و هذا هو الوجه فى تحكيم إطلاق الشرط فى كلّ قضيه على إطلاق الجزاء فى قضيه أخرى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ حمل السببىه الجعليه على الاقتضاء لا المؤثريه الفعليه و دعوى أنّ الاستقلال فى الاقتضاء لا يوجب تعدّد الجزاء لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضى لا جزؤه و لا يتنافى الاستقلال فى الاقتضاء و الاشتراك فى التأثير الفعلى كالعلل العقليه إذا فرض اجتماعهما على معلول واحد فحينئذ مع حفظ إطلاق الجزاء و استقلال الشرطيتين فى الاقتضاء صارت النتيجة التداخل فالأولى فى هذا المقام أيضا التشبث بذيل فهم العرف تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسه فى ذهنه و لهذا لا ينقدح فى ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء و ظهور الشرطيه فى التعدّد (1).

كما ترى و ذلك لوضوح ظهور الشرط و السببىه الجعليه فى المؤثريه الفعليه المستقله و لا يمنع عنه إطلاق الجزاء بعد كونه حيثيا و لا نظر له إلى غير سببىه المذكور بالتقريب الذى مرّ آنفا.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره هنا هو تقديم إطلاق الجزاء على إطلاق الشرط مع أنّه رحمه الله تعالى اعترف بأنّه لا ترجيح بين الإطلاقين.

فالأولى هو ما فى محكّي كلام الشيخ الأنصارى قدس سرّه من أنّ الأسباب الشرعيه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيه سببا لنفس الأحكام و جب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبب يكون هو اشتغال الذمه بإيجاده و السبب الثانى لو لم يقتض اشتغالا آخر فإما أن يكون لنقص فى السبب أو المسبب و ليس شىء منهما.

أمّا الأول فمفروض و أمّا الثانى فلأنّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل

ص: ٤٠٩

المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع انتهى.

و دعوى أنّ قياس الأسباب الشرعيّه بالعقلية مع الفارق (١).

مندفعه بما مرّ من أنّ بعد جعل الشارع شرطيّه شىء أو سببیه لا مانع من القياس المذكور فى كيفيه التأثير لأنّ الشارع لم يجعل إلاّ الشرطيّه و السببیه و أحال كيفيه تأثيرها إلى ما يعرفه العرف فى العلل و الأسباب التكوينيّه كما أنّ دعوى تحقق اشتغال آخر من السبب الثانى فرع تقديم الظهور التأسيسى على إطلاق الجزاء و هو ممنوع (٢).

مندفعه أيضا بما ذكره الشيخ قدّس سرّه من أنّ السبب الثانى لو لم يقتض اشتغالا آخر فأمّا أن يكون لنقص فى السبب أو المسبّب و ليس شىء منهما أمّا الأوّل فلأنّ القضية الشرطيّه تدلّ على سببیه الثانى و أمّا الثانى فلأنّ متعلّق الوجوب هو وجوب الطبيعه و هو قابل للتعدّد و مع إمكان ذلك لا وجه لترجيح التأكيد مع أنّه خلاف الظاهر.

و أيضا دعوى أنّه على فرض استقلال كلّ شرط فى التأثير لا بدّ من إثبات المقدّمه الثانيه أى كون أثر الثانى غير الأوّل و يمكن منع ذلك بأنّ يقال أنّ الأسباب الشرعيّه علل للأحكام لا لأفعال المكلفين فتعدّها لا يوجب إلاّ تعدّد المعلول أى الوجوب مثلا فينتج التأكيد (٣).

مندفعه بما مرّ من أنّ متعلّق الوجوب ليس هو نفس الماهيه حتّى يلزم حمل الوجوبين على التأكيد لوحده المتعلّق بل المتعلّق هو وجود الماهيه و وجود الماهيه ممّا يقبل التعدّد فمع كون متعلّق الوجوب قابلا للتعدّد فلا مانع من تعدّد الوجوب و مقتضاه هو لزوم الإتيان مكرّرا و الحمل على التأكيد و جواز الإتيان مرّه واحده خلاف الظاهر

ص: ٤١٠

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٧.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٠٥.

و هذا أمر يعرفه العرف كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

و قد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين اتحاد الجنس و عدمه فى أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب فيما إذا كانت الأجناس مختلفه كما أنّ الجملة الشرطيّه فيما إذا كانت الأجناس واحده ظاهره فى طبيعه الساريه و انحلال طبيعه الشرط إلى آحادها و من المعلوم أنّ هذا مع ظهور الجملة الشرطيّه فى كلتا صورتين فى الحدوث عند الحدوث يقتضى أنّ كلّ فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه من دون تداخل بعض فى بعض.

و لا فرق فيه بين الإتيان بالجزاء قبل تكرّر الشرط و بين عدمه مثلا لا فرق بين أن يكفّر بعد الجماع فى يوم شهر رمضان أو لم يكفّر فإذا أتى بجماع آخر و لو قبل أداء كفّاره الأول كان مقتضى القاعده هو تأثير الجماع الثانى كما أنّ بعد الجماع الأوّل لو استمنى كان مقتضى القاعده هو تأثير الاستمناء بعد الجماع فى يوم شهر رمضان و تداخل الأسباب مطلقا سواء كان الجنس واحدا أو لم يكن خلاف القاعده نعم لو ثبت أنّ الشرط بوجوده الأوّل كان مؤثرا فلا للوجود الثانى سواء كان متّحدا معه فى الجنس أو لم يتّحد و لكن ذلك الفرض خارج عن مورد البحث لأنّ النزاع فى التداخل و عدمه فرع وجود الأسباب المتعدّده و أمّا إذا كان السبب واحدا و هو الوجود الأوّل فلا يتحقّق فيه الأسباب المتعدّده حتّى يجرى فيه البحث فى أنّها تتداخل أو لم تتداخل.

و عليه فلا وقع لما حكى عن ابن إدريس قدّس سرّه من أنّه قال فى السرائر: فإن سها المصلّى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات كثيره فى صلاه واحده أ يجب عليه فى كلّ مرّه سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد فمرّه واحده يجب سجدة السهو مثلا تكلم ساهيا فى الركعه الأولى

و كذلك فى باقى الركعات فإنه لا يجب عليه تكرار السجّات بل يجب عليه سجّتا السهو فحسب لأنه لا دليل عليه- إلى أن قال: فأما إذا اختلف الجنس فالأولى عندى بل الواجب الإتيان عن كلّ جنس بسجّتى السهو لأنه لا دليل على تداخل الأجناس بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ (١).

و دعوى أنّ الظاهر من تعليق الحكم فى القضيه الشرطيّه فيما إذا كانت وحده الجنس هو تعليق الحكم على صرف وجود السبب لا- كلّ فرد فرد من الطبيعه مندفعه بأنّ القضيه الشرطيّه كالقضيه الحملية فى أنّ الطبيعه فيها ساريه و عليه فتتحلّ موضوعها إلى موضوعات متعدده فتكون أدلّه الأسباب ظاهره فى أنّ كلّ فرد فرد سبب مستقلّ لترتب الأثر عليه و هو مقتضى ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه و تقييد وجود الطبيعه بصرف الوجود أو تقييد الطبيعه بشيء يرادف أول الوجود خلاف الظاهر و لا موجب للحمل عليه لأنّ التقييد و لو بالصرف يحتاج إلى مئونه زائده فلا وجه للعدول عمّا يقتضيه ظاهر الكلام من ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه و من المعلوم أنّ ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه يقتضى لا محاله تعدّده بتعدّد الوجود بنفسه كما يقتضيه ظهور الجملة فى الطبيعه الساريه و لذلك قال فى الكفايه: إنّ قضيه إطلاق الشرط فى مثل إذا بليت فتوضّأ هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّه لو بال مرّات (٢).

و مع الغمض عمّا فى المثال المذكور يمكن أن يقال: أنّ وجه ذلك هو ما مرّ من أنّ القضيه الشرطيّه ظاهره فى انحلال الحكم بانحلال شرطها فإنّ الشرط فيها بمنزله الموضوع فى القضيه الحقيقيه الحملية و لا شبهه فى انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعها و عليه فنتيجه ذلك هو تعدّد الحكم بتعدّد سببه و شرطه من دون فرق بين

ص: ٤١٢

١-١) السرائر: ج ٥٥.

٢-٢) الكفايه: ج ١ ص ٣١٩.

أن يكون التعدّد بحسب الأفراد أو الأجناس كما فى المحاضرات (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه النهايه حيث قال: سببته الطبيعه تاره تكون بسببته وجودها السعى و اخرى تكون بسببته وجوداتها الخاصّه و ظاهر تعليق الجزاء على الطبيعه هو الأوّل كما أنّ ظاهر توجيه التكليف إلى الطبيعه هو ذلك (٢).

وجه ذلك ما عرفت فإنّ اعتبار الوجود السعى بمعنى صرف الوجود أعنى أوّل الوجود خلاف الظاهر لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرّد وجود الطبيعه لا على الوجود المقيّد فإنّه يحتاج إلى مثونه زائده و بمعنى صرف الوجود الفلسفى بحيث لا يشدّ عنه وجود فهو واحد لا تعدّد فيه فهو و إن أمكن لحاظه و لكن لا يعقل تحقّقه فى الخارج كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال: إنّ تعليق الحكم عليه محال إذ لا يعقل تحقّقه فى الخارج فلا يعقل تحقّق وجود النار مثلا بحيث لا يشدّ عنه نار و إن أمكن لحاظه بل المعقول منه الثابت فى الخارج من الوجود الصرف هو وجود المبدأ و فيضه المسمّى بالوجود المنبسط فإنّه الذى لا يتخلّل فيه غيره كما يعرفه الأوحى من أهل المعرفه و قال أيضا فى الذيل هذا مضافا إلى أن مجرّد وجوده يكفى فى ترتّب الأثر و لو لم يكن صرف الوجود (٣).

و أيضا أن أراد صاحب نهايه النهايه من الوجود السعى عدم اعتبار الخصوصيات المصادقيه و اعتبار نفس الوجود بعنوان المسبّب فهو كلام صحيح و لكنّ يتعدّد السبب بتعدّد الوجود نفسه كما يقتضيه الطبيعه الساريه و ان لم يكن للخصوصيه مدخلية.

و أمّا قياس ترتيب الحكم على طبيعه السبب بتعلّق الحكم بطبيعه شىء كما

ص: ٤١٣

١-١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٢١.

٢-٢) نهايه النهايه: ج ١ ص ٢٦٦.

٣-٣) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٥.

ترى فإنّ في الأوّل جعل حكمه مترتّباً على كلّ فرد فرد من السبب و مقتضاه هو التعدّد هذا بخلاف الثاني فإنّه لا يعقل تعلق الحكم بطبيعته شيء على نحو الاستغراق لعدم إمكان الامتثال هذا مضافاً إلى عدم تعلق الغرض به.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات

أو مؤثّرات

و لا يذهب عليك أنّه نسب إلى فخر المحقّقين أنّه قال: إنّ القول بالتداخل و عدمه في الأسباب يبتنى على كون العلل و الأسباب الشرعيّة مؤثّرات أو معرّفات و كواشف فعلى الأوّل لا يمكن القول بالتداخل و على الثاني لا مانع منه حيث إنّ اجتماع معرّفات عديده على شيء واحد بمكان من الوضوح (١).

أجاب عنه في الكفايه بأنّ المجدّي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناه (من الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة على الحدوث عند الحدوث بل على مجرّد الثبوت أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء و المسبّب و إن كان واحداً صورته إلاّ أنّه حقائق متعدّده و ماهيات متعدّده حسب تعدّد الشرط و متصادقه على واحد و مقتضاه هو تداخل الماهيات المتصادقه كتداخل العالم و الهاشمي في عالم هاشمي أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلاّ أنّه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأوّل و تأكّد وجوبه عند الآخر) لا مجرّد كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة و مؤثّرات اخرى

ص: ٤١٤

(١ - ١) هكذا في المحاضرات: ج ٥ ص ١١٣. ذيل قوله في القواعد لا تداخل في السهو و ان اتفق السبب على رأي. أقول: ذهب الشيخ في المبسوط إلى التداخل مطلقاً لتعلق وجوبهما على السهو من حيث هو هو و الامر المعلق على شرط أو صفه لا يتكرر بتكرارها إلاّ بدليل خارج و ليس. و ذهب ابن ادريس إلى التداخل في المتفق لا المختلف.

ضروره أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجملة الشرطيّه ربّما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم بحيث لولاه لما جدت له علّه كما أنّه في الحكم الغير الشرعيّ قد يكون أماره على حدوثه بسببه و إن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما كما لا يخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرفيه في الأسباب الشرعيّه أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقه علل لها و إن كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيّه فهو و إن كان له وجه إلّا أنّه مما لا يكاد يتوهم أنّه يجدى فيما همّ و أراد (١).

و توضيح ذلك أنّ الوجوه المذكوره التي أشير إليها كلّها خلاف الظاهر فالقول بالتداخل مستندا إليها غير وجيه.

و عليه فمقتضى القاعده كما عرفت أنّ القضيّه الشرطيّه ظاهره في الطبيعه الساريه و تدلّ على حدوث الجزاء بحدوث كلّ فرد فرد من الطبيعه سواء كان الشرط سببا بنفسه أو كاشفا عن السبب و عليه فلا يوجب فرقا بين أن تكون الأسباب الشرعيّه معرفّات عن الأسباب أو تكون أسبابا بنفسها و عليه فلا يبتنى مسأله التداخل و عدمه على كون الأسباب الشرعيّه معرفّات أو مؤثّرات حتّى يقال بالتداخل بناء على المعرفيه لإمكان أماريّه أمور متعدّده على مؤثّر واحد و حكايتها عنه و بعدم التداخل بناء على المؤثريّه لاقتضاء كلّ مؤثّر أثرا مستقلا.

إذ مجرّد معرفيه الأسباب الشرعيّه لا تقتضى المصير إلى التداخل لا مكان معرفيه الأسباب الشرعيّه المتعدّده لأسباب حقيقته متعدّده.

لا- يقال مجرّد الاحتمال لا يفيد للإثبات لأنّنا نقول يكفي لإرادته الاحتمال المذكور ظهور الجملة الشرطيّه في الطبيعه الساريه و الحدوث عند الحدوث و تعدّد المسبّب

ص: ٤١٥

١- (١) الكفايه: ج ١ ص ٣١٩.

بتعدّد السبب فإنّ هذا الظهور يدلّ على تعدّد السبب الحقيقي المنكشف بالمعرفّات الشرعيّة فاخيار كون الأسباب الشرعيّة معرفّات لا يوجب القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّة في طبيعته الساريه و حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه لأنّ مقتضاه هو تعدّد الشرط و السبب فيتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط و السبب هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه في لسان الأدلّه الشرعيّة على المعرفّات لا تساعده ظواهر الأدلّه حيث إنّ الظاهر منها أنّ العناوين المأخوذه في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام لا أنّها معرفّات لها (١).

ثمّ أنّه لا وجه لاختيار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات مع أنّ حالها حال غيرها من الأسباب العرفيّة في أنّها قد تكون مؤثّر في ترتّب الحكم عليها بحيث لولاها لما وجدت للحكم علّه كقوله عليه السّلام إذا شككت في الثلاثة و الأربعة في الركعات فابن على الأكثر و قد تكون أماره على ما هو المؤثّر في الحكم كخفاء الجدران الذي يكون أماره على البعد المخصوص الذي يترتب عليه وجوب القصر اللهمّ إلّا أن يقال لم يظهر من قول فخر المحقّقين أنّه أختار كون جميع الأسباب الشرعيّة معرفّات.

نعم لو كان مراده من المعرفّية في الأسباب الشرعيّة أنّ الأسباب الشرعيّة لا تكون ملاكات للأحكام أعني به المصالح و المفسد التي تدعو الشارع إلى جعل الأحكام بل تكون موضوعات للأحكام أو ممّا هو دخيل في قوامها كالأجزاء و الشرائط فهو له وجه من جهه عدم كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المصالح و المفسد و لكنّ مع ذلك لا يجدى فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفّية و ذلك لأنّ المراد من المعرفّ حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي أو ممّا له دخل فيه و من المعلوم أنّ موضوع كلّ قضيه سواء كانت القضيه حمليه أو شرطيّه هو طبيعته ساريه إلّا إذا

ص: ٤١٤

قامت قرينه على أنّ المراد هو صرف وجودها و مقتضاه أنّ كلّ فرد فرد من الموضوع يقتضى حدوث الجزء.

و عليه فكون المراد من المعرفيه عدم كونها دواعى الأحكام و عللها من المصالح و المفسد لا يجدى فى مرام من ذهب إلى ابتناء مسأله التداخل و عدمه على المعرفيه فلا تغفل.

و لعلّه لذلك قال فى المحاضرات إن أريد من كون الأسباب الشرعيه معرفات أنّ الأسباب الشرعيه غير دخيله فى الأحكام الشرعيه كدخل العله فى المعلول فهو متين لما ذكرناه فى بحث الشرط المتأخر من أنّه لا- دخل للأمور التكوينيّه فى الأحكام الشرعيه أصلا و إلا- لكانت تلك الأحكام معاصره لتلك الأمور التكوينيّه و مسانخه لها بقانون التناسب و السنخيه و الحال أنّ الأمر ليس كذلك بدهاه أنّ وجوب صلاتى الظهرين مثلا- ليس معلولا- لزوال الشمس و إلاّ لكان معاصرا له من ناحيه و أمرا تكويّيا من ناحيه أخرى بقانون التناسب.

و على الجملة فالأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه فرفعها و وضعها بيد الشارع و فعل اختياريّ له و لا يؤثّر فيها شىء من الأمور الطبيعيه نعم الملاكات الموجوده فى متعلقاتها و إن كانت أمورا تكويّيه إلاّ أنّ دخلها فى الأحكام الشرعيه ليس كدخل عله طبيعيه فى معلولها بل هى داعيه لجعل الشارع و اعتباره إيّاها و إن أريد من كون الأسباب الشرعيه معرفات ذلك فهو و إن كان متينا من هذه الناحيه إلاّ أنّه يرد عليه انه لا ملازمه بين عدم دخلها فى الأحكام الشرعيه و كونها معرفات بل هنا أمر ثالث و هو كونها موضوعات لها يعنى أنّ الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات فى مرحله الاعتبار و الإنشاء على نحو القضيه الحقيقيه مثلا- أخذ الشارع زوال الشمس مع بقيه الشرائط فى موضوع وجوب صلاتى الظهرين فى تلك مرحله و كذا أخذ الاستطاعه مع سائر الشرائط فى موضوع وجوب الحجّ و هكذا هذا

من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنا قد ذكرنا غير مرّه أنّ القضيّه الحقيقيّه ترجع إلى قضيّه شرطيّه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ عدم دخل الأسباب الشرعيّه في أحكامها كدخل العله الطبيعيّه في معلولها لا يستلزم كونها معرّفات محضه بل هي موضوعات لها و تتوقّف فعليّتها على فعليّه تلك الموضوعات و لا تنفكّ عنها أبداً و من هنا تشبه العله التامّه من هذه الناحيه أي من ناحيه استحاله انفكاكها عن موضوعاتها (1).

و قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه إن أريد من كون الأسباب الشرعيّه معرّفات أنّ بعضها معرّف لبعض آخر ففيه أنّه خلاف الظاهر لظهور كلّ شرط في الحدوث عند الحدوث و لازم معرّفيه بعض لبعض آخر هو دلالة المعرّف على مجرد الثبوت لا الحدوث عند الحدوث.

و إن أريد من أماريه الأسباب الشرعيّه أنّ السبب الشرعيّ الأوّلّي أماره على السبب الواقعيّ و السبب الشرعيّ الثاني أيضا أماره على سبب واقعي آخر فلازم ذلك هو تعدّد الأسباب الواقعيّه و يساعده ظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و الحدوث عند الحدوث و لا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور بحمل الأسباب الشرعيّه على معرّفات عديده بالنسبه إلى مسبّب واقعيّ واحد فاتضح أنّه لا مدخليّه للمعريفه في مسأله التداخل و عدمه.

و إنّما المدخليّه لما عرفت من ظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و الحدوث عند الحدوث مع تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء من دون فرق بين

ص: ٤١٨

أن يكون الشروط الشرعيه أسبابا بنفسها أو كواشف عن الأسباب المستقله فلا تغفل.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده هو تعدّد الأسباب قضاء لظهور القضيّه الشرطيّه في الطبيعه الساريّه و هكذا مقتضى القاعده هو عدم تداخلها قضاء لما عرفت من أنّ الظاهر من القضيّه الشرطيّه هو الحدوث عند الحدوث فلا تغفل.

المقام الثاني: في تداخل المسببات و عدمه

اشاره

و لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب يقع البحث في أنّه هل يكفي الإتيان بمسبّب واحد في امثال ما تقتضيه الأسباب المتعدّده أو لا يكفي و الظاهر أنّه يجوز تداخل المسببات و يكفي الإتيان بمسبّب واحد فيما إذا كان العنوانان متصادقين كما إذا كانت النسبه بين المتعلّقين للتكليف عموما من وجه كقوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه فيجوز التداخل بأنّ يمثل الأمر بالإكرام و الأمر بالإطعام بكيفيه يصدق عليه الإكرام و الإطعام.

أو كما إذا كانت النسبه بين المتعلّقين عموما من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما كقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلّم عليك فأكرم الهاشميّ فيجوز التداخل أيضا بأنّ يمثل الأمرين بإكرام العالم الهاشميّ ففي كلا الصورتين يتحقّق الامثال بإتيان المجمع لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه و من المعلوم أنّه لا- يعتبر في تحقّق الامثال عقلا إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفردا لا مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ من الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ بعدم الآخر.

و دعوى أنّ العرف قاض بأنّ تعدّد الحكم يلازم تعدّد الإطاعه و الإتيان بالعملين مندفعه بما حكى عن المحقّق الهمداني قدّس سرّه من أنّه لا شاهد له عرفا بل الشاهد

على خلافه إذ لو أتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنه متعدده يرى أنّ ثوابه أكثر ممّا إذا انطبق عليه أحد هذه العناوين و ليس ذلك إلا لتعدد الأمر و وقوع العمل امثالاً للأوامر المتعدده.

و قد ذهب فى نهايه الأفكار إلى التفصيل فى العناوين المتصادقين حيث قال: إنّ العناوين المتصادقين على مجمع واحد تاره من قبيل الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق و أخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين فى مجمع واحد عند الاجتماع فإن كانا من قبيل الجنس و الفصل فلا إشكال فى التداخل و فى أنه لا يلزم منه محذور أصلاً إذ حينئذ بعد اختلاف العناوين بحسب الحقيقه و المنشأ فقهاً يكون مركب كلّ حكم جهه غير الجهه الأخرى التى هى مركب الحكم الآخر و معه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور أصلاً كما هو واضح.

و أمّا إن كانا من قبيل العامين من وجه كما فى مثال إكرام العالم و الهاشمى فيبتنى على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه فعلى القول بالجواز فى مثله و لو بدعوى كفايه هذا المقدار من المغايره فى رفع المحذور فلا إشكال فى التداخل فى المقام.

و أمّا على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق فى نحو المثال بلحاظ وحده الحقيقه فى الجهه المشتركه و هو الإكرام ففيه إشكال جدّاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين فى ذات الإكرام الذى هو مجمع الإضافتين مع كونه حقيقه واحده و حيثيه فاردّه.

و أمّا الحمل على التأكد فهو مخالف لظاهر الشرطين فى اقتضاء كل لوجوب مستقلّ و حينئذ لا بدّ فرارا عن المحذور من المصير إلى عدم التداخل حتّى فى مورد التصادق أيضاً.

و لكن مع ذلك بناء الأصحاب فى مثله على التداخل و جواز الاكتفاء بإكرام واحد فى المجمع فى سقوط الخطابين اللّهم إلا أن يقال حينئذ بكفايه التعدد فى الحكم فى

المجمع فى الجملة فى حفظ ظهور الشرطيتين فى الاستقلال بدعوى أنّ الواجب فى قوله أكرم عالما و أكرم هاشميا و إن كان هو الإ-كرام المضاف إلى عنوان العالم و الهاشمي بحيث كان لحيثه الاضافه أيضا دخل فى موضوع الحكم إلا أنّ قضيه الحكم فى تعلّقه بالإكرام المضاف هو مشمولته الإضافه المزبوره أيضا للحكم و لو ضمنا فلا بأس فى مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين و تعدّدهما فى المجمع بالإضافه إلى ذات الإ-كرام التى هى جهه مشتركه بين الإضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الإضافتين المزبورتين.

فإنّ الذى ينافيه قضيه الظهور المزبور إنّما هو رفع اليد عن تعدّد الحكمين و استقلالهما فى المجمع على الإطلاق حتّى بالقياس إلى الإضافتين و أمّا رفع اليد عن ذلك فى الجملة فى خصوص ذات الإ-كرام التى هى جهه مشتركه بين الإضافتين فلا و على ذلك فيتّم قول المشهور من جواز الاكتفاء بإيجاد واحد فى المجمع و مورد التصادق فى سقوط الأمرين و عدم وجوب تعدّد الإكرام فى سقوطهما و امتثالهما نعم لا بدّ حينئذ فى سقوط الأمرين من أن يكون الإيجاد الواحد بداعى كلا الأمرين و إلاّ يكون الساقط خصوص ما قصد منهما ما لم يكن الآخر توصليا و إلاّ فيسقطان معا (1).

و فيه أوّلا أنّا اخترنا جواز الاجتماع كما مرّ تفصيل الكلام فى محلّه و ثانيا: أنّه لو سلّمنا الامتناع فالممتنع هو اجتماع الخطابين فى الواحد المعنون بالعنوانين لا الإتيان بالمتعلّقين.

فإذا أتى بالواحد المعنون بالعنوانين أتى بالمتعلّقين لأنّ الواحد المذكور متحيّث بالحيثيتين فإذا أتى به تحقق الحثيتان و يصدق أنّه أتى بالعنوانين من إكرام العالم و إكرام

ص: ٤٢١

الهاشمى و دعوى وحده الحيثيه فى الواحد الخارجى مع كونه متحيثا بالحيثيتين ممنوعه فالواحد المذكور ليس مجرد الإكرام بل هو إكرام العالم و إكرام الهاشمى فتداخل الامتثال فى مثله لا مانع منه إذ بعد ما أتى به لا وجه لبقاء الأمر عليهما لسقوط الأمر بهما بعد اتيانهما فلا حاجه إلى فرض التأكد فإنه مخالف لظهور الشرطيتين فى الاستقلال كما أنه لا وجه لرفع اليد عن الاستقلال فى الجملة إذ تأثير كل شرط فى موضوعه لا مانع منه و ذات الاكرام ليس موضوعهما بل موضوعهما هو الإكرام المضاف إلى العالم و إلى الهاشمى كما هو المفروض.

و بالجملة ليست الجبهه المشتركة موضوعا لكل من الشرطيتين بل الإكرام المضاف إلى العالم أو الهاشمى و هما منطبقان على الواحد الخارجى فمع فرض امتناع الخطابين يسقط أحدهما و لكن بقى ملاكهما و بقاء ملاكهما يكفى فى صدق الإتيان بهما بإتيان الواحد المعنون بهما.

و عليه فالمتجه هو عدم الفرق بين كون العنوانين المتصادقين من قبيل الجنس و الفصل أو من قبيل العامين من وجه سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بالمتعلقين على الإتيان على الواحد المعنون بهما و ذلك لوجود الملاكين فيه و يكفى ذلك فى تحقق الامتثال فتدبر جيدا.

ثم إنه كما فى المحاضرات لا فرق فى العامين من وجه بين أن يكون طرفاه هما الواجبان كما عرفت أو الواجب و المستحب كصوم الاعتكاف و صوم آخر واجب آخر أو المستحبان كصلاه الغفيله و نافله المغرب أو صلاه جعفر عليه السلام و نافله المغرب فإن الأمر المتعلق بكل منها مطلق فلا مانع من الجمع بينها فى مقام الامتثال بإتيان الجمع بأن يأتى بصلاه الغفيله بعنوان نافله المغرب أو صلاه جعفر عليه السلام بعنوان نافله المغرب فإنها تجزى كما أفاد فى المحاضرات عن كليهما لانطباق متعلق كل منهما

عليها (١).

أورد عليه في منتقى الأصول في مثل نافله المغرب و الغفيله بأنَّ تحقّق امتثال كلا الأمرين بركعتي الغفيله محلّ إشكال من جهه ما قرّر من اعتبار أمر واقعيّ قصديّ في الصلوات المتشابهه صورته يكون موجبا لتباينهما حقيقه و كون أحدهما غير الآخر و أنّه لا طريق إلى قصده إلاّ بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر و لولاه لما كان هناك فارق بين نافله الصبح و صلاتها و بين صلاه الظهر و العصر و هكذا.

و عليه فإذا ثبت اعتبار العنوان القصديّ في نافله المغرب ليتحقّق امتيازها عمّا يشاكلها كالصلاه القضائيه و ثبت اعتباره في الغفيله أيضا فمن الممكن أن يكون العنوانان القصديّان متباينين واقعا بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم إمكان الاتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر و نظير قصد التعظيم و الإهانه بقيام واحد.

و مع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معا فقاعده الاشتغال محكمه و لا رافع لهذا الاحتمال.

نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الأمرين رجاء و هو غير التداخل فالتفت (٢).

و يمكن أن يقال إنّه يكفي في رفع احتمال التباين عدم اشتراط نافله المغرب بصوره مخصوصه و هو أن يأتي بها قبل الغفيله أو بعدها كما أنّ الغفيله لا تكون مشروطه بالإتيان بها بعد نافله المغرب أو قبلها حتّى لا يمكن تصادقهما بل نافله المغرب مطلقه بالنسبه إلى الغفيله و هي مطلقه بالاضافه إلى نافله المغرب مع كونهما

ص: ٤٢٣

١-١) راجع المحاضرات: ج ٥ ص ١٢٥.

٢-٢) منتقى الأصول: ج ٣ ص ٢٧٠.

مستحبتين بين العشاءين فمع الإطلاق المذكور لا مجال لدعوى احتمال التباين فإنه متوقف على تقييد صلاة النافلة بالقبليه بالنسبه إلى الغفيله و تقييد الغفيله بالبعديه بالنسبه إلى النافلة كما في صلاة الظهر و العصر و هما منتفیان فيهما كما أفاده السيد المحقق آيه الله العظمى البروجردى قدس سره و عليه فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصوره الغفيله بعنوان نافلة المغرب أيضا و يتحقق الامتثال بالنسبه إلى كلا الأمرين - إلى أن - قال نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيله و الوصيه و نحوهما و أنه هل تكون من العناوين القصديه فلا يكفى الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها أم لا تكون كذلك فيكفى الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافلة المغرب مثلا فيه وجهان (1).

فتحصّل أنّ مقتضى إطلاق أدله النافلة و الغفيله هو عدم التباين فلا يقاس بالظهر و العصر اللذين يكون متباينين بتقييد الظهر بالقبليه بالنسبه إلى العصر و تقييد العصر بالبعديه بالنسبه إلى الظهر بل النافلة و الغفيله تكونان عامين من وجه إذ النافلة المعنونه بعنوان نافلة المغرب تعلق بها أمر مستقل و صلاة الغفيله تعلق بها أمر مستقل آخر و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم و العنوان و يمكن تصادقهما في الخارج و مقام الامتثال بعد عدم اشتراط كل بتقدمه على الآخر أو تأخره عنه.

نعم لا يبعد دعوى احتمال التباين في مثل صلاة جعفر عليه السلام و نافلة المغرب لأن أدله صلاة جعفر عليه السلام لا تعرض لها بالنسبه إلى وقت العشاءين بإطلاقه من ناحيه امتثاله في ضمن نافلة المغرب يحتاج إلى مئونه زائده و هي غير محرزه فتأمل. هذا بخلاف صلاة الغفيله و نافلة المغرب اللتين كانتا مأمورتين بعنوان الصلوات التي تكون بين العشاءين فعدم تقييد كل واحد منهما بالتقدم أو التأخر حينئذ دليل على عدم

ص: ٢٢٤

التباين فيجوز امتثالهما بالتداخل.

و الحاصل أنّ دعوى إطلاق الأدلّه في جميع الموارد إلّا ما خرج لا تخلو عن الإشكال لأنّ الأدلّه في مقام التشريع لا في مقام بيان أحكام الامتثال و عليه فلا- يجوز التداخل إلّا إذا كان انطباق العناوين قهريًا كالجنس و الفصل أو إذا أحرز كون دليل التشريع مطلقًا من هذه الناحية أيضا كما لا يبعد ذلك في تشريع نافله المغرب و صلاه الغفيله فإنّهما مشروعتان بعنوان ما يفعل بين العشاءين.

اللّهم إلّا أن يقال: عدم اجتماعهما في مقام الامتثال ناش من اعتبار التقدّم أو التأخّر أو الانفرد أو الاجتماع في نفس المأمور به و عليه فيمكن الأخذ بإطلاق المتعلّقات لنفي هذه الاحتمالات فيجوز التداخل أخذًا بإطلاق المتعلّقات إلّا إذا قام الدليل على عدمه فتدبّر و بقيه الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الظاهر من نهايه التقرير للسيد المحقّق البروجردى قدّس سرّه جريان التداخل أيضا فيما إذا كانت النسبه بين العناوين هي العموم و الخصوص المطلق أو التساوى بدعوى أنّ ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميه سواء كانت النسبه فيهما هو التباين أو التساوى أو العموم المطلق أو العموم من وجه غايه الأمر أنّه لا- يمكن التداخل في صوره التباين و أمّا في غيرها من الصور الثلاثه فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال و إن لم يقصد العناوين معا نعم لو كان العنوانان من العناوين القصديه التي قوامها بالقصد بحيث لا يتحقّق بدونه لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما (1)

توضيح ذلك أنّ مفهوم الأعمّ إن كان مأخوذا في الأخصّ كطبيعي النافله و النافله المختصّه بالأيام و الأمكنه أو طبعي الغسل و غسل الجمعه بناء على كون طبعه الغسل مأمورا بها للصلاه من جهه الأسباب المختلفه فالمطلق عين ما أخذ في

ص: ٤٢٥

(١-١) نهايه التقرير: ١٣.

المقيّد فمع العينيّه لا يعقل تعلق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحاله البعث نحو الشيء الواحد بيعتين و لو استحبايين فلا مناصّ حينئذ من تقيّد متعلق كلّ منهما بفرد دون الفرد الآخر كما لا- يعقل تعلق الحكمين المختلفين به و لذا يجرى حكم الامتناع بالنسبه إليه في مسأله اجتماع الأمر و النهى لوحده المتعلق و لو في الذهن فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد بعد عدم إمكان تعلق النهى مع الأمر به أو تخصيص النهى بالمشخصات الخارجيه عن طبيعه الواحده مثلا- في قوله صلّ و لا تصلّ في الحمام لا يمكن اجتماع الأمر و النهى لوحده المتعلق بعد ما كان المطلق مأخوذا في المقيّد فيحمل النهى فيه على الإرشاد إلى سائر الأفراد أو يخصّص النهى بالكون في الحمام من المشخصات الخارجيه عن الطبيعه.

هذا بخلاف ما إذا لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك و لا تدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا أو الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق فإنّ العنوانين متغايران بحسب المفهوم الذهنيّ و إن كانت النسبه بينهما الأعمّ و الأخصّ بحسب الخارج و المغايره المفهوميه تكفي في جواز اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع المثليين فيه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و مفهوم الحركه و الدنوّ و الحيوان و الناطق متغايران بحسب الذهن فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بالعنوانين فيتداخلان في الأخصّ بحسب الخارج.

و هكذا العنوانين المتساويان فإنّهما بحسب الذهن مفهومان متغايران و إن كانا بحسب الخارج متّحدين هذا فيجوز تعلق الحكمين المتماثلين بهما و يتداخلان بحسب الخارج.

و يمكن أن يقال إنّ التعدّد في المتساويين كالإنسان و البشر مع وحدتهما في المسمّى و الخارج يكون لفظيا لا واقعيّا و عليه فالتعدّد لا ينتهي إلا إلى التأكيد إذ لا معنى لتعدّد الأمر بالنسبه إلى الحقيقه الواحده المعبر عنها بالعنوانين المتساويين و تعدّد

اللفظ لا يكون موجبا لتعدّد المسمّى و لو فى الذهن فلا يعقل فىه تعدّد الأمر لاستحاله البعث نحو الشىء الواحد ببعثين مستقلّين و هكذا الأمر فى المتلازمين المتساويين كالإنسان و الضاحك فإنّ المسمى كاللفظ و إن كان متغيرا و متعدّدا و لكن المعنون بهما ليس متعدّدا فالأمر الأوّل يعنى عن الثانى بل لا يعقل إلّا بعنوان التأكيد نعم لو أريد بالأوّل فرد و بالثانى فرد آخر أمكن التعدّد و لكن لا- يتداخلان لتغاير الفردين كما لا- يتداخلان فيما إذا تعلّقا بالحقيقه الواحده و سيأتى إن شاء الله بيانه لا يقال يشكل الأمر أيضا فيما إذا لم يأخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ و كانت النسبه بينهما بحسب الخارج عموما و خصوصا لأنّ متعلّقهما واحد بحسب الخارج و ليس بمتعدّد لأننا نقول:

تغاير المفهومين فى الذهن يكفى بجواز اجتماع المثليين و لا يضرّه الاتّحاد الخارجى لعدم كونه متعلّقا للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين و المسمّى فى الأعمّ و الأخصّ مفهومان متغايران و حاكيان عن الأمرين المتّحدين كالجنس و الفصل فتأمّل.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ مقتضى القاعده هو جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه عموما من وجه أو العموم المطلق إذا لم يؤخذ مفهوم المطلق فى مفهوم الأخصّ و أمّا المفهومان المتساويان فتداخل الأمرين فيهما لا ينتهى إلّا إلى التأكّد و إلّا لزم البعث ببعثين نحو الشىء الواحد ثمّ إنّ لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه هى التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المتعلّقين فيه لا ينتهى إلى التداخل بل إلى التعدّد.

و هكذا لا مجال للتداخل فيما إذا كان متعلّق الأمرين حقيقه واحده لأنّ تعدّد الأمر فى الحقيقه الواحده غير معقول فاللازم أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالسبب الآخر. و من المعلوم أنّه لا يمكن تداخل الأفراد من ماهيته واحده لمغايرتها.

و لذلك قال الشيخ الأنصاريّ على المحكيّ أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل و لا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين الى أن قال: أنّ متعلّق التكاليف حينئذ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل و لا يعقل تداخل فردين من ماهيته واحده و لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضا على ذلك التقدير إلاّ أن يكون ناسخا لحكم السبب.

و أمّا تداخل الأغسال فبواسطه تداخل ماهياتها كما كشف عنه الروايه مثل تداخل الإكرام و الضيافه فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالما و إن سلم عليك فأضف هاشميا فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشميّ على وجه الضيافه فيما لو قصد امتثال الأمرين في التعديّات و أين ذلك من تداخل الفردين.

لا يقال: إنّ تعدّد الأسباب يحتمل أن يكون كاشفا عن تعدّد ماهيات المسببات أيضا فيصحّ دعوى الاكتفاء لأنّنا نقول ظهور لفظ المسبّب في ماهيته واحده مما لا يقبل الانكار و لو سلّمنا فلا يجدى لعدم العلم بالتصادق لإمكان المباينه فالقاعده قاضيه بالتعدّد (١).

أورد عليه في مناهج الوصول بقوله: و فيه أنّه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجى كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع.

و إن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج و إن سمّاه فردا لكونه تحت العنوان العامّ فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلّم بل القيود الوارده على ماهيته مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدتين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود و قد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم ممّا بينهما

ص: ٤٢٨

عموم من وجه.

فالموضوع في قوله إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً ماهية واحده و لأجل تسليم المقدمتين لا بد من كونها مقيدة بقيدين حتى يكون كل سبب على مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين.

لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضاً فقوله (أى الشيخ) لا يعقل ورود الدليل على التداخل فرع إثبات الامتناع و هو مفقود بل لنا أن نقول لانزيم ظهور الشرطيتين فيما ذكرنا ورود الدليل على التداخل كون المقيد قابلين للتصادق هذا حال مقام الثبوت (1).

و فيه أولاً: أن المراد من الفرد الخارجى هو وجوده الذهنى بنحو الوجود اللاغراغى فصوره الذهنى من كل فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنه مغاير لغيره و مباين له و مع المغايره و المباينه لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما أنه لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينتين فالفرد الذهنى لا يكون قابلاً للانطباق على أزيد من واحد و عليه فلا مجال للإشكال بأن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع لأنه ظرف السقوط لا ظرف الثبوت لما عرفت من المراد من الفرد هو صورته الذهنية لا الفرد الخارجى.

و ثانياً: أن عنوان الفرد ليس بعنوان كلى حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد بل المقصود منه هو واحد من الأفراد و حيث لا يمكن تعدد البعث نحو فرد واحد يحمل جمعاً بين الشرطين كل واحد على واحد مغاير مع واحد آخر

ص: ٤٢٩

يكون مبعوثا إليه.

و عليه فقياس الفرد المأخوذ الذهني على الماهيات الكليته و تقسيماتها بالقيود المختلفه التي ربما تكون موجه لصيروره المقيدين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود و قد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم ممّا بينهما عموم من وجه ليس في محلّه لما عرفت من أنّ المراد من الفرد ليس عنوانا كليّا بل هو واحد من الأفراد.

لا يقال: مفاد كلّ قضيه شرطيه أو شرطيه واحده بالنسبه إلى مرّات تحقّق الشرط أنّ الجزاء لا بد و أن يقع عقيب شرطه الموجب له فالواجب بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر و مع ذلك فحيث لا يقيد بأزيد من هذه البعديه فاللازم الاكتفاء بمصداق واحد من الطبيعه لصدق جميع الإيتاءات بقيدها عليه فمقتضى إطلاق كلّ شرطيه أنّه مع تعدّد الشرط يكون المقام من باب تداخل المسببات (١).

لأنّ نقول: إنّ كلّ شرطيه ظاهره في كونه موجبا لأثر غير أثر الآخر بعد ما عرفت من عدم مكان اجتماع الشرطين بالنسبه إلى واحد فإذا كان أثر كلّ مغايرا مع الآخر و مباينا له فالإكتفاء بمصداق واحد خلف في كون كلّ منهما موجبا لأثر مباين للآخر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: إنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل و لا يكفي إيجاد فعل واحد في مقام فعلين.

و ثالثا: أنّ بعد ما عرفت من امتناع التداخل في ما إذا كانت متعلّق الأمرين حقيقه واحده أتضح صحّه ما أفاده الشيخ قدس سرّه من أنّه لا يعقل ورود الدليل على التداخل إلّا أن يكون ناسخا لسببيه متعدده بأن يكون السبب صرف الوجود من الأسباب أو يكون كاشفا عن تداخل الماهيات المختلفه كما يظهر من بعض النصوص كقوله عليه السّلام إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد فإنّه كما في نهايه

ص: ٤٣٠

الأفكار ظاهر في أنّ الأغسال مع اتّحادها صورته مختلفات بحسب الحقيقه و قابليته التصادق على الواحد حيث إنّ قضيه الاجتراء بغسل واحد عن المتعدّد حينئذ إنّما هو من جهه تصادقها على الواحد (١).

و رابعاً: أنّ مثال الوضوء خارج عن محلّ البحث لأنّ الشرط فيه هو صرف الوجود من النواقض فلا يكون من باب الأسباب المتعدّده إذ مع تأثير النوم لا مجال لتأثير البول و بالعكس.

و خامساً: أنّ مع الاعتراف بظهور الشرطيّه في استقلال التأثير و كون أثر كلّ منهما غير أثر الآخر لا مجال لدعوى عدم وجوب أن يكون بين العنوانين تباين.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب

و لا يخفى عليك أنّ مرجع الشكّ في تداخل الأسباب و عدمه إلى الشكّ في التكليف الزائد لا في السقوط بعد الثبوت و مجراه هو البراءه.

فإنّ الشكّ في تداخل الأسباب و عدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع بينهما المنطبق على أوّل الوجود أو كون كلّ واحد مؤثراً.

و عليه فيجوز له الاكتفاء بوجود واحد لأصالة البراءه عن التكليف الزائد إذ المتيقّن هو حدوث تكليف واحد.

لا يقال: هذا فيما إذا كان الجزاء حكماً تكليفاً محضاً و أمّا إذا كان تكليفاً مرتّباً على وضع كما إذا وقع في بئر ميّتا الإنسان أو أصاب البول يد أحد مرتّين فربما يقال إنّ هذا الأمر الوضعي يحتمل بقاءه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه و يرتّب عليه آثاره فيحكم في المثال بنجاسه البئر و اليد إلّا إذا أتى

ص: ٤٣١

بما يتيقن معه بالفراغ.

لأننا نقول: نمنع ذلك لأنّ وقوع الميّت الثاني من الإنسان في البئر أو إصابه البول ثانيا إن كان بعد وقوع الميّت الأوّل في البئر و بعد حدوث إصابه البول أوّلا فلا مجال لاستصحاب البقاء لأنّ الأمر بالعكس فإنّ بعد حدوث الأوّل و وقوعه كان المعلوم هو عدم تنجّس البئر بسبب آخر و عدم تنجّس اليد بسبب آخر فإذا وقع الثاني أو حدث الثاني شكّ في التنجّس الثاني فمقتضى الاستصحاب هو عدمه.

و إن كانا واقعين أو أصابا دفعه و شككنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينهما فبعد العمل بالمتيقن من التكليف يمكن استصحاب بقاء جامع النجاسه لأنّ قبل العمل بالمتيقن من التكليف علمنا بوجود النجاسه فإن كان المؤثّر هو الجامع و صرف الوجود بينهما ارتفعت النجاسه بالعمل المتيقن و إن كان المؤثّر هو كلّ واحد منهما فلا ترتفع النجاسه بالعمل المذكور فالنجاسه في ما إذا كان المؤثّر كلّ واحد منهما طويل البقاء بخلاف ما إذا كان المؤثّر هو صرف الوجود و الجامع بينهما فإنّها ترتفع بالعمل المذكور و حيث شككنا في المؤثّر أنّه هو كلّ واحد أو صرف الوجود أمكن استصحاب بقاء جامع النجاسه و لكنّه لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحاب جامع النجاسه لإثبات تأثير كلّ واحد منهما لا مجال له لأنّه أصل مثبت فتحصّل أنّ مع التعاقب كان المستصحب هو عدم تنجّس البئر أو اليد بالمؤثّر الآخر فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسه و مع التقارن أمكن استصحاب جامع النجاسه و لكنّه لا أثر شرعيّ له بعد كون الآثار مترتبه على الأفراد و استصحاب الجامع لترتيب الأثر على الأفراد أصل مثبت فلا مجال له كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل الأسباب.

و إذا شك في تداخل المسببات في أنه هل تسقط المسببات المتعدده بوجود واحد أو لا تسقط فمرجع الشك إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت و اشتغال الذمه فالتداخل خلاف الأصل و القاعده و يحتاج إلى إقامه الدليل و مع عدمه فمقتضى القاعده هو لزوم الإتيان بكل واحد منها حتى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

فحينئذ إذا شك في تداخل المسببات من ناحيه الشك في احتمال تصادق العناوين المتعدده على مجمع واحد فالمرجع فيه إلى الاشتغال لا غير لو لم نقل بكفايه إطلاق المتعلقات لنفي احتمال مدخليه التقدم و التأخر و إحراز إمكان التصادق أو لو كان دليل المسببات ليّياً أو لو أجمل الدليل من جهه قيام القرائن المختلفه بحيث اختلت المقدمات و إلاّ- فمقدمات الاطلاق جاريه في المتعلقات و مقتضاها هو عدم اتّخاذ قيد فيها يمنع عن التصادق فلا مجال للشك المذكور.

ربما يقال إن كان الجزاء حكماً تكليفيّاً محضاً فحيث إنّ الشك في التطابق يكون لا محاله منشؤه الجهل بحدود العنوان المكلف به و لا محاله هذا الشك سار في كلّ منهما و حينئذ فإن كان الأمر دائراً في كلّ منهما بين الأقلّ و الأكثر تجرى البراءة عن الزائد المشكوك فلا- يجب في كلّ منهما إلاّ الأقلّ اللازم منه تطابقهما على واحد كما إذا شك في أنّ الواجب طبيعه الضوء الواقعه بعد موجهه أو هي مقيده أيضاً باستقلاله في مقام الامتثال فوجب الضوء الواقع بعد موجهه معلوم و قيد الاستقلال مشكوك تجرى البراءة عنه فلا يجب إلاّ الضوء بعد الموجب و ضوء واحد مصداق لكلتا الطبيعتين انتهى.

و فيه أنه إن أريد بكون منشأ الشك هو الجهل بحدود العنوان المكلف به

و لا محاله هذا الشكّ سار في كلّ منهما ما ذكرناه من أنّ مقتضى مقدّمات الإطلاق في المتعلّقات هو عدم تقيدها بما يمنع عن صدقها و تطابقها على جود واحد فلا ارتباط له مع البراءة لأنّه أخذ بمقدّمات الإطلاق و قد عرفت كفايتها لرفع احتمال التباين فيما إذا جرت المقدّمات هذا مضافا إلى أنّ احتمال تقييد المتعلّقات بأحكام الامتثال لا مجال له بعد كون الأدلّه في مقام تشريع الأحكام لا أحكام الامتثال فاللازم هو إرجاع القيد إلى قيود المتعلّقات كما بيّناه.

و إن أريد بذلك أنّ المتعلّقات مجهوله في مفادها و مفهومها في نفسها ففيه منع واضح فإنّ مفاهيمها واضحة و لا إجمال لها و لا تقاس بموارد الشبهات المفهوميّه و إنّما الشكّ في كونها مقيّد به بما يمنع عن تطابقها على مصداق واحد و عدمه و هو كما عرفت مجرى مقدّمات الإطلاق و مع عدم جريانها فاللازم هو الفراغ اليقينيّ لمعلوميّه الاشتغال بالمتعدّد بعد ظهور الشرطيّه في الاستقلال و الحدوث بعد الحدوث و لا مجال للبراءة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إن شكّ في التداخل من جهة احتمال تأكّد الوجوب و عدمه ذهب في نهايه الأفكار إلى أنّه لا محيص حينئذ من الاحتياط حيث يعلم تفصيلا بتأثير كلّ شرط في مرتبه من التكليف و إنّما الشكّ في تعلّقهما بوجود واحد أو بوجودين و بعبارة أخرى يعلم تفصيلا بأنّه من قبل كلّ شرط توجه الزام إلى المكلف و إنّما الشكّ في تعلّقهما بوجود واحد فيلزمه تأكّد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلّين و في مثله لا محيص إلّا من الاحتياط من جهة أنّه في الاكتفاء بإيجاد واحد يشكّ في الخروج عن عهده ذلك التكليف الناشئ من قبل الشرط الثاني لاحتمال تعلقه بوجود آخر (1).

و لا يخفى عليك أنّه لا مجال لاحتمال التأكيد بعد استظهار تعدّد المتعلّق بتقدير

ص: ٤٣٤

الوجود فى كل واحد منهما فى الحقيقة الواحده لأن مقتضى الجمع بين الدليلين هو بعث كل واحد إلى فرد مغاير مع فرد آخر و مع المغايره لا مجال لاحتمال التأكيد نعم لو قلنا بأن متعلق الوجود هو نفس الطبيعه لا وجودها و فردها لكان لاحتمال المذكور مجال و لكنّه سبق أن الطبيعه ليست مطلوبه حتى يحمل الوجودان المتعلقان بها على التأكيد لوحده المتعلق بل المتعلق هو وجود الطبيعه و هو مما يقبل التعدد فمع كون المتعلق قابلاً للتعدد و التكرار يكون مقتضى ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث هو حدوث الوجود و هو مساوق لحدوث الفرد و من المعلوم أن دلالة كل قضيه على ذلك تنتهى إلى مطلوبيه وجودين و فردين من الحقيقة و حيث إن الفردين متغايران فلا مجال لاحتمال التأكيد كما لا يخفى و إن أبيت عما ذكر و شكك فى تعلقه بوجود واحد أو وجودين فلا مجال للزوم الاحتياط إذ لا علم بالاشتغال بالأزيد من واحد حتى يجب الفراغ عنه و مجرد معلوميه توجه إلزام نحو المكلف مع احتمال تعلقهما بواحد و كونه تأكيداً لا يوجب العلم باشتغال التكيلفين إذ مع الاحتمال المذكور لا يفيد الإلزامان إلا تكليفاً مؤكداً.

هذا مضافاً إلى أنه لا مجال لاحتمال التأكيد فى العامين من وجه و إلا لزم الجمع بين التأكيد و التأسيس فى صيغه واحده فإنها بالنسبه إلى مادّه الافتراق تأسيس و بالنسبه إلى مادّه الاجتماع تأكيد و هو كما ترى.

فتحصل أن مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات هو عدم التداخل فيما اذا لم يكن إطلاق فى المتعلق يقتضى جواز التداخل فإن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى ناحيه الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت و اشتغال الذمه فاللازم حينئذ هو الإتيان بكل واحد حتى يحصل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

المقصد الثالث فى المفاهيم

و هنا فصول:

الفصل الأول فى تعريف المفهوم و المنطوق

و لا يخفى أنّ المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظه بالدلاله المطابقيه أو التضمينيه.

و المفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكوره فى شخص الكلام و هى التى تستفاد من القضية الملفوظه بالدلاله الالتزاميه بسبب اشتمال القضية الملفوظه على خصوصيه و هى تستتبع القضية غير المذكوره بلزوم بين المعنى الأخصّ و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه و لو بقريته الحكمه و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيه المذكوره فى القضية الملفوظه تدلّ على القضية غير المذكوره.

و بهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم و المعنى الالتزامى بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصيه الملفوظه فى القضية المذكوره فى المفهوم دون المعنى الالتزامى إذ يكفى الملازمه بين المعنى المطابقى و المعنى الالتزامى.

ثمّ إنّ المنطوق و المفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ و لا الدلاله كما

يظهر من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ لفظه «ما» موصوله فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

و يظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعيه بين المفهوم و المنطوق باعتبار اشتمال المنطوق على خصوصيه تستتبع القضيه غير المذكوره خروج مثل وجوب المقدمه على المفهوم لأنّ الصيغه الدالّه على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدماته بل منشأ وجوب المقدمه على تقدير ثبوته هو الملازمه العقليه بين الوجوبين مع عدم خصوصيه فى صيغه وجوب ذى المقدمه.

و هكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلاله للآيتين أى قوله تعالى:

(وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و قوله عزّ و جلّ: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ مدّه أقلّ مدّه الحمل هو سنّه أشهر و ذلك لأنّ هذه الدلاله تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّه الرضاع حولين مع زياده مدّه الحمل عن سنّه أشهر و إلّا- لزم ازدياد الحمل و الفصال عن ثلاثين شهرا هذه الدلاله كما عرفت من جهه حكم العقل جمعا بين الآيتين لا من جهه خصوصيه مذكوره فى إحدى الآيتين ثمّ لا يذهب عليك أنّ استفاده المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصيه المستتبعه للقضيه غير المذكوره و من المعلوم أنّها هى استفاده من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداه الشرط أو القضيه الشرطيه أو مقدمات الإطلاق الجاربه فى الكلام.

و عليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلاله على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغايه و فائده لا لغوا و أنّ الغايه المنظوره هى إفاده المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطا بباب دلالة

الألفاظ على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعيه لا لغوا و هذا مقدّم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنّه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الأطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلا.

و هذا البناء كما يكون ثابتا بالنسبه إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتا بالنسبه إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبه المذكوره بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أنّ المنطوق و المفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال و بناء العقلاء.

هذا مضافا إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلا الدلاله الإجماليه و أمّا التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ و عليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد في المطلوب لا ينفي دخاله شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقّفه على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثم إنّ البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجّيته لأنّ حجّيه الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها

و لا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

و استدللّ له بوجوه:

منها التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطيه هو تعليق شيء و توقّفه

على شيء آخر و هو دليل على كون الجملة الشرطيّة موضوعه لذلك.

و مقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلا ذلك.

و يؤيّد ما هو المعروف من أنّ أداء «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم و العليّة المنحصرة و إلا فلا وجه لامتناع التالي بمجرد امتناع المقدّم مع إمكان وجود علّه أخرى.

هذا مضافا إلى شهاده صحّه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك و لكنك لم تضربني فلا أضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّة الشرطيّة مفهوم لم يكن حاجه إلى الاستدراك.

أورد عليه بأنّ تبادر العليّة المنحصرة من الجملة الشرطيّة غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

و لعلّ وجهه هو توهم انصراف الترتب الّذى يدلّ عليه الجملة الشرطيّة الى التوقّف و التعليق من جهه كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أنّ مجرد الأكملية لا يوجب الانصراف.

هذا مضافا إلى إمكان منع الأكملية فإنّ الانحصار لا يوجب الأكملية.

و أمّا تأييد ذلك بكلمه «لو» و صحّه الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلا على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلالة من باب الإطلاق أيضا فالدليل أعم من المدعى و بالجملة دلالة القضيّة على حصر العلّه فى المقدّم أعم من أن يكون ذلك من جهه الوضع أو مقدّمات الإطلاق أو المركّب منهما، فتدبر جيّدا.

منها ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيانه أنّ قولهم أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة لا يقتضى إلا مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو طبيعه المهمله الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

و إهماله من هذه الناحية لا ينافى إطلاقه من ناحيه أخرى و من أنّ هذا الحكم

ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجيء و نحوه.

و بعبارة أخرى أنّ الموضوع باعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداء الشرط لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبه الحكمية بمالها من المعنى الإطلاقي بالشرط و هو المجيء لأن ما هو شأن الأداء إنّما هو إناطه الجملة الجزائية بمالها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية أو الإنشائية بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضية في مثل قولهم أكرم زيدا هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره و عدم فرد آخر منه في بعض الحالات و كان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط و هو المجيء فلا- جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء.

و هذا البيان لا- يحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إثبات العلية المنحصره لأنّ إطلاق الجزاء يكفي في إفاده المفهوم من جهة أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

و حيث أنّه فرض انحصار الطبيعي أيضا بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصره.

و يمكن أن يقال أنّ إطلاق القضية من جهة موضوعها بحسب الأحوال و منها المجيء و عدمه غير باق بمجرد إناطه القضية بالشرط و هو المجيء و مع عدم اطلاق القضية بالنسبه إلى عدم المجيء فلا دليل على نفي الحكم الآخر في صورته عدم المجيء بوجه أخرى إلا إذا أفادت القضية الشرطية علية منحصره و هو أول الكلام كما لا يخفى.

و منها إطلاق أداه الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في أداه الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداه الشرط هو الترتّب بنحو العلّية المنحصرة لأنّه الذي لا يحتاج الى مؤونه زائده على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمي لأنّ المترتب العلّي المنحصر هو الترتّب على الشرط لا غير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط و على الغير و من المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونه الزائده فكما أنّ في إثبات نفسيّه الوجوب يتمسك بالإطلاق و يقال أنّ خصوصيّة الوجوب النفسي خصوصيّة عدميّة لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيري فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق في الترتّب العلّي المنحصر بعد ما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق و لا يحتاج إلى المؤونه الزائده.

يمكن أن يقال قياس المقام بالوجوب النفسي قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسي يغيّر الوجوب الغيري بخلاف الترتّب في المقام فإنّ سنخ الترتّب في العلّية المنحصرة لا يغيّر الترتّب في غير المنحصرة إذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العلّية بل هما من شئون العلّه.

و ليس مدلول الأداه هو التعليق و التوقيف حتى يقال أنّه ملازم للانحصار و يغيّر مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتّب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتّب و إرادته كلّ واحد منهما يحتاج إلى القرينه و لا يكفي ليتعيّن أحدهما الأخذ بالإطلاق، فتأمل.

و منها إطلاق الشرط بدعوى أنّ إطلاق الشرط من دون قيد لو لا شرط آخر يقتضى أن يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شيء آخر في السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العلّه المنحصرة.

يمكن أن يقال لا إنكار في الدلاله على المفهوم مع كون المتكلم في مقام بيان

المؤثر الفعلي بنحو المذكور و لكنّه نادر جدّاً، بل القدر المسلّم في القضيّه الشرطيّه هو كون المتكلّم في مقام إفاده العليّه و صلاحية الشىء للتأثير من دون دخل شىء آخر وجوداً أو عدماً في العليّه الشأنيّه هذا مضافاً إلى أنّ الجزاء إذا كان قابلاً للتكرار لا يدلّ الفعليّه المذكوره على الانحصار بل مقتضى فعليّه كل شرط هو تأثير كل شرط في فرد من الجزاء و لا ينافي الفعليّه في التأثير مع تعدّد الشرط و عليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط و العله.

و منها أنّ تلفيق الوضع في أداه الشرط مع الإطلاق في الشرط يكفي في إفاده المفهوم كما ذهب إليه في الفصول و حاصل كلامه أنّ دلالة أداه الشرط على إناطه الجزاء بالشرط و ترتبه عليه وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور في تلو الأداه فإنّها مقتضى جريان مقدّمات الإطلاق في الشرط بعد عدم ذكر كلمه «أو شىء آخر» و لذا إذا ظهر تعدّد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غايته هو المخالفه مع الظهور الإطلاقي فيحمل على أنّ الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدله.

و الدليل على كون الأداه موضوعه للترتب و اللزوم هو تبادل العلقه بين الشرط و الجزاء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

و أمّا أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبّب عنه أو مشارك له في العله فلا مجال للثاني في الجزاء الانشائي إذ لا سببيه للجزاء الإنشائي بالنسبه إلى الشرط كما لا مجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزاء هو دخاله الشرط في الجزاء لا كونهما معلولين لعله ثالثه فلا يحمل عليه من دون قرينه فبقى الأوّل و هو أن يكون بينهما ترتب و سببيه و أمّا أنّ هذه السببيه هل تكون منحصره أو لا فلا دلالة للأداه عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسك لها بإطلاق الشرط فإنّ إطلاق الشرط من دون ضميمة «أو شىء آخر» ظاهر في تعيين المذكور و عدم دخاله شىء آخر في ترتب الجزاء عليه

و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط إنما يكون على نحو ترتب المعلول على علته المنحصره حتى يرد عليه بأن ترتب المعلول على علته المنحصره ليس مغايرا فى السنخ مع ترتب غير المنحصره بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات الترتب على العله المنحصره بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميمة شىء آخر معه.

و هذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداه يدل على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضييه الشرطييه بعد كون المتكلم فى مقام البيان تدل على الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء و بالجمله فكما أنه لو شك فى مدخلتيه شىء آخر فى شرطيه المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شك فى وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق و هذا لا يعتبر إلا الانحصار كما لا يخفى.

و يشهد على أن الجملة الشرطييه دلت على المفهوم عدّه من الروايات منها صحيحه أبى أيوب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام إننا نريد أن نتعجل السير و كانت ليله النفر حين سألته فأى ساعه ننفرد؟ فقال لى أما اليوم الثانى فلا تنفرد حتى تزول الشمس و كانت ليله النفر و أما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفرد على بركه الله فإن الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل و لكنّه قال و من تأخر فلا إثم عليه (١).

و هذه الروايه و نحوها تكفى لإثبات المفهوم للقضييه الشرطييه بما هى هى من دون ضم قرينه إليها لأن قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل يدل على أن المفهوم من القضييه الشرطييه هو أن من لم يتعجل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوما عرفيا

ص: ٤٤٣

بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلا استفاد من القضيّة الشرطيّة حرمة التأخير و تعجّل لئلاّ يبتلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول و ذهب اليه صاحب الحاشيه و الشيخ الأعظم و غيرهم من الأعلام هو أنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ على المفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء.

بقي التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ المنتفى في المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعه الحكم و انتفاء طبيعه ليس إلاّ بانتفاء جميع الأفراد و لا تدلّ القضيّة الشرطيّة على انتفاء طبيعه عند انتفاء الشرط إلاّ إذا كان الشرط في القضيّة الشرطيّة علّه منحصره لوجود طبيعه فالحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو الطبيعه و هذه الطبيعه تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط و تنتفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

و ليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو شخص الحكم فإنّه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي و لا يحتاج إلى إقامه دليل على انحصار علته بأداه أو غيرها.

و ليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيدا في القضيّة الشرطيّة و بين أكرم زيدا في غيرها فكما أنّ أكرم زيدا ليس في الثاني كلياً فكذلك في القضيّة الشرطيّة و ليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو صرف وجوب الطبيعه الذي هو ناقض لعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلّي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقي عدم المطلق لأنّ الوجود نقيض عدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا عدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

و بالجمله انتفاء ناقض لعدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أنّ المعلق على العلة المنحصره هو طبيعه وجوب الإ-كرام المنشأ فى شخص هذه القضيّه لكنّه لا بما هو متشخص بلوآزمه بل بما هو وجوب و طبيعه و الوجه فى كون المراد من الحكم هو طبيعه الحكم هو أنّ التعليق يكون لمناسبه بين الشرط و مادّه الجزاء و هذه المناسبه لا- تختصّ بفرد من المادّه بل إذا كانت عله الوجوب بما هو وجوب منحصره فى المجرى استحال أن يكون وجوب فرد آخر بعله أخرى.

و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم و عليه فلا حاجه فى إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم فى المنطوق بل يكفى تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداء الشرط و مقدّمات الإطلاق انحصار العله فالهيئه و إن كانت جزئيه و لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعه الوجوب و هو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كله بحسب القاعده الكليّه فى القضايا الشرطيّه من دون قيام قرينه على اراده شخص الحكم و أمّا مع قيام القرينه على إرادته شخص الحكم فلا إشكال فى أنّ الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقلياً لا بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب كما أنّ الغالب فى مثل الوقوف و النذور و العهود و الوصايا يكون كذلك و لذلك تكون خارجه عن دائره المفاهيم ثمّ إنّ البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء فى القضيّه الشرطيّه إنشاء.

و أمّا إذا كان الجزاء قضيّه خبريّه و إن استعملت بداعى الإنشاء فليس بجزئى بل هو كلى و تدلّ القضيّه حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط و انتفائه عند

انتفاءه و من المعلوم أنّ الدلالة على الانتفاء من جهة دلالة القضيّة على انحصار العله لا من جهة الدلالة العقلية فلا تغفل.

ثانيها: أنّ محلّ الكلام فى القضايا الشرطية هو ما إذا كان الموضوع ثابتا فى صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيء و الموضوع ثابت فى صورته وجود المجيء و عدمه.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع محققا إلاّ بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولدا فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ انتفاء الحكم فى هذه الصورة بانتفاء الموضوع عقلى و لا مفهوم للقضيّة إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضيّة الشرطية على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائره المفهوم تتسع بتعدّد القيود و الشروط فى القضيّة الشرطية إذ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء مثلا إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجئ فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك و أتى بهديه فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكوره.

رابعها: أنّه لا إشكال فى لزوم التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود عدى السلب و الإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجيئك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

و لا كلام فيه إلاّ فى العموم المأخوذ فى الجزاء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق فى المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلى الملائم مع الإيجاب الجزئى أو يكون المفهوم هو السلب الكلى.

و استدللّ للأوّل بما هو مقرّر فى المنطق من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه و مقتضى

ذلك أن نقيض الموجه الكليّ السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّ الموجه الجزئيه و هذا هو التفاهم العرفي في أمثال تلك القضايا.

ففي نفس القضيه المذكوره في الجزاء يلاحظ الآحاد مستقلا و لا يلاحظ العموم إلا مرآه لها.

و عند ملاحظه القضيه مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلا.

و التطابق بين المنطوق و المفهوم محفوظ لأن العموم ملحوظ مستقلا في المنطوق و المفهوم غايته أن العموم منحلّ إلى الأشياء بنفسه في المنطوق دون المفهوم فإنّه رفع المنطوق و لا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال أن ملاحظه المتكثرات بعنوان واحد و شيء وحداني عين.

ملاحظه المتكثرات بنفسها لأن المفروض أن العنوان الوحداني مرآه بالنسبه اليها و ملاحظه العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقلّ يحتاج إلى مئونه زائده مضافا إلى أنه خلف في كون العام للاستغراق و أداه الشرط لمجرد الإناطه لا لتغير موضوع القضيه الجزائيه و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطيّه الدالّه على المفهوم محلّ تأمل و إشكال.

و استدللّ للثاني بأن مفاد القضيه الشرطيّه إذا كان الشرط عله منحصره هي عليّه الشرط بالإضافه الى كلّ واحد من الأفراد و لازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلا قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكريّه عله منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعله عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه الى الماء منحصره في الكريّه و عليه فلا مفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلًا من عله واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العله انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان

لبعض الآحاد علّه أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليّه هذه العله بل بعض الأفراد و بعضها الآخر بعليّه العله الأخرى و هو خلف فى كون العلمّه علّه منحصره و هذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه و الثانى أقرب على المختار من أنّ القضايا الشرطيّه تفيد العليّه المنحصره بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك و لكن قامت قرينه على إفاده المفهوم و العليّه المنحصره فتحصل أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم فى القضيّه الشرطيّه هو السلب الكليّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكليّ إذا كان المنطوق سلبياً كلياً.

و هذا و إن كان ينافى ما قرّر فى المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه و لكنّه لا- مفسّر منه لأنّه خواصّ إفاده العليّه المنحصره فى القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما فى المنطق على غير القضايا الشرطيّه بناء على إفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات و لا يرتبط بموضوع كلام الاصولى و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبرّ.

خامسها: أنّ مع فرض تسليم أنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه الموجه الكليّه هى السالبه الجزئيه و مفهوم القضيّه الشرطيّه السالبه الكليّه هى الموجه الجزئيه يقع الكلام فى أنّ الأمر فى العموم الأحوالى يكون كذلك أولاً ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أنّ مفاد المنطوق فى مثل قوله عليه السّلام: (إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء) سالبه كليّه و هى أنّ الكّر لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجّسات فى شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفى فى صدقه تنجّس ما دون الكّر ببعض النجاسات و لو فى بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالى.

و يمكن أن يقال أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالى المصرّح به بمثل قوله فى كلّ حال ففى هذه الصورة يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم و هو يشمل الأحوالى أيضا و لا حاجه فى هذه الصورة إلى المقدمات و بين العموم الأحوالى المستفاد من مقدمات الحكمة.

فإنّ الظاهر فى هذه الصورة يحتاج إلى المقدمات ثمّ أنّ نسبة المقدمات الى المنطوق و المفهوم على السواء و تجرى بالنسبه إليهما فى عرض واحد و عليه تدلّ المقدمات المذكوره على العموم الأحوالى فى المنطوق و المفهوم و يكون المفهوم فى مثل قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه بعض الأشياء فى جميع أحواله سواء كان الشىء واردا على الماء أو كان الماء واردا عليه أو كانا متلاقين.

و عليه فمفهوم أخبار الكتر يدلّ على نجاسه ما دون الكتر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالى من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقّف الإطلاق الأحوالى على إدراج قيد الملاقاه بالارتكاز العرفى فى مثل النجس ينجس الشىء كما يدرج المماسه فى مثل السكين يقطع اليد أو الإشراق فى مثل الشمس تنضج الأثمار.

و من المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدّر كالمذكور فى كونه مجرى الإطلاق الأحوالى.

سادسها: أنّ العليّه المستفاده من القضيّه الشرطيّه بعد استظهار الانحصار بالوضع و الإطلاق تدلّ على أنّ وجود تالى الأداة علّه لترتب الحكم على الموضوع المذكور و عدمه علّه لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور و لا تعرّض له بالنسبه إلى غيره من الموضوعات و عليه فالعليّه هنا ليست على نحو العليّه المستفاده من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ

مفاد الأول هو أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار فى أى موضوع كان و مفاد الثانى أنّ وصف الإسكار متى تحقّق فى موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر اللهمّ إلاّ- أن قلنا بالغاء الخصوصيّة، فتدبّر جيّداً.

سابعها: فى تعدّد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل و إن زنى المسلم المحصن قتل فى مثله بناء على إفاده القضيّة الشرطيّة للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإنّ مقتضى إفاده المفهوم أنّ كلّ قضيّة تنفى الحكم عن غير موضوعه.

و لذلك ذكروا وجوها للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً فى التأثير و لا يتوقّف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفى وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا فى الحصول فالتأثير لهما.

و حيث أنّ المفهوم فى هذه الصورة باق فى كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثانى: رفع اليد عن المفهوم فى الطرفين بدعى أنّ المفهوم متقوم بالخصوصيّة و هى إفاده العليّة المنحصرة فمع تعدّد الشرط لا موجب للانحصار و مع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر و رفع اليد عن استقلاليته كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع و لو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بين الشرطين و أن يرفع اليد عن خصوصيته كلاً واحداً منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

و التحقيق هو الوجه الأول بعد ما عرفت من أنّ المختار في إفاده المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدمات الإطلاق في تاليها فإنّ مع تعدّد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئه الشرطيه في غير معناها الحقيقي و لا يخل بالإطلاق اللفظي و الاستعمالي و إنّما يكشف تعدّد الشرط عن تقييد المراد الجدّي فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقيه الموارد تحت أصاله الجدّ كسائر المطلقات المقيده فإن مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان يدلّان على تأثيرهما بالخصوص في الجزاء و مقتضاه هو انحصار عله الجزاء في الشرطين.

و منشأ التقييد المذكور هو التصرّف في المنطوقين إذ كلّ منطوق يدلّ بمقدمات الإطلاق على كونه بلا بديل و بلا حاجه إلى الضميمه عله في الجزاء فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كلّ منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفاده الانحصار الإضافي بالنسبه إلى غيرهما و هكذا يتقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر كما أنّ أصاله الإطلاق في كلّ واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّه الوجه الثاني لأنّ الانحصار لا يستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدّد الشرط اختلت دلالة الجمله الشرطيه على الانحصار و مع الاختلال المذكور لا- دلالة للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيه التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقربنه التعدّد لا- تدلّ على الانحصار و لا- على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم

أنّ التقييد لا ينافى بقاء الإطلاق و الانحصار الاضافى و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

و هكذا يظهر عدم صحه الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور فى السببىه المستقله لكلّ منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك فى التأثير أو دعوى أنّ المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر و لا موجب لرفع اليد عن الاستقلال فى التأثير أو عن العنوان الخاصّ.

فتحصّل أنّ الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامنها:فى تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و اتّحد الجزاء أو المسبب عنوانا و لكن كان قابلا للتكرار و البحث فيه يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:فى تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط فى استيجاب الجزاء أو المسبب.

مثلا إذا ورد أنّه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاه واحده و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدده.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجرى فى القضيات الحملات الدالّه على سببىه شىء لشىء بنحو القضيه الحقيقته إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين و بين أن يقال حدوث الزلزله فى بلدكم أو وقوع الخسف فى أفقكم يوجب صلاه ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلا للتعدّد سواء كان التعدّد

نوعيًا أو شخصيًا و أمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشيء لا يتكرّر و لا يتعدّد و المفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدّده.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى مفروض الكلام و توضيح ذلك أنّه إذا كانت الدلالة على التعدّد فى السبب و الشرط وضعياً مع اتّصال القضايا فلا إشكال فى تقدم الدلالة على التعدّد المذكور على إطلاق المسبّب و الجزاء المقتضى للوحده لعدم انعقاد الإطلاق فى ناحيه الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيّة على التعدّد لعدم تماميه مقدّمات الحكمه مع وجود القرينه على التعدّد و هو الدلالة الوضعيّة فى ناحيه السبب و الشرط إذ من المعلوم أنّ تعدّد الأسباب و الشروط يقتضى تأثير كلّ واحد منها من قبل نفسه فى وجود ماهيه المسبّب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكوره لمقدّمات الإطلاق لتضرّع إطلاق الجزاء على المقدم كتفرّع الحكم على الموضوع أو كتفرّع الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كلّه مع اتّصال القضايا.

و أمّا مع انفصال القضايا فالظهور و إن كان فى كلّ واحد من الشرط و الجزاء و السبب و المسبّب منعقدا و لكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزاء و المسبّب عن ظهور الشرط و السبب فى التعدّد و ذلك لأنّ اقتضاء كلّ واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث لا يتعلّق بالطبيعه بما هى هى إذ ليست هى إلاّ- هى لا- مطلوبه و لا- غير مطلوبه بل يتعلّق بوجودها فالبعث المتعلّق بوجود الطبيعه يقتضى وجودا واحدا من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء و البعث الآخر يكون مقتضيا لوجود آخر بوجود آخر و عليه فلا تعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء بهذه الملاحظه و إن انعقد الظهور فى كلّ قضيه لانفصال كلّ قضيه عن الاخرى.

و بالجمله إنَّ اقتضاء الوحده فى ناحيه الجزاء و المسبب اقتضاء حيثى و ليس بإطلاقى و لو من جهه سبب آخر و إلا لزم أن يكون كلّ قضيه ناظره إلى قضيه أخرى و هو ممنوع و عليه فلا منافاه بين ظهور كلّ قضيه شرطيه أو سببيه فى إفاده الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزاء أو المسبب فى وحده وجود الطبيعه لما عرفت من عدم التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهيه فى الجزاء أو المسبب لا اقتضاء لها بالنسبه إلى وجود آخر بخلاف القضيه الشرطيه أو القضيه السببيه فإنها تكون مقتضيه لوجودات أخرى و لا تعارض بين اللاقتضاء و الاقتضاء و إن انعقد الظهور فى الوحده فى كلّ قضيه لكونها منفصله عن القضيه الاخرى لأنّ هذا الظهور حيثى فلا يمنع ظهور الجزاء أو المسبب فى الوحده من ناحيه سبب نفسه أو شرطه المذكور فى هذه القضيه عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

و عليه فكلّ قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثانى تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لا أنّ المتعلق مقيد بالآخر ضروره أنّ كلّ قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى لأنّ المبحث فى المقام لا يكون مبتنيا على النظاره و المفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كلّ قضيه بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود فى الجزاء لو ثبت ليس إلا من جهه سبب نفسه أو شرطه و لا نظر فيه إلى غيره من الأسباب و الشرائط.

فإذا كانت الأسباب أو الشرائط متعدده و كان الجزاء قابلا للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأنّ كلّ واحد من الأسباب و الشرائط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لا يدلّ إلا على التأكيد و لا أقلّ من الشكّ فى التأسيس أو التأكيد فى الأمر المكرّر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءه هو جواز الاكتفاء بالواحد و الحمل على التأكيد كما لا يخفى.

و عليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدّق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدّق بكذا كان

مقتضى القاعده هو تكرار التصدق بتكرار الشرط و هكذا فى السبب و لا فرق فيه بين أن كانت القضايا متّصله أو منفصله و هذا هو الذى يعرفه العرف و يحكم به إذ كلّ سبب عنده يقتضى و يؤثّر فى مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد و تكرر فإن مقتضى جعل السبب للطبيعه هو سرايه السبب إلى كلّ فرد فرد منها.

و عليه فبعد جعل السبب بطبيعه شىء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكويتيه فكما أنّ كلّ سبب من الأسباب التكويتيه يؤثّر و لو من جنس واحد فكذلك يؤثّر كلّ سبب شرعى كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعيه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيه سببا لنفس الأحكام و جب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبب يكون هو اشتغال الذمّه بإجاده و السبب الثانى لو لم يقتض إشغالا آخر فإما أن يكون لنقص فى السبب أو المسبب و ليس شىء منهما أمّا الأول فمفروض و أمّا الثانى فلاّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

و حيث عرفت أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى التأثير مع إمكان تكرار المسبب و الجزاء فلا فرق فى ذلك بين أن يكون الجنس متّحداً أو مختلفاً لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب و الشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفه و ظهور القضيه المأخوذه فيه طبيعه الشرط و السبب فى الطبيعه الساريه فيما إذا كانت الأجناس واحده و مقتضى سريان الطبيعه هو انحلال طبيعه الشرط أو السبب إلى آحادها و عليه فمقتضى ظهور الجمله السببيه

أو الشرطيّه في كلتا الصورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضى أن كل فرد فرد يكون سببا مستقلا لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها في بعض و لو كان من جنس واحد.

و عليه فإن سها المصلّى في صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات عديدة في صلاه واحده يجب عليه لكلّ مره سجدة السهو و إن كان سببه واحدا نوعيا كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّه معرّفات أو مؤثّرات

و ذلك لأنّ مجرّد المعرفيه لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيّه لأسباب حقيقيّه واقعيّه.

و يكفي لإثبات ذلك ظهور الجملة السببيّه أو الشرطيّه في الطبيعه الساريه و في الحدوث عند الحدوث و في تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقى أو الشرط الحقيقى المنكشف بالمعرّفات الشرعيّه.

فاختيار كون الأسباب الشرعيّه معرّفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجملة الشرطيّه أو السببيّه فيما ذكر.

هذا مضافا إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه في لسان الأدلّه الشرعيّه على المعرّفات لا تساعده ظواهر الأدلّه حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لا بعنوان كونها معرّفات.

و عدم دخاله الأسباب الشرعيّه في أحكامها كدخل العلّه الطبيعيّه في معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعيّه معرّفات محضه بل هي كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و تتوقّف فعليّه الأحكام على فعليّه تلك الموضوعات و لا تنفك عنها

أبداً و من هنا تشبه العلة التامة من هذه الناحية أى من ناحية استحاله انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت داله على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب و عدم تداخلها و ذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكوره فى الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس و الآحاد كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات و عدمه.

و لا- يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من عدم تداخل الأسباب و الشروط و تأثير كلّ واحد منها يقع البحث فى جواز الاكتفاء بمسبب واحد أو جزء واحد فى امثال الجزاء و المسببات المتعدّده و عدمه.

و التحقيق أنّه يجوز التداخل بالإتيان بمسبب واحد أو جزء واحد فيما إذا كان العنوانان عامين من وجه لتصادقهما على المأتى به مع قصد الامتثال للمتعدّد إن كان أمراً قصدياً و إلا- فيتصادقان عليه قهراً ففى مثل إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه ممّا كان النسبه بينهما هى العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثّل الأمر بالإكرام و الأمر بالإطعام بكيفيه يصدق عليه الإكرام و الإطعام و مع صدقهما يسقط الأمر بهما و لا معنى للامتثال إلاّ ذلك.

و هكذا بالنسبه إلى غسل الجنابه و غسل الحيض فإنّه يمكن أن تأتى المرأه بغسل واحد بقصدهما فإنّه مع قصدتها ذلك يصدق على المأتى به أنّه غسل الجنابه و غسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادفه و كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه و مع الصدق المذكور يتحقّق الامتثال.

و بالجمله فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما و يتحقّق الامتثال كما لا يخفى.

و لا- يتوقّف ذلك على القول بجواز الاجتماع فى الأمر و النهى لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان فى الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر فى الامتثال

كما هو الظاهر.

و يلحق بذلك ما إذا كانت النسبه بين المتعلقين عموما من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما فقولهُ إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلّم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلّم عليك فأطعمه فكما أنّ النسبه بين الإكرام و الإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبه بين إكرام العالم و إكرام الهاشمي عموما من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لانطباق العنوانين عليه إذ لا يعتبر في تحقّق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأوامر و المفروض هو صدقه عليه.

و احتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفردا لا- مجتمعا مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيّد كلّ واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقيّد بذلك كما يقيد صلاه العصر بكونها واقعه عقيب صلاه الظهر.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثله المذكوره أو واجبا و مستحبّا كصوم الاعتكاف و صوم القضاء أو مستحبّين كنافله المغرب و صلاه الغفيله.

فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخاله التقدّم و التأخّر في المأمور به و معه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاه بعنوان النافله و الغفيله أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف و القضاء و هكذا.

و مع الإطلاق لا- مجال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر و العصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافله المغرب أو صلاه الغفيله أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفيته خاصّه كإتيان نافله المغرب قبل الغفيله أو بعدها

أو إتيان الغفيله بعد نافله المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفيه المخصوصه ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثم لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه بين العنوانين هي العموم و الخصوص المطلق بحسب الخارج و لكن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ كقولهم حرّك و لا تدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جنّى بحيوان و جنّى بناطق لكفايه تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع المثليين و إن كانت النسبه بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلّق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعلّ الأمر في مثل الجنس و الفصل كالحیوان و الناطق كذلك فإنّهما متغايران بحسب الذهن و لكن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتّحاد الخارجى لا يضّرّ لعدم كون الخارج متعلّقاً للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلّقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

و يلحق به ما إذا كان متعلّق الحكمين حقيقه واحده لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقه الواحده غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بدّ و أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

و من المعلوم أنّه لا مجال لتداخل الأفراد و لو من ماهيته واحده لمغايره الأفراد بعضها مع بعض.

و المراد من الفرد ليس عنواناً كلياً حتى يكون قابلاً- للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتّى يقال بأنّ عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلم بل القيود الوارده على ماهيه مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدين متباينين

كالإنسان الأبيض والأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض والعالم مِمَّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضّأ وإذا بليت فتوضّأ ماهيه واحده ولا- بدّ من كونها مقيدته حتّى يكون كلّ سبب علّه مستقلّه للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهنى من الفرد الخارجى بنحو الوجود اللافراغى

فصوره الذهنى من كلّ فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنّها مغايره لغيرها و مباينه لها و مع المغايره و المباينه لا مجال لتداخل الفردين فى واحد كما لا مجال للتداخل فى الماهيتين المتباينين.

فلا يجوز الاكتفاء بالوضوء الواحد فى المثال المزبور و إن كان فى المثال مناقشه لأنّ ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض و هو لا- يتكرر فالأولى أن يذكر طواف النساء فى ما إذا أتى بعمرتين فإنّ كلّ عمره توجب طواف النساء غير طواف النساء الذى اقتضته عمره أخرى فالمغايره بين الفردين تتمّع عن امتثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتى بطواف النساء مرّتين و لا يكتفى بطواف واحد اللهمّ إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفرديّه و معه تكون الصوره الذهنيه من كلّ فرد بمنزله الكلّى فتأمل.

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل الأسباب

ولا- يخفى أنّ الشكّ فى تداخل الأسباب و عدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أوّل الوجود أو كلّ واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد و يرجع فى الزائد إلى أصاله البراءه.

هذا مضافا إلى جريان استصحاب عدم النجاسه بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرتين و متعاقبين لأنّ بعد الإصابه الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابه الثانيه و شكّ في حدوث النجاسه ثانيا يستصحب عدمه.

و إن أصابا دفعه و شكّنا في أنّ كلّ واحد مؤثّر أو الجامع بينما فاستصحب جامع النجاسه بعد العمل بالمتيقّن من التكليف جار و لكن لا أثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لا على الجامع و استصحب جامع النجاسه لإثبات تأثير كلّ واحد منهما مثبت.

و كيف كان فالشكّ في التكليف الزائد على المقدار المتيقّن يكون مجرى لأصالة البراءه.

مقتضى الأصل في الشكّ في تداخل المسببات

و لا يذهب عليك أنّ الشكّ في تداخل المسببات و عدمه يرجع إلى الشكّ في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمّه به.

و حينئذ فإن كان إطلاق المتعلقات كافيا لدفع احتمال مدخليه التقدّم و التأخر و إحراز إمكان التصادق فلا شكّ في كفايه الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

و إن لم يكن إطلاق أو كان الدليل لثبنا أو كان مجملا فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكلّ واحد من الأسباب حتّى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

إشاره

و يقع البحث في مقامين:

أحدهما في محل النزاع

ولا يخفى عليك أنّ عنوان البحث كما أفاد الشيخ الأعظم و كان عليه المشهور هو أنّ إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

و شمول هذا العنوان فيما إذا اعتمد الوصف على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما واضح و أمّا شموله لما إذا لم يعتمد عليه في اللفظ كقولهم أكرم عالما فمحلّ الكلام ربما يقال بخروج المثال المذكور عن محلّ النزاع بدعوى أنّه لو كان داخلا في محلّ الكلام لدخل اللقب فيه أيضا لوضوح أنّه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف من هذه الناحيه فكما أنّ الأول لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني و مجرد أنّ الوصف ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ذات و مبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا- يوجب فارقا بينه و بين اللقب في هذه الجبهه حيث إنّ هذا الانحلال لا يتعدّى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له في القضية في مقام الإثبات و الدلاله أصلا حيث أنّ المذكور فيها شيء واحد و هو الوصف دون موصوفه.

و كيف كان فالظاهر أنّه لا خلاف و لا إشكال في عدم دلالتة على المفهوم و السبب فيه أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا فلا تدلّ القضية

إلا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و كونه دخيلا فيه و أمّا انتفائه عن غيره فلا إشعار فيها فضلا عن الدلالة بل لو دلّ على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفى الذات جزما و هذا بخلاف الوصف غير الذاتيّ فإنّ المبدأ فيه حيث أنّه جعليّ غير مقوم للذات فلا- محاله لا تنتفى الذات بانتفائه فالنتيجة أنّه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف فإنّ ملاك عدم الدلالة فيهما واحد (١).

و فيه أولا: أنّ قياس الوصف غير المعتمد باللقب كما ترى فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عرفا و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب و إن كان بسيطا و يعبر عنه في اللغة الفارسيّة ب«زننده» و لكنّه مفهوم يحتوي الذات عرفا هذا بخلاف اللقب فإنّه لا- يكون كذلك عرفا نعم يكون اللقب أيضا قابلا للتحليل العقليّ و لكنّ المعيار ليس هو إمكان التحليل العقليّ بل المعيار هو التفاهم العرفيّ.

و ثانيا: إنّ بعد ما عرفت من أنّ المعيار هو التفاهم العرفيّ لا التحليل العقليّ ينقدح أنّه لا مجال لقوله لو دلّ الوصف غير المعتمد على المفهوم لكان الوصف الذاتيّ (كقوله أكرم إنسانا) أولى بالدلالة نظرا إلى أنّ المبدأ فيه مقوم للذات و ذلك لما عرفت من أنّ الذات عند العرف في المثال المذكور غير متفاهم و إن أمكن التحليل العقليّ فيه و لكنّه ليس بمعتبر.

و المراد من تفاهم الذات في الوصف غير المعتمد ليس هو الدلالة الوضعيّة عليه بل المراد أنّه متفاهم عندهم و لو كان اللفظ بسيطا و التفاهم العرفيّ يكفي في إدراجه تحت العنوان المبحوث عنه.

و ثالثا: أنّ قوله إنّ الحكم الثابت في القضية سواء كان لعنوان اشتقاقيّ كقولهم

ص: ٤٦٣

أكرم عالما أو ذاتي كقولهم أكرم إنسانا لا يدلّ إلا على ثبوت الحكم للعنوان و لا اشعار فيه لانتفائه عن غيره (لعدم الاعتماد على الذات و لا- يجرى فيه ما يستدلّ للمفهوم من لزوم اللغويّه لو لم يدلّ على المفهوم فإنّ المقصود من ذكر الموضوع ليس إلا إثبات الحكم له لا إثباته له و نفيه عن غيره).

منظور فيه لأنّ بعد ما عرفت من أنّ الذات في الوصف متفاهم عرفي يجرى في غير المعتمد أيضا تقريبا اللغويّه فإنّ الوصف لو لم يكن دخيلا اكتفى بالذات و فاقدًا لوصف و لمّا كان لذكر الوصف وجه فالصون عن اللغويّه يقتضى إثبات الحكم للذات و نفيه عن غيره هذا بخلاف ما إذا كان العنوان ذاتيا.

و مما ذكر يظهر قوّه ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه يدخل في العنوان المذكور عند طليعه البحث ما إذا كان الموضوع وصفا من الأوصاف كأن يقال أكرم عالما حيث يصدق عليه أنّه إثبات حكم لذات سواء قلنا باعتبار الذات في المشتقّ أو لا (١).

و يؤيّده أيضا ما استدلّ به بعض المثبتين للمفهوم من التمسك بفهم أبي عبيده من مثل قوله مطل الغنيّ ظلم أنّه يدلّ على أن مطل غير الغنيّ ليس بظلم حيث لم يردّه الثاني بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف بل ردّه بغيره و لذلك قال في مناهج الوصول: الظاهر أنّ محط الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أو لا (٢).

بل يمكن أن يقال بلحوق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّها في حكم الوصف و ان لم يصدق عليه عنوان الوصف و دعوى أنّ الحال في جميع الموارد تكون من قيود الحكم مندفعه بأنّ الحال ربّما تكون من قيود الموضوع لا من قيود الحكم كما إذا قيل: أكرم رجلا في حال كونه مسلّما عليك و داعيا لك إذ من المعلوم أنّ

ص: ٤٦٤

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨٠.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢١٥.

الحال فى الجملة المذكور من أحوال الرجل لا المخاطب بوجوب الإكرام و لا تكون أيضا من قيود متعلق الحكم أى الإكرام.

و لعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: و الإنصاف أنّ مناط الأقوال موجود فيه أى الحال بل ربما يحكى عن بعضهم عدّ جميع جهات التخصيص منه فالمعدود و المحدود موصوفان بالعدّ و الحدّ إلّا- أنّ وجود المناط ممّا ينهض وجهها للإلحاق لا للإدخال (1).

ثمّ إنّ المراد من الوصف المذكور فى العنوان هو الوصف الأخصّ كقولهم أكرم انسانا عالما أو الأعمّ من وجه كقوله صلّى الله عليه و آله و فى الغنم السائمه زكاه فإنّ الأوّل يوجب تضييقا فى ناحيه الموصوف فلدعوى دلالتة على المفهوم مجال كما أنّ الثانى أيضا يفيد تضييق دائره الموصوف من جهه فيقيد الغنم فى المثال المذكور بخصوص السائمه فعلى القول بدلاله الوصف على المفهوم يدلّ على انتفاء وجوب الزكاه عن الموضوع المذكور فى القضيه بانتفائه فلا زكاه فى الغنم المعلوفه.

نعم لا- يدلّ على انتفاء الحكم عن غير هذا الموضوع كالإبل المعلوفه لاشتراط اتحاد الموضوع فى المفهوم و المنطوق و الإبل خارج عن موضوع المنطوق.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى بعض الشافعيه من أنّ قوله صلّى الله عليه و آله: «و فى الغنم السائمه زكاه يدلّ على نفى وجوب الزكاه فى الإبل المعلوفه استنادا إلى دلالة وصف السائمه مع أنّ الموضوع المذكور أجنبيّ عن الموصوف المذكور فى القضيه المذكوره.

نعم لو قيل بأنّ السائمه علّه منحصره لوجوب الزكاه يمكن التعدى بها عن موضوع القضيه و لكنّه غير الاستدلال بدلاله الوصف بما هو وصف.

و كيف كان فإذا كان الوصف مساويا لموصوفه كقولهم أكرم انسانا ضاحكا

ص: ٤٦٥

بالقوّه أو أعمّ منه مطلقا كقولهم أكرم إنسانا ماشيا فلا إشكال في خروجهما عن محلّ النزاع لأنّ الوصف فيهما لا يوجب تضييقا في ناحيه الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف بانتفاء الوصف إذ مع انتفاء الوصف لا يبقى موصوف حتّى يدلّ الوصف على عدم الحكم فيه فلا تغفل.

و ثانيهما في أدلّه المثبتين

منها التبادر عرفا بدعوى أنّ قول المولى لخادمه اشترى لى عبدا أسود يتبادر منه عدم مطلوبيّه شراء العبد الأبيض بحيث لو اشتراه خادمه لم يكن ممثلا.

و فيه منع واضح لعدم استلزام بين عدمه المطلوبيّه من ناحيه هذا الخطاب و عدمها من سائر الجهات، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ المتبادر منه هو ذلك في الإنشاء الخاصّ و الكلام ليس فيه نعم لو كان مفاده عدم مطلوبيّته مطلقا كان ذلك وجها (١)

و منها دعوى الوضع للعلّيّه المنحصره و أوجب عنها بأنّه لا شاهد لها أصلا.

و منها أنّ الوصف يقتضى العلّيّه المنحصره و فيه أيضا أنّه لا دليل له و ثبوته في الشرط لا يقضى به في الصفه كما في الكفايه (٢) لظهور الفرق بينهما من جهه دلالة الجملة الشرطيّه على علّيّه الشرط للجزاء على وجه الانحصار بخلاف الوصف لا يقال قد ملأ الأسماع قولهم إنّ التعليق على الوصف يشعر بالعلّيّه لأننا نقول كما في مطارح الأنظار (٣) بعد الغضّ عن عدم أطراده و تسليم أصل الإشعار لا يثمر في المقام إذ الإشعار بالعلّيّه لا ينفي احتمال خصوصيه المورد أيضا فلا إشعار على العلّيّه التامّه

ص: ٤٦٦

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

٢-٢) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٠.

٣-٣) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

و على تقديره فلا ينفى احتمال التعدد انتهى موضع الحاجة (١).

هذا مضافا إلى ما فى المحاضرات من أن مجرد الإشعار لا يكون من الدلالات العرفية التى تكون متبعا عندهم بل لا بد فى إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية فى كون الوصف عله منحصره للحكم المذكور و هو فى غاية الإشكال حيث إن مرد هذا الظهور إلى كون الوصف قيدا للحكم دون الموضوع أو المتعلق و هو ممنوع لظهور القضية الوصفية فى كون الوصف قيدا للموضوع أو المتعلق دون الحكم (٢).

و توجيه اقتضاء الوصف للعلمية المنحصرة كما فى نهايه الدرايه (مع توضيح و اختصار) بأن علمية الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار إذ بعد كون الأصل فى القيود و هو الاحتراز يكون معنى قيديه شىء لموضوع الحكم حقيقه أن ذات الموضوع غير قابله لتعلق الحكم بها إلا بعد اتصافها بهذا الوصف فالوصف متمم قابلية القابل و هو معنى الشرط حقيقه و حيث إن الظاهر دخله بعنوانه الخاص و أن المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص من الوجوب فلا محاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيه الموضوع لسنخ الحكم.

و الدليل على أن الوصف بعنوانه يقتضى الانحصار أن مع تعدد العله لا يكون الوصف الخاص بعنوانه عله بل بعنوان جامع إذ لا يصدر الواحد إلا عن الواحد فالواحد لا يصدر عن المتعدد بل يصدر عن الجامع و حيث إن ظاهر الدليل هو أن الوصف بعنوانه الخاص مؤثر يعلم أن سائر الأوصاف لا تكون مؤثره (٣).

غير تام لما ذكره المحقق الأصفهاني نفسه من أن ذلك الدليل متوقف على

ص: ٤٦٧

١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

٢-٢) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣١.

٣-٣) راجع نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٧.

القاعده المذكوره و هى خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق (١).

و لعلّ مراده من النظر الدقيق أنّه لا موجب لإرجاع العلل المتعدّده إلى الجامع مع كون معلولها واحدا نوعيًا كالحراره بالنسبه إلى الشمس و النار و نحوهما إذ القاعده على فرض صحّتها يختصّ موردها بالواحد الشخصيّ لا الواحد النوعيّ هذا مضافا إلى ما أفاد سيدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ تأثير الجامع ليس له أصل مطلقا (٢).

لأنّ الجامع ليس فى الخارج بل هو أمر ذهنى و من المعلوم أنّ الماهيّات الذهنيّه لا- أثر لها على أنّ الوصف متمّم لقابليته الموضوع و علة قوامه لا من علة الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإنّ الشرط من علة الأحكام و الوصف من علة الموضوعات و انحصار تتميم الموضوع فى وصف لا يدلّ على علّيته الموضوع أو انحصار العلّيه فى الموضوع بالنسبه إلى الحكم فلا وجه لجعل الوصف فى معنى الشرط و إرجاع القضايا الوصفيّه إلى القضايا الشرطيّه لوضوح الفرق بينهما فإنّ الشرطيّه كما عرفت سابقا تفيد بالوضع أو الاطلاق أو مجموعهما السببيّه و العلّيه المنحصره، و الجملة الوصفيّه لا تدلّ على العلّيه فضلا عن الانحصار و الإشعار ليس من الدلالات كما لا يخفى.

و منها: أنّ المفهوم مقتضى كون الأصل فى القيود هو الاحتراز.

ذهب صاحب الوقايه قدّس سرّه إلى أنّ الجملة الوصفيّه تدلّ على المفهوم إمّا بالصراحه و إمّا بالظهور و قال فى تقريبه و ملخص القول فيه أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات لا- بد فيه من الفائده و مع القطع بعدم شىء منها إلّا النفى عن غير الموصوف يوجب القطع به و يكون اللفظ صريحا فيه كما فى قولك صلّ خلف العادل و لا تجالس الجاهل.

ص: ٤٦٨

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢١٨.

و مع احتمالہ و احتمال غیرہ یکون ظاہراً فیہ لآئہ أظهر الفوائد و أشهرها و أكثرها و مجرد احتمال غیرہ لا یضرّ بالظہور کما لا یضرّ احتمال القرینہ المعاندہ بأصالہ الحقیقہ.

و المفہوم بهذا المعنی و بهذا الوجه ممّا لا ینبغی أن یخفی علی أحد و من أنکرہ فی فنّ الأصول فلا شکّ أنّہ یعمل بہ فی سائر أبواب الفقہ و یجرى علیہ فی سائر محاوراتہ بل ینکر علی من تفوّہ بالوصف مع عدم الاختصاص بہ و عدم الفائدہ کما فی المثالین المعروفین و ہما أنّ الإنسان الابيض لا یعلم الغیب و الإنسان الأسود إذا غمّض عینہ لا یبصر.

ثمّ استشهد للمفہوم بفہم العرف كأبی عیبہ أو تلمیذہ من الوصف الضمینی کالكثیر و الامتلاء كقوله صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لئن یمتلئ بطن الرجل قیحا خیر من أنّ یمتلئ شعرا.

حيث قال فی جواب من قال إنّ المراد من الشعر ما كان فی هجاء رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لو كان ذلك المراد لم یکن لتعلیق ذلك بالكثرة و امتلاء الجوف معنی و أنّ القليل منه ككثیرہ و كالقاسم بن سلام حيث فہم من قوله صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم لئّ الواجد یحل عقوبتہ أنّ لئّ غیر الواجد لا یحل عقوبتہ.

و من قوله صلّی اللہ علیہ و آلہ مظل الغنیّ ظلم أنّ مظل المعدم لیس بظلم إلى غیر ذلك (1).

يمكن أن یقال لا- کلام- فی ما إذا علم أنّ الموصوف علیہ منحصرہ فی ترتّب الحكم علیہ فإنّ الحكم حينئذ ینتفی بانتفاء الموصوف و لكنّہ لیس من جهة دلالة الجملة الوصفیّہ علی ذلك بل هو لقیام القرینہ الخاصّہ كالعلم المذكور.

و إنّما الكلام فی دلالة الجملة الوصفیّہ علی المفہوم و عدمها من حيث ہی من دون قرینہ خاصّہ.

ص: ۴۶۹

و لا يخفى عليك أنّ احتمال كون الوصف للاهتمام و التوضيح أو الابتلاء و نحوهما يكون خلاف مقتضى الأصل فى القيود و الأوصاف فإنّ مقتضاه هو الاحتراز و هذه الفوائد لا تكون للاحتراز فلا يحمل القيود و الأوصاف على مثل هذه الأمور و لكن لا يوجب ذلك حمل الأوصاف و القيود على بيان العلة فضلا عن انحصارها بدعوى الشيوع و الأكثرية لأنّ الاحتراز يكفيه دخاله القيود فى تحقّق موضوع الحكم و تضيّقه و لا موجب للأزيد منه و هو حاصل فى كلّ جملة و صفيّة التى تكون للوصف دخاله فى تحقّق موضوعها و القيود قيود الموضوع لا- قيود الحكم كالشروط و لو سلّم كونها قيودا فالقيود من علل الحكم و لكن لا دليل على الانحصار و دعوى شيوع العلية المنحصرة غير ثابتة بل الأمر بالعكس لأنّ الجمل الوصفية التى لا تدلّ على المفهوم أكثر إذ ترتّب حكم على موصوف لا- ينافى ترتبه على غيره بجهه من الجهات الاخرى كقوله أكرم رجلا- عالما و أكرم رجلا كبيرا و أكرم رجلا هاشميا و أكرم رجلا معنا لك و أكرم رجلا قريبا لك و هكذا و ذلك لأنّ إثبات شىء لشىء لا ينفى عمّا عداه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الاستشهاد بالإنكار على من تفوّه بالمثالين لا- يكون صحيحا لأنّ الإنكار من جهه عدم دخاله القيد فى موضوعيّة الموضوع لا من جهه عدم دلالتها على العلية فضلا عن المنحصرة إذ الأبيضه و الأسوديه لا مدخلية لهما فى موضوع عدم العلم بالغيب أو عدم الإبصار بعد تغميض العين.

كما أنّ الاستشهاد بفهم العرف ليس فى محلّه بعد ما عرفت من أنّهم لا يقولون بأنّ مثل قولهم أكرم رجلا عالما يدلّ على نفى وجوب الإكرام بالنسبة إلى الكبير و الهاشمي و المعين و القريب و فهم أبى عبيده أو تلميذه منظور فيه إن أرادوا دلالة قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لئى الواجد يحلّ عقوبته» على ان لئى غير الواجد لا- يحلّ عقوبته أو دلالة قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «مطل الغنى ظلم» على أنّ مطل المعدم ليس بظلم.

فإنّ الدلالة المذكوره أوّل الكلام اللهمّ إلا أن يكون مرادهما أنّ لئى غير الواجد

أو مطل المعدم خارج عن الحكم المذكور و إلاّ- فإن سئل عنهما هل تدلّ الجملتان المذكورتان على اختصاص ظلم الغنيّ بالمطل أو حلّيه عقوبه الواجد باللي أجايا بأنهما لا تدلان على ذلك إذ يمكن أن يظلم الغنيّ بجهه اخرى من الجهات أو حلّت عقوبه بجهه غير جهه اللّي.

و بالجمله المراد من الاحترازيّه فى القيود أنّها ليست لمجرّد توضيح أو مورد الابتلاء و نحوهما بل هى تدلّ على تقيّد الموضوع و تضيّقه فى القضيّه بحيث يكون للقيود إطاعه و عصيان من جهه دخالتها فى الموضوع و لكن مع ذلك لا تدلّ على المفهوم لاحتمال تعدّد المطلوب بحيث يكون المقيّد مطلوباً و له إطاعه و عصيان كما أنّ المطلق أيضاً مطلوب و له إطاعه و عصيان فإذا قيل جننى بحيوان ناطق لا- يدلّ إلاّ- على مطلوبيّته إتيان الإنسان للخدمه و لا ينافى ذلك مع مطلوبيّته إتيان الحيوان بلا وصف الناطق للركوب أو غيره من المنافع لكون كليهما مورد احتياجه فان قال فى دليل آخر جننى بحيوان كان هنا تكليفاً لأنهما مثبتين.

فمع تعدّد المطلوب لا يكون القيود توضيحيّه أو لبيان مورد الابتلاء بل تكون احترازيّه و للدلاله على تضييق موضوع الحكم فى شخص هذه القضيّه.

و ممّا ذكر يظهر مراد صاحب الكفايه حيث قال و لا- ينافى ذلك أى إنكار المفهوم ما قيل من أنّ الأصل فى القيد أن يكون احترازيّاً لأنّ الاحترازيّه لا توجب إلاّ تضييق دائره موضوع الحكم فى القضيّه مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال جننى بإنسان أو بحيوان ناطق (١).

و مراده أنّ قوله جننى بحيوان ناطق لا- يدلّ على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف و هو المطلق أى الحيوان كما لا يدلّ قوله جننى بإنسان على انتفاء الحكم عن

ص: ٤٧١

نوع آخر و هو الحيوان الناطق مثلا و كل ذلك لاحتمال تعدد المطلوب بحيث يحتاج إلى كليهما كما عرفت.

و منها: إن القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد و فيه ما لا يخفى لما عرفت من أنه لا وجه لحمل المطلق على المقيد في المثبتين فيما إذا لم يحرز وحده المطلوب لاحتمال مطلوبيه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيد يدل على مطلوبيه المقيد بحيث يكون له إطاعه و عصيان و لا - ينافي ذلك مع مطلوبيه المطلق بدليل آخر بحيث له أيضا إطاعه و عصيان فانتفاء القيد أو الوصف لا يدل على عدم حكم آخر بالنسبة إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما في مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه فاللازم هو حمل المطلق على المقيد و المراد من الحمل أن المقصود من المطلق في الخطاب المذكور هو المقيد فقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه في قوله أن يقال من أول الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيد أو الوصف لتحديد الموضوع و تضييقه و لكن مع ذلك ليس ذلك من جهه دلالة القيد أو الوصف على المفهوم بنفسه بل من جهه العلم بوحده المطلوب و حصول المعارضه و المناقضه العرضيه بينهما فإن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق على المقيد لنصوصيه دلالاته بالنسبة إليه.

و مما ذكر يظهر ما في إيراد شيخنا البهائي قدس سره حيث قال إن القائلين بعدم حججه مفهوم الصفه قد قيدوا بمفهومها في نحو أعتق في الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقتيدون بها فما هذا إلا التناقض.

و لذلك خصّ مورد عدم حججه المفهوم بغير مورد الإطلاق (1).

و ذلك لأن القائلين بعدم حججه المفهوم يقولون به في مورد الإطلاق أيضا لما

ص: ٤٧٢

(١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨١.

عرفت من أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس من جهة دلالة الوصف أو القيد على العليّة فضلا عن العليّة المنحصرة بل من جهة دلالة الوصف أو القيد على تضييق دائره الموضوع فى الظهار بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه من دون منافاته لتعلق الحكم الآخر بالمطلق من جهة أخرى.

و بعبارة أخرى كما فى مطارح الأنظار أنّ حمل المطلق على المقيّد (فيما إذا أحرز وحده المطلوب) إنّما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظه المفهوم (١).

و عليه فحمل المطلق على المقيّد من جهة كشف وحده المطلق و المقيّد بسبب إحراز وحده التكليف و حيث إنّ المقيّد نصّ فى تعيين المراد يحتمل المطلق عليه من دون فرق بين كون المطلق بدليا و مفاده هو التخيير بحكم العقل و مقدّمات الحكمه إذ المطلوب فيه صرف الوجود و بين كون المطلق شموليا و ينحلّ إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد طبيعه بحيث يكون مثل العامّ الأصولي كلّ فرد معينا موردا للحكم لا مخيرا و ذلك للنصوصيه المقيّد بالنسبه إلى الإطلاق بدليا كان أو شموليا فرغ اليد عنه يوجب اللغويّه بخلاف العكس.

و بعبارة أخرى مع إحراز وحده المطلوب وقعت المعارضه بين المطلق و المقيّد و الجمع العرفي بينهما هو بحمل المطلق على المقيّد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكيّ عن المحقّق النائيني قدّس سرّه من الفرق بين الإطلاق البدليّ و الشموليّ أنّه لا موجب للحمل فى المطلق الانحلاليّ لعدم التنافى بينهما و ذلك لظهور المعارضه و المنافاه مع العلم بوحده التكليف بين تعلق التكليف التعينيّ بخصوص المقيّد و تعلق التكليف لكلّ واحد واحد من المطلق على وجه الانحلال و مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق الانحلاليّ على المقيّد أيضا لنصوصيه المقيّد فى

ص: ٤٧٣

الدلالة على تعيين التكليف بخصوص المقيد.

ثم لا يخفى عليك أنّ المحصل في الإطلاق و التقييد هو تضييق موضوع التكليف الواحد المذكور في القضية بالتصرف في المنطوقين و لا دلالة فيهما على انتفاء الحكم عن غير المقيد بجهه من الجهات الأخرى.

و عليه فما في نهاية الدرايه من أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيد عدم وجوب المطلق مطلقا بدعوى أنّ مفاد المطلق ليس بعد الحمل مثل ما إذا ورد المقيد بلا ورود المطلق فإنّ وجوب المقيد شخصا بناء على عدم المفهوم لا ينافى وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر (١).

لا يخلو عن النظر فإنّ العلم بوحده المطلوب يوجب المعارضه بين المطلق و المقيد و الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد من جهه الحكم المذكور في القضية و لا دلالة للقضيّه على انتفاء الحكم عن المطلق بجهه أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيه على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان

أحدهما: ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّ للقيود مفهومها في الأحكام الوضعيه لأنّ الأحكام الوضعيه لا تقبل التعدّد و الشدّه و الضعف بخلاف الأحكام التكليفيه فإنّها قابله للتعدّد و للشدّه و الضعف فيمكن أن يحمل المقيد في التكليف على التعدّد أو على شدّه التكليف بخلاف الأحكام الوضعيه مثلا- إذا قيل في دليل «العقود لازمه» و ورد في دليل آخر «العقود العربيّه لازمه» أو قيل في دليل «الحيازه موجب للملكيه» و ورد في دليل آخر «الحيازه مع التيه و القصد موجب

ص: ٤٧٤

للملكية» فالمقيّد بالعربيّة أو بالتيّه يدلّ على عدم لزوم ذات المقيّد.

يمكن أن يقال حيث أن المطلقات و المقيّدات الواردة في الأحكام الوضعيّة تكون نوعاً مقترنه بالعلم بوحده السبب تحمل المطلقات على المقيّدات كما في الأحكام التكليفيّة لحصول المعارضه حيثثذ بين سببته المطلق و سببته المقيّد و الجمع العرفيّ كما مرّ بحمل المطلق على المقيّد و عليه فلا فرق بين الأحكام الوضعيّة و بين الأحكام التكليفيّة إلّا في أنّ العلم بوحده السبب في الأحكام الوضعيّة موجود في نوع الموارد فلا وجه لدعوى المفهوم في تقييد الأحكام الوضعيّة إذ عدم سببته العقد غير العربي على الفرض أو الحيازه المطلقه من سائر الجهات ليس إلّا من جهه عدم قابليته المورد لا من جهه مفهوم الوصف و عليه فالقضيّه الوصفيّه لا مفهوم لها إلّا إذا كانت في مقام التحديد فتدبر جيّداً.

و ثانيهما: ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه من أنّ النزاع في دلالة الوصف على المفهوم تارة بمعنى أنّ تقييد الموضوع أو المتعلّق به يدلّ على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد في الدليل (أكرم رجلاً عالماً) يدلّ على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعنى الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك و لو بسبب آخر.

و أخرى بمعنى أنّ تقييده به يدلّ على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو فقل أنّ معنى دلالة على المفهوم هو دلالة على نفى الحكم عن طبيعيّ موصوفه على نحو الإطلاق و أنّه غير ثابت له كذلك فإن كان النزاع في المعنى الأوّل فلا شبهه في عدم دلالة على المفهوم بهذا المعنى ضروره أنّ قولنا (أكرم رجلاً عالماً) لا يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصّه أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشميّ أو ما شاكل ذلك لوضوح أنّه لا تنافى بين قولنا (أكرم رجلاً عالماً) و قولنا (أكرم رجلاً عادلاً) مثلاً بنظر العرف أصلاً فلو دلّت الجملة الأولى على المفهوم أى نفى الحكم عن حصص أخرى منه لكان بينهما تناف لا محاله.

و ان كان النزاع فى المعنى الثانى فالظاهر أنه يدلّ على المفهوم بهذا المعنى و نكته هذه الدلاله هى ظهور القيد فى الاحتراز و دخله فى موضوع الحكم أو متعلّقه إلّا- أن تقوم قرينه على عدم دخله فيه ففى مثل قولنا أكرم رجلا عالما يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعى الرجل على الإطلاق و لو كان جاهلا- بل ثبت لخصوص حصّه خاصّه منه و هى الرجل العالم و كذا قولنا(أكرم رجلا هاشميا)و هكذا.

و الضابط أنّ كلّ قيد أتى به فى الكلام فهو فى نفسه ظاهر فى الاحتراز و دخله فى الموضوع أو المتعلّق يعنى أنّ الحكم غير ثابت له إلّا مقيدا بهذا القيد لا مطلقا و إلّا لكان القيد لغوا فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه.

و الحاصل أنّ مثل قولنا(أكرم رجلا عالما)و إن لم يدلّ على نفى وجوب الإكرام عن حصه أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه و لو بملاك آخر إلّا أنه لا شبهه فى دلالتة على أنّ وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعى الرجل على نحو الإطلاق.

إلى أن قال:ثمّ إنّ هذه النقطة التى ذكرناها لها ثمره مهمّه فى الفقه منها ما فى مسأله حمل المطلق على المقيد حيث إنّ المشهور قد خصّوا تلك المسأله فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحد و أمّا إذا كان متعدّدا فلا يحملوا المطلق على المقيد.

و أمّا على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد و لو كان التكليف متعدّدا كما إذا ورد فى دليل (لا تكرم عالما)و ورد فى دليل آخر(لا- تكرم عالما فاسقا)فإنّه يحمل الأوّل على الثانى مع أنّ التكليف فيهما انحلالىّ و كذا إذا ورد فى دليل (أكرم العلماء)ثمّ ورد فى دليل آخر(أكرم العلماء العدول)فيحمل الأوّل على الثانى.

و النكته فى ذلك هى ظهور القيد فى الاحتراز يعنى أنه يدلّ على أنّ الحكم و هو وجوب الإكرام لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق و إنما يثبت لحصّه خاصّه منه و هو العالم العادل فى المثال دون العالم مطلقا و لو كان فاسقا و من الواضح أنه لا فرق فى

دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً (١).

و لا يخفى ما فيه إذ معنى الاحتراز هو عدم ثبوت الحكم المترتب على الموضوع فى هذه القضية لمطلق الموضوع بل للموضوع الموصوف بكذا و هذا لا- ينافى أن يكون مطلق الموضوع محكوماً بحكم من جهة أخرى لا- من هذه الجهة ألا ترى إذا قال المولى أكرم زيدا العالم فلا شبهه فى كون القيد احترازياً و الموضوع مضيّق فلا يشمل ما إذا لم يكن زيد عالماً و أمّا إذا سئل المولى بعد قوله المذكور عن إكرام زيد غير العالم بوجهه أخرى فقال أكرمه لا تقع المكاذبه بين الدليلين.

و عليه فكما أنّ تقييد الموضوع لا يدلّ على انتفاء الحكم عن الحصص الأخرى فكذلك لا يدلّ على انتفاء الحكم عن مطلق الموضوع بوجهه أخرى نعم إذا علم بوحده الحكم فمع وحده الحكم حصلت المعارضه بينهما و الجمع العرفى حينئذ يقتضى حمل المطلق على المقيّد و أمّا مع تعدّد الحكم فلا معارضه إذ المفروض أنّ المقيّد لا ينفى الحكم الآخر المتعلّق بالمطلق و إنّما يدلّ على اختصاص الحكم المتعلّق بالمقيّد به و عدم شمول هذا الحكم لذات المقيّد و المطلق و هو لا ينافى أن يتعلّق بالمطلق حكم آخر من دون فرق فى ذلك بين أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين فقولهم أكرم العلماء فى عباره غير أكرم العلماء العدول فى عباره أخرى، و عليه فاختصاص وجوب الإكرام بالعلماء العدول فى قضيه أكرم العلماء العدول و عدم جريانه فى العلماء من دون قيد العدول لا ينافى وجوب إكرام مطلق العلماء بسبب آخر.

و هكذا الأمر فى الحكمين المنفيين عند تعدّد المطلوب مثلاً إذا قيل لا تكرم كافراً ثمّ قيل لا تكرم كافراً حربياً فاختصاص الكافر بالحربى فى الثانى لا ينافى النهى عن إكرام مطلق الكافر فى دليل آخر من ناحيه حكم آخر.

ص: ٤٧٧

فالتفصيل المذكور و الثمره المترتبّه عليه منظور فيه إذ قاعده احترازيّه القيود تدلّ على انتفاء شخص الحكم لا سنخ الحكم و منشأ التفصيل المذكور هو عدم التفكيك بين الشخص و السنخ فإن دلتّ الجملة الوصفيّه على نفى شخص الحكم فلا يدلّ على نفى سنخ الحكم لا- في الحصص و لا- في طبيعيّ الموضوع و إن دلتّ الجملة الوصفيّه على نفى سنخ الحكم فهي دالّه على المفهوم سواء كان الحصص أو طبيعيّ الموضوع و على كلّ تقدير لا يصحّ التفصيل.

هذا مضافا إلى منع دلالة الجملة الوصفيّه على عليّه الوصف بالنسبه إلى الحكم فضلا عن عليّه المنحصره.

قال الشهيد السيّد الصدر قدّس سرّه مفاد هيئه أكرم مقيد بمدلول المادّه باعتباره طرفا لها و مدلول المادّه مقيد بالفقير لأنّ المطلوب أكرم الفقير و الفقير مقيد بالعداله تقييد الشيء بوصفه و ينتج ذلك أنّ مفاد هيئه أكرم هو حصّه خاصّه من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعداله فغايه ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم و الوصف انتفاء تلك الحصه الخاصّه عند انتفاء العداله و هذا واضح لا انتفاء طبيعيّ الحكم: إلى أن قال:- فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضا منع دلالة الجملة الوصفيّه على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء و هو التوقّف فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسيط نسبتين ناقصتين تقيديتين لأنّ مفاد هيئه الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّه الفعل و هي مرتبطه بنسبه ناقصه تقيديّه بالفقير و هذا مرتبط بنسبه ناقصه تقيديّه بالعدل و لا يوجد ما يدلّ على التوقّف و الالتصاق لا بنحو المعنى الاسميّ و لا بنحو المعنى الحرفيّ فالصحيح أنّ الجملة الوصفيّه ليس لها مفهوم نعم لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبه الجزئيّه (١).

ص: ٤٧٨

الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف

ذهب المشهور إلى أنّ إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

و يقع البحث عنه فى مقامين:

أحدهما: فى محلّ النزاع، ولا إشكال فى شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلا عالما و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالما فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنّه لا فرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أنّ اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد و الملاك فى عدم الدلاله فيهما واحد و هو أنّ الحكم الثابت فى القضية لعنوان اشتقاقيا كان أو ذاتيا لا تدلّ القضية إلاّ على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهه من الجهات فلا إشعار لها فضلا عن الدلاله عليها.

و يمكن أن يقال أنّ قياس الوصف غير المعتمد على اللقب فى غير محلّه فإنّ الذات فى الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلا- و إن كان بسيطا و يعبر عنه فى اللغه الفارسيه ب«زننده» و لكن هذا المفهوم عند العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنّه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلا بالذات و العنوان و لكنّ المعيار هو التفاهم العرفى لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سرّه هو دخول الوصف غير المعتمد فى عنوان البحث فراجع.

و يؤيّده بعض الاستدلالات و الأجوبه كالاستدلال بقوله عليه السّلام مظل الغنى ظلم

على أنّ مطلق غير الغنى ليس بظلم و الجواب عنه بأنّ الدلالة مع القرينه لا مانع منها و إنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خاليا عن القرينه مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلا- في محلّ البحث كان الأولى في الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنسانا عالما أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله صلّى الله عليه و آله و سلم و في الغنم السائمه زكاه.

و كلاهما داخلا- في عنوان البحث و أمّا الوصف المساوى كقولهم أكرم إنسانا ضاحكا بالقوّه أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنسانا ماشيا فلا إشكال في خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوى أو الأعمّ المطلق لا يوجبان التضييق في ناحيه الموصوف حتّى يدلّ على انتفاء الحكم في الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال و التمييز و غيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم في الوصف يأتي في تلك الموارد أيضا و لكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبر جيّدا.

و ثانيهما: في أدلّه المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له تباعد عدم مطلوبيّه شراء العبد الأبيض من قول المولى لخادمه اشتر لي عبدا أسود.

و فيه منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض من ناحيه هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيّته بسائر الجهات.

و منها دعوى وضع الوصف للعلّيّه المنحصره و فيه أيضا منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لا دلالة للوصف على العلّيّه فضلا عن انحصارها و ما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّه منظور فيه لاحتمال خصوصيه المورد و دخاله

الموضوع أو المتعلق الموصوف و عليه فلا يدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّه تامّه و على فرض التسليم لا ينفى احتمال تعدّد العلّه هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار و هو غير الدلاله.

و لا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطه و العليّه و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لا وضع و لا دلالة فى الوصف كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الوصف بعنوانه متمّم لقابليته القابل و الموضوع و هو معنى الشرط حقيقه و حيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره و أنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا- بما هو شخص من الوجوب فلا- محاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيّته الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط فى محلّه مندفعه بأنّ الوصف متمّم لقابليته الموضوع و علل قوامه لا- من علل الحكم و هذا هو الفرق بين الوصف و الشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام و الوصف من علل الموضوعات و انحصار تميم الموضوع فى وصف لا يدلّ على عليّه الموضوع أو انحصار العليّه فى الموضوع بالنسبه إلى الحكم و عليه فلا- وجه لجعل الوصف فى معنى الشرط و إرجاع القضيه الوصفيه إلى القضيه الشرطيه.

و منها أنّ الأصل فى القيود أنّها للاحتراز و لا معنى للاحتراز إلاّ هو المفهوم.

و بعبارة أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ فيه من فائده و حيث أنّه لا فائده إلاّ نفى الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفى و ليس ذلك إلاّ هو المفهوم.

يمكن أن يقال لا- كلام فى ما إذا علم أنّ الموصوف علمه منحصره فى ترتّب الحكم عليه فإنّ الحكم حينئذ ينتفى بانتفاء الموصوف و لكنّه ليس من جهه دلالة الجملة الوصفيه بل لقيام قرينه خاصّه.

و الأصل فى القيود و إن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف مذكورا من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء و إثبات دخالته فى تحقق موضوع الحكم و هذا لا- يوجب حمل الأوصاف و القيود على بيان العلة فضلا عن انحصارها لأن الاحتراز يكفيه دخاله القيود و الأوصاف فى تحقق موضوع الحكم و تضييقه و لا- موجب للأزيد منه ما لم يقم قرينه خاصه و بالجملة إثبات شىء لشىء لا ينفى إثباته عما عداه.

فإذا قيل جئنى بحيوان ناطق لا يدل هذه الجملة إلا على مطلوبه إيتاء الانسان للخدمه و لا ينافى هذا مطلوبه إيتاء الحيوان أيضا لجهه من الجهات كالركوب و نحوه و لذا لو قيل بعد هذه العبارة جئنى بحيوان فهم منه تعدد المطلوب فكما أن جئنى بإنسان لا مفهوم له فكذلك جئنى بحيوان ناطق لا- مفهوم له و وصف الناطقيه لا- يدل على انحصار المطلوبه فى الحيوان الناطق كما لا يخفى.

و منها أنه لو لم تدل القضية الوصفية على المفهوم فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد و قد أنكر شيخنا بهاء الدين قدس سره على منكرى مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيّدوا بمفهوم الصفه فى نحو أعتق فى الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أن مورد عدم حجّيه المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات و أمّا فيها فمفهوم الوصف حجّه.

يمكن أن يقال لا فرق فى عدم حجّيه مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات و غيرها ما لم يحرز وحده المطلوب بقرينه خارجيه إذ لا وجه لحمل المطلقات على المقيّدات فى المثبتات لاحتمال مطلوبه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيّد يدل على مطلوبه المقيّد و لا- ينافى ذلك مع مطلوبه المطلق أيضا بدليل آخر و عليه فانتفاء الوصف لا يدل على عدم حكم آخر بالنسبه إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحدا كما فى مثال إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد و المراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق فى الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه فى قوّه أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيد و الوصف لتحديد الموضوع و ليس ذلك من جهه دلالة الوصف على المفهوم بل من جهه العلم بوحده الطلوب و حصول المناقضه العرضيه بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد و مقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق و الجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيّد لمنصوصيه دلالته بالنسبه إلى المطلق و لأنّ رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويه المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضا و هذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهه المنطوقين المذكورين فتحصيل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه لا فى المطلقات و لا فى غيرها ما لم يقم قرينه خاصّه كمقام التحديد و نحوه.

بل بعد العلم بوحده المطلوب و حمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوما بالحكم المذكور فى القضيه و لا دلالة للقضيه على انتفاء الحكم عن المطلق بجهه أخرى من الجهات بعد ما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفيه على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه بمنع المفهوم فى الثانيه دون الأولى لعدم التعدّد و الشدّه و الضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفيه فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد فى الوضعيات و فيه أنّ وجه حمل المطلقات فى الوضعيات على المقيّدات هو العلم بوحده السبب فيها غالبا و هو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقا من دون فرق بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه و مع

ص: ٤٨٣

وحده السبب يكشف عدم قابليته المطلق للسبب فنفي السبب عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابليته المطلق للسبب و وحده السبب.

و ثانيها: أنه لا فرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أخرى غير الحصص المذكورة كقولنا أكرم رجلا- عالما فإنه لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن حصص أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما و بين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلا- عالما فإنه لا يدل على نفي وجوب الإكرام عن طبيعيه الرجل بوجهه من الجهات غير الجبهة المذكورة في شخص هذه القضية و بالجملة، فكما لا دلالة للوصف على المفهوم بحسب الأول فكذلك لا دلالة له على المفهوم بحسب الثاني.

و ظهور القيد في الاحتراز و دخله في الموضوع لا- ينفي الحكم عن طبيعي موصوفه من سائر الجهات غير الجبهة المذكورة في شخص هذه القضية إذ كل قيد و إن كان في نفسه ظاهرا في الاحتراز و دخله في الموضوع نفي أن الحكم غير ثابت له إلا مقيدا بهذا القيد لا مطلقا و إلا لكان القيد لغوا و لكن ذلك كله بالنسبة إلى شخص الحكم المذكور في القضية و لا نظر له بالنسبة إلى نسخ الحكم و لو من سائر الجهات و عليه فكما أن الوصف لا ينفي الحكم عن سائر الحصص فكذلك لا ينفي نسخ الحكم عن طبيعيه الموصوف من سائر الجهات.

فلا مجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد و لو كان التكليف متعدّدا بدعوى أن القيد ظاهر في الاحتراز فيدل على أن الحكم و هو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعته الموضوع على الإطلاق و إنما يثبت لخصه خاصه منه و هو العالم العادل في مثل قوله أكرم عالما و أكرم عالما عادلا من دون فرق بين كون التكليف واحدا أو متعدّدا و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور في هذه القضية لطبيعته الموضوع على الإطلاق و بين أن يكون محكوما بسنخ الحكم بوجهه أخرى غير

شخص هذا الحكم.

و عليه فلا- منافاه بين أكرم عالما و أكرم عالما عادلا إلا إذا أحرز وحده المطلوب و هكذا لا منافاه بين لا تكرم عالما و لا تكرم عالما فاسقا إلا إذا أحرز وحده المطلوب و أما مع عدم إحراز وحده المطلوب فمقتضى أدله أكرم عالما هو مطلوبيته إكرام طبيعه العالم كما أنّ مقتضى قوله لا تكرم عالما هو النهى عن إكرام طبيعه العالم فتدبر جيدا.

ص: ٤٨٥

اشاره

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم.

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على انتفاء الحكم رأسا و سنخا عمّا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى و يدلّ على انتفاء الحكم رأسا و سنخا عن الغايه و ما بعدها بناء على خروجها و استدلال له بالتبادر و الانسباق و الخلف.

و أمّا التبادر و الانسباق فلأنّ تقييد حقيقه الحكم بحدّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص. و معنى ارتفاع حقيقه الحكم بالحدّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم و طبيعته لا يرتفع إلاّ بارتفاع جميع أفراده.

و أمّا الثانى فلأنّ مقتضى تقييد الحكم بما هو حكم بالغايه هو الدلاله على ارتفاعه عند حصول الغايه و إلاّ لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو خلف و قد أشار إليهما فى الكفايه.

لا يقال: أنّ الثابت فى مقام الإيجاب هو الإيجاب الجزئى لا الحقيقه و الطبيعه لأنّ الهيئه وضعت لإيقاع البعث و إيجاده و ليس هو إلاّ- جزئيا حقيقيا و معه فالمقيّد بالحدّ ليس هو الطبيعه و الحقيقه بل أمر شخصى جزئى و ارتفاع الحكم الشخصى و الجزئى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعه الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.

لأننا نقول- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- من أنّ الهيئه لما كانت آله محضه للبعث والإغراء و لا التفات عند الإنشاء إلى الخصوصيّة و الجزئيّه لا- ينتزع منه العرف إلّا- نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّه و الكلّيّه فيفهم من قوله اجلس إلى الزوال وجوبه إلى هذا الحدّ من غير توجّه إلى أنّ إيقاع الوجوب لا يكون إلّا جزئيًا فحينئذ يفهم من القضيّه المغيّاه انتفاء سنخ الحكم بعد الغايه (١).

و بعبارة أخرى التي أفادها المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه يمكن أن يقال: كما أنّ علّه الوجوب بما هو وجوب لا بما هو متشخص بالوجود و لوازمه إذا انحصرت في شيء فلا محاله لا يعقل ثبوت الوجوب بما هو وجوب لشيء آخر و مقتضاه هو انتفاء سنخ الوجوب بانتفاء العلّه المنحصره و إلّا- لما كانت العلّه علّه منحصره. فكذلك الغايه فإنّ طبيعه الوجوب بما هو وجوب إذا كانت محدوده بحدّ فلا محاله تنتفي عند حصول الحدّ و الغايه و إلّا لم تكن الغايه غايه للوجوب بما هو وجوب بل بما هو شخص من الوجوب (٢).

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- وقع لدعوى عدم الجزم بالتبادر و إنّ المتيقّن من التعليق على الغايه هو تعليق شخص حكم القضيّه لا طبيعته.

و ذلك لما عرفت من أنّ جزئيّه الحكم ممّا لا يلتفت إليه و إنّما الالتفات إلى أصل الحكم و هو معلق أو محدود بحدّ فمع دلاله الجمله الشرطيّه أو القضيّه المغيّاه على الانتفاء عند الانتفاء تمّت الدلاله.

و بالجمله فالجمله الشرطيّه المدالّه على انتفاء التالي بانتفاء المقدم تدلّ على المفهوم بناء على استفاده العلّيّه المنحصره و هكذا القضيّه التي تكون حقيقه الحكم فيها مقيده بالغايه تدلّ على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه هذا بخلاف القضيّه الوصفيّه

ص: ٤٨٧

١-١) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٧٩.

فإنها مجرد إثبات حكم لموصوف و لا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء كما هو المعروف من أن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفي ما عداه.

نعم لو كانت الغايه قيذا للموضوع لا للحكم فلا ريب فى أن الجملة حيثئذ تكون كالجمل الوصفية فى أنها ليس لها مفهوم مثلا إذا قيل فى قوله سر من البصره إلى الكوفه أن السير مقيد بالابتداء من البصره و الانتهاء إلى الكوفه فمرجهه إلى طلب فعل واحد و هو السير أوله كذا و نهايته كذا فالطلب إنما تعلق بالفعل المحدود من جهة الابتداء و الانتهاء و لكن لا يكون أصل الطلب محدودا بحد.

و لذا يمكن أن يطلب بعد ذلك سيرا آخر و تحديد الفعل تقييده و التقييد كتوصيف الفعل بل عرفت أن موضوع البحث فى مفهوم الوصف أعم من الوصف النحوي و عليه فالقيود الراجعه إلى الموضوع كلها داخله فى الوصف و لا مفهوم له فإذا لم يكن للغايه التى هى قيد للفعل مفهوم فلا مانع من أن يطلب المولى بعد السير المحدود بالحدود المذكوره سيرا آخر فيما إذا لم ير المصلحه فى ذكر طلباته دفعه واحده مثلا إذا رأى مولى أن عبده لا نشاط له و لم يطعه إن أمره بكنس داره من أولها إلى نهايتها أمره أولا بكنس الدار من الباب إلى الحوض ثم بعد إطاعته ذلك أمره بكنس ما بقى منها من الحوض إلى الجدار.

ثم لا يخفى عليك أن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره قال: تقييد الحكم بخصوص الغايه دون غيرها مع كونه فى مقام البيان يقتضى بحكم مقدمات الإطلاق مدخليه خصوص الغايه المذكوره فى انتفاء الحكم و إلا- لزم عليه أن يقول مكان خصوص الغايه إلى هذه الغايه أو غيرها من الغايات و حيث لم يقل إلا خصوص الغايه فمقتضى مقدمات الإطلاق هو مدخليه خصوصها فلو ذكر بعدها غايه أخرى لكان مخالفا للظهور للإطلاق المذكور كما لا يخفى.

و بهذا يتقدح أنه كما يحتاج فى مفهوم الشرط إلى جريان مقدمات الإطلاق

فكذلك يحتاج إلى جريانها في مفهوم الغايه و من هذه الجبهه لا فرق بينهما.

و لا يخفى ما فيه فإنّ ذكر غايه بعد الغايه المذكوره ينافى كون الغايه المذكوره غايه أساسا إنّ أريد أنّ الغايه النهائيه الأصيله هى التى ذكرت بعد الغايه الأولى و إن أريد أنّ الغايه الثانيه هى غايه بعد الغايه الأولى ففيه أنّ الأولى و الثانيه من الغايات الزمانيه أو المكانيه التى تكون بينهما الأقلّ و الأكثر فمع وجود الأقلّ لا مجال للأكثر كما لا يخفى.

نعم يمكن الأخذ بالإطلاق لدفع احتمال وجود غايه قبل حصول الغايه المذكوره فتدبر جيّدا.

و كيف كان فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور بل المعظم من أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على المفهوم و هو انتفاء سنخ الحكم بحصولها.

ثمّ إنّ الظاهر من منتهى الأصول أنّ الغايه غالبا تكون مفاد أحد الحروف الجارّه فتكون من قبيل الجارّ و المجرور و لا بدّ من تعلّق الجارّ و المجرور لشيء و بمقتضى القواعد العربيه يكون المتعلّق هى الجملة التى تمّ الإسناد فيها فيكون من قيود الجملة بعد تحقّق الإسناد فيها لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها فمثل قوله عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه أو قوله تعالى: (تُمْ أْتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) و غيرها من الموارد ظاهره فى أنّ الغايه قيد للحكم المستفاد من الجملة التى سمّيناها بنتيجه الجملة فيكون حال الغايه حال الشرط فى كونه قييدا للحكم لا للموضوع و لا للمحمول و لا حال الوصف من كونه قييدا لعقد الوضع أو الحمل قبل الإسناد (1).

و لا يخفى ما فيه حيث أنّ قيد الموضوع أو المحمول أيضا يكون مفاد أحد الحروف الجارّه و يحتاج إلى المتعلّق المقدّر و هو لا محاله يكون الجملة فالطريق المذكور

ص: ٤٨٩

١-١) منتهى الأصول: ج ١ ص ٤٣٨.

لتشخيص قيد الحكم عن قيد الموضوع أو المتعلق غير تام.

قال في المحاضرات إنّ الحكم في القضيّه إن كان مستفادا من الهيئه فالظاهر أنّ الغايه قيد للفعل و هو المتعلق دون الموضوع حيث إنّ حالها حال بقيه القيود كما أنّ الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار أنّه معنى حدثي فكذلك الظاهر من الغايه.

و أمّا رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينه تدلّ عليه كما في الآيه الكريمه المتقدمه حيث إنّ قوله تعالى: (إلى المرافق) في هذه الآيه غايه للموضوع و هو اليد لا للمتعلق و هو الغسل و ذلك لأجل قرينه و خصوصيّة في المقام و هي إجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله و هو قرينه على أنّه سبحانه في هذه الآيه المباركه في مقام بيان حدّ المغسول من اليد و مقداره و من هنا اتّفق الشيعة و السنّه على أنّ الآيه في مقام تحديد المغسول لا في مقام بيان الترتيب.

و لذا يقول أهل السنّه بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع و أفتوا بذلك و إن كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوسا.

و نظير الآيه في ذلك المثل المشهور (اكسس المسجد من الباب إلى المحراب) فإنّه ظاهر بمقتضى قرينه المقام في أنّ كلمه (إلى) غايه للموضوع و بيان لحدّ المسافه التي أمر بكنسها و ليست في مقام بيان الترتيب و من هذا القبيل أيضا قوله تعالى (وَ امْسِجُوا بُرُؤُسَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) حيث إنّ الظاهر بمقتضى خصوصيّة المقام هو أنّ كلمه (إلى) غايه لتحديد حدّ الممسوح لا لبيان الترتيب.

و من هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوسا و هو الأقوى إذ مضافا إلى إطلاق الآيه فيه روايه خاصه.

هذا كلّه فيما إذا كان الحكم في القضيّه مستفادا من الهيئه و أمّا إذا كان الحكم فيها مستفادا من مادّه الكلام فإن لم يكن المتعلق مذكورا فيه كقولنا (يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فلا شبهه في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم.

و أما إذا كان المتعلق مذكورا فيه كما في مثل قولنا (يجب الصيام إلى الليل) فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينه من الداخل أو الخارج عليها (1).

و أنت خبير بما فيه فإن دعوى ظهور كون الغايه قيذا للفعل فيما إذا كان حكم القضية مستفادا من الهيئه خاليه عن الشاهد إذ مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم (صم إلى الليل) من الموارد التي يكون الحكم فيه مستفادا من الهيئه و مع ذلك يكون الغايه فيه غايه للحكم لا- غايه للمتعلق كما يكون كذلك إذا كان الحكم فيها مستفادا من مادّه الكلام فلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم مستفادا من الهيئه أو المادّه بل لا- فرق أيضا بين أن يكون المتعلق مذكورا و بين أن لا- يكون مذكورا فالتفصيلات المذكوره لا- موجب لها لظهور الغايه في كونها قيذا للحكم المذكور قبله سواء كان بالهيئه أو بالمادّه فالأولى هو الإحاله إلى الاستظهار العرفي.

المقام الثاني: في دخول الغايه أو خروجها فصل في الكفايه بين غايه الموضوع و غايه الحكم و قال في الأولى و الأظهر خروجها لكونها من حدود الموضوع فلا- تكون محكوم به بحكمه و بالجمله يكون البحث في هذا المقام بحثا منطوقيا فإنّ البحث في أنّ مدخول «إلى» و «حتى» محكوم بحكم المغيبي أو غير محكوم بحث عن شمول المنطوق كما لا يخفى.

و المحكي عن نجم الأئمه هو ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ الغايه و هي النهايه حدّ الشيء و الحدّ خارج عن المحدود كما يقال إنّ حدّ الدار أو المسجد هو الشارع العامّ و المراد من حدّ الشيء هو الحدّ العرفي لا الحدّ الفلسفي حتى يقال بأنّه لا مساس له بمحلّ الكلام و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث

ص: ٤٩١

قال فالاستدلال للخروج بأن غاية الشيء حدّه و حدّ الشيء خارج عنه لا مساس له بمحلّ الكلام و الظاهر الدخول في الغايه كما هو الحال في المبدأ فالسير من البصره إلى الكوفه لا يتحقّق إلاّ بالسير المبتدأ في جزء من البصره المنتهى في جزء من الكوفه و هكذا (١).

و ذلك لما عرفت من المراد من حدّ الشيء في كلام نجم الأئمه هو الحدّ العرفيّ لا الفلسفيّ هذا مضافا إلى ما في استظهاره الدخول في الغايه كما هو الحال في المبدأ مع أنّه في محلّ المنع لأنّ مفاد الأمر بالسير من البصره إلى الكوفه ليس إلاّ الأمر بالسير الواقع بينهما و لا- دلالة له على دخول جزء من البصره أو الكوفه بل الظاهر خروجهما كما يشهد له أمثال ذلك كالأمر بالسعي بين الصفا و المروه فتدبّر جيّدا.

نعم لا ينافيه دخول المدخول في بعض الموارد بالقرينه كقوله حفظت القرآن من أوّله إلى نهايته.

و قال صاحب الكفايه في الثانيه أعنى غايه الحكم هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيّدا للحكم و لعلّ وجه عدم المعقوليه هو لزوم اجتماع الضدّين إذا كانت الغايه علما بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر) إذ يلزم من دخول الغايه أن تجتمع الطهاره و النجاسه في شيء واحد و هو محال.

و لكنّه منظور فيه لإمكان النزاع أيضا فيما إذا كان الحكم مقيدا كقوله صم إلى الليل فإنّه قابل لأن يبحث فيه عن انقطاع وجوب الصوم بانتهاء اليوم أو بقائه إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه فلا- وجه لاختصاص النزاع بغايه الموضوع و محذور اجتماع الضدّين مخصوص بما إذا كانت الغايه هو العلم بالحكم المخالف مثل قوله عليه السّلام (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام أو كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

ص: ٤٩٢

قدر ولا يعتم سائر الموارد التي يكون الحكم فيها مقيدا بغايه اخرى كالليل و نحوه.

ثم لا يخفى عليك أنّ النزاع مختصّ بما استعملت كلمه حتّى في الخافضه مثل قوله تعالى: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) .

و أمّا إذا استعملت كلمه حتّى في العاطفه فلا يجرى النزاع فيها لظهورها في الدخول كقولهم أكلت السمكه حتّى رأسها بالفتح.

ثم إنّ الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ ما وجّهه نجم الأئمه يعمّهما إذ المراد من الغايه هو ما ينتهي عنده الشىء لا آخر الشىء و من المعلوم أنّ حدود الشىء خارج عن الشىء سواء كان الشىء موضوعا أو حكما نعم لو استعمل «حتّى» أو «إلى» في آخر نفس الشىء لا يدلّان على خروج الشىء كقوله قرأت القرآن من أوّله إلى آخره.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و الظاهر عدم الدخول مطلقا ضروره أنّه إذا قال: سر من البصره إلى الكوفه و كانت الكوفه اسما للمحصور بجدار فسار إلى جدارها و لو لم يدخل فيها يصدق أنّه أتى بالمأمور به فإذا أخبر بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس لا يفهم منه إلّا انتهاءه إليها لا قراءتها (1).

و لذا أفتى الأصحاب بكفايه السعى من الصفا إلى المروه و لو لم يذهب على المروه و بكفايه السعى من المروه إلى الصفا و لو لم يذهب على الصفا و ليس ذلك إلّا لخروج الصفا و المروه كما لا يخفى.

و لا فرق فيما ذكر في فهم العرف بين كون الغايه من جنس المغيبي و عدمه.

و أمّا ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه في المحكي عنه من الفرق في الجملة بين كون الغايه مدخوله لكلمه (إلى) و كونها مدخوله لكلمه (حتّى) حيث إنّ كلمه (حتّى)

ص: ٤٩٣

تستعمل غالبا في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغايه حينئذ داخله في المعنى لا محاله ففيه ما لا يخفى من أن الغلبه المذكوره في حتى العاطفه لا الخافضه و لذلك قال في المحاضرات إن ما ذكره شيخنا الأستاذ نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمه (حتى)عاطفه و موارد استعمالها لإفاده كون مدخولها غايه ما قبلها فإنها في أي مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا مات الناس كلهم حتى الأنبياء لا تدل على كون ما بعدها غايه لما قبلها بل هي من أداه العطف فالنتيجه أن مقتضى الظهور العرفي و الارتكاز الذهني عدم دخول الغايه في المعنى (١).

ثم إنه لو شك في ثبوت الحكم بعد حصول الغايه و لم يستظهر المفهوم من القضية المغيابه بغايه قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره الظاهر هو الفرق بين ما إذا كانت الغايه قيده للحكم و بين ما إذا كانت قيده للموضوع ففي الأول يجري استصحاب الكلّي في القسم الثالث أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّي مقطوعا بعد العلم بوجوده و لكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارنا لزوال الفرد الأول إذ في هذه الصوره أيضا يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلا عند الزوال بعد العلم بثبوتة قبله و لكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متصلا بالشخص الأول فيجرب الاستصحاب بالنسبه إلى أصل الوجوب.

و هذا بخلاف الصوره الثانيه فإنّ الشك فيها ليس في بقاء الحكم المتعلق بموضوع واحد بل في حدوث الحكم المتعلق بموضوع آخر مثلا- نشك في حدوث الوجوب المتعلق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلق بالجلوس من الصبح إلى الزوال فيكون مجرى البراهه دون الاستصحاب لاختلاف الموضوع (٢)، فتدبر.

ص: ٤٩٤

١-١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٣٧.

٢-٢) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٠.

الفصل الرابع فى مفهوم الغايه

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغايه و ما بعدها بناء على خروج الغايه.

و يشهد له التبادر إذ تقييد حقيقه الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص و مقتضى ارتفاع حقيقه الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم و طبيعته لا- يرتفع إلا- بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّه حقيقه الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلا محاله يقتضى انتفاء العلّه انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعته الحكم و حقيقته بحدّ خاصّ فلا محاله تنتفى حقيقه الحكم بحصول الحدّ المذكور و إلاّ لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

و دعوى أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعته و الحقيقه بل هو الحكم الجزئى الشخصى و ارتفاع الحكم الجزئى و الشخصى بحصول الحدّ لا يدلّ على ارتفاع طبيعته الحكم و حقيقته و سنخ الحكم.

مندفعه بأنّ جزئيه إنشاء الحكم و خصوصيته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأنّ الهيئه آله محضه للبعث و الإغراء من غير توجه إلى الجزئيه و الكلّيه و المفروض أنّ القضية ليست القضيه الشخصيه بل القضيه الطبيعيه فالمحدّد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحدّ ينتفى الوجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو انتفائه بجميع أفراده.

و بعبارة أخرى دلالة القضية المعنوية على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه و هكذا دلالة الجمل الشرطيّه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله أو بحصول الحدّ الخاصّ هو انتفائه بجميع أفراده.

و ليست هذه الدلالة في القضية الوصفية فإنها لمجرد إثبات حكم لموصوف و لا دلالة فيها على الانتفاء عند الانتفاء و عليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضية المعنوية على المفهوم و هو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغايه لا يخلو عن وجه و لكن ذلك مختصّ بما إذا كانت الغايه قيده للحكم و أمّا إذا كانت قيده للموضوع كقوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أو قوله تعالى (وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) أو كانت قيده للمتعلّق كالأمر بالسير من البصره إلى الكوفه فلا مفهوم لها لأنّ الجملة حينئذ تكون كالجمل الوصفية في الدلالة على مجرّد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلّق و لا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغايه غايه للحكم أو قيده للموضوع أو المتعلّق و لكنّه لا يخلو عن تأمل و نظر فالأولى هو إحاله ذلك إلى لاستظهار العرفي

المقام الثاني: في دخول الغايه أو خروجها و الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم في ظهورها في الخروج لأنّ المراد من الغايه هو ما ينتهي عنده الشيء لا آخر نفس الشيء و من المعلوم أنّ حدود الشيء خارج عن الشيء سواء كان الشيء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغايه في آخر نفس الشيء و حينئذ لا تدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوّله إلى آخره و أمّا في مثل سر من الصبره إلى الكوفه أو قوله عزّ و جلّ: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فالكوفه خارجه عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها و لم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهي إلى الليل و كان الليل خارجاً عن الواجب و هو صوم اليوم.

إشارة

و لا يذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره و لا كلام فيه و إنّما الكلام في ما يفيد الحصر و يمكن استفادة الحصر من كلمات منها:

منها: كلمة الاستثناء نحو «إلا» و هذه الكلمة إذا كانت بمعنى الاستثناء لا بمعنى الصفه و الغير تدلّ على الحصر فإنّ قولنا جاءني القوم إلا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه و النفي بالمستثنى فالخارج عن المجيء منحصر في زيد.

كما أنّ قولنا ما جاءني القوم إلا زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه و الإيجاب بالمستثنى و عليه فالجائي منحصر في زيد.

و يدلّ عليه التبادر و الانسباق عند أرباب المحاوره و هو كاف في إثبات الاختصاص و الدلاله المذكوره و لذلك قال الشيخ الأعمش في محكيّ كلامه لم نعر على حكايه خلاف في الحكمين (أى أنّ الاستثناء من النفي يفيد إثبات الحكم للمستثنى كقولك ما جاءني أحد إلا زيدا و الاستثناء من الإثبات يفيد نفي الحكم له كقولك جاءني القوم إلا زيدا) إلا من أبي حنيفه حيث إنه ذهب فيما حكى عنه إلى عدم الإفاده و المعقول من كلامه أن يقال أنّ المستفاد من قولك ما جاءني إلا زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد في الحكم المذكور و أمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا إلاّ أنّ شيئا منهما غير مستفاد من الكلام المذكور فغايه ما يفيد الاستثناء خروج

المستثنى عن كونه مخبرا عنه بالنفى و الإثبات.

و احتجّ بمثل قوله لا صلاه إلا بطهور فإنه على تقدير عدمه (أى عدم الاهمال و دخول المستثنى فى كونه مخبرا عنه بالنفى و الإثبات) يلزم أن يكون الطهاره المقرونه مع فقد الشرائط صلاه ثم أشار الشيخ الأعظم قدس سرّه الى ردّه بقوله و هو ضعيف جدا فإن الحصر إضافى بالنسبه إلى حاله فقدان الطهاره مع فرض بقيه الأجزاء و الشرائط و مجرد الاستعمال أعمّ و شواهد خلافه كثيره أقواها التبادر كما يحكم به الوجدان السليم و ادعى جماعه الإجماع على ذلك و منهم العضدّى (١).

و كيف كان فلا يخفى عليك سخافه قول أبى حنيفه من إهمال الاستثناء بالنسبه الى المستثنى لوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين فى مثل ليس لزيد على دراهم إلا درهم أحدهما نفى الدراهم و ثانيهما إثبات الدرهم و لذا يحكم العقلاء بكون ذمّه القائل مشغوله بالدرهم لزيد و ليس ذلك إلا لدلاله الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبه إلى المستثنى غير مسموعه.

ثم لا يخفى عليك أنه أجاب فى الكفايه و تعليقتها عن احتجاج أبى حنيفه بوجوه:

الأول: هو ما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فى محكّى كلامه من أن المراد من الصلاه فى هذا التركيب هو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ما عدى الطهور فيكون مفاده أن الصلاه التى كانت واجده للأجزاء و الشرائط لا تكون صلاه إلا إذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاه على القول بالصحيح و صلاه تامّه على القول بالأعمّ.

أورد عليه فى المحاضرات بأنه واضح البطلان حيث إن لازم ذلك هو استعمال

ص: ٤٩٨

(١-١) مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

الصلاه فى معان متعدده حسب تعدد هذا التركيب فإنها فى هذا التركيب قد استعملت فى جميع الأجزاء و الشروط ما عدا الطهور.

و فى مثل قوله عليه السلام لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب قد استعملت فى جميع الأجزاء و الشروط ما عدا فاتحه الكتاب مع أن المتفاهم العرفى منها معنى واحد فى كلا التركيبين (١).

و يمكن أن يقال إن الصلاه مستعمله فى الماهية الجامعه للأجزاء و الشروط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه بنحو الإبهام من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشروط و عليه فلا يلزم استعمال الصلاه فى معان متعدده بل المصاديق متعدده و مختلفه كما لا يخفى (٢).

الثانى: إن عدم دلالتها على الحصر فى مثل هذا التركيب إنما هو من جهة وجود القرينه و لولاه لكانت داله عليه.

أورد عليه فى المحاضرات بأنه لا قرينه هنا على ذلك حيث إنه لا فرق بين استعمالها فى هذا التركيب و استعمالها فى غيره من الموارد (٣).

و فيه منع لأن تلك التراكيب صادرة فى مقام الإرشاد إلى الشرطيه أو الجزئيه كما هو واضح و عليه فلا مفهوم له كما سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: إن كلمه (إلا) فى مثل هذا التركيب تدل على نفي الإمكان يعنى أن الصلاه لا تكون ممكنه بدون الطهور و معه تكون ممكنه فقضيته ذلك ليس إلا- إمكان ثبوته معه لا- ثبوته فعلا فالمعنى هكذا أى لا صلاه بممكنه إلا بطهور فتمكن به لا أنه لا صلاه بموجوده إلا بطهور فتوجد به كى يقال أن الصلاه لا توجد بمجرد الطهور.

ص: ٤٩٩

١- ١) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣- ٣) المحاضرات: ج ٥ ص ١٤٥.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنه إن لوحظ اقتران الهيئه التركيبه الواقعيه بالطهاره فهي صلاه فعلا لا إمكانا و إن لوحظ نفس الطهاره أو كلّ مقرون بها فهي ليست بصلاه إمكانا هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ موارد استعمالها تشهد بأنها تستعمل للنفي الفعليّ أو الإثبات لذلك و بكلمه أخرى أنّ خبر(لا)المقدّر فيه موجود لا ممكن (١).

و أجاب في نهايه الدرايه عن احتجاج أبي حنيفه بأنّ الظاهر من هذا التركيب و أمثاله إثبات صلاتيه الهيئه الواقعيه المقرونه بالطهاره لا إثبات صلاتيه الطهاره أو صلاتيه كلّ مقرون بالطهاره فهو نظير لا علم إلاّ بالعمل فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقه لا أنّ العمل علم أو كلّ مقرون به علم فلا نقض بمجرد وجود الطهاره مع فقد غيرها (٢).

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد في جواب أبي حنيفه حيث قال و هذا الاستدلال ضعيف ضروره أنّ مثل قوله (لا صلاه إلاّ بطهور) و (لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب) كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاه بالطهاره و إنّ فاتحه الكتاب جزؤها لا بصدد الأخبار عن العقد السلبيّ و الإيجابيّ و في مثله لا مفهوم للاستثناء فمعنى قوله لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب أنّها جزؤها و لا تكون الصلاه بدونها صلاه لا أنّها تمام الصلاه أو إذا اشتملت عليها لا يضرّها شيء و أين هذا من مثل جاءني القوم إلاّ زيدا (٣).

ثمّ جعل في مطارح الأنظار قبول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم إسلام من قال لا إله إلاّ الله من أقوى الشواهد على ظهور الاستثناء في الاختصاص حيث قال و قبول رسول

ص: ٥٠٠

١-١ (١) نفس المصدر: ص ١٤٦.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣-٣ (٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشَّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ وَالْقَوْلُ بِأَنَّ ذَلِكَ لِلْقَرِينِ أَوْ أَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ شَرْعًا بِمَكَانٍ مِنَ السَّخَافَةِ (١).

وَتَقْرِيبِ الِاسْتِدْلَالِ أَنَّ كَلِمَةَ لَا إِلَهَ فِي جَمَلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ تَنْفَى طَبِيعَةَ الْآلِهَةِ وَكَلِمَةَ إِلَّا اللّٰهُ فِيهَا تَثْبُتُ فَرْدًا وَاحِدًا فَقَطْ مِنْهَا وَهُوَ اللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا الدَّلَالَةُ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ وَرَسُولُ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ عَنْهُمْ مَدْلُولُ كَلَامِهِمْ بِحَسَبِ الْمَحَاوِرَاتِ الْعَرَفِيَّةِ لَا الْمَدْلُولِ الشَّرْعِيِّ كَمَا لَا يَخْفَى إِذْ دَلَّاهُ هَذِهِ الْجَمَلَةُ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ مَبْتَنِيَةً عَلَى مَا مَرَّ مِنْ تَبَادُرِ الْحَصْرِ وَالِاخْتِصَاصِ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ الْعَرَفِيِّ شَاهِدًا عَلَى التَّبَادُرِ وَعَلَيْهِ فَلَا يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ دَلِيلًا غَيْرَ التَّبَادُرِ وَلَعَلَّ قَوْلَ الشَّيْخِ يُؤْوَلُ إِلَيْهِ حَيْثُ قَالَ وَقَبُولِ رَسُولِ اللّٰهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِسْلَامٍ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ مِنْ أَعْدَلِ الشَّوَاهِدِ عَلَى ذَلِكَ انْتَهَى. كَمَا أَنَّ تَسْمِيَةَ كَلِمَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ بِكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ أَيْضًا مِنْ شَوَاهِدِ التَّبَادُرِ الْمَذْكُورِ.

أورد عليه في الكفاية بإمكان أن يكون دلالتها على التوحيد بقرينه الحال أو المقال (٢).

وفيه أن دعوى القرينه سواء كانت حالا- أو مقالا- لا- تساعد مع كون ظهور الكلمه في التوحيد والإخلاص مبتنيا على التبادر و لعله لذلك قال في الدرر أن القول بأن هذه الدلالة في كل مورد كانت مستنده إلى قرينه خاصه بعيد غايه البعد بل المقطوع به خلافه كالقطع بخلاف أن هذه الكلمه كانت سببا لقبول الإسلام شرعا مع قطع النظر عن مدلولها هذا وهذا الاستدلال وإن كان حسنا لكن لا يحتاج إليه بعد كون المعنى الذي ذكرناه متبادرا قطعيا من القضية (٣).

ص: ٥٠١

١-١) مطارج الأنظار: ص ١٨٥.

٢-٢) الكفاية: ج ١ ص ٣٢٧.

٣-٣) الدرر: ج ١ ص ٢٠٦-٢٠٧.

ولا يخفى عليك أنّ قبول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرع التبادر المذكور وليس هو دليلاً- آخر وبالجملة قبول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من قال كلمه لا إله إلا الله و أيضاً تسميه الكلمه المذكوره بكلمه الإخلاص و التوحيد من شواهد تبادر الاختصاص و الحصر من الاستثناء.

ثمّ إنّه وقع الكلام في أنّ المستفاد من كلمه التوحيد هو توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى الأوّل و قال في مقام إثباته و اندفاع هذا الإشكال و هو أنّ إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى أمّا أن يكون بالفعل أو بالإمكان فعلى الأوّل لا- يدلّ على نفى إمكان الغير و على الثاني لا- يدلّ على ثبوت العنوان له تعالى فعلاً بأنّ الأوجه على ما صرّح به بعض المحققين أنّ المنساق من ذلك ليس إلا- إثبات عنوان الإلهيّة لله تعالى فعلاً- و أمّا نفى إمكان غيره فإنّما هو بواسطة ملازمه واقعته بينهما و لا يضرّ خفاء تلك الملازمه فإنّ ما اختفى منهما إنّما هو الالتفات إليها تفصيلاً بمعنى عدم الشعور بعلمها و أمّا العلم بنفس الملازمه فإنّما هو ممّا فطره الله تعالى عليه عامّه الخلق- إلى أن قال- و على تقدير الاختفاء فلا مانع من القول بكفايه ذلك في الحكم بالإسلام سيّما في صدر الإسلام كما صرّح به جماعه (1).

و تبعه في الكفايه أيضاً حيث قال: و الإشكال في دلالتها عليه بأنّ خبر لا إمّا يقدر ممكن أو موجود و على كلّ تقدير لا دلالة لها عليه أمّا على الأوّل فإنّه حينئذ لا دلالة لها إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده و أمّا على الثاني فلائها و إن دلّت على وجوده تعالى إلاّ أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره

ص: ٥٠٢

تبارك و تعالی ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب (١).

و هو جيد و لكنّه لا يختصّ ذلك بما إذا كان الخبر هو موجود كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ.

حيث قال و لا يخفى عليك أنّ الملازمه الواقعيه كما تكفي مع تقدير الخبر موجود فكذلك تكفي مع تقدير الخبر ممكناً لأنّ ما لا- يمتنع أن يكون فرداً للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا- جهه امتناعيه فلا- يقاس بغيره حيث لا- يلازم الإمكان مع فعلية الوجود بل يجتمع مع عدمه لعدم العله بل مع امتناعه فعلاً للامتناع الوقوعيّ الجامع مع الإمكان الذاتيّ (٢).

و كيف كان فهذا البيان يكفي في دلاله كلمه الإخلاص على التوحيد الذاتيّ.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الأجوبه الدقيقه الفلسفيّه و إن كانت صحيحه لكنّها بعيده عن أذهان العامه فابتداء قبوله صلّى الله عليه و آله و سلم على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع العدم (٣).

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ القبول يكفيه الارتكاز و إن لم يكن القائل قادراً على البيان المبني على الدقائق و ارتكاز وحده الخالق و الواجب موجود في الآحاد كما هو المفروض و يشهد له تخصيصهم خلقه السماوات و الارض بالله تعالى عند السؤال عن خالقهما.

و أمّا ما أورده شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه من أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغه واجب الوجود بل يطلق على المعبود و المناسب أن يراد به هاهنا المعبود بالحقّ لئلاً

ص: ٥٠٣

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٧.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨٠.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

يلزم الكذب من حصره فيه تعالى (١).

ففيه أنّ لفظه الإله ربما استعملت في المحاورات في معنى واجب الوجود وإن لم تستعمل في أصل اللغة و لعلّ من هذا الباب قوله تعالى (أ إله مع الله) في آيات من القرآن الكريم كقوله (أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أ إله مع الله بل هم قوم يعدلون أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَاراً -إلى أن قال عزّ وجلّ:- أ إله مع الله -إلى أن قال:- أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ -إلى أن قال:- أ إله مع الله -إلى أن قال:- أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ -إلى أن قال:- أ إله مع الله) (٢)

وقوله تعالى أيضا في سورة القصص (وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءٍ) (٣).

و عليه فلا مانع من أن يكون المراد من الإله في كلمة التوحيد هو الواجب فتفيد كلمة الإخلاص التوحيد الذاتى كما لا يخفى و من المعلوم أنّ التوحيد الذاتى يتعقبه التوحيد فى العبادة إذ لا يستحقّ للعبادة إلا الواجب المتعال.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدس سرّه أفاد بيانا يدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى و التوحيد فى العبادة حيث قال: إنّ الإله بمعنى المستحقّ للعبادة و إن لم يعبد بالفعل راجع إلى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئيه و الفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها و تخضعه لها فنفى فعليه هذا المعنى فى غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك و يستحيل أن ينقلب عمّا هو

ص: ٥٠٤

١-١) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٧٤.

٢-٢) النمل: ٦٠-٦٤.

٣-٣) القصص: ٧٠-٧١.

و هو أيضا بيان تام يفيد التوحيد في وجوب الوجود و التوحيد في استحقاق العباده اللهم إلا أن يقال إنه بعيد عن الأذهان و لذلك ذهب في نهايه الأصول إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهه متعدده في عرض واحد بل كانت صفات الألوهيه ثابتة عندهم لذات واحده و إنما كانوا مشركين في العباده حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا أنّها وسائط بينهم و بين الله و كانوا يعتقدون استحقاقها للعبوديه أيضا كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ فكلّمه الإخلاص و ردت لردعهم عن ذلك فمعناها نفى استحقاق العبوديه عمّا سواه كما يشهد بذلك معنى كلمه «إله» فإنّها بمعنى المعبود و بالجمله كلمه الإخلاص لإثبات التوحيد في العباده لا في الألوهيه إذ التوحيد في أصل الألوهيه كان ثابتا عندهم قبل الإسلام أيضا فافهم (٢).

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و يمكن أن يقال إنّ عبده الأوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى لكن جعلوا الأوثان وسائط له و كانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى الله تعالى فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغا عنه (٣).

و من المعلوم أنّ الاعتقاد بوحده الألوهيه و المفروغيّه بالنسبه إلى توحيد وجود البارى تعالى يكفى في واجب الاعتقاد و لا يلزم أن يكون عندهم مدللا بالأدله الفلسفيّه بل يكفى تطابقه مع الواقع و هذا الاعتقاد حاصل و مفروغ عنه و لا نزاع بين النبىّ صلّى الله عليه و آله و بين المشركين في ذلك و إنّما النزاع في وحده المستحقّ للعباده و هذا هو

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ١٨١.

٢-٢) نهايه الأصول: ج ١ ص ٣١٣.

٣-٣) مناهج الوصول: ج ٢ ص ٢٢٦.

الذى اختاره سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره.

و لكن بعد لا يخلو هذا المعنى عن الإشكال أيضا و هو أنّ دلاله كلمه التوحيد على اعتقاد القائل بوحدانيه الواجب المتعال لا تختصّ بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صلى الله عليه و آله الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأصلي و الواجب المتعال بل هي دالّه عليها و لو كانت صادرة من غيرهم من الطوائف و الملل الذين لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلا كالماديين كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه و آله قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

و لذلك أورد في تحريرات في الأصول عليه بقوله ضروره أنّ هذه الكلمه تقبل شهاده من الكافر الجاحد المنكر الدهريّ و تكفى لترتب أحكام الإسلام عليها إذا اقترنت بالشهاده الثانيه فلا تخصّ بتلك الطائفه بالقطع و النصّ فما ارتضاه الأعلام السيدان البروجرديّ و الوالد و العلّامه المحشّي عفى عنهم لا يخلو من غرابه أيضا (1).

و عليه فما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ و تبعه صاحب الكفايه من أنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و المقصود من كلمه الإخلاص هو التوحيد الذاتيّ و يتبعه العباديّ أو ما ذهب إليه المحقق الأصفهانيّ من أنّ الاستحقاق للعباده راجع إلى الصفات الذاتيه يكون أظهر و أشمل و إنّ كان البيان التفصيليّ لهما بعيدا عن بعض الأذهان.

و عليه فكلمه لا إله إلا الله تدلّ على التوحيد الذاتيّ و العباديّ مطلقا سواء من المشرك المعتقد بالله تعالى أو من الكافر الجاحد لله تعالى كما يقتضيه إطلاق قوله صلى الله عليه و آله و سلم قولوا لا إله إلا الله تفلحوا.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مفاد «إلا» في الجمل الاستثنائيّه ليس إلا الإخراج من المستثنى منه حكما و أمّا إثبات الحكم المخالف لمدخولها فهو لازم الإخراج و تخصيص

ص: ٥٠٦

قال المحقق الأصفهاني قدس سره إنّ الإخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد مثلا بل لازمه ذلك كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العليّة المنحصرة لا عين معناها إذ العليّة هي المدخليّة و لازم المدخليّة على وجه يخصّ بشيء عدم المعلول بعدمه لا- أنّ العليّة متقوّمه بالوجود عند الوجود و العدم عند العدم ضروره أنّ العليّة من المفاهيم الثبوتية فتوهم أنّ ما يسمّى مفهوما عند القوم منطوق على القول به غفله (١).

و عليه فالاستثناء في مثل جاءني القوم إلّا- زيدا يدلّ على الإخراج و اختصاص المجيء بالمستثنى منه و لازم ذلك هو سلب المجيء عن زيد في مثل جاءني القوم إلّا زيدا.

و حيث إنّ سلب المجيء عن المستثنى يكون من لوازم الإخراج فلا يكون الدلالة عليه بالمنطوق بل تكون بالمفهوم و عليه فلا وجه لقول صاحب الكفاية بأنّه لو كانت الدلالة في طرف المستثنى بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق هذا مضافا إلى ما فيه من جعل الدالّ على الحصر هو الجملة المشتملة على الاستثناء لا نفس الاستثناء مع أنّ الموضوع للحصر هو نفس الاستثناء لا الجملة المشتملة عليه فلا تغفل و كيف كان فقد أفاد في الكفاية أنّه لا ثمره في النزاع بين أن تكون الدلالة بالمنطوق أو المفهوم بعد ما كان الملاك في التقديم عند تعارض المنطوق و المفهوم هو أقوائيه الدلالة لا مجرد المنطوقيه أو المفهوميه فتدبر جيّدا.

أورد عليه بأنّ الحقّ أنّ هذا البحث له أثر عمليّ كبير و نستطيع أن نقول إنّ المهمّ في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر و ذلك لأنّه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم و كونه لازم الخصوصيه الثابته لحكم المستثنى منه فمع الشكّ في سعه

الحكم فى المستثنى و ضيقه لا طريق لدينا لإثبات سعته إذ لا معنى للإطلاق فيه بعد إن كان مدلولاً التزامياً.

و هذا بخلاف ما لو كان الحكم مدلولاً للمنطوق فإنه يمكن التمسك بإطلاقه فى إثبات سعه الحكم و ما يصلح مثلاً لما نحن فيه قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلا من خمس فإنه مع الشك فى ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس فى بعض الحالات فإن كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم لا مجال لإحرازه فى مورد الشك و لو علم نفي الإعادة بنحو مطلق فى طرف المستثنى منه إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع لا- من حيث كل فرد فرد و أمياً إذا كان ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسك بإطلاق الكلام فى إثباته فى مورد الشك فإنه نظير ما لو قال: لا تعاد الصلاة من كذا و كذا و تعاد من خمس (1).

و يمكن أن يقال: إن احتمال كون الاستثناء من حيث المجموع جار على كل تقدير سواء كان ثبوت الحكم فى المستثنى من باب المفهوم أو من باب المنطوق فكما أنه يرفع بمقدمات الإطلاق فيما إذا كان من باب المنطوق و يمنع احتمال مدخلية المجموع فكذلك يكون فيما إذا كان من باب المفهوم لأن الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه المستتبعه للمفهوم مستفاده من الاستثناء أيضاً و عليه فاحتمال مدخلية المجموع فى الخصوصية المذكورة مندفع بإطلاق الاستثناء على كلا التقديرين لأنه يحتاج إلى مئونه زائده و هى ملاحظه المجموع.

و عليه فلا يترتب أثر على النزاع المذكور فضلاً عن أن يكون أثراً مهماً.

نعم هنا ثمره أخرى تترتب على أن الحصر هل يكون مستفاداً من مجموع الأخراج المستفاد من لفظه إلا و العموم المستفاد من المستثنى منه أو يكون مستفاداً من نفس لفظه «إلا» و هى على ما أفادها شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره أنه إن كان الأول

ص: ٥٠٨

يجوز ورود التخصيصات المتعدّده على الحصر المذكور فإنّه يرجع الإخراج مع العموم إلى انحصار الخارج في مثل قولهم جاءني القوم إلاّ زيدا في زيد و إنّ ما عداه داخل في القوم و محكوم بحكمه فليس في البيّن إلاّ عامّ قد خصّ بفرد و هو زيد فيمكن حينئذ أن يرد على العامّ المذكور أيضا تخصيصات بغيره.

و أمّا إن كان الثاني أى كان الحصر مستفادا من نفس «إلاّ» فهو كأنه يقال الزيد خارج و ليس غيره فحينئذ يكون ورود دليل آخر لخروج غيره منافيا مع هذا الحصر كما ينافى مع عموم المستثنى منه و لا يتوهم أنّه أيضا عموم لأنّه عنوان الحصر المنحلّ إلى العموم لا- أنّه ابتداء عموم فمع المنافاه مع الحصر فاللازم في مقام العلاج عند تعدّد الاستثناء هو حمل الحصر على الحصر الإضافيّ أو على الحصر غير المشوب بالكراهه بحسب اختلاف الموارد كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الأراكي قدّس سرّه في مقام الجمع بين الأدله الدالّه على حصر العيوب المجوّزه لفسخ نكاح المرأه في الأربعة من البرص و الجذام و الجنون و العفل مع أدلّه أخرى تدلّ على جواز الفسخ بالإفضاء و العرج و العمى بحمل الأربعة على حصر الجواز الغير المشوب بالكراهه دون غيرها (1).

و لكنّ لقاتل أن يقول إنّ مفاد الاستثناء هو إخراج مدخوله كزيد و ليس غيره مستفادا من إطلاق المدخول و عليه فكما يمكن ورود التخصيصات بالنسبه إلى عامّ قد خصّ بفرد و هو زيد فكذلك يمكن تقييد إطلاق المدخول بورود مخصّصات أخرى و حمل الحصر على الإضافيّ لانّ على كلا التقديرين فلا ثمره مهمّه في ذلك لأنّ مرجع التخصيصات إلى تخصيص العامّ أو تقييد إطلاق المدخول فتدبرّ جيّدا.

و منها كلمه «إنّما» و هي على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إلاّ» فإذا استعملت في حصر الحكم أو الصفه في موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على

ص: ٥٠٩

انتفائه عن غير ذلك الموضوع.

و الدليل عليه هو التبادر العرفي عند أهل العرف المستعمل مضافا إلى تصريح أهل اللغة كالأزهري بذلك مع دعوى عدم الخلاف عن بعض بل الإجماع كما عليه أئمة التفسير أيضا.

و حكى عن المبرّد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم إنّ زيدا قائم و إنّما زيد قائم أنّ الأوّل إخبار عن قيامه فقط (بخلاف الثاني فإنّه إخبار بذلك) مع اختصاصه به و ظاهره اختلاف المدلول باختلاف الدلالة و أيّد ذلك بدعوى التبادر عند استعمال تلك اللفظه.

أورد عليه الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بأنّ الإنصاف أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفه قطعا لبعض الكلمات العربيّه كما في أداه الشرط.

و أمّا النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغويّ في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهادا و لم يثبت ذلك إلّا- على تقدير اعتبار مطلق الظنّ كما قرّر في محلّه و قد يتمسّك بأنّ العلماء لا يزالون يتمسّكون بحديث إنّما الأعمال بالتيّات لفساد العمل بلايّة كاعتمادهم على قوله و إنّما الولاء لمن أعتق في مثله و هو لا يجدى شيئا.

إذ بعد الغضّ عمّا فيه لا يزيد عن مجرّد الاستعمال (1).

و تبعه شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه حيث قال قد ينكر دلالة كلمه «إنّما» على الانحصار و غايه الأمر أنّ تأكيدها أزيد من تأكيد «إنّ» الخاليه عن «ما» و ربما يشهد

ص: ٥١٠

١- ١) مطارح الأنظار: ص ١٨٦.

تعبيرنا في الفارسيه عن معناها بقولنا: (اين است و جز اين نيست) فإنه لا يستفاد منه إلا زياده تأكيد بدون استفاده الانحصار (١).

و يمكن الجواب عنه أولا- كما في الكفايه بأن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل (٢).

و لعله يكفي لإثبات التبادر عند أذهان عرف المحاوره ما حكى عن أهل الأدب العربي في التفاسير من الأقوال و الأشعار فإنها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان: لفظه إنما مخصّصه لما أثبت بعده و نفيه لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلا درهم و قالوا إنما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره و التقدير إنما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف و المفهوم من قول القائل إنما أكلت رغيفا و إنما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف و نفى لقاء غير زيد.

و قال الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حصى و إنما العزّه للكاثر

أراد نفى العزّه عنّ ليس بكاثر (٣).

و قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتُونَ الزكاة و هم راعُونَ و معنى إنما اختصاصهم بالموالاه (٤).

و الظاهر من عباره المجمع و الكشاف و غيرهما أنّ «إنما» تدلّ على الحصر عند

ص: ٥١١

١- ١) كتاب النكاح: ص ٤٥٧.

٢- ٢) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٨.

٣- ٣) مجمع البيان: ج ٣ ص ٢٠٩.

٤- ٤) الكشاف: ج ١ ص ٦٢٣.

استعمال أبناء المحاوره كما يشهد له الاستشهاد بالأقوال و الأشعار المذكوره.

و ثانياً: بأنّ عدم اعتبار قول اللغويين في تشخيص الأوضاع لأنّهم يذكرون نوعا موارد الاستعمال و لا ينظرون إلى كونها حقيقه أو مجازا لا- ينافي حصول الوثوق بذلك من نقلهم في بعض الموارد في الجملة و لعلّ المقام من جمله هذه الموارد قال في تاج العروس و أنّ المفتوحه فرع عن أنّ المكسوره فصّح أنّ إنّما تفيد الحصر كأنّما- إلى أن قال:- و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ثمّ زاد.

و في الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين كقوله تعالى إنّما الصدقات للفقراء و المساكين لأنّه يوجب إثبات الحكم للمذكور و نفيه عمّا عداه، انتهى.

و اجتماعا في قوله تعالى قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ أنّما إلهكم إله واحد فالأولى لقصر الصفه على الموصوف و الثانيه لعكسه أي لقصر الموصوف على الصفه و قول من قال من النحويين إنّ الحصر خاصّ بالمكسوره و إليه أيضا يشير نصّ الجوهريّ مردود (1).

و لا- يخفى عليك أنّ قوله و معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه ظاهر في أنّه في مقام بيان معنى إنّما عند أبناء المحاوره لا ما فهمه باجتهاده من عبائهم و هكذا قول الصحاح إذا زدت على «إنّ» «ما» صار للتعين ظاهر في أنّه كذلك عند أبناء المحاوره.

و ثالثاً: بأنّ ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّه لا استفاد من قولنا (اين است و جز اين نيست) إلاّ زياده تأكيد بدون استفاده الانحصار منظور فيه لأنّ العبارة المذكوره تدلّ على الحصر و لعلّه يرجع إلى الذي أشار إليه في تاج العروس من أنّ معنى إنّما إثبات لما يذكر بعدها و نفى لما سواه و هكذا إن قلنا بأنّ معنى كلمه أنّما في اللغه

ص: ٥١٢

الفارسيه هو (تنها).

ورابعا: إنّ بعض المصّرّحين بأنّ لفظه إنّما تدلّ على الحصر كانوا أنفسهم من أهل اللسان و هم كثيرون من أهل الأدب و التفسير و اللغه و علم الأصول كالأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليه و المبرد البصريّ و من جملتهم الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: فمن جمله أدوات الحصر كلمه (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر و ضعا بالتبادر العرفيّ (١).

هذا مضافا إلى غيرهم ممّن سكنوا البلاد العربيّه سنوات متماديه بحيث كانوا يعدّون من أهل اللسان كالأزهريّ الهرويّ و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ التبادر غير ثابت بعد ما عرفت من تصريح اللغويين و المفسّرين و أهل الأدب بظهور الكلمه في الحصر.

قال في المحاضرات: و قد نصّ أهل الأدب أنّ كلمه (إنّما) من أداه الحصر و تدلّ عليه هذا مضافا إلى أنّه المتبادر منها أيضا نعم ليس لها مرادف في لغه الفرس على ما نعلم حتّى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغه لفهم معناها نظرا إلى أنّ الهيئات مشتركه بحسب المعنى في تمام اللغات مثلا- لهيئه اسم (الفاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشتّى أنواعها و كذا غيرها و هذا بخلاف الموادّ فإنّها تختلف باختلاف اللغات و كيف كان فيكفي في كون هذه الكلمه أداه للحصر و مفيده له تصريح أهل الأدب بذلك من جهه و التبادر من جهه أخرى ثمّ إنّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفه و قد تستعمل في عكس ذلك و هو الغالب و على الأوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغه كقولنا (إنّما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك مع أنّ صفاته لا تنحصر به حيث إنّ له صفات أخرى غيره و لكنّ المتكلّم بما أنّه بالغ فيه و فرض

ص: ٥١٣

كأنه لا صفه له غيره فجعله مقصورا عليه ادّعا.

و على الثانى فهى تفيد الحصر كقولنا إنّما الفقيه زيد مثلا و إنّما القدره لله تعالى و ما شاكل ذلك- إلى أن قال:- فالنتيجه أنّ هذه الكلمه غالبا تستعمل فى قصر الصفه على الموصوف و هى تفيد الحصر عندئذ نعم قد تستعمل للمبالغه فى هذا المقام أيضا و عندئذ لا تدلّ على الحصر (1).

و لقد أفاد و أجاد إلّا- أنّ ظاهره أنّ تصريح أهل الأدب دليل آخر مع أنّه ليس كذلك بل هم يشيرون إلى التبادر عند أهل اللسان ثم إنّ استعمال كلمه إنّما فى قصر الموصوف و إن لم يفد الحصر الحقيقى بل المقصود هو الحصر الادّعاى و الإضافى فى مقام المبالغه و التجوّز و لكنّه حاك عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقى كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدللّ الفخر الرازى على عدم إفاده إنّما للحصر بقوله تعالى:

(إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) مع أنّه لا شكّ فى أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى و لا تنحصر بهذا المثل.

و بقوله تعالى (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) مع أنّه لا شكّ فى أنّ اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها و يمكن الجواب عنه أولا- بأنّ الاستعمال بالقرينه فى غير المعنى الموضوع له لا- ينافى تبادر معناه عند أهل اللسان كما أنّ استعمال الأمر فى غير الوجوب لا ينافى تبادر الوجوب منه.

و عليه فلا ضمير فى استعمال كلمه إنّما فى الآيه الأولى فى مجرّد التأكيد بقرينه أنّ للحياه الدنيا أمثال أخرى.

و ثانيا: بأنّ كلمه إنّما استعملت فى الآيه الأولى فى الحصر الإضافى و المراد هو

ص: ٥١٤

نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا و إفاده الحصر الإضافي و الادعائي بكلمه «إنما» تكون ناشئه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي كما لا يخفى.

و ثالثا: بأن كلمه إنما في الآيه الثانيه تفيد الحصر الحقيقي كما أفاده في المحاضرات حيث قال: إن المراد من الحياه في الآيه الثانيه هي الحياه الدانيه فالدنيا صفه لها و هي تنحصر باللعب و اللهو يعني أنّ الحياه الدنيّه في هذه الدنيا هي اللعب و اللهو بمقتضى دلاله كلمه إنما إلى أن قال الآيه في مقام بيان حصر الحياه الدنيا بهما لا حصرهما بها فلا يكون حصولهما في غير الحياه الدنيا يعني الحياه الأخرويه مانعا من دلاله الآيه على الحصر (1).

و رابعا: بالنقض بكلمه إلاّ مع أنّه لا شبهه في دلالتها على الحصر فيما إذا استعملت في مثل ما ذكر و لم يقل أحد بأن ذلك مضرّ بإفادتها للحصر أ لا- ترى قوله تعالى: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعَبٌ وَ لَهْوٌ) فإذن فما هو الجواب هناك هو الجواب في المقام فإنّ أوجب عن ذلك بأن هذا من ناحيه قيام قرينه خاصّه فنقول بعين ذلك في المقام فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أنّ إنما تدلّ على تخصيص الحكم أو الصفه بالموضوع أو الموصوف في مثل إنما مجتهد زيد بالمطابقه و تدلّ على نفى الاجتهاد عن غير زيد بالمفهوم إذ لازم تخصيص الاجتهاد بزيد هو نفيه عن غيره كما أنّ إنما تدلّ على تخصيص موضوع بصفه في مثل إنما زيد كاتب بالمطابقه و تدلّ على نفى اتصافه بغيرها من الصفات بالمفهوم إذ لازم تخصيص الموضوع بالصفه هو ذلك و بالجمله كلمه إنما تدلّ على خصوصيّه هي تدلّ على نفى الصفه أو الحكم أو الموضوع بالدلاله الالتزاميه و عليه فالحصر مفهوم من دلاله إنما على الخصوصيّه المذكوره و بهذا الاعتبار صحّ

ص: ٥١٥

إدراجه في مبحث المفاهيم فلا تغفل.

و منها كلمه «بل» الإضرابيه قال في الكفايه أنّ الإضراب على أنحاء: منها ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفله أو سبقه به لسانه (كقوله اشترت دارا بل دكانا) فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى؛ و منها ما كان لأجل التأكيد (كقوله قدم ركبان الحجّاج بل المشاه) فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه و التمهيّد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا؛ و منها ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا كقوله تعالى:

(وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) فيدلّ عليه و هو واضح (١).

و الحاصل أنّ كلمه بل موضوعه لمعان و مشتركه بينها فالدالّ على الحصر هو القسم الأخير منها.

و تبعه المحقّق العراقيّ حيث قال: و مثل «إنّما» في الدلالة على المفهوم كلمه «بل» الإضرابيه فيما جيء للأعراض عن حكم ما سبق لا غلطا أو سهوا إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها (٢).

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه ربما تكون كلمه بل مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائدا على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و ربما تكون مستعمله للترقيّ مثل يجوز صلاه الجمعة بل تجب فلا تفيد الحصر في الصورتين المذكورتين.

و ربما تكون مستعمله لإبطال السابق و إثبات اللاحق و الداعي من هذا الاستعمال على أنحاء: منها الغفله و منها التوطئه و منها التوضيح و منها إبطال ما سبق و إثبات اللاحق و لا إشكال في أنّ بل الإضرابيه ظاهره في القسم الأخير لأنّ احتمال

ص: ٥١٤

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٢٩.

٢-٢) نهايه الأفكار: ص ٥٠٢.

الغفله و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئه مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصه على الأمور المذكوره فالظاهر من كلمه بل هو إبطال ما سبق و تخصيص الحكم بما يتلوها و هذا التخصص يفيد الحصر فكلمه بل و إن كانت مشتركه بين المعاني المذكوره و لكنّها ظاهره في القسم الأخير من دون حاجه إلى قيام القرينه بعد جريان أصاله عدم السهو و الخطأ و أصاله الجدّ و عليه فلا وقع لما يقال من أنّ بعد صحّه استعمال كلمه بل في غير القسم الأخير فلا محاله يحتاج استفاده القسم الأخير منها إلى القرينه هذا و لكنّ الإنصاف أنّ إفاده القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول بل لا الحكم المذكور في شخص القضيه أو على إحراز كونه في مقام تخصيص الفرد الخاص بخصوصه من بين الأفراد بالحكم أو الصفه و هو محتاج إلى القرينه و إلاّ فشأن كلمه بل ليس إفاده الحصر و إفاده الحصر في مثل جاءني القوم بل زيد من جهه كون القوم اسم الجمع فإبطال مجيء القوم و هو اسم الجمع و إثبات المجيء لزيد يفيد الحصر لا من جهه كلمه بل فتدبر.

و منها إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الاخص عليه كقوله عزّ و جلّ الحمد لله.

قال في الكفايه و التحقيق أنّه لا يفيدّه إلاّ فيما اقتضاه المقام لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أنّ الأصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود فإنّه الشائع فيها لا الحمل الذاتى الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شىء على جنس و ماهيته كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به و حصرها عليه نعم لو قامت قرينه على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو على أنّ الحمل كان ذاتياً

لا قيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به (١).

حاصله أنّ إفاده الحصر إمّا من ناحيه لام الجنس أو من ناحيه الحمل و شىء منهما لا يفيد الحصر أمّا اللام فلأنّ الأصل فيه و إن كان إنّّه لتعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا- يفيد الحصر إلا- أن يقوم قرينه على أنّ المراد منه هو الجنس المطلق أو الاستغراق.

كقرينه المقاميه مثل كون الحمد واردا فى مقام الشكر على نعم الله و آلائه و من المعلوم أنّه يقتضى انحصار مبنى الحمد به جلّ و علا- و أمّا الحمل فالأصل فيه هو أن يكون حملا شائعا صناعتيا و اللازم فيه هو التغاير المفهومى و الاتّحاد الوجودى و ذلك لا يقتضى الحصر فقولنا الإنسان زيد لا يفيد الحصر و لا يمنع اتّحاده مع زيد عن اتّحاده مع غيره من سائر الأفراد هذا.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و يختصّ به و لا يصحّ ذلك فيما إذا كان المسند أخصّ إلاّ أن يكون المقصود هو الحصر الادّعائى فالحصر من لوازم حمل الأخصّ على الأعمّ و لو كان الحمل حملا شائعا صناعتيا فالحمل فى مثل الحيوان إنسان أو الإنسان زيد لا يصحّ إلاّ إذا كان المقصود أنّ حقيقه الحيوان لا تتجاوز عن الإنسان ادّعاء أو حقيقه الإنسان لا تتجاوز عن زيد ادّعاء من جهه المبالغه أو غيرها نعم لو كان اللام للعهد الذكرى كان المقصود من المسند إليه هو الإشاره إلى شخص معهود.

فلا يستفاد من حمل المسند عليه حصر لأنّه ليس من باب حمل الأخصّ

ص: ٥١٨

و عليه فلا- حاجه فى إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال لما ذكرناه من أنّ المسند إليه إذا كان أعمّ من المسند فلا يصحّ الحمل إلاّ إذا كان المقصود هو الحصر.

لا- يقال إنّ غايه التقريب المذكور هو إفاده الحصر الادّعائى لا الحصر الحقيقى لأننا نقول: إنّ منشأ الحصر الادّعائى هو ظهور اللفظ و الجملة فى الحصر الحقيقى و حيث لا- يمكن الالتزام بالحصر الحقيقى فى المورد يحمل على الحصر الادّعائى حتّى يحصل بذلك المدح.

فمثل الإنسان زيد يكون فى مقام حصر الإنسانيه فى زيد و المقصود منه هو المدح عنه و لا يخفى عليك أنّه يمكن استفاده الحصر الحقيقى أيضا فيما إذا أمكن الحصر الحقيقى مثل الحمد لله أى جنس الحمد ثابت لخصوص الله تعالى و هو يفيد الحصر الحقيقى إذ يمكن إثبات جنس الحمد لله تعالى حقيقه لأنّه الأصل فى كلّ محمود فلا وجه لتخصيص الحصر بالحصر الادّعائى هذا مضافا إلى أنّ استفاده الحصر لا تختصّ بما إذا كانت النسبه هى العموم و الخصوص المطلق بل تعمّ ما إذا كانت النسبه هى العموم من وجه كقوله الأئمّه من قريش فإنّ قريش أعمّ من الأئمّه و الأئمّه أعمّ بحسب اللغه من قريش و مع ذلك يفيد قوله الأئمّه من قريش الحصر أى جنس الأئمّه فى الإسلام كائنه فى قريش خاصّه و كيف كان فلا وجه لإنكار دلاله لام الجنس على الحصر كما يظهر من الكفايه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه ذهب إلى إفاده الحصر بتقريب آخر و هو أنّ المعروف بين أهل الميزان و لعلّه كذلك عند غيرهم أيضا أنّ المعتبر فى طرف الموضوع هو الذات و فى طرف المحمول هو المفهوم حتّى فى الأوصاف العنوائيه المجعوله موضوعات فى القضايا فالقائم مثلا و إن كان مفهوما كليّا لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ إلاّ أنّ جعله موضوع القضيه حقيقه لا بعنوان

تقديم الخبر فاعتباره موضوعا اعتباره ذاتا فهو بما هو ذات واحده لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينه كخصوصية الزيدية و العمروية و البكريه بل لا يكون الواحد إلا معروضا لخصوصية واحده فاعتبار المعنى الكلي ذاتا يجعله موضوعا و فرض المحمول أمرا غير قابل للسعه و الشمول هو المقتضى للحصر دائما لا تقديم الخبر و لا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه فتأمل (١).

و لا يخفى عليك أن ملاحظه الكلي ذاتا و اعتباره فردا يحتاج إلى مئونه زائده و قرينه خاصه و اعتبار ذلك في جميع موارد اللام للجنس التي لا يرى فيها إلا الجنس في غايه الإشكال و لعل وجه التأمل هو ذلك و عليه فتقريب سيدنا الأستاذ أولى.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لتعليق إفاده الحصر على ما إذا كان اللام للاستغراق أو إرادته الطبيعه المرسله من مدخوله حتى يقال إن كل من الأمرين غير ثابت لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس فلا دلالة على الحصر و ذلك لما عرفت من أن لام الجنس تفيد الحصر بالتقريب المذكور كما لا- وجه لتعليق إفاده الحصر في الحمل على الحمل الأولى الذاتى حتى يقال إن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل الشائع الصناعى و هو لا يفيد الحصر و ذلك لما عرفت من أن نفس الحمل الشائع الصناعى مع لام الجنس يفيد الحصر بالتقريب المذكور ثم إن المقصود في المقام إنما هو بيان أن تعريف المسند إليه بلام الجنس و حمل المسند عليه يفيد الحصر الحقيقى فيما إذا أمكن الحصر الحقيقى و عليه فإذا وردت روايه مشتمله على ذلك يحكم بعدم تجاوز المسند إليه عن المسند كما في قولك الأئمه من قريش أو قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) نعم لو كان المورد مما لم يمكن فيه الحصر الحقيقى يحكم فيه بالحصر الادعائى فلا تغفل.

ص: ٥٢٠

الفصل الخامس فى مفهوم الحصر

و لا يذهب عليك أنّ حصر حكم فى شىء يدلّ بمفهومه على نفى الحكم المذكور عن غيره و لا كلام فى ذلك و إنّما الكلام فى موارد إفاده الحصر و هى متعدّده.

منها كلمه الاستثناء نحو «إلا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفه أى الغير و إلاّ فلا تدلّ على الاستثناء بل هى وصف فيدخل فى مفهوم الوصف و كيف كان فالاستثناء فى الإيجاب كقولك جاءنى القوم إلاّ زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه و النفى بالمستثنى و عليه فغير الجائى منحصر فى زيد.

و الاستثناء فى النفى كقولك ما جاءنى القوم إلاّ- زيد يدلّ على اختصاص النفى بالمستثنى منه و الإيجاب بالمستثنى و عليه فالجائى منحصر فى زيد و الشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

و دعوى أنّ المستفاد من قولك ما جاءنى إلاّ زيد ليس إلاّ عدم دخول زيد فى الحكم المذكور و أمّا حكمه فيحتمل أن يكون موافقا أو مخالفا و شىء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعه بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين فى مثل ليس لزيد على دراهم إلاّ درهم أحدهما نفى الدراهم و ثانيهما إثبات الدراهم و لذا يحكم العقلاء باشتغال ذمته بالدراهم بعد إقراره بذلك و ليس ذلك إلاّ لدلاله الاستثناء و عليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبه إلى حكم المستثنى غير مسموعه.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاه إلاّ بطهور فى مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاه بالطهاره و ليست الجملة حينئذ بعدد الإخبار عن العقد السلبي و الايجابى و فى مثله لا مفهوم للاستثناء و أين هذا من مثل ما جاءنى القوم إلاّ زيد.

و يشهد على تبادل الاختصاص و الحصر من الاستثناء قبول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم إسلام من قال كلمه لا إله إلا الله إذ ليس هذا إلا لدلاله هذه الكلمه على التوحيد و الإخلاص و لو كان الاستثناء مهملا من ناحيه حكم المستثنى فلا وجه للقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطرادا في أنّ كلمه التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل و تبعه المحقق الخراساني قدس سرّه و قال في الكفايه إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك و تعالى ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من أفراد الواجب.

و أورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامّه هذا مضافا إلى أنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين في العباده فكلمه الإخلاص ردع لهم في الشرك في العباده فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغا عنه.

على أنّ لفظه الإله تطلق على المعبود بحسب اللغه لا- واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها في كلمه التوحيد المعبود بالحق أى لا معبود بالحق إلا الله.

و يمكن الجواب بأنّ ارتكاز وحده الخالق و واجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد و لذا متى سئل المشركون عن خالق السموات و الأرض أجابوا بأنّه هو الله و مع وجود هذا الارتكاز لا مانع من إرادته التوحيد الذاتى.

و دعوى أنّ العرب كانوا مشركين في العباده لا- في الذات فلا- حاجه إلى التوحيد الذاتى كما ترى إذ هذه الكلمه ليست مخصوصه بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأسمى بل هى لجميع الطوائف و الملل و لو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلا كالماديين و الملحدين فلا وجه لتخصيص هذه الكلمه بتلك

و أما استعمال كلمه الإله فى واجب الوجود فى المحاورات فهو موجود و لعلّ منه لو كان فيهما آلهه غير الله لفسدتا.

هذا مضافا إلى إمكان أنّ يقال أن الإله بمعنى المستحقّ للعباده ذاتا و هو مساو لواجب الوجود و يدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى و التوحيد فى العباده لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعباده و إن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيّه و الفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها و تخضّعه لها فنفي فعليه هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضيا لذلك و يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعباده ذاتا فى الله تعالى فتأمل.

و منها كلمه «إنّما» و هى على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إلا» فإذا استعملت فى حصر الحكم أو الصفه فى موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على انتفاء الحكم أو الصفه عن غير ذلك الموضوع.

و يشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافا إلى تصريح أهل اللغه و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمّه التفسير.

و يشكل ذلك بأنّه لا- سبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

و أمّا النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص الأوضاع و هو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم و تمسّك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالنيّات لفساد العمل بلا نيّه لا يجدى لأنّه لا يزيد عن مجرد الاستعمال.

و أجب عنه بأنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ

الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى و المبرّد أيضا سبيل هذا مضافا إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّه سنوات متماديه كالأزهري وغيره و يكفي لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسّرون من أهل الأدب العربي من الأقوال و الأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال في مجمع البيان لفظه «إنّما» مخصّصه لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندي درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندي إلاّ درهم و قالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره و التقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف و المفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفا و إنّما لقيت اليوم زيدا نفى أكل أكثر من رغيف و نفى لقاء غير زيد و قال الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حصي و إنّما العزّه للكائر

أراد نفى العزّه عمّن ليس بكائر (١) و الأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّه.

و قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: (إنّما وليّكم الله و رسيّوّه و الذين آمنوا الذين يقيمون الصّلاه و يؤتّون الزّكاه و هم راعون) و يعنى إنّما اختصاصهم بالموالاه (٢).

و أيضا تاج العروس و الصحاح ظاهران في أنّ الحصر مما يفيد كلمه «إنّما» عند ابناء المحاوره و حمله على اجتهاداتهم بعيد جدّا.

و دعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثلّ الحياه الدُّنيا كماءٍ أنزلناه من السّماء) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى يدلّ على عدم إفاده إنّما للحصر.

مندفعه أولاّ بأنّ الاستعمال بالقرينه في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادر

ص: ٥٢٤

١-١) مجمع البيان: ٢٠٩/٣.

٢-٢) الكشّاف: ج ١ ص ٦٢٣.

الحصر الموضوع له من الكلمه.

و ثانياً بأن «إنما» استعملت في الآيه المذكوره في الحصر الإضافي و المقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا و من المعلوم أنّ إفاده الحصر الإضافي حاكيه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي.

و منها كلمه «بل» الإضرائيّه و هي على أنحاء لأنها إمّا مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

و إمّا مستعمله للترقيّ مثل يجوز صلاه الجمعة بل تجب.

و لا تفيد الصورتان المذكورتان للحصر.

و إمّا مستعمله لإبطال السابق و إثبات اللاحق ففي هذه الصوره إمّا أتى بها غفله كقوله اشترت دارا بل دكانا أو توطئه و تأكيداً كقوله قدم ركبان الحجاج بل المشاه و على كلّ التقديرين لا يدلّ على الحصر و إمّا أتى بها لردع السابق و إثبات اللاحق جدّاً و لا- إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر و يمكن أن يقال أنّ بل الإضرائيّه ظاهره في هذا القسم لأنّ احتمال الغفله و سبق اللسان مندفع بأصالة عدم السهو و الخطأ كما أنّ احتمال التوطئه و التأكيد مندفع بأصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصّه على الأمور المذكوره تكون حكمه «بل» الإضرائيّه ظاهره في القسم الأخير من إبطال ما سبق و تخصيص الحكم باللاحق و هذا التخصيص يفيد الحصر.

و الإنصاف أنّ إفاده القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» و هو غير ثابت.

و منها إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخصّ عليه كقوله عزّ و جلّ: «الْحَمِيدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» .

قال في الكفايه ما محضّه أنّ التحقيق أنّه لا يفيد الحصر لأنّ الأصل في اللام و إن كان أنّه لتعريف الجنس و لكنّ الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول

للطبيعه لا يقتضى سوى اتّحادهما به فى الجملة كما أنّ الأصل فى الحمل هو الحمل المتعارف الذى ملاكه هو مجرد الاتّحاد فى الوجود لا حصر المسند إليه فى المسند.

نعم لو قامت قرينه على أنّ اللام للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو أنّ الحمل كان ذاتيا فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر و لعله من ذلك قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنّ مقام الشكر قرينه على أنّ المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ و علا.

و يمكن أن يقال لا حاجة فى إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفى لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند و لو من وجه إذ ظاهر المبتدأ و الخبر أنّ المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر و عليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند و معنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ و لو من وجه على الأعمّ و لو كان الحمل حملا شايعا صناعيا ثمّ إنّ الحصر المستفاد من قوله عزّ و جلّ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) يكون من ناحيه حصر الجنس الأعمّ فى الأخصّ لا- من ناحيه قرينه المقام ثمّ إنّ يحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا أمكن كما فى مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) و على الحصر الادّعائى فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

و بالجملة لا فرق فيما ذكر بين أن يكون النسبه بين المسند إليه و المسند هى العموم و الخصوص أو هى العموم من وجه فقوله صلى الله عليه و آله و سلم الأئمه من قريش يفيد الحصر لحمل الأخصّ من وجه على الأعمّ من وجه أى جنس الأئمه فى الإسلام منحصر بالقريش و ليس من غيرهم.

و عليه فلا وجه لإنكار إفاده لام الجنس للحصر مع حمل الأخصّ عليه؛ فلا تغفل.

أما الأول أعني اللقب

فالمراد منه هو مطلق ما يعتبر عن الشيء سواء كان اسما نحو زيد قائم أم كنيه نحو أبي ذر و ابن أبي عمير أم لقباً اصطلاحياً كالنوفلي و كيف كان فقد قال في مطارح الأنظار: الحق كما عليه أهل الحق و جماعه من مخالفيها أنه لا مفهوم في اللقب و المراد به ما يجعل أحد أركان الكلام كالفاعل و المفعول و المبتدأ و الخبر و غير ذلك و ذهب جماعه منهم الدقاق و الصيرفي و أصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه.

لنا انتفاء الدلالات الثلاث يكشف عن أنه لا دلالة في قولك زيد موجود على أنه تعالى ليس بموجود و قولك موسى رسول الله على أن محمداً صلى الله عليه و آله ليس برسول الله و قد اشتهر على الألسن أن إثبات شيء لا ينفي الحكم عن الغير و لا محل له إلا في أمثال المقام.

و احتج القائل بالمفهوم بلزوم العراء عن الفائدة لولاه و بأن قول القائل لا أنا بزان و لا أختي زانية رمى المخاطب و لاخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه الحد.

و الجواب عن الأول بمنع الملازمة و عن الثاني بأن ذلك بواسطة قرينه المقام (1).

و بالجمله بعد ما عرفت من دخول الوصف غير المعتمد في باب الوصف

ص: ٥٢٧

و خروجه عن اللقب يكون الكلام فى المقام ممحّضا فى الحكم المتعلّق باللقب و من المعلوم أنّ تعلّق الحكم باللقب يكون من قبيل تعلّق الحكم الشخصىّ بموضوع خاصّ و قضيه خارجيه و ليس من قبيل الحكم المتعلّق بموضوع بواسطه الوصف.

و عليه فانتفاء الحكم الشخصىّ بانتفاء الموضوع عقلىّ إذ كلّ حكم متقوم بموضوعه و هو ليس بمفهوم يدلّ عليه الكلام كما لا يخفى و لذا قال فى الكفايه لا دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده أصلا و قد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم ليس بمفهوم (١).

نعم لو كان المتكلم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم و مصاديقه و مع ذلك اقتصر على موضوع خاصّ دلّ الكلام على انتفاء الحكم عن غير الموضوع بسبب مقدمات الإطلاق فإنّ قضيه الإطلاق هنا نفى الموضوعيه عن غير المذكور فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكنّه مختصّ بما إذا كان المتكلم فى مقام بيان تعديد موارد الحكم المذكور لا حكم المورد و الغالب هو أنّه يكون فى مقام حكم المورد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تحريرات فى الأصول حيث قال:ربما يمكن أن يقال:إنّ التمسك الذى تحرّر فيما سبق فى مفهوم الشرط بمقدمات الإطلاق يقتضى المفهوم هنا ضروره أنّ فى صورته كون اللقب موضع الحكم أو العدد يشكّ تاره فى أنّه تمام الموضوع أو جزؤه فالإطلاق ينفى الثانى و يثبت به أنّه تمام الموضوع و أخرى يشكّ فى موضوعيه شىء آخر لذلك الحكم و عدمه و قضيه الإطلاق هنا أيضا نفى الموضوعيه عن ذلك الشىء فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و ما نعنى بالمفهوم إلّا ذلك (٢).

ص: ٥٢٨

١-١ (١) الكفايه: ج ١ ص ٣٣٠.

٢-٢ (٢) تحريرات فى الأصول: ج ٥ ص ١٨٩.

لما عرفت من أنّ الأخذ بالمقدمات فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان تعديد موارد الحكم لا حكم المورد و عليه فلو شك في حكم سائر الموارد و لم يقم فيها دليل على ثبوت الحكم يجرى فيه أصالة البراءة إذ لا مفهوم للكلام كما لا يخفى.

و أما الثاني أعني العدد

فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: الأقوى وفاقا لجمع كثير من أصحابنا و مخالفينا أنّه لا مفهوم في العدد بل و ادعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه.

و تبعه في الكفاية حيث قال: إنّ قضيّه التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنّه ليس بذلك الخاصّ و المقيّد و أمّا الزيادة فكالتقيصه إذا كان التقييد به للتحديد به بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضمير أصلا بل ربما كان فيها فضيله و زياده كما لا يخفى.

و كيف كان فليس عدم الاجتراء بغيره من جهه دلالتة على المفهوم بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو المعلوم (1).

و عليه فلا ينافى مع دلالة دليل آخر على الاجتراء بغيره إذ لا مفهوم كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ المتكلم إمّا لا يكون في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فإذا قيل صم ثلاثة أيام من كلّ شهر لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام و إنّما يدلّ على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضيّه بثلاثة مذكوره فلا يعارض ما دلّ على استحباب غيرها لأنّ غير المذكور في هذه القضيّه مسكوت عنه فيها إذ هو خارج عن تحت الأمر المذكور في هذه القضيّه و انتفاء هذا

ص: ٥٢٩

الحكم بانتفاء الثلاثة ليس من باب المفهوم حتى ينافى استحباب غير الثلاثة بل هو من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصي بعدم موضوعه و عليه فمجرد العدد لا- دلالة له على المفهوم لا- من ناحيه النقيصه و لا- من ناحيه الزيادة فلا ينافى ما دل على حكمهما.

فكما أنّ القضيّه ساكته بالنسبه إلى حكم النقيصه فكذلك تكون بالنسبه إلى الزيادة لوحده الملاك و هو أنّ النقيصه كالزيادة خارجه عن حدود الموضوع المذكور في القضيّه الشخصيه فلا ينافى ثبوت الحكم في طرف الزيادة كالنقيصه بدليل آخر لتعدّد المطلوب كما لا يخفى.

و إما يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحيه الأقلّ فيكون العدد مأخوذاً من جهه أنّه أقلّ عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه و ممّا زاد عليه كالعشره، في الإقامه للمسافر فالموضوع أعمّ من العشره و ما زاد عليها و لكن يدلّ بالمفهوم على عدم جواز الأقلّ لأنّه في مقام التحديد بالنسبه إليه.

و أما يكون المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحيه الأكثر فيكون العدد مأخوذاً من جهه أنّه أكثر عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم له و ما دونه كتحديد أكثر الحيض بالعشره فيدلّ بالمفهوم على أنّ الزائد على العشره ليس بحيض.

و إما يكون المتكلم في مقام التحديد من الطرفين فيكون العدد مأخوذاً من ناحيتين فيدلّ العدد بالمفهوم على خروج النقيصه و الزيادة عن الموضوع مثل ما ورد في عدد ركعات الصلوات فإنّه يدلّ على خروج الأقلّ و الأكثر لأنّه في مقام التحديد و بالجملة إذا كان المتكلم في مقام التحديد فدلاله العدد على المفهوم واضح و لا إنكار فيه و لكنّه مختصّ بما إذا قامت القرينه على أنّه في مقام تحديد سنخ الحكم و إلاّ فمجرد العدد من دون إحراز كونه في هذا المقام لا يدلّ بالمفهوم على نفى سنخ الحكم عن غير المذكور و إن دلّ على عدم الاجتزاء بغير العدد المذكور من أجل عدم موافقه مع ما

أخذ في المنطوق.

ثم إنّه إذا شكّ في أنّ العدد مأخوذ بنحو لا بشرط أو بنحو بشرط لا؟ أمكن القول بالأوّل لأنّ أخذ العدد بنحو بشرط لا يحتاج إلى مؤونه زائده و مقتضى الإطلاق هو عدمه و عليه فلا يكون الإتيان بالزائد مضرًا في امتثال العدد المذكور في القضيّه.

و إن لم تكن للقضيّه إطلاق بل تكون مهمله دخلت المسأله في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لأنّ الشكّ في أنّ المطلوب هو العدد اللابشرط عن الأكثر أو العدد بغير عدم الأكثر فيبتنى على الأصل في تلك المسأله من البراءه أو الاحتياط.

ربما قيل أنّ الظاهر كون ذلك العدد تمام الموضوع و مأخوذا بشرط لا فتكون الزيادة مضافا إلى عدم وجوبها مضره بالواجب و ربما تعدّ محرّمه فينتفى سنخ الحكم و يثبت ضدّه فافهم و اغتتم (١).

و فيه ما لا يخفى فإنّ دعوى ظهور العدد في كونه مأخوذا بشرط لا مع أنّ الغالب كما في نهايه النهايه هو أخذ أقلّ عدد يجرى تحت الحكم عند كون الحكم للأعمّ منه و ممّا زاد عليه (٢) غير مسموعه هذا مضافا إلى أنّه لا وجه لدلاله العدد على عدم وجوب غيره ما لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم و دلاله المنطوق على عدم الاجتزاء بغيره لا ينافى الاجتزاء بدليل آخر لأنّ الدلاله المذكوره من باب حكم العقل بعدم الحكم الشخصى بعدم موضوعه فافهم و اغتتم.

ص: ٥٣١

١-١) تحريرات في الأصول: ج ٥ ص ١٩٠.

٢-٢) نهايه النهايه: ج ١ ص ٢٧٣.

الفصل السادس فى مفهوم اللقب و العدد

أمّا الأوّل و هو اللقب فلا مفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لا ينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنّه لو لا المفهوم لزم العراء عن الفائده ممنوعه لمدخليته فى شخص الحكم و لذا يتقوم شخص الحكم به و ينتفى بانتفائه عقلا.

و ربّما يستدلّ له بأنّ قول القائل لا أنا بزان و لا أختى زانية روى المخاطب و لأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حدّ القذف و فيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطة قرينه المقام و هو خارج عن محلّ الكلام و بالجملة قوله زيد موجود لا يدلّ على أنّ عمرو ليس بموجود.

و عليه فلا- دلالة للقب على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده و أمّا انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم.

نعم لو كان المتكلم فى مقام تعديد الموجودين و اكتفى بموضوع خاصّ.

و قال مثلا زيد موجود دلّ الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدمات الإطلاق فتكون النتيجة نفي سنخ الحكم عن سائر الموضوعات و لكنّ الغالب أنّه فى مقام حكم المورد لا سائر الموارد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق ما يعبر عن الشىء سواء كان اسما له أو كنيه له أو لقباً اصطلاحياً و أمّا الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد و خارج عن اللقب فلا تغفل.

و أمّا الثانى أعنى العدد فإن لم يكن المتكلم فى مقام تحديد سنخ الحكم لا- من طرف الأقلّ و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقلّ و لا

من طرف الأ- كثر فمثل قوله صم ثلاثه أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأكثر وإنما يدل على اختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة و عليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

و عليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم و نفي سنخ الحكم لا من ناحيه النقيصه و لا من ناحيه الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان و تحديد سنخ الحكم من ناحيه الأقل كالعشره في الإقامه أو من ناحيه الزيادة كالعشره في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم و نفي سنخ الحكم و لكنّه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحيه أو من النواحي المذكوره.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لا- بشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمه لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى ثبوت زائده و عليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضرًا بامثال العدد.

إشاره

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوصه

ولا يخفى عليك أنّ العلة بمنطوقها معممه و بمفهومها مخصّصه و توضيح ذلك أنّ مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنّه حامض ظاهر في أنّ الحموضه عله للحكم المذكور و هو المنع عن أكل الرمان و إرجاع التعليل إلى بيان قيود الموضوع خلاف الظاهر و لا موجب له ما لم تقم قرينه عليه.

ثمّ إنّ مقتضى عدم تقييد الحموضه بشيء آخر هو أنّها بخصوصها من دون ضميمه شيء آخر تكون عله للمنع المذكور فهي عله مستقله لا جزء العله.

كما أنّ مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد في المنطوق هو أنّ الحموضه في كلّ مورد تكون موجب للمنع و النهي و لذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرمة فمن هذه الجبهه توصف العله بأنّها معممه و بعبارة أخرى لأنّه حامض في قوه تعليل التحريم يكون الرمان من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليّه تدلّ على تعميم الحكم و لكنّ هذا التعميم يكون بمناسبه الحكم و الموضوع في دائره المأكولات فلا يتعدى عن الأكل إلى المس أو الحمل و نحوهما من الأمور.

ثمّ إنّ كون المتكلم في مقام بيان العله و اكتفائه بذكر خصوص الحموضه يقتضى بمقدمات الحكمة أنّ العله الوحيدده لحرمة الرمان هي الحموضه لا غير و عليه فالعله المذكوره من جهه دلالتها على انحصار العله فيها تخصّص إطلاق المنع عن أكل الرمان

بالرمان الحامض فتدلّ العله بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض و لذلك توصف العله الوحيدة بأنّها مخصّيه و هذا واضح و مستفاد من أداء التعليل كلام التعليل و فاء التعليل (1) و كى التعليل و لكيلا و نحوها لا من كلّ تعليل و لو كان مستفادا من القضيّه الشرطيّه فإنّه مختصّ بموضوع القضيّه إذ اللازم فى مفهوم الشرط و نحوه حفظ الموضوع.

و لذا قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه إنّنا و لو ساعدنا المشهور القائلين بدلاله الجمله الشرطيّه على العليه التامه لكن نقول إنّ العليه هنا تكون للحكم بالنسبه إلى الموضوع المذكور فى نفس هذه القضيّه بمعنى أنّ وجود تالى الأداة عله لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرّض لحال موضوع آخر أصلا فالعليه هنا ليس على نحو العليه المستفاده من اللام ففرق إذن بين قولنا الخمر حرام لأنّه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكرا إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار فى أىّ موضوع كان و مفاد الثانى أنّ وصف الإسكار متى تحقّق فى موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر (2).

نعم يمكن التعدّيّ بإلغاء الخصوصيه فيما إذا أحرز عدم مدخلية الموضوع المذكور فى تالى الأداة و لكنّه غير مدلول التعليل.

ثمّ إنّ مقتضى كون العله مخصّيه هو نفى الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العله و حينئذ فإن ورد دليل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث إنّ

ص: ٥٣٥

١- ١) كقول سيّد الشهداء الامام الحسين عليه السّلام يا هذا كفّ عن الغيبه فإنّها إدام كلاب النار فإنّ الفاء فى قوله فإنّها إدام كلاب النار فاء التعليل بخلاف فاء الترتيب فإنّه لا يفيد التعليل كقوله عليه السّلام بسم الله الرحمن الرحيم فإنّه من طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس.

٢- ٢) كتاب الطهاره: ج ١ ص ٩-١٠.

التعارض بينهما يكون تعارضا تباينيا يندرجان تحت أخبار العلاجية فيحكم بتقدم ذى المرجح فيحمل العلة على الحكمه إن كان الترجيح مع مقابلها و بالتخير عند عدم المرجح مثلا إذا ورد بعد النهى عن شرب الخمر بمثل قوله عليه السلام لا تشرب الخمر لأنه مسكر» ما كان كثيره يسكر فقليله حرام و لو لم يكن مسكرا» يقع التعارض بينهما لأن النسبه بين التعليل و بين الدليل الوارد هى التباين ضروره أن مفاد منطوق ما كان كثيره يسكر فقليله حرام هو حرمة ما كان كثيره يسكر و مقتضاه أن القليل مع عدم كونه بمسكر فهو حرام.

و قضيه مفهوم العلة حليه كل ما ليس بمسكر لأن ذلك مقتضى انحصار عله الحرمة فى الإسكار و عليه فالتعارض يوجب اندراجها تحت أخبار العلاجية ذهب بعض إلى تقدم مفهوم التعليل على المنطوق بدعوى أنه لو كان نفس كونه مفهوم سببا لتأخره تلزم اللغويه فلا بد و أن يكون المرجح أمورا أخرى حتى يتقدم المفهوم أحيانا و يتأخر أخرى و لا مرجح فى البين فتدور المسألة بين اندراجها فى الأخبار العلاجية و بين إنكار أصل المفهوم للتعليل لعدم تماميه مقدمات الإطلاق لإثبات انحصار العلة مطلقا (1).

و فيه أولا- أنه يلزم اللغويه فيما إذا كان المفهوم بعنوان أنه المفهوم سببا لتأخره فى جميع الموارد لا فى بعض الموارد أحيانا و عليه فلو قلنا بتأخر المفهوم فى موارد خاصه من موارد المعارضه من جهة كونه مفهوم لا يلزم اللغويه.

و ثانيا: أن عدم تماميه مقدمات الإطلاق لإثبات الانحصار مطلقا غير سديد بعد ما عرفت من تقريب كون العلة مخصصه و معممه فانحصر الأمر فى الاندراج فى أخبار العلاجية.

ص: ٥٣٦

و ثالثاً: أنّ مقدمات الإطلاق لو لم تكن تامّة لا تدلّ العله على المفهوم أصلاً لا في خصوص حال تعارضها مع شيء آخر فالأقرب هو ما ذكرناه من تماميّة مقدمات الإطلاق و اندراجهما تحت عمومات الأخبار العلاجيّه.

هذا كلّه بالنسبه إلى العله.

المقام الثاني في الحكمه المنصوصه:

و أمّا الحكمه فلا دلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محكماً و لو في موارد خلت عن الحكمه كتقريب الحكم بالعدّه بحكمه عدم اختلاط المياه و عدم اختلال الأنساب فإنّ الحكمه المذكوره حكمه نوعيه لإطلاق الحكم بالعدّه فلا ينافي خلوّ بعض موارد عن تلك الحكمه لمعلوميّه عدم الاختلاط من دون حاجه إلى العدّه و عليه فيمكن أن يكون الحكم ثابتاً و لو مع عدم الحكمه.

و أمّا دلالتها على التعميم فالمشهور هو العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمه هي الحكمه المنصوصه الفعليّه الباعثه التي لا- يرضى الشارع بإهمالها فإنّها هي تصلح لوجه الحكم الفعليّ و من المعلوم أنّ مقتضى كونها باعته فعليّه كذلك هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد عدم تقيدها بالمورد و عموميّتها، و يشهد له بناء العقلاء على التعدّي من موارد الحكمه المنصوصه المذكوره إلى غيرها فيما إذا كانت الحكمه بعينها موجوده فيها أ لا ترى أنّ الحكومه إذا منعت ساكني بلد عن الخروج في بعض الليالي لحكمه جلب المهاجمين و المفسدين فإذا كانت هذه الحكمه موجوده بعينها في بعض الأيام أو في بعض الأمكنه الأخرى أيضاً تقتضى تلك الحكمه منهم أيضاً عن الخروج فيهما.

قال شيخنا الأستاذ الأراكيّ قدّس سرّه تبعاً لاستاذه المحقّق الحاج الشيخ قدّس سرّه شأن

الحكمه و إن كان عدم الأطراد لكن فى خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا فى جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها فيمكن أن يوجد الحكم فى الأعمّ بالملاك الأخصّ و أمّا وجوده فى الأخصّ (أى وجود الحكم و اختصاصه بالأخصّ و المورد) بالملاك الأعمّ فغير جائز فإذا كان الملاك فى هذا الباب (أى باب المنع من السجده على المأكول و الملبوس) للمنع هو المعبوديه لأهل الدنيا و هو موجود فى جميع المأكولات حتّى فى مثل الخسّ، (من البقولات المأكوله التى لا- تصدق عليها الثمره) فلا- يجوز تخصيص حكم المنع عن السجده بما عدى الخسّ (و البقولات ممّا لم تصدق عليه الثمره) و بالجملة فجعل هذه الحكمه شاهده لترجيح أخبار استثناء المأكول من النبات (على أخبار استثناء الثمره) خال عن الإشكال (1).

و توضيح ما أفاده الأستاذ قدّس سرّه ببعض عبارته قدّس سرّه أنّ النصوص قد وردت على جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء المأكول و الملبوس و قد ورد فى بعض آخر جواز السجود على نبات الأرض مع استثناء الثمره من النبات فيقع التعارض بين العقد الإثباتى لكلّ منهما و بين العقد السلبى فى موردى الافتراق فإنّ مقتضى العقد الإثباتى فى الأوّل جواز السجود على غير المأكول و إن صدق عليه الثمره كالحنظل و نحوه و مقتضى العقد السلبى فى الثانى عدمه و مقتضى العقد الإثباتى فى الثانى جوازه على غير الثمره و إن كان مأكولا- كالخسّ و نحوه (من البقولات) و قد كان مقتضى العقد السلبى فى الأوّل عدمه فيقع التعارض بين الطائفتين فى الحنظل و ثمر الشوك (ممّا يصدق عليه الثمره و لا يكون من المأكولات) و فى الخسّ و شبهه (من البقولات و نحوها ممّا لا يصدق عليه الثمره و يكون من المأكولات).

ص: ٥٣٨

و حينئذ ففى مقام الجمع يحتمل وجوه:

الأول: تقييد كل من العنوانين بالآخر فيقيد المأكول بما إذا كان ثمرة و الثمره بما إذا كان مأكولا فالذى لا يجوز السجود عليه هو ما اجتمع فيه الأمران و ما تخلف فيه أحدهما يجوز السجود عليه و إن تلبس بالآخر.

الثانى: أن يجعل أحدهما أصلا و الآخر معزفا و من باب المثال لأجله و هذا يتصور على وجهين: الأول أن يكون الأصل هو المأكول من النبات بحسب الغالب فى الثمار.

و أمّا الاسفناج و الخسّ و البقول فمن الأفراد النادرة و الباذنجان و البطيخ و الخيار و نحوها و الحبوبات كلّها داخله فى قسم الثمار و الثانى أن يكون الأصل فى المنع هو الثمره و إنّما عبّر فى الأخبار الأوّل بملاحظه أفراد الثمار غالبا فى المأكول و ندره ما كان منها غير مأكول إلى أن قال ما حاصله حينئذ يمكن.

تخصيص الأوّل بالثانى بدعوى اختصاص الثمره بما كان ممّا ينتفع به فائده معتدّا بها فليس الشوك و الحنظل من أفراد هذا العموم.

اللهمّ إلا أن يتمسك بالحكمه المذكوره فى الأخبار لعدم جواز السجده على المأكول و الملبوس بأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد فى سجوده فى عباده الله عزّ و جلّ فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها فإنّ مفادها أنّ كلّما كان مأكولا لا يجوز السجود عليه و إن لم يكن ثمرة كالخسّ و الاسفناج و البقولات فهذا يوجب أن يكون المقصود من ذكر الثمره التمثيل للمأكول بواسطه الغلبه فالعبره فى وجود الحكم بوجود الحكمه المذكوره و هى موجوده فى مطلق المأكول و إن لم تصدق عليه الثمره فالجمله المذكوره تعممه حتّى بالنسبه إلى غير الثمره من المأكولات (1) ظاهره هنا هو الميل الى ذلك و لكن يظهر منه

ص: ٥٣٩

العدم فى مسأله اشتراط مباشره الجهه لما يصح السجود عليه فراجع (١) و كيف كان فقد ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال: إن مقتضى كون شىء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هى غير موجوده و أمّا إذا وجدت فلا إشكال فى وجود الحكم و لو فى غير موضوع الدليل كما فى العله فافتراقهما فى الجهه الأولى لا الثانیه.

ولذا تعدى الأستاذ المحقق الداماد قدس سره عن تحريم النظر بشهوه إلى الأجنب إلى حرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه لأنّ حكمه حرمة النظر بشهوه إلى الأجنب على ما فى خبر محمّد بن سنان هى ما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحلّ و لا يحمل (٢) و من المعلوم أنّ هذه الحكمه لا تختص بالنظر بشهوه إلى الأجنب و عليه فمقتضى وجودها فى النظر بشهوه إلى المحارم هو تحريم النظر الشهوى إليهم أيضا لأنها هى التى بعثت الشارع نحو تحريم النظر إلى الأجنب (٣).

فمع تعميم الملاك المنصوص لا وجه لتخصيص الحكم بالأخص بل يتعدى عن مورده إلى ساير الموارد و لو لم يكن من أفراد الإنسان كما ذهب الأصحاب إلى عدم جواز النظر الشهوى إلى الحيوان أيضا فلا تغفل.

لا يقال إنّ الحكمه المنصوصه تكون فى قوه المقتضى فإذا لم ينضمّ إليه عدم المانع لا يوجب شيئا فمورد الحكمه المنصوصه من الموارد التى يعلم انتفاء الموانع فيه لأنّ المتكلم فى مقام توجيه الحكم الفعلى و من المعلوم أنّ الحكم الفعلى لا يجتمع مع وجود المانع هذا بخلاف سائر الموارد لوجود احتمال الموانع فيها و مع احتمال الموانع فلا يجوز التعدى عن مورد الحكمه إلى سائر الموارد.

لأننا نقول إنّ توجيه الحكم المطلق بالحكمه المنصوصه لا يكون غالبا إلا إذا

ص: ٥٤٠

١-١) نفس المصدر: ج ٢ ص ٢٦٩-٢٧١.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من مقدّمات النكاح: ح ١٢.

٣-٣) راجع تقارير الصلاة لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ج ١ ص ٣٦٧.

كانت الحكمه من المقبولات العقلانيه العامه كالظلم و الفساد أو من الضرورات الشرعيه التي لا يرضى الشارع بإهمالها و هذه الضرورات و المقبولات لا يحتمل فيها وجود الموانع و إن لم تكن من الضرورات الشرعيه و المقبولات العامه.

نعم لو كانت الحكمه مختصه بالمورد أو احتمل فيها بعض الموانع بالنسبه إلى ساير الموارد فلا- توجب تعميم الحكم كما لا يخفى.

و ممّا ذكر ينقدح حكم تلقيح مياه الرجال بفروج نساء أجنبيّات فإنّ الحكمه المذكوره للعدّه و هى عدم اختلال الأنساب توجب المنع عن ذلك كما يظهر ممّا ذكر أيضا حكم الحيل الربويّه.

حيث إنّ النكته المذكوره فى الأخبار لحكمه الربا هى ترك التجارات أو اصطناع المعروف و الفساد و هما و إن ذكرا بعنوان الحكمه لا العله و لكنهما يوجبان المنع عن الحيل الشرعيه لوجودهما فيها.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم بجواز الربا بالحيل الشرعيه فى جميع الموارد يوجب اللغوئيه فى جعل الحرمة فافهم كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال فى ضمن كلام فتحريم الربا لنكته الفساد و الظلم و ترك التجارات و تحليله بجميع أقسامه و أفراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقضا فى ترتّب تلك المفاسد من قبيل التناقض فى الجعل أو اللغوئيه فيه (١).

و أيضا استدللّ بعض الأعلام لجواز إقامه الحدود للحاكم الجامع للشرائط فى عصر الغيبه بأنّ إقامه الحدود إنّما شرّعت للمصلحه العامه و دفعا للفساد و انتشار الفجور و الطغيان بين الناس و هذا ينافى اختصاصه بزمان دون زمان و ليس لحضور الإمام عليه السلام دخل فى ذلك قطعا فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود تقضى بإقامتها فى زمان الغيبه كما تقضى بها زمان الحضور (٢).

ص: ٥٤١

١-١) كتاب البيع: ج ٢ ص ٤٠٩.

٢-٢) مباني تكمله المنهاج: ١/٢٢٤.

فتحصّل أنّ الحكم الشرعيّ المنصوصه الفعلية التي لا يرضى الشارع بإهمالها لها سهم وافر في استنباط الأحكام الشرعيّة فعلينا النظر فيها و أن لا نرغب عنها بمجرد كونها من الحكم لا العلل؛ فافهم و اغتنم.

تبصره: و هي أنّ مفهوم الموافقه مستفاد من المنطوق لا انتفاء الموضوع لأنّ مفهوم الموافقه ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم المذكور في المنطوق.

و لا شبهه في حجّيته لأنّه من الظهورات المنطوقية من دون فرق بين إن قلنا إنّ الكلام سبق لإفاده ذلك المفهوم بحيث لا يكون المذكور في الكلام مقصودا بالأصالة كقولنا في المدح عن شخص أنّه ممّن لا يمكن لنا أن نقرّ به و بين إن قلنا بأنّ المذكور و مفهوم الموافقه كلاهما مقصودان.

كمثل قوله تعالى: (فَلَا تَقْعَلْ لَهْمَا أُفٍّ) الذي يدلّ على النهي عن التأفّف و ما كان أشدّ منه ثمّ لا يخفى عليك أنّ مفهوم الموافقه ربما يسمّى بفحوى الخطاب أو بدلاله الأولويّه.

و كيف كان فمفهوم الموافقه ليس مندرجا في مبحث المفاهيم المصطلحه لأنّه من المفاهيم الإثباتية التي يدلّ عليها منطوق الكلام و لا يستفاد من انتفاء الموضوع أو الشرط أو الوصف أو غير ذلك و المفاهيم المصطلحه المبحوث عنها في المقام هي التي تستفاد من انتفاء الأمور المذكوره كما عرفت في مثل قولهم إن جاءك زيد فأكرمه فإنّه يدلّ على وجوب الإكرام عند مجيء زيد و تحقّق الشرط و عدم وجوب إكرامه عند عدم وجود الشرط و هو عدم مجيئه و هذا هو المفهوم و من المعلوم أنّه متفرّع على عدم الشرط كما لا يخفى.

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى العله المنصوصه

و لا يخفى أنّ العله معّممه بمنطوقها و مخصّصه بمفهومها.

ففى مثل قولهم لا تأكل الرمان لأنّه حامض يعلّل النهى عن أكل الرمان بأنّه حامض و مقتضى عدم تقييد الحموضه بشىء آخر هو أنّ الحموضه بخصوصها من دون حاجه إلى ضميمه شىء آخر تكون عله للمنع المذكور فالحموضه عله مستقله للنهى لا جزء العله.

و أيضا مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد فى المنطوق هو أنّ الحموضه مطلقا و لو لم تكن فى المورد المذكور فى المنطوق موجه للنهى و لذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرّمته و من هذه الجبهه توصف العله بكونها معّممه و بتعبير آخر قوله لأنّه حامض فى قوه تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض و الحامض محرّم و هو كبرى كليته تدلّ على تعميم الحكم و لكن هذا التعميم بمناسبه الحكم و الموضوع يكون فى دائره المأكولات و المشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ و نحوهما من الأمور.

ثمّ إنّ الاكتفاء بخصوص هذه العله أى الحموضه فى تعليل النهى عن أكل الرمان يقتضى بمقدّمات الحكمه أن تكون العله الوحيدة لحرمة الرمان هى الحموضه لا غير و عليه فالعله المذكوره هى العله المنحصره فى النهى المذكور و الانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرمان بالرمان الحامض و عليه تدلّ العله

بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض و لذلك توصف العلة الوحيدة بكونها مخصّصة ثم إنّ التعليل المذكور يستفاد من أداء التعليل كلام التعليل وفاء التعليل و كى التعليل و لكيلا و لئلا و نحوها فالعلة في هذه الموارد معّممة و مخصّصة و يتعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

و أما التعليل المستفاد من القضيّة الشرطيّة مختصّه بموضوع القضيّة الشرطيّة إذ اللازم في مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدى عن الموضوع المذكور في الشرط إلى غيره من الموضوعات إلّا بإلقاء الخصوصيّة فوجود تالى الأداء الشرطيّة عله لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع و لا تعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثم أنّ مقتضى كون العلة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خاليا عن العلة و حينئذ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما و حيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضا تباينيا يندرجان تحت أخبار العلاجيّة و ربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل و لكنّه لا دليل له فتدبر جيّدا.

المقام الثاني: في الحكمه المنصوصه

و لا يذهب عليك أنّ الحكمه المنصوصه لا دلالة لها على التخصيص لأنّها في مقام تقريب الحكم المطلق لا في مقام تحديده و تقييده و لذا يكون إطلاق الحكم محفوظا و لو في موارد خلت عن الحكمه.

و أمّا دلالة الحكمه المنصوصه على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم و لكن يمكن أن يقال الظاهر أنّها كالتعليل في الدلالة عليه لأنّ المراد من الحكمه المنصوصه هي الحكمه الفعلية الباعثه على الحكم التي لا يرضى الشارع بإهمالها و من المعلوم أنّ هذه الحكمه تصلح لأن تكون وجهها للحكم الفعلي إذ مقتضى باعثيتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالمورد الخاصّ

و عموميتها.

و يشهد له تعدى العقلاء عن موارد الحكمه إلى غيرها ممّا تكون الحكمه موجوده فيه بعينها ألا ترى أنّ الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصه مع التصريح بحكمته و هى شيوع مرض خاصّ.

يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمه التى نصّ عليها مع أنّ الحاكم لم يأمر إلا أهل ذلك البلد.

و ليس ذلك إلا لإفاده تعميم الحكمه المنصوصه و هكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكه يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمه التى صرح الحاكم بها إذا كانت الحكمه المذكوره موجوده فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمه المنصوصه.

لا يقال أنّ مقتضى ذلك هو التعدى عن موارد الحكمه غير المنصوصه أيضا لأننا نقول مع عدم التنصيص لا علم بالحكمه و لا بباعيتها بل ليست إلا حكمه ظنيه مع احتمال اقترانها بالموانع و الروادع و لا يكون الحكمه المنصوصه كذلك إذ صرح الشارع بكونها حكمه باعته فعليه للحكم الذى أمر به أو نهى عنه.

و قد حكى عن الأستاذ المحقق الحاج الشيخ الحائرى قدس سرّه أنّه قال شأن الحكمه و إن كان عدم الأطراد لكن فى خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا فى جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها.

و لعلّه لذلك ذهب أستاذنا المحقق الداماد قدس سرّه إلى أنّ الحكمه كالعله فى التعميم دون التخصيص و قال إنّ مقتضى كون شىء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هى غير موجوده و أمّا إذا وجدت الحكمه فلا إشكال فى وجود الحكم و لو فى غير

موضوع الدليل كما في العله فافتراقها في الجبهه الأولى لا الثانيه.

و ظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمه بالمنصوصه و لكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمه لا علم بها و لا ببايعيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالتقول بتعميم مطلق الحكمه و إن لم تكن منصوصه محلّ إشكال و كيف كان فقد استدللّ بالحكمه السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه لجواز إقامه الحدود في زمان الغيبه.

و استدللّ بها أيضا المحقّق الحائري الحاج الشيخ قدّس سرّه لعدم جواز السجود على المأكولات و لو لم يصدق عليها الثمره كالاسفناج و البقولات.

و استدللّ سيدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لحرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه الوارده في حرمة النظر بشهوه إلى الأجانب فعليك يا معان النظر؛ و الله هو الهادي.

و قد تمّ المجلد الثالث بحمد الله في شهر محرّم الحرام سنه ١٤٢٠ بعد الهجره النبويه صلّى الله عليه و آله و سلم و يليه المجلد الرابع و فيه مقاصد أولها في العام و الخاصّ.

السيد محسن الخرازي

ص: ٥٤٦

الفصل الخامس:

فى أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أو لا؟ ٥

الأمر الأول: فى أنّ هذه المسأله هل تكون من المسائل الاصوليه ٥

أو الفقهيّه أو المبادئ الأحكاميه ٥

الأمر الثانى: فى أنّ هذه المسأله الاصوليه هل تكون من ٨

المسائل العقليّه أو اللفظيه؟ ٨

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام ٩

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع ليس فى الواجبين الموسعين ٩

الأمر الخامس: فى استدلال القوم على استلزام طلب الشىء ١٠

و الأمر به للنهى عن ضده: ١٠

تبصره ٢٨

مقتضى الأصل ٣٣

ثمره المسأله ٣٤

إنكار الثمره بناء على عدم لزوم الأمر فى تحقّق العباده ٣٤

إنكار الثمره بناء على لزوم الأمر فى العباده ٣٧

الخلاصه ٧٧

ص: ٥٤٧

الفصل السادس:

فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه ٩٤

الخلاصه: ٩٧

الفصل السابع:

فى تعلّق الأوامر و الطلب بالطبيعيّ أو الأفراد ٩٩

الخلاصه: ١٠٦

الفصل الثامن:

فى أنّه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو لا؟ ١٠٩

الخلاصه: ١١٤

الفصل التاسع:

فى تصوير الوجوب التخييريّ؛ ١١٦

و يقع الكلام فى مقامين: ١١٦

الخلاصه: ١٢٧

الفصل العاشر:

فى تصوير الواجب الكفائيّ ١٣٦

الفصل الحادى عشر:

فى الموسّع و المضيق ١٣٨

الخلاصه: ١٤٤

الفصل الثانى عشر:

فى دلالة الامر بالامر ١٤٧

الخلاصة ١٤٩

ص: ٥٤٨

الفصل الثالث عشر:

فى الأمر بعد الأمر ١٥٠

الخلاصه ١٥٢

المقصد الثانى:

فى النواهى الفصل الأول:

فى مفاد مادّه النهى و صيغته ١٥٥

الخلاصه: ١٧٢

الفصل الثانى:

فى جواز اجتماع الأمر و النهى ١٧٩

الخلاصه: ٢٢٥

الفصل الثالث:

فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ ٢٧٤

الخلاصه ٣٢١

المقصد الثالث:

فى المفاهيم الفصل الأول:

فى تعريف المفهوم و المنطوق ٣٣٧

الفصل الثانى:

فى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها ٣٤٩

بقى التنبيه على امور ٣٧٤

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه ٤١١

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات ٤١٤

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل الأسباب ٤٣١

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل المسببات ٤٣٣

الخلاصه: ٤٣٦

الفصل الثالث:

فى مفهوم الوصف ٤٦٢

و ثانيهما فى أدله المثبتين ٤٦٦

هنا تفصيلان ٤٧٤

الخلاصه: ٤٧٩

الفصل الرابع:

فى مفهوم الغايه ٤٨٦

الخلاصه: ٤٩٥

الفصل الخامس:

فى مفهوم الحصر ٤٩٧

الخلاصه: ٥٢١

الفصل السادس:

فى مفهوم اللقب و العدد ٥٢٧

الخلاصه: ٥٣٢

الفصل السابع:

فى مفهوم العله و الحكمه المنصوبتين ٥٣٤

المقام الأول: في العله المنصوصه ٥٣٤

المقام الثاني في الحكمه المنصوصه: ٥٣٧

الخلاصه: ٥٤٣

ص: ٥٥٠

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرّفات أو مؤثّرات ٤٥٦

مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب ٤٦٠

مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات ٤٦١

الفصل الثالث فى مفهوم الوصف ٤٦٢

و ثانيهما فى أدلّه المثبتين ٤٦٦

هنا تفصيلان ٤٧٤

الخلاصه: ٤٧٩

الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف ٤٧٩

الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه ٤٨٦

الخلاصه: ٤٩٥

الفصل الرابع فى مفهوم الغايه ٤٩٥

الفصل الخامس فى مفهوم الحصر ٤٩٧

الخلاصه: ٥٢١

الفصل الخامس فى مفهوم الحصر ٥٢١

الفصل السادس فى مفهوم اللقب و العدد ٥٢٧

الخلاصه: ٥٣٢

الفصل السادس فى مفهوم اللقب و العدد ٥٣٢

الفصل السابع فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين ٥٣٤

المقام الأوّل: فى العله المنصوصه ٥٣٤

المقام الثانى فى الحكمه المنصوصه: ٥٣٧

الخلاصه: ٥٤٣

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصتين ٥٤٣

ص: ٥٥١

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تأليف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ

اشاره

في العامّ و الخاصّ

ص: ٥

يقع الكلام فى فصول:

الفصل الأول فى تعريف العامّ و هنا أمور:

إشاره

الأمر الأول: أنّ العامّ عرفه الأعلام بتعاريف مختلفه و الظاهر أنّهم فى مقام شرح لفظ العامّ لا الماهية و الحقيقه و لكن مع ذلك كان اللّازم عليهم أن يشرحوا شرحاً تامّاً ليكون موضوع الأحكام الآتية مبيناً إذ الشرح الناقص أو الإجمالى لا يكفى فى مقام تبين الموضوع و لذا أورد عليهم بأنّ التعاريف المذكوره لا تكون جامعته و لا مانعه و هو فى محلّه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث أورد على الموردین بأنّ النقض و الإبرام لا يليق بالمقام فإنّ التعاريف تعاريف لفظية تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا واقعه فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ إيرادهم فى محلّه لأنّهم فى مقام الشرح الكامل لا الناقص فاللازم عليهم هو أن يكون التعريف جامعاً و مانعاً و لقد أفاد و أجاد المحقّق الإيروانى حيث قال: إنّ الشارح للفظ إن كان فى مقام شرح تمام ما هو مدلول اللفظ من غير زياده و نقيصه لم يكن له محيص من أن يأتى فى مقام الشرح بلفظ يرادف لفظ المشروح تامّ المرادفه فلو شرح بغير ذلك اشكل عليه البتة و هذا هو مقصود

ص: ٧

الشارحين للألفاظ الواقعة في عناوين الأبحاث فإنهم في مقام ضبط المدلول بحيث لا يفوتهم شيء فالإشكال عليهم بعدم الأطراد والانعكاس في محلّه (١).

و كيف كان فقد عرفه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّ العامّ هو ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقه واحده كما في كلّ عالم والعلماء وجميع العلماء فخرج مثل لفظ كلّ وجميع فإنّها أداء العموم وليس بعامّ وكذلك لفظ عالم و علماء و أمثالهما فإنّها مطلق لا عام و إنما يصير عاما إذا كانت مصدره و مسوّره بإحدى أدوات العموم (٢).

و عليه فالعامّ هو مدخول أداء العموم و هو يشمل جميع أفراده و يكون محيط عليها و العامّ المسوّر هو اللفظ بلحاظ معناه لا المفهوم.

و التعريف المذكور أحسن ممّا في الكفايه حيث قال في تعريفه في ضمن كلامه بأنّه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه (٣).

إذ يرد عليه كما في نهايه الاصول أنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى بل من صفات اللفظ و لكن باعتبار المعنى و لحاظه (٤).

و ذلك واضح لأنّ كلّ عالم أو العلماء أو جميع العلماء من باب الألفاظ و مدخول كلّ و اللام و الجميع يدلّ على العموم بضميمه أداء العموم.

و بالجمله كما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه و دلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عاده دالّين أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب و يسمّى بأدائه العموم و الآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده و يسمّى بمدخول الأداء.

ففي قولنا أكرم كلّ فقير الدالّ على الاستيعاب كلمه كلّ و الدالّ على المفهوم

ص: ٨

١-١) نهايه النهايه: ٢٧٤/١.

٢-٢) أصول الفقه: ٢٧٥/١.

٣-٣) الكفايه: ٣٣٢/١.

٤-٤) نهايه الاصول: ٣١٨/١.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى أنّ العامّ هو نفس الأداة لا مدخولها قال فى تعريف العامّ هو ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه و أورد على صاحب الكفايه بأنّ تعريفه العامّ بشمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه لا يخلو من مسامحه ضروره أنّ الكلّ لا يدلّ على شمول الانسان لجميع أفراده (٢).

مع أنّ أداة العموم لا تفيد إلاّ الاستيعاب و لا حكايه لها عن المصاديق و إنّما الحكايه لمدخولها.

و الظاهر من مناهج الوصول أنّ السبب فى تعريفه العامّ بذلك هو ما ذهب إليه فى مواضع متعدّده من إنكار حكايه الطبيعه عن المصاديق بدعوى أنّ نفس الطبيعه لا يمكن أن تكون مرآه و كاشفه عن الأفراد ضروره أنّها تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنا و لا يمكن كاشفيّه الشىء عمّا يخالفه فالماهيّه لا تكون مرآه للوجود الخارجى و العوارض الحافّه به.

فالعموم و الشمول إنّما يستفاد من دوالّ آخر مثل الكلّ و الجميع و الجمع المحلّى ممّا وضعت للكثيرات فاذا اضيفت هذه المذكورات إلى الطبائع تستفاد كثيرتها بتعدّد الدالّ و المدلول فقوله كلّ إنسان حيوان يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الانسان حيوان لكنّ الإنسان لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعه من غير أن يكون لفظه حاكيا عن الأفراد أو الطبيعه المحكيه به مرآه لها و كلمه كلّ تدلّ على الكثيره و إضافتها إلى الإنسان تدلّ على أنّ الكثيره كثيره الإنسان و هى الأفراد بالحمل الشائع فما اشتهر فى الألسن من أنّ

ص: ٩

١- ١) الحلقة الثالثه: ١٥١/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢٣٠/٢.

الطبيعه فى العامّ تكون حاكيه عن الأفراد ليس على ما ينبغى لأنّ العموم مستفاد من كلمه كلّ وجميع وغيرهما فهى ألفاظ العموم و بإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفيّة التى ذكرناها (١).

ولا يخفى عليك أنّ الطبيعه حاكيه عن حصصها فيما إذا لم يكن النظر إليها من حيث هى أو من حيث كلفتها كقولنا النار محرقة فالنار فى هذه الجملة حاكيه عن مصاديقها و بهذه الملاحظه يصحّ إسناد الإحراق إليها و إلاّ فنفس الطبيعه المتصوّره فى الذهن لا يحمل عليها الإحراق و تقدير المصاديق خلاف الظاهر و الأصل.

بل الحكايه عن الحصص هى مقتضى كون الطبيعه صورته حاصله و منتزعه عن الجبهه المشتركه بين المصاديق الخارجيه كما أنّ الماهيه الجزئيه تحكى عن الخارج من جهه كونها صورته حاصله و علما و العلم نور و منير لغيره فكذلك الطبيعه و أسماء الأجناس كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا مندفعه بأنّ المباحث العقليه و إن تدلّ على أصاله الوجود و عدم أصاله للماهيات و لكن موضوعات الأحكام الشرعيه هى التى يراها العرف موجوده و العرف يرى الطبائع موجوده فى الخارج نعم كلّ طبيعه حاكيه عن حصصها لا عن عوارضها لعدم ارتباط بين الطبيعه و غير حصصها.

و لا مانع من ذلك لأنّ العموم و الشمول حاصل بنفس حكايه الطبيعه عن حصصها.

و ممّا ذكرناه يظهر ما فى المحاضرات أيضا حيث قال إنّ العامّ معناه الشمول لغه و عرفا و أمّا اصطلاحا فالظاهر أنّه مستعمل فى معناه اللغويّ و العرفيّ و من هنا فسروه

ص: ١٠

بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله (١).

و ذلك لأنّ الشمول والاستيعاب مفاد أداه العموم والعامّ هو مدخول الأداة وهو المسوّر بسور و يكون محيطا على أفراده و لا دخاله للحكم في شمول العامّ و إحاطته بالنسبة إلى أفراده فلا وجه لقوله فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله إذ مع قطع النظر عن الحكم يكون المسوّر شاملا لأفراده و محيطا عليها.

ثمّ إنّ التعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه ليس بجامع اذ لا يشمل العامّ الذى ليس بمسوّر كاسم الجمع مثل قوم و ناس بناء على كونهما من ألفاظ العموم و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب و العامّ فى الحقيقة هو لفظ يحيط على أفراده سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة فالإحاطة الفعلية مقومه للعامّ الاصولى و بها يفترق العامّ الاصولى عن العامّ المنطقى فإنّه الكلىّ الطبيعىّ الذى ينظر فى نفسه و لا يمتنع صدقه على الكثيرين و من المعلوم أنّ عدم الامتناع و الصلاحيّة للصدق لا يجعله محيطا بالنسبة إلى أفراده بالفعل كما لا يخفى.

الأمر الثانى فى أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلىّ فإنّ اللفظ إن دلّ على تمام أفراد طبيعه عرضا من دون اعتبار الاجتماع و وحده تلك التطبيقات فهو عامّ استغراقى مثل قولهم كلّ عالم أو جميع الانسان فاذا وقع العامّ الاستغراقى تحت خطاب الأمر فلكلّ واحد من الأفراد امثال خاصّ فإذا أتى ببعض امثال بالنسبة إليه و عصى بالنسبة إلى الباقي.

ص: ١١

و إن دلّ اللفظ على تمام أفراد طبيعه عرضا مع اعتبار وحده الأفراد و الاجتماع بحيث صارت الأفراد بمنزله الأجزاء كان العامّ مجموعيّاً و الظاهر أنّ لفظ المجموع في مثل مجموع الانسان يدلّ على تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع و عليه فيكون المجموع موضوعا واحدا للخطاب و لذلك لا يتحقّق الامتثال إلاّ بإتيان الجميع فلو اقتصر على إتيان البعض لم يمثل أصلا.

و إن دلّ على الأفراد لا في عرض واحد بل على البدل فالعامّ يكون عامّا بدليا و عليه فإن وقع تحت خطاب الأمر يكون الموضوع للخطاب هو الفرد الواحد فقط ففي مثل أعتق أيّه رقبه شئت يحصل الامتثال بإتيان واحد من الرقبه من دون دخاله لخصوصيّة من الخصوصيات.

فمعنى العموم في هذا القسم هو عموم البدليّه بالنسبه إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعه.

الأمر الثالث في منشأ هذا التقسيم

و لا يخفى عليك أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام المذكوره تكون بالوضع من دون حاجه إلى تعلّق حكم أو ملاحظه المتكلم و الدليل لذلك هو تبادر الاستغراق من لفظه «كلّ» و تبادر المجموع بما هو مجموع من لفظ المجموع و تبادر الفرد الواحد من لفظه أيّ سواء كانت استفهاميّة أو موصوله من دون حاجه إلى تعلّق حكم أو ملاحظه المتكلم.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه أمكن القول بأنّ لفظه كلّ وضعت للعامّ الاستغراقي و لفظه المجموع وضعت للعامّ المجموعي و لفظه أيّ وضعت للعامّ البدلي انتهى.

نعم لو دخلت لفظه كلّ على ما لا يمكن الاستيعاب للأفراد فيه كقولهم اقرأ كلّ

الكتاب لكونه كتابا مشخّصا دلّ على استيعاب الأجزاء لا-الأفراد و لكنّه من جهة القرينه و هو كون المدخول معرّفًا باللام و شخصيًا.

و قد انقدح ممّا ذكر من أنّ دلالة الأدوات المذكوره بالوضع أنّ هذا التقسيم مقتضى الوضع فلا تحتاج فى الدلاله إلى القرينه أو إلى تعلق الأحكام بالموضوعات و دعوى أنّ التقسيم لو كان بلحاظ اختلاف الموضوع له لكانت العمومات المشتركه معنى بين الشمولى و البدلى أو بين الاستغراقى و المجموعى خارجه عن الأقسام فإنّه لا-ريب فى صحّه استعمال الجمع المحلّى فى الاستغراقى و المجموعى بلا اختلاف فى مدلوله المستعمل فيه فى المقامين كما أنّ لفظه أى قد تستعمل فى العموم البدلى كأن يقال أكرم أى عالم شئت و قد تستعمل فى العموم الشمولى الاستغراقى كأن يقال أكرم أى عالم رأيت و واضح أنّ المستعمل فيه فيهما واحد و أنّه إذا اريد من العامّ الاستغراق أو المجموعيه أو البدليه فسواء كان مختصًا بما اريد منه أو مشتركًا بينه و بين غيره فهو عندهم عامّ استغراقى أو مجموعى أو بدلى طبقا لما اريد منه مع أنّه لو كان التقسيم بلحاظ الموضوع له لكان اللازم خروج المشترك من الأقسام كما لا يخفى على المتدبّر (1) ممنوعه من جهه أنّ استعمال لفظه فى غير المعنى الموضوع له بقرينه و عناية لا يوجب الاشتراك بين المعنيين هذا مضافا إلى أنّ اللام موضوعه للجنس و تستعمل فى الاستغراق و المجموع بالقرينه و لا-تكون اللام مشتركه بينها و سيأتى بقيه الكلام إن شاء الله تعالى و أيضا حكم العرف بعد اراده الاستغراق أو المجموع أو البدل بالقرينه بالعامّ الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى طبقا لما اريد منه لا يتنافى وضع الألفاظ لمعانيها المختصّه بها كما لا يخفى.

و عليه فما فى الكفايه من أنّ العموم بمعنى الشمول و ليس هو فى نفسه منقسما إلى

ص: ١٣

الأقسام المذكوره بل ينقسم اليها باعتبار تعلق الحكم بالعام و اختلاف كفيته تعلقه به لأن الحكم إن كان بنحو يكون كل فرد فرد موضوعا بنحو التكثر فهو استغراقى و إن كان بنحو يكون المجموع موضوعا واحدا فهو مجموعى و إن كان بنحو يكتفى فى امثاله بأى فرد من الأفراد فهو بدلى محل اشكال و نظر لما عرفت من أن الدلالات الوضعيه لا تحتاج إلى القرينه و لا إلى تعلق الأحكام فهذا الكلام بظاهرة مخدوش و إن أراد به أن الفاظ العموم موضوعه لنفس العموم لا للأقسام و إنما تدل على الأقسام المذكوره باختلاف كفيته تعلق الأحكام بها.

ففيه أولا- أنه مخالف لما عرفت من تبادرها فى الأقسام و ثانيا أن الموضوع فى الكلام ملحوظ قبل أن يلحقه الحكم إذ لا يتعلق الحكم بشىء قبل أن يتشخص موضوعه لأن الإهمال الثبوتى غير معقول و عليه فوحده الحكم و تعدده تكون منوطه بكفيته ملاحظه العام لا أن ملاحظه العام تكون منوطه بكفيته تعلق الحكم به.

و من المعلوم أن ملاحظه العام على الأنحاء المذكوره من دون نظر إلى الأحكام و كفيته تعلقها به ممكنه بل يجب ذلك لأن رتبه الموضوع متقدمه على رتبه الحكم فيجب ملاحظه بالخصوصيات الدخيله فى الغرض من الاستغراق أو المجموعيه أو البدليه قبل تعلق الحكم به.

و قد وجه المحقق الأصفهانى كلام صاحب الكفايه بأن مراده أن العام باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحوين لا أن النحوين يتحققان بتعلق الحكم به لاستحاله اختلاف المتقدم بالطبع من ناحيه المتأخر بالطبع.

بيانه أن مصاديق العام لها مفاهيم متقومه بالكثرة بالذات فلها وحده مفهوميه و كثره ذاتيه.

و هذا المعنى الكذائى محفوظ و إن ورد عليه اعتبارات مختلفه. فقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثره الذاتيه كما فى الكل الأفرادى فجهه الوحده و إن كانت

محفوظه فهي ملغاه بحسب الاعتبار في مقام الموضوعي للحكم.

وقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحده كما في الكلّ المجموعى فالكثرة و إن كانت محفوظه كيف و المفهوم متقوم بها لكنّها ملغاه في مرحله موضوعيّه المعنى للحكم واحد حقيقى كيف و يستحيل تعلق حكم وحدانى بالحقيقه بموضوعات متعدده.

و فى الشقّ الأوّل و إن كان الانشاء واحداً إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالإضافه إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدّيّ بالإضافه إلى كلّ فرد فرد.

و أمّا مع قطع النظر عن الموضوعيّه للحكم فلا معنى للأصالة و التبعية فإنّ نسبه الوحده من جهه و الكثره من جهه إلى المعنى على حدّ سواء ليس إحداهما أصلاً بالإضافه إلى الأخرى.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاستيعاب و البدليه فإنّ وحده المفهوم و الكثره بالذات المقومتين للعامّ محفوظتان غايه الأمر أنّ الكثره ملحوظه بنحو الشمول و الاستيعاب بحيث يكون الكثير بتمامه إمّا موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البدل موضوعاً للحكم و إلاّ فالعامّ المتقوم بوحدته مفهوميّه و كثره ذاتيه أمر جامع بين أنحاء العموم (1).

يمكن أن يقال إنّ لحاظ معنى العامّ بوحدته و كثرته ممّا لا بدّ منه فى جميع الأقسام و لا إلغاء بالنسبه اليهما عند جعل العامّ موضوعاً للأحكام و إلاّ لخرج العامّ عن كونه موضوعاً.

فالموضوع فى الاستغراق مثل قولهم أكرم كلّ انسان ملحوظ فيه الوحده فى الكثره و لا تفكيك بينهما فالوحده ملحوظه كما أنّ الكثره ملحوظه و إلاّ لزم أن يكون

ص: ١٥

عنوان العام عنوانا مشيرا و أن يصير متعلق الحكم هو نفس الأفراد و هو لا يساعد مع كون القضية قضيه حقيقيه لا خارجيه و لا مع كون عنوان العام بما هو عام موضوعا للقضيّه.

و أيضا الموضوع في العام المجموعى مثل قولهم أكرم مجموع العلماء ملحوظ فيه الكثره في الواحده من دون تفكيك إذ لحاظ جهه الكثره في جميع الأقسام مِمّا لا- بدّ منه و لا- يلزم من ملاحظتهما تكثّر الحكم لأنّ الآحاد مفروضه كالأجزاء و الحكم في الواحده و التعدّد تابع للموضوع الملحوظ.

فلا حاجه إلى إلغاء جهه الكثره فإنّها ليست بمنافيه.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاستيعاب و البدليته فإنّ الواحده ملحوظه في الكثره على البدل و لا ينفكان عند جعل العام البدلى موضوعا للأحكام و عليه فهذا التوجيه ليس بمفيد.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال تاره يلاحظ الطبيعه فانيه في أفرادها على نحو الواحده في الكثره يعنى يلاحظ الأفراد الكثيره واقعا و حقيقه في ضمن مفهوم واحد و طبيعه فاردّه و يجعل الحكم على الأفراد فيكون كلّ واحد منها موضوعا مستقلا.

و اخرى يلاحظ فانيه في الأفراد لا على نحو الواحده في الكثره بل على نحو الواحده في الجمع يعنى يلاحظ الأفراد المتكثّره على نحو الجمع واقعا و حقيقه في إطار مفهوم واحد و يجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعا واحدا على نحو يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه.

و ثالثه يلاحظ فانيه في صرف وجودها في الخارج و يجعل الحكم عليه.

فعلى الأوّل العموم استغراقى فيكون كلّ فرد موضوعا للحكم و جهه الواحده بين الأفراد ملغاه في مرتبه الموضوعيه كيف حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدّده

لموضوع واحد و على الثانى العموم مجموعى فالتكثرات فيه و إن كانت محفوظه إلاّ- أنّها ملغاه فى مرتبه الموضوعيّه و على الثالث العموم بدلىّ فيكون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه فجهه الكثره و جهه الجمع كلتاها ملغاه فيه فى مرتبه الموضوعيّه يعنى لم يؤخذ شىء منهما فى الموضوع (١).

و ذلك لأنّ أدوات العموم بعد كونها موضوعه لمعانيها تدلّ على فناءات مذكوره بنفسها و لا- حاجه فى دلالتها عليها إلى الملاحظات المذكوره كما لا حاجه فى الدلاله المذكوره إلى تعلق الأحكام بها و تلك العمومات بمالها من المعنى مأخوذه فى الموضوعات من دون إلغاء شىء منها من الوحده أو الكثره و لا يلزم من ذلك عدم ثبوت حكم متعدّد فى العام الاستغراقى فإنّ الوحده الملحوظه فيه هى مرآه إلى أفراد كثيره و مع المرآتيه كيف لا يعقل ثبوت أحكام متعدده لموضوع واحد إذ الإنشاء و إن كان واحدا إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالاضافه إلى كلّ فرد من أفراد العامّ فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدىّ بالاضافه إلى كلّ فرد بعد كون وحده العامّ وحده مرآتيه إلى الأفراد فلا تكون الوحده فى العامّ الاستغراقى ملغاه كما لا تكون الكثره فى العامّ المجموعى ملغاه و إلاّ- لم تكن عامّيا مجموعيّا و هكذا لا تكون الوحده و الكثره مورد الإلغاء فى العامّ البدلىّ لأنّ كون الموضوع واحدا من الأفراد لا بعينه عين الوحده و الكثره كما لا يخفى.

الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات

قال صاحب الكفايه بعد تعريفه العموم بشمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه و قد انقده أن مثل شمول عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس

ص: ١٧

من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم (١).

و التعريف الذى أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره أيضا لا يشمل أسماء الأعداد كالعشره لأن الآحاد ليست أفرادا للعشره مثلا بل هي مقومه لهذا العدد كسائر الأعداد فلا يشملها تعريف العام بما هو يكون مسورا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده فإن مورد هذا التعريف هو ما يكون له أفراد و آحاد الأعداد ليست أفرادا بل من مقومات الأعداد كما أن المضاف إليه أو تمييز الأعداد لا استيعاب له بالنسبه إلى آحاده و إن كان له أفراد و آحاد.

اورد عليه بأن كل مرتبه من مراتب الأعداد مؤلفه من الآحاد و الواحد ينطبق على كل واحد فالعشره توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد و عدم انطباق العشره بما هي على الواحد غير ضائر لأن مفهوم كل عالم لا ينطبق على كل عالم بل مدخول الأداة بلحاظ السعه المستفاده منها فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و إلا فليس له إلا مطابق واحد.

اجيب عنه بأن الفرق أن مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد إلا أن الواحد ليس مادّه لفظ العشره كى يكون له الشمول بل العشره له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد بخلاف الرجل الواقع بعد كل فإنه صالح للانطباق على كل رجل فى حد ذاته و بواسطه الأداة صار ذا شمول و استغراق بحيث لا يشد عنه فرد (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الايروانى قدس سره حيث قال إنّ خصوصيته اعتبار الاجتماع و إن اخذت فى المجموعى دون الأفرادى لكن ذلك مستفاد من دال آخر

ص: ١٨

١-١) الكفايه: ١/٢٣٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٢/١٨٣.

خارج عمّا استعمل فيه لفظ العامّ وإنّما المستعمل لفظ العامّ في كلا المقامين في معنى واحد لا اختلاف فيه حتّى من حيث اللحاظ و كَيْفِيَّةِ الاعتبار بل لو كان قيد الاجتماع مأخوذاً في المستعمل فيه خرج عن العموم و كان شموله لأفراده نظير شمول العشره لآحادها (١).

و ذلك لما عرفت من الفرق بين العشره و نحوها و بين العامّ المجموعى و الاستغراقى حيث إنّ الواحد و هو الكلّى مادّه للعامّ المجموعى و الاستغراقى بخلاف العشره و لذا لا شمول و لا عموم للعشره لأنّ الدلاله فيها ليست بتوسّط عنوان كلّى بل نفس العشره تدلّ على الآحاد المندرجه تحتها كعنوان الكلّ بالنسبه إلى أجزاءه اللهمّ إلا أن يقال إنّ التمييز في العدد أيضا صالح للانطباق في حدّ ذاته.

و لكنّ الانصاف أنّ التمييز و إن كان مضافا إليه ليس بمنزله المدخول للعشره و نحوها بل مميّز لمحتوى العدد و المفروض أنّ العدد كعنوان الكلّ لا الكلّى الشامل لأفراده هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنّه الكلّى الشامل لأفراده فالفرق بينهما ظاهر.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّ المعتمد في العامّ شيئا أحدهما ما يكون جامعا للأفراد و صالحا للانطباق على كلّ منها و الثانى ما يكون محيطا بها.

و هذان منفيان في العشره إذ ليس مفهوم العشره جامعا لما تحته من الأجزاء كما هو واضح بل حاله حال الكلّ و أمّا ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد (٢) و إن كان جامعا لها إلا أنّ العشره غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين بخلاف قولنا كلّ عالم فإنّ العالم جامع للأفراد و لفظه كلّ محيط بها (٣).

ص: ١٩

١-١) نهاية النهايه: ٢٧٦/١.

٢-٢) أى المعدود.

٣-٣) اصول الفقه: ٢٧٦/١.

إن صيغ العموم وضعت للدلالة على سرايه الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلقها إلى أن قال:

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ و بين لفظ عشره و نظائرها فإنّ هذه اللفظه بالإضافة إلى أفرادها حيث إنّها كانت من الأسماء الأجناس فلا محاله تكون موضوعه للدلالة على الطبعه المهمله الصادقه على هذه العشره و تلك و هكذا فلا تكون من ألفاظ العموم في شيء.

و أمّا بالإضافة إلى مدخولها كقولنا أكرم عشره رجال فلا تدلّ على سريان الحكم إلى كلّ من ينطبق عليه مدخولها و هو الرجل.

نعم بمقتضى الإطلاق و إن دلّت على أنّ المكلف مخير في تطبيق عشره رجال على أيّ صنف منهم اراد و شاء سواء كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو الساده أو الفقراء أو ما شاكلها إلا أنّ ذلك بالاطلاق و مقدّمات الحكمه لا بالوضع.

و أمّا بالإضافة إلى الآحاد التي يتركب العشره منها فهي و إن دلّت على سرايه الحكم المتعلّق بها إلى تلك الآحاد سرايه ضمّيته كما هو الحال في كلّ مركّب يتعلّق الحكم به فأنّه لا محاله يسرى إلى أجزائه كذلك إلا أنّ هذه الدلاله أجنبيّه عن دلاله العامّ على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ هذه الدلاله أجنبيّه عن دلاله العامّ على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله حيث إنّ تلك الدلاله دلالة على سرايه الأحكام المتعدّده المستقلّه إلى الأفراد و الموضوعات كذلك و هذا بخلاف هذه الدلاله فإنّها دلالة على سرايه حكم واحد متعلّق بموضوع واحد إلى أجزائه ضمنا يعني أنّ كلّ جزء من أجزائه متعلّق للحكم الضمني دون الاستقلالي كما هو الحال في

جميع المركبات بشتى أنواعها (١).

فتحصّل أنّ الفرق بين العامّ المجموعى و أسماء الأعداد يكون فى اشتمال العامّ لمادّه هى صالحه للانطباق على جميع الأفراد دون أسماء الأعداد و يكون فى دلالة العامّ المجموعى على الاستيعاب و الشمولى بالنسبه إلى آحاد المادّه كاستيعاب المادّه فى الاستغراق دون أسماء الأعداد إذ لا استيعاب و لا شمول فيها.

لا- يقال العامّ المجموعى ربما يكون عددا محصورا كما يقال جئنى بمجموع العلماء مع أنّهم تعداد محدود فلا استيعاب و لا شمول لأننا نقول لا محدوديه فى العنوان و إن كان المعنون فى الخارج محدودا و العبره بالعنوان لا بالمعنون فلا تغفل.

الأمر الخامس: أنّ أداءه العموم مثل كلّ موضوعه فى اللغة لخصوص العموم...

أنّ أداءه العموم مثل كلّ موضوعه فى اللغة لخصوص العموم و مقتضاه دلالتها على العموم بالحقيقه لا بالمجاز و لا بالاشتراك بين العموم و الخصوص و إلّا لزم الخلف فى كونها موضوعه لخصوص العموم كما لا يخفى.

ولا- ينافى ذلك الاختصاص استعماله أحيانا فى الخصوص عناية سواء كانت العناية بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم كما هو مذهب السكاكى كأن يطلق على رجل خاصّ أنّه كلّ رجل بادّعاء أنّه جميع الأفراد أو بعلاقه العموم و الخصوص التى تكون من إحدى العلاقات المجازيه و دعوى أنّ شيوع التخصيص إلى حدّ قليل ما من عامّ إلّا و قد خصّ يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم بل الظاهر يقتضى كونها موضوعه لما هو الغالب تقريبا للمجاز مندفعه بمنع استلزام التخصيص للتجوّز لأنّ العامّ مستعمل فى مقام الاستعمال فى العموم لا فى الخصوص و إنّما التخصيص فى

ص: ٢١

الإرادة الجدّيّه و عليه فلا مجاز لاستعمال العامّ فى معناه سواء تعلّق الحكم على العامّ حكما صورياّ نظير الحكم الصورىّ فى مقام التقيّه أو تعلّق الحكم بما سوى الخاصّ فى مرحله الحكم.

نعم لو استعمل العامّ فى الخصوص بقرينه الخاصّ لكان مجازا و لكنّه خلاف الوجدان اذ العامّ لا يستعمل فى الخصوص و إنّما التحديد و التخصيص فى الاراده الجدّيّه و التخصيص فى المراد الجدّيّ من باب تعدّد الدالّ و المدلول لا استعمال لفظ العامّ فى الخاصّ.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّم الملازمه بين التخصيص و التجوّز فلا محذور فيه بعد كونه بالقرينه فلا ينافى ظهور اللفظ فى العموم كما لا ينافى استعمال الأسد فى الرجل الشجاع بالقرينه مع ظهور اللفظ فى الحيوان المفترس.

اورد عليه فى نهايه النهايه بأنّه يمكن أن يقال إنّ اشتهاى التخصيص و إن لم يكن يوجب كثره المجاز إلاّ أنّه يوجب كثره ذكر اللفظ لا بداعى الجدّ و هذا يساوق كثره المجاز فى المحذور فإنّ وضع اللفظ لما يستعمل فيه غالبا لا بداعى الجدّ كوضعه لما لا حاجه غالبا إلى استعماله فيه و إنّما يستعمل فى غيره مجازا فى كونه خلاف الحكمه و الغرض من الوضع فلا يجوز الالتزام بشيء منهما (١).

و يمكن أن يقال استعمال اللفظ بداعى الجدّ فى العموم ليس بقليل كقوله تعالى:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢).

و قوله تعالى: وَيَلُ لِّلْمُطَفِّينَ (٣).

ص: ٢٢

١- ١) نهايه النهايه: ٢٧٦/١.

٢- ٢) المطفّفين: ٢٢.

٣- ٣) المطفّفين: ١.

و قوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (١).

و قوله تعالى: اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (٢).

و قوله تعالى: كُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ (٣).

وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعْلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌّ (٤).

و إلى غير ذلك من الموارد الكثيره و عليه فالحكمه تقتضى الوضع للعموم كما يشهد له التبادر و لا- ينافيه اراده الخاص في موارد كثيره اخرى من باب تعدد الدال و المدلول.

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إن التخصيص لا يصدق في موارد يكون مدخول لفظ كل متقيّدا من أول الأمر إذ لا يستعمل العام في مثله إلا في معناه فلا تغفل.

الأمر السادس: في مقتضى الأصل عند الشك في كون العام هل هو

الاستغراقى أو المجموعى أو البدلى.

ذهب في نهايه الاصول إلى أن مقتضى الأصل هو الاستغراقى بدليل أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد و مؤونه زائده وراء جعل المفهوم مرآه للحاظ الأفراد فإنها بالذات متكثرات و مستقلات و مقتضى ذلك هو الاستيعاب و هذا بخلاف المجموعى فإنه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحده فى المتكثرات بالذات و بخلاف البدلى فإنه

ص: ٢٣

١-١) العنكبوت: ٥٧.

٢-٢) الرعد: ٨.

٣-٣) القمر: ٣.

٤-٤) القمر: ٥٢ و ٥٣.

يحتاج إلى اعتبار التردّد بينها (١).

و لا يخفى عليك أنّ الشكّ لا مورد له في العامّ إذا كان مدخولاً لأداة تفيد خصوص العموم أو خصوص المجموع أو خصوص البدل فإنّ العامّ حينئذ تابع لأداة العموم في نوع العموم نعم يكون للشكّ مجال فيما إذا كانت الأداة موضوعه للاستيعاب و كانت مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى في مثل الجمع المحلّى باللام أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و البدلّى كما قد يدعى في مثل كلمه أئى أو كانت الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلّى و صارت متعيّنه بحسب الموارد و القرائن كما ذهب إليه بعض.

و كيف ما كان فإذا شكّ في ذلك فالأصل كما ذهب إليه الأعلام هو الاستغراقى لأنّه لا يحتاج إلى مئونه زائده إذ يكفيه أن يجعل المفهوم مرآه بلحاظ الأفراد فإنّها بالذات متكثّرات و مستقلّات و مقتضى الأداة الداله على الاستيعاب هو الاستغراق و هذا بخلاف غيره من المجموعى أو البدلّى فإنّهما يحتاجان إلى مئونه زائده من لحاظ وحده المتفردات أو لحاظ التردّد فيها.

و لقائل أن يقول إنّ الأدوات إذا كانت موضوعه لمجرّد الاستيعاب فالاستغراق كغيره في الحاجه إلى المئونه إذ مرآتيه المفهوم مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى و البدلّى فلا يختصّ بأحدها إلّا- بالقرائن هذا بخلاف ما إذا كانت الأدوات موضوعه لخصوص الاستغراق فإنّ دخولها على الأجناس يدلّ على كون العامّ للاستغراق و لا حاجه إلى مئونه زائده. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الاستيعاب أيضا يفيد ذلك لأنّ المفهوم إذا كان مرآه إلى الأفراد المتكثّره فالاستيعاب يدلّ على عموميّه ما يفيد المفهوم بنفسه من دون حاجه إلى أمر آخر هذا بخلاف المجموعى أو البدلّى فإنّهما يحتاجان إلى

ص: ٢٤

ملاحظه أمر زائد و هو الوحده أو التردّد و ممّا ذكر يظهر ما في منتقى الاصول حيث أنكر ذلك فراجع (١).

و دعوى أنّ ظهور الكلام يقتضى حمله على المجموعى دون الاستغراقى سواء فى ذلك كون العموم مستفادا من مثل كلمه كلّ أو كونه مستفادا من هيئه الجمع المحلّى باللام أو من وقوع النكره و نحوها فى سياق النهى أو النفى فلاّ أنّ لفظ كلّ رجل فى قولنا أكرم كلّ رجل لا يصدق مفاده إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ واحد واحد منها.

هذا مضافا إلى أنّ العموم إنّما يستفاد من لفظ كلّ بنحو المعنى الاسمى و بما أنّه ملحوظ استقلالى فالحكم فى القضيه إنّما يثبت له بنفسه لا لكلّ فرد من أفراد المدخول و هكذا الجمع المحلّى لا يصدق على كلّ واحد واحد من الأفراد و إنّما يصدق على جملة منها و بما أنّ لفظه اللام تدلّ على تعريف مدخولها و تعينه و لا تعين لشيء من مراتب الجمع القابله للانطباق عليها يكون المتعين هو أقصى مراتبه فيكون الموضوع للحكم هو مجموع الأفراد لا كلّ واحد واحد منها.

و هكذا الحال فى النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى لأنّ القضيه حينئذ تكون سالبه كليّه و تدلّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد.

و بالجملة إذا لم تقم قرينه خارجيه على إرادته العموم الاستغراقى فالظاهر من العموم سواء كان مدلولاً اسمياً أو حرفياً أو مدلولاً سياقياً هو إرادته العموم المجموعى دون الاستغراقى.

مندفعه أوّلا- بأنّ لفظ «كّل» موضوع لخصوص إفاده الاستغراقى و العامّ ليس لفظ «كّل» بل العامّ هو مدخول لفظ الكّل و هو فى نفسه قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد و إنّما أداه العموم توجب فعليه هذا الانطباق و شموله لجميع

ص: ٢٥

أفراده و عليه كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو يصدق على كلّ واحد واحد من حصص طبيعه الرجل و لا حاجه إلى صدق أداه العموم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله حتّى يقال أنّه غير صادق إذ مدلول كلمه كلّ رجل الذى فى اللغه الفارسيّه «هر مرد» لا يصدق على خصوص زيد و عمرو.

و ثانياً بأنّ مفاد كلّ رجل ليس مجموع الأفراد لما عرفت من أنّ معادله فى اللغه الفارسيّه «هر فرد» و هو غير مجموع الأفراد و عليه فلا وجه لقوله لا يصدق كلّ رجل إلّا على مجموع الأفراد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى أجود التقريرات فى مقام الجواب عن الدعوى المذكوره حيث قال إنّ لفظ كلّ و ان كان لا يصدق بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله إلّا- أنّه إنّما يؤخذ فى الموضوع مرآه يثبت الحكم لكلّ فرد بخصوصه نظير كلمه «هر» فى اللغه الفارسيّه فكما أنّ مدلول كلمه «هر مرد» لا- يصدق على خصوص زيد و عمرو و لكنّه مع ذلك يفيد عموم الحكم لكلّ واحد من الأفراد كذلك كلمه كلّ تفيد هذا المعنى أيضا (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ كلّ رجل بمعنى كلّ فرد من أفراد الرجل و هو قسيم المجموع و العامّ هو المدخول لا أداه العموم و المدخول بعد كونه مرآه و عامّا يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد فلا وجه لتصديقه عدم صدق كلّ رجل بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله كما لا- وجه لذهابه إلى دلالتة على كلّ فرد بمعونه أخذه فى الموضوع مرآه لأنّ العامّ الاصولى هو العامّ المنطقى و إنّما الفرق بينهما فى أنّ العامّ المنطقى مفهوم لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين و العامّ الاصولى بعد دخول أداه العموم عليه هو الذى يشمل الكثيرين بمعونه أداه العموم و يكون معناه كلّ فرد

ص: ٢٤

فرد من أفراد المدخول و لا حاجة إلى تعلق الأحكام في دلالة على ذلك كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأن المتفاهم العرفي من الجمع المعرف باللام كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سرّه كون المستعمل فيه الجمع ملحوظاً فانياً في الأفراد الخارجيه ما لم تقم قرينه على كونه ملحوظاً على نحو العموم المجموعى (١).

و لا ملازمه بين دلالة على أقصى مراتب الجمع و كون المستعمل فيه هو المجموع بل هو جميع الآحاد ما لم تقم قرينه على المجموع.

و رابعاً: بأن النكره في سياق النفي أو النهى تفيد العموم و مفاد السلب في مثل لا رجل هو عموم السلب لا سلب العموم و هو الذى عبر عنه بالسالبه الكلّيه فإنّ السلب متعلق بالطبيعه فيدلّ على سلب جميع أفرادها لا على سلب مجموع الأفراد.

و دعوى أنّ تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع لا أنّه بنفسه مدلول للكلام كما عن المحقق النائيني (٢).

مندفعه بمنع كون تعلق السلب بمجموع الأفراد من لوازم تعلقه بالجميع فلا يكون ذلك مدلولاً له بنفسه و لا من لوازمه بل هو يحتاج إلى اعتبار وحده امور كثيره و لا موجب لذلك كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ السلب و النفي يفيد عموم السلب و القضيّه تكون في قوه الكلّيه لا في قوه الجزئيه.

الأمر السابع: في كيفية دلاله نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على العموم

و قد اختلف فيها بين الأعلام.

ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ دلالتها على العموم منوطه بما إذا اخذت مرسله

ص: ٢٧

١- (١) أجود التقريرات: ١/٤٤٥ ذيل الصفحه.

٢- (٢) أجود التقريرات: ١/٤٤٦.

بمقدمات الحكمة لا- مبهمه قابله للتقييد و إلا- فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا لا ينافى كون دلالتها على العموم عقليته فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها (١).

و تبعه المحقق الاصفهاني حيث قال إن السلب كالايجاب لا ينافى الاهمال كمنافاه التوسعه معه و القضيته حينئذ سالبه كانت أو موجهه في قوه الجزئيه فلا بد في استفاده كون المدخول مطلقا من إثبات مقدمات الحكمة (٢).

خالفهما المحقق الايرواني بقوله ظاهر سلب الطبيعه عموم السلب ما لم تكن قرينه صارفه عن هذا الظهور تقتضى إرادته الطبيعه المقيده التي منها الطبيعه المهمله.

و الماهيته في ذاتها لا- إبهام فيها ما لم تلحظ مقيده بقيد مبهم بل هي في ذاتها سياله ساريه ذات اطلاق فلو توجه الحكم اليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعه حينئذ تكون تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجه إلى نصب مقدمات و التماس أمر آخر للدلاله على الاطلاق و سريان الحكم حيثما سرت الطبيعه.

فإذا ألغى عن مقام الطبيعه لحاظ شيء من الحدود سواء كان حدا خاصا لا على التعيين و هو الذى تصير الطبيعه به مهمله أو حدا خاصا على التعيين و هو الذى تصير الطبيعه به مقيده أم كان حدا الارسال ثم سلط عليها السلب فمقتضى ذلك سلبها بتمام أفرادها كما أنها لو لوحظت بالنحو الأخير كان الأمر كذلك لكن هذا يقتضى سلبها بتمام أفرادها لفظا و الأول يقتضيه عقلا و أما إذا لوحظت بقيد مهمل أو معين فليس مقتضى ذلك إلا سلب الطبيعه المقيده سواء أتى بالقيد لفظا أم فهم من

ص: ٢٨

١-١) الكفايه: ١/٣٣٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٢/١٨٥.

و تبعه السيد المحقق البروجردى قدس سره حيث قال ممّا يدلّ عقلا على العموم النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى فإنّ ثبوت الطبيعه بثبوت فرد ما و انتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد و الطبيعه الواقعه فى سياقهما مرسله لا- مبهمه فلا- نحتاج إلى اجراء مقدمات الحكمه فيها (٢).

فالأظهر هو أنّ إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه سواء قلنا بحكايتها عن الأفراد أو لم نقل لا يعقل إلا بانتفاء جميع الأفراد و إلا لكان إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح بل اللازم هو إسناد النفى إلى الفرد أو حصّه خاصّه من الطبيعه أو الطبيعه المقيده و لو بقيد الإهمال و هو منتف و مع الدلاله العقلية المذكوره لا- حاجه إلى الأخذ بمقدمات الحكمه إذ موضوع المقدمات هو الشكّ و مع هذه الدلاله لا- شكّ و هكذا إن قلنا بأنّ الطبيعه فى متعلّق النواهي منصرفه إلى الطبيعه الساريه لكثره استعمالها فيها فى النواهي دون متعلّق الأمر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فأنّه مع الانصراف المذكور لا حاجه فى مقدمات الحكمه نعم تكون الدلاله حينئذ لفظيه لا عقليه.

و هكذا النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى خرجت عن كونها نكره و استعملت بمنزله الطبيعه فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعه على ما عرفت.

و ممّا ذكر يظهر أنّ الحكم بوحده السلب و الايجاب فى عدم المنافاه مع الاهمال و الحاجه إلى مقدمات الحكمه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني ليس فى محلّه بعد ما عرفت من ملازمه نفى الطبيعه و اسم الجنس و النكره مع انتفاء جميع الأفراد و مع هذه

١-١) راجع نهايه النهايه: ٢٧٦-٢٧٧ و ٣١٢.

٢-٢) نهايه الاصول: ٣٢٠/١.

الملازمه لا وجه للاهمال بل القضيّه كليّه و حيث إنّ هذه الملازمه عقليّه فلا يبقى شكّ حتّى يحتاج إلى مقدّمات الحكمه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما فى مناهج الوصول حيث قال إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط و تنوين التنكير لتقيدها بقيد الوحده الغير المعينه لكن بالمعنى الحرفى لا الاسمى و ألفاظ النفى و النهى وضعت لنى مدخولها و الزجر عنه فلا دلالة فيها على نفى الأفراد و لا وضع على حدّه للمركّب فحينئذ تكون حالها حال سائر المطلقات فى احتياجها إلى مقدّمات الحكمه فلا فرق بين أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فى أنّ الماهيه متعلقه للحكم و فى عدم الدلاله على الأفراد و فى الاحتياج إلى المقدّمات نعم بعد تماميتها قد تكون نتيجهتها فى النفى و الإثبات مختلفه عرفا لما تقدّم من حكمه بأنّ المهمله توجد بفرد ما و تنعدم بعدم جميع الأفراد (١).

و ذلك لأنّ الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحداً إلا أنّك عرفت أنّ مقتضى نفى الطبيعه أو النهى عنها مغاير مع مقتضى طلبها و البعث نحوها و لا مدخلية لكون الطبيعه مرآه إلى الأفراد فى ذلك بل نفس نفى الطبيعه لا يصحّ عقلا مع وجود بعض أفرادها من دون فرق بين وجود مقدّمات الاطلاق و عدمها.

و بعبارة اخرى أنّ المطلوب فى ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه و هو ناقض للعدم الكليّ و طارد لعدم الأزلّى و هو ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه و المطلوب فى ناحيه النهى هو نقيض ذلك و هو عدم ناقض لعدم و من المعلوم أنّه يساوق إبقاء عدم الكليّ على حاله و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام الامتثال لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه بفرد ما و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع أفرادها و قد مرّ تفصيل ذلك فى المبحث الرابع فى

ص: ٣٠

وجه اختلاف الأمر و النهى فى كَيْفِيَّته الامتثال من أبحاث الفصل الأوّل من النواهى.

هذا مضافا إلى أنّ منع حكاية الطبيعه عن الأفراد محلّ نظر كما مرّ فى الأمر الأوّل و منشأ ذلك هو عدم التوجه و الالتفات إلى الفرق بين المسائل الفلسفيّه و المسائل الاصوليه المبتنيه فى مثل المقام على الدلالات العرفيه و من المعلوم أنّ العرف يرى الطبائع موجوده فى الخارج و مع وجودها فى الخارج تكون الطبيعه حاكيه عن حصصها الخارجيه.

على أنّ محلّ الكلام هو تعلّق النفى أو النهى بنفس الطبيعه لا- الطبيعه المهمله لما عرفت من أنّ الاهمال أيضا من القيود و المفروض هو عدم لحاظ شىء مع الطبيعه فتحصيل أنّ نفى الطبيعه من دون ملاحظه قيد معها يساوى نفى جميع الأفراد بحكم العقل من دون حاجه إلى مقدّمات الحكمه لإثبات الإطلاق فى المنفى بل يمكن أن يقال إنّ دلالة نفى الطبيعه على الاستغراق مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه لتأخّر الحكم عن الموضوع و تأخّر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع فالمقدّمات متأخّره عن الموضوع برتبتين فلا يعقل توقف دلالة نفى الطبيعه على جريان المقدّمات أو دلالتها فى الرتبه المتقدّمه عليه برتبتين و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام فى وجه إفاده ألفاظ العموم للاستغراق من دون حاجه إلى المقدّمات فتدبر.

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل يفيد العموم أو لا

فى أنّ اللام فى الجمع هل يفيد العموم أو لا و تفصيل ذلك موكول إلى مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

و إجمال المطلب أنّ بعض الاصوليين أنكروا وضع اللام لشيء من المعانى و قال إنّها ليست إلا لمجرد التزيين.

و منشأ ذلك هو توهم أنّ اللام لو كانت موضوعه لتعريف الجنس و مفيده لتعيينه لزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لأنّ الجزئى لا يحمل على الجزئى و استنتج من ذلك أنّ اللام لا تفيد التعريف بل هى للزينة.

أورد عليه في نهايه النهايه بأنّ هذا مضافا إلى اختصاصه باللام التي تكون للإشارة إلى الجنس دون ما كانت للإشارة إلى المعهود الخارجى والاستغراقى أنّ الظاهر من كون اللام لتعريف الجنس أنّها موضوعه للإشارة إلى جهة تعيين الجنس من بين الأجناس إلى أن قال فإنّ جنس الرجل ذو تعيين وتميّز واقعى من جنس المرأة و سائر الأجناس الأخر و الذهن يدرك هذا التميّز لا أنّه يحصل له التميّز فى الذهن.

فإذا أشرنا إليه بماله من التعيين الواقعى النفس الأمري و قلنا الرجل خير من المرأة كان معرفه و أمّا إذا أشرنا إليه بجهه ابهامه بين أفراده و لا تعيينه كان نكره.

و المدعى هو أنّ لفظ اسم الجنس موضوع للجنس بما هو جنس غير متعين و اللام للإشارة إليه بجهه تعيينه و تميّزه و لذلك يحصل التعريف باللام لأنّ اللام للإشارة إلى الجنس المتميّز فى الذهن ليتّجه الاشكال من عدم الصدق على الخارجيات (1).

و بالجملة فاللام تشير إلى تعيين الجنس بالنسبه إلى سائر الأجناس لا تعيينه بخصوصيات الوجود الذهني حتّى يصير بذلك جزئيا و عليه فيمكن أن يقال إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهديه مطلقا سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن و حينئذ فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف فاذا دخلت على الجمع تفيد تعريفه و هو يدلّ بالدلاله العقليه على الاستغراق إذ لا تعيين لسائر مراتبه إلّا تلك المرتبه يعنى جميع الأفراد.

و الايراد عليه بأنّ لتلك المرتبه و إن كان تعيين فى الواقع و لكنّ التعيين ثابت لأقلّ مرتبه الجمع أيضا فإذا لا دليل على تعيين تلك دون هذه.

يجاب عنه بأنّ هذه المرتبه أى أقلّ مرتبه الجمع أيضا لا تعيين لها فى الخارج

ص: ٣٢

و إن كان لها تعيّن بحسب مقام الاراده فإنّ الثلاثه التي هي أقلّ مرتبه الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيره و لها مصاديق متعدده فيه كهذه الثلاثه و تلك و هكذا فإذا فالمرتبه الأخيره متعيّنه دون غيرها (١).

و قد أفاد و أجاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه حيث قال إنّ اسم الجنس المجرد عن اللام و التنوين و غيرهما موضوع لنفس الطبيعه من حيث هي، و هي ليست معرفه و لا نكره إلى أن قال: و لهذا تصلح لعروضهما عليها فلو كانت متعيّنه و معرفه بذاتها لم يمكن أن يعرضهما ما يضادّها و بالعكس.

فحينئذ يمكن أن يفرق بينهما بأن يقال اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه التي ليست نكره و لا معرفه و علمه موضوع للماهيه المتعيّنه و الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس المعرف أنّ الأول يفيد بدلاً واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ...

فالماهيه بذاتها لا- معرفه و لا- غيرها و بما أنّها معنى معيّن بين سائر المعاني و طبيعه معلومه في مقابل غير المعيّن معرفه فأسامه موضوعه لهذه المرتبه و اسم الجنس لمرتبه ذاتها و تنوين التنكير يفيد نكارتها و اللاتعيّن ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفاده العهد و غيره بدلاً آخر فاذا دخلت على الجنس و على الجمع تفيد تعريفهما و إفاده الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنا و التعريف هو التعيّن و هو حاصل في استغراق الأفراد لا غير (٢).

و إلى ما ذكر يرجع ما أفاده في المحاضرات أيضا حيث قال و أمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائدا على وضع كلمه (اللام) و مدخولها

ص: ٣٣

١- ١) راجع المحاضرات: ٣٦٠/٥.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٢٣/٢-٣٢٤.

فهو بعيد جدا ضروره أنّ الدالّ على إرادته هذه المرتبه إنّما هو دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين نظرا إلى أنّه لا تعين في الخارج إلا لخصوص هذه المرتبه.

و كذا احتمال وضع كلمه اللام للدلاله على العموم و الاستغراق ابتداء بعيدا لما عرفت من أنّها لم توضع إلا للدلاله على التعريف و التعيين.

فالنتيجه إنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى (١).

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ الجمع إذا كان خاليا عن اللام التنوين على الوحده الموجه لإرادته جماعه واحده فى الجموع و إذا كان محلّى باللام يستفاد من المجموع جميع مصاديق مفردها و ذلك لا- من باب دلالة اللام على الاستغراق بل الظاهر أنّ اللام لا يفيد فى شىء من الموارد شيئا و ليس فائدته إلا الزينه و المنع من دخول علامه التنوين الّتي تدلّ على الوحده لإرادته فرد واحد فى أسماء الأجناس و جماعه واحده فى الجموع فاللام لا يدلّ على العموم و لذلك ترى مرادفها بالفارسيه مثلا يدلّ على العموم و لا لام و لا شىء آخر إلا الجمع فراجع لفظ «دانايان» «دانشندان» و نحوهما (٢).

حاصله أنّ الجمع فى نفسه يدلّ على العموم و إنّما يمنعه التنوين الدالّ على الوحده و حيث إنّ مع اللام لا تنوين فالجمع يدلّ على العموم و استشهد بلفظ دانايان و دانشندان.

و لقائل أن يقول أوّلا إنّ الاستدلال بما فى اللغه الفارسيه للاستظهار من اللغه العربيه غير تامّ إذ لا ملازمه بينهما، و ثانيا إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على العموم

ص: ٣٤

١- (١) المحاضرات: ٣٦١/٥.

٢- (٢) راجع تسديد الاصول: ٥٠٢/١.

والاستغراق غايته هو صلاحية اللفظ للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقل الجمع و لذا لا يحتاج حمل لفظ الجمع على أقل الجمع إلى عناية و مؤونه.

و ثالثاً: إنّ نفي الدلالة على الواحد لا ينافي إرادته غير الواحد و عليه فلا يستلزم الاستغراق اذ الجمع موضوع لاستعماله في الثلاثة أو الأزيد فالجمع قابل لاستعماله في الاستغراق و غيره فلو لم تفد اللام التعريف فلا وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال أنّ سبب إفاده الاستغراق هو إفاده اللام للتعريف إذ التعريف هو التعيين و هو لا يتحقق إلا في الاستغراق لا غير فتدبر جيداً ثمّ إنّ لا حاجة في استفاده الاستغراق إلى مقدمات الحكمه لأنّ التعريف مدلول وضعي للام و هو يدلّ بالدلالة العقلية على الاستغراق خلافاً لصاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ إفاده اللام للعموم مبتنيه على مقدمات الحكمه هذا مضافاً إلى أنّ رتبة الموضوع مقدّمه على رتبة مقدمات الحكمه برتبتين إذ الموضوع مقدّم على الحكم و هو مقدّم على المقدمات فلا يعقل توقّف دلالة اللام على الاستغراق على المتأخّر عنه برتبتين كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أنّ اللام في المفرد لا يفيد إلاّ التعريف في الجنس و أمّا العموم و الاستغراق فلا موجب له و لذا يحتاج في إفاده العموم و الاستغراق إلى مقدمات الحكمه و لا محذور فيه كما لا يخفى.

الأمر التاسع: أنّ ألفاظ العموم مثل «كلّ» و«جميع» موضوعه للاستغراق...

أنّ ألفاظ العموم مثل «كلّ» و«جميع» موضوعه للاستغراق و اضافتها إلى الطبيعه التي تكون قابله للصدق على الكثيرين توجب إفاده استغراق المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه الحكم المتعلّق على الموضوع و مقدمات الاطلاق لأنّ أداء العموم متعرّضه لكمّيه مصاديق الطبيعه و معه لا- معنى لعدم كون المتكلم في مقام بيان تمام الأفراد و إلاّ لزم الخلف في اتّخاذ أداء العموم الدالّ على الاستغراق.

و هذا هو مقتضى باب العموم بخلاف باب الاطلاق لإمكان أن لا يكون

المتكلم فيه بصدد بيان حكم الطبيعه بل يكون بصدد بيان حكم آخر فلا بد في اثبات الاطلاق من جريان مقدمات الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخر عن الموضوع العام برتبه و جريان المقدمات متأخر عنه برتبتين فلا يعقل توقّف دلاله الأداة على العموم عليه كما لا يخفى (١).

و لا ينافى ذلك تقييد المدخول بالقيود فإنّ مفاد كلّ هو استغراق المدخول من دون فرق بين أنّ يكون المدخول مع القيد أو بلا قيد.

و عليه لفظه كلّ أو جميع تدلّ بحسب الوضع في مثل قولنا كلّ رجل أو جميع طلاب على الاستغراق في مدخوله فيسرى الحكم المتعلّق به إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه ماهية المدخول بما لها من المعنى و الشاهد على ذلك هو التبادر العرفي و هذه الدلالة و وضعيه لفظيه و لا تتوقّف على مقدمات الحكمه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر وجه ضعف كلام صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ لفظه كلّ و نحوها من أداه العموم و إن كانت موضوعه للدلاله على العموم إلّا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدمات الحكمه فيه (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ لفظه كلّ و نحوها تدلّ على استغراق أفراد المدخول بالظهور الوضعي و لا حاجه إلى جريان مقدمات الحكمه بعد الدلاله الوضعيه هذا مضافا إلى ما عرفت من تأخر جريان المقدمات عن الموضوع برتبتين فلا دلاله لها في الرتبه المتقدمه.

ص: ٣٦

١-١) راجع مناهج الوصول: ٢/٢٣٣.

٢-٢) الكفايه: ١/٣٣٤.

الفصل الأول

فى تعريف العام

و هنا أمور:

الأمر الأول: فى تعريف العام الاصولى:

عرّف شيخنا الاستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّرا بسور محيط بأفراد حقيقه واحده، كما فى «كلّ عالم» و«العلماء» و«جميع علماء».

و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و«جميع» و«لام الاستغراق» من أدوات العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و«علماء» و نحوهما يكون من المطلقات لا العمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و«علماء» من العمومات إذا صدّرت بإحدى أدوات العموم.

فالعامّ هو مدخول أداه العموم، و هو الذى يشمل جميع أفراده و يكون محيطا بالنسبه إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لا المفهوم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال فى تعريفه: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.

و أيضا جعل العام نفس الأداة لا مدخولها كما ترى؛ لأنّ أداة العموم لا تفيد إلا الاستيعاب، و لا حكاية لها عن المصاديق، و إنّما الحكاية لمدخولها، و لا وجه لإنكار حكاية طبيعه المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاية أمر عرفي و ليست عقلياً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لا- يشمل العامّ الذي ليس بمسوّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و «ناس» بناء على كونهما من ألفاظ العموم، و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب، و العامّ في الحقيقة هو لفظ يحيط بأفراده لا- سواء كانت إحاطته من جهة تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهة وضع اللفظ للإحاطة الفعلية.

ثمّ الفرق بين العامّ الأصولي و العامّ المنطقي يكون في فعلية الإحاطة و عدمها، فإذا اعتبرت الإحاطة بالفعل في التعريف فهو عامّ أصولي، و إذا لم يعتبر فيه ذلك- بل عرّف بأنّه الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين- فهو كلي منطقي.

الأمر الثاني: في أقسام العمومات:

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى، و الأوّل هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد طبيعه فى عرض واحد من دون اعتبار وحدتها و اجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

و الثانى: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

و الثالث: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

و امتثال الأوّل يتمّ بإتيان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعض امتثال بالنسبه إليه و عصى بالنسبه إلى غيره.

و امتثال الثانى يتمّ بإتيان المجموع، و لو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

و امتثال الثالث يتم بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصيه من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم:

لا- يخفى أن دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، و لا حاجه فيها إلى تعلق حكم أو ملاحظه متكلم أو قرينه أخرى، و الشاهد لذلك: هو تبادل الاستغراق من لفظه «كلّ رجل»، و تبادل المجموع من لفظه «مجموع»، و تبادل الفرد الواحد من لفظه «أى رجل» في قوله: «تصدق على أى رجل رأيت».

و صحه استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينه لا تكون علامه على الاشتراك، كما في اللام فإنها موضوعه للجنس و قد تستعمل في الاستغراق مع القرينه، و مع ذلك ليست مشتركه بين الجنس و الاستغراق.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات:

و ذلك لأنّ آحاد مثل العشره ليست أفرادا لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مقومه لها، و لفظه العشره لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعه على أفرادها، و عليه فلا تكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضا على كلّ فرد من العالم، و لا يضّر ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفي في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلفا من الآحاد.

مندفعه: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد، إلا أنّ الواحد ليس مادّه لفظ العشره كى يكون له الشمول، بل العشره لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظه لا ينطبق مفهوم العشره على

فالعدد كعنوان الكلّ لا- الكلّي الشامل لأفراده، وهذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقي أو المجموعى فإنّه الكلّي الشامل لأفراده، فالفرق بين العام الاستغراقي و المجموعى و بين العشره و نحوها من أسامى الأعداد واضح.

الأمر الخامس:

أنّ أداء العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه فى اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك: أنّ دلالة مثل هذه اللفظه على العموم من باب الحقيقة، لا المجاز، و لا الاشتراك بين العموم و الخصوص؛ و إلاّ لزم خلف ما قلناه فى كونها موضوعه لخصوص العموم.

و لا- ينافى ما ذكر استعمالها أحيانا فى الخصوص بعنايه، سواء كانت العنايه بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقه العموم و الخصوص؛ لأنّ ذلك بالقربينه فلا ينافى ظهور أداء العموم فى العموم بحسب الوضع.

و دعوى: أنّ شيوع التخصيص- إلى حدّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلاّ و قد خصّ- يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعه لما هو الغالب قليلا للمجاز.

مندفعه: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداء العموم فى موارد التخصيص مستعمله فى مقام الاستعمال فى العموم لا- فى الخصوص، و إنّما التخصيص فى الإراده الجدّيه بتعدّد الدالّ و المدلول، و عليه فلا تجوّز فى استعمال أداء العموم فى معناها.

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل:

إذا شككنا فى كون العامّ استغراقيا أو مجموعيا أو بدليا فلا يخفى أنّ الأصل هو

كونه استغراقياً، بدليل: أنه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتيه المدخول فإن مقتضى تكثّر الأفراد-التي يكون المدخول مرآه لها و مقتضى إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب هو الاستغراق؛ وإلا لزم الخلف: إمّا في مرآتيه المدخول، أو في إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لاعتبار أمر زائد فيهما من وحده المتكثّرات أو البدليّته و التردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمه «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك- كما هو الظاهر- فلا مورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقى يكون استغراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستغراقى؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلاّ على مجموع الأفراد دون كلّ فرد.

و ذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلاّ على المجموع، بل مفاده كلّ فرد من طبيعه الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعه المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لا أداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليته.

و لا- موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو- فى نفسه- قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد، و إنّما أداة العموم توجب فعلية هذا الانطباق و شموله لجميع أفرادها، و عليه «فكلّ رجل» معناه

كُلُّ فرد من أفراد طبيعه الرجل، و فرد الرجل يصدق على كَلِّ واحد واحد من أفراد طبيعه الرجل، و لا حاجة إلى صدق أداء العموم على كَلِّ واحد واحد من أفراد مدخولها حتّى يقال: إنّها غير صادقه عليه، فلا تغفل.

الأمر السابع: فى كَيْفِيّته دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس و النكره على

العموم:

و الأظهر أنّ إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه و اسم الجنس -سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل- لا يعقل إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، و إلاّ- لكان إسناد النفى أو النهى إلى الطبيعه أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح، و مع هذه الدلالة العقليّه لا حاجة فى التعميم إلى الأخذ بمقدّمات الحكمه كما ذهب إليه فى الكفايه؛ إذ موضوع المقدّمات هو الشكّ، و مع الدلالة العقليّه على التعميم لا شكّ.

و هكذا الأمر إن قلنا بالدلالة اللفظيه على التعميم، كما ذهب إليها سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه؛ بدعوى: أنّ الطبيعه اسم الجنس فى متعلّق النفى و النهى منصرفه إلى الطبيعه الساريه؛ لكثرت استعمالها فيها، دون متعلّق الأوامر، و مع هذا الانصراف لا حاجة أيضا إلى المقدّمات لإثبات السريان و التعميم.

و الموضوع فى الأمر و النهى و إن كان واحدا، إلاّ أنّ مقتضى نفى الطبيعه أو اسم الجنس أو النهى عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأنّ المطلوب فى ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلىّ و طارد للعدم الأزلّى، و هو ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه أو اسم الجنس، و المطلوب فى ناحيه النهى هو نقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض لعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء عدم الكلىّ على حاله؛ و بذلك يتحقّق الفرق بين الأمر و النهى فى مقام

ص: ٤٢

الامتثال؛ لأنّ لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقّق الطبيعه أو اسم الجنس بفرد ما، و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس على الاستغراق و التعميم مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه؛ لتأخر الحكم عن الموضوع، و تأخر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع، فالمقدّمات متأخره عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس على جريان المقدّمات فى الرتبه المتقدمه عليه برتبتين.

ثمّ إنّ النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى خرجت عن كونها نكره، و استعملت بمنزله الطبيعه، فيتربّب عليها ما يترتب على الطبيعه، فلا مجال للأخذ بمقدّمات الحكمه فيها أيضا كما لا يخفى.

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهدية، سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلاله العقلية على الاستغراق؛ إذ لا تعين إلا لتلك المرتبه-يعنى جميع الأفراد-دون سائر المراتب.

لا- يقال: إنّ تلك المرتبه و إن كانت متعينة فى الواقع، و لكنّ التعيين أيضا ثابت لأقلّ مرتبه الجمع، و لا- دليل على تقدّم أحد المتعنين.

لأننا نقول: إنّ الثلاثة-التي هى أقلّ مرتبه الجمع-تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره، و لها مصاديق متعدده فيه، كهذه الثلاثة و تلك الثلاثة و غيرهما، إذن فالمرتبه الأخيره متعينه دون غيرها.

فالنتيجه: أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و ذهب بعض إلى أنّ الجمع فى نفسه يدلّ على العموم، و اللام لا تفيد إلاّ المنع من دخول علامه التنوين التى تدلّ على وحده المدخول.

و يمكن أن يقال: إنّنا لا نسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايته هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، و الشاهد عليه أنّ استعمال الجمع فى أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عناية.

و مع قابليته لفظ الجمع للدلالة على العموم و أقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفاده اللام فى الجمع للاستغراق هى إفاده اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، و هو لا يتحقّق إلاّ فى الاستغراق لا غير.

الأمر التاسع:

أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظه «كلّ» و «جميع» موضوعه فى اللغة للاستغراق، و إضافتها إلى طبيعه مدخولها- التى تكون قابله للصدق على الكثيرين- تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه مقدّمات الحكمه؛ لأنّ هذه الدلالة و ضعيته لفظية، و الدلالة الوضعيه لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

هذا مضافا إلى أنّ الحكم متأخر عن الموضوع العامّ برتبه، و جريان المقدّمات متأخر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

ولا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً فلا ريب في عدم حجّيه العامّ في مصداق الخاصّ لفرض التخصيص و أمّا غير مصداق الخاصّ من أفراد العامّ ممّا يشمله العامّ ولا تخصيص بالنسبه إليه فلا ينبغي الاشكال في حجّيه العامّ فيه كما عليه بناء العقلاء من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل.

والدليل عليه كما أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو ظهور العامّ في تمام الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبه الانكار في العرف و يشهد له انقطاع عذر العبد المأمور باكرام العلماء إلّا زيدا عند عدم الامتثال.

ولا نغني بالحجّيه في المقام إلّا ذلك و يظهر بالرجوع إلى الوجدان الخالي عن الاعتساف و يزيد ظهوراً بملاحظه الاحتجاجات الوارده في كلمات الأئمّه و أرباب العصمه صلوات الله عليهم و أصحاب النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم من أرباب اللسان و العلماء في موارد جمّه على وجه لا يمكن انكاره بل و لولاه لانسدّ باب الاجتهاد فإنّ رحي الاجتهاد تدور على العمل بالعمومات مع أنّ من السائر في الأفواه ما من عامّ إلّا و قد خصّ (1).

فمع ظهور العامّ في معناه فلا- إجمال و إنّما التخصيص يوجب التضييق في ناحيه الإراده الجديّه و الظهور حجّه بناء العقلاء و يشهد له انقطاع عذر العبد و صحّه

ص: ٤٥

هذا مضافا إلى إمكان منع التخصيص حقيقه في المتصل لأنّ تضيق المدخول لا ينافى استعمال أداه العموم في العموم لأنها موضوعه لإفاده عموم المدخول.

إذ لا- فرق بين قوله كلّ رجل و كلّ رجل عالم في كون كلمه كلّ مستعمله في العموم و الاختلاف لا- يكون بينهما إلا في المدخول و التضيق في المدخول يكون بتعدّد الدالّ و المدلول فكلمه كلّ مستعمله في العموم و المدخول مع قيوده أو بلا قيود بعد دخول أداه العموم يكون عاما.

ثمّ إنّ القول باجمال العام بعد التخصيص لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي يكذبه ما عرفت من ظهور العام بالوجدان إذ الظهور ينافى الاجمال هذا مضافا إلى إمكان منع المجاز.

و ذلك لأنّ ألفاظ العموم و العام استعملت فيما وضعت له فلا مجاز بالنسبه إلى الكلمه لاستعمال أداه العموم في معناها من الاستغراق و الاستيعاب و استعمال العام و هو مدخولها في معناه فقوله أكرم كلّ عالم مع تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق منه لا مجاز فيه لا بالنسبه إلى كلمه كلّ و لا بالنسبه إلى كلمه عالم فإنّهما مستعملان في معناهما كما لا مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادعاء كما ذهب إليه في نهايه الاصول في جميع المجازات تبعا لما ادعاه السكّاكي في خصوص الاستعاره مدّعا بأنّ لطافه الاستعمال المجازي تكون من هذه الجبهه و إلاّ فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا- يوجب اللطافه ما لم يتوسّط في البين ادعاء اتّحاد المعنيين (1).

ضروره عدم ادعاء و تأوّل في مثل كلّ عالم المخصّص ب«لا تكرم الفاسق» منه

بأنَّ المخصَّص بالفتح أى العالم هو غير المخصَّص بالفتح فأطلق اللفظ الموضوع لغير المخصَّص على المخصَّص.

لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و القول بإجماله لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط لأنّ المجاز كما عرفت فى محلّه ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بل يكون استعماله فيما وضع له و تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى ادّعاء سواء فى ذلك الاستعارة و غيرها.

فحينئذ نقول إنّ العامّ المخصَّص لا يجوز أن يكون من قبيل المجاز ضروره عدم ادّعاء و تأوّل فيه فليس فى قوله أوفوا بالعقود ادّعاء كون جميع العقود هى العقود التى لم تخرج من تحته إلى أن قال فلا محاله أنّ مثل أكرم العلماء و أوفوا بالعقود استعملت جميع ألفاظهما فيما وضعت له (١).

و عليه فلا يحدث فى العامّ أو أداه العموم بعروض التخصيص تضيق فى ناحيه الاستعمال و إنّما التضيق فى ناحيه الإراده الجديّه فالظهور باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

كما أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال إرادته الخصوص يعنى ما عدى الخاصّ واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاصّ قرينه عليه بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم قاعده و كون الخاصّ مانعا عن حجّيه ظهوره تحكيما للنصّ أو الأظهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كى يلزم الإجمال.

لا يقال هذا مجرد احتمال و لا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه.

ص: ٤٧

فأنه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا- يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجيّه تحكيما لما هو الأقوى (١).

و هذا الجواب عن دعوى المجاز و الاجمال أحسن الجواب.

و ربّما يجاب عنه بعد تسليم دعوى المجاز بأنه لا إجمال لأنّ تمام الباقي أقرب المجازات و هو لا يخلو عن الاشكال إذ مجرد أقربيه العدد و كثره الأفراد لا- يرفع الاجمال ما دام لم توجب الانس بين اللفظ و ذلك المعنى و الانس لا- يتحقّق إلاّ بكثرة الاستعمال لا يغلبه الأفراد و أقربيتها.

و هكذا لا يخلو عن الاشكال ما أجابه شيخنا الأعظم قدّس سرّه عن دعوى الاجمال بعد تسلّم المجاز من أنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد و لو كانت دلالة مجازيه إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه لا- بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه.

وجه الإشكال كما في الكفايه أنّ دلالته على كلّ فرد إنّما كانت لأجل دلالته على العموم و الشمول فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في ما عدى الخاصّ مجازا كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح و لا مقتضى لظهوره فيه (٢).

ثمّ إنّ تصوير عدم المجازيه كما أفاده شيخنا الاستاذ قدّس سرّه بأحد النحويين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحله الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً

ص: ٤٨

١-١) الكفايه: ج ١ ص ٣٣٦.

٢-٢) الكفايه ٣٣٨/١.

فى المحيٲ ثم غصّ النظر عن الفرد المعين و انشأ الحكم فى موضوع الباقي (و عليه يكون المخصيص المنفصل كالمتمصل فى الكشف عن تضيق الموضوع و عدم التخصييص و الاخراج).

و إمّا بجعله خارجا عن المراد اللبى مع كونه داخلا- فى مرمله الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيٲ عند مقام الاستعمال و كذا لاحظه أيضا عند جعل الحكم لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقيين به بحسب اللب.

فعلى الأول لا- اخرج فى البين حقيقه و على الثانى يكون الاخراج من هذا الحكم الصورى و يكشف عن عدم الدخول فى الحكم الجدى من الأول و على التقديرين يكون العامّ حجه فى الباقي أما على الأول فلأنّ المفروض عدم الاغماض عن ما سوى هذا الفرد فى مرمله الحكم و لازم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواه.

و أما على الثانى فلأنّ المفروض تعلق الحكم الصورى بجميع الأفراد غايه الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدى فى خصوص هذا الفرد بالدليل فىبقى أصاله التطابق بين الحكمين بالنسبه إلى الباقي بحالها (١).

و الأرجح هو الأخير كما اعترف به شيخنا الاستاذ قدّس سرّه فى دوره الأخيره و إن لم يبين وجهه (٢).

و لعلّ الوجه فى الارجحيه أنّ الأول يحتاج إلى الاستخدام و هو خلاف الظاهر من اسناد الحكم إلى الموضوع بماله من المعنى العامّ و عليه فالبعث أو الزجر المدلول عليه بالهيئه عامّ و لكن لم يكن فى مورد التخصييص بداعى الانبعاث و لذلك قال

ص: ٤٩

١- ١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: ٢٨٠/١-٢٨١.

٢- ٢) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ: ٣٤٧/٣.

شيخنا الاستاذ قدس سره إن تعلق الحكم بجميع الأفراد صوري.

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث بل إنما إنشاؤه كلياً وقانونياً بداعي الانبعاث إلى غير مورد التخصيص و جعل الكلّي إنما هو بداع آخر فالإرادة الاستعماليه في مقابل الجدّيّه هي بالنسبه إلى الحكم فإنّه قد يكون انشائياً وقد يكون جدّيّاً لغرض الانبعاث.

ف«أوفوا بالعقود» انشاء البعث على جميع العقود و هو حجّه ما لم تدفعها حجّه أقوى منها فاذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقه الجدّ للاستعمال في موردّه و لا ترفع اليد عن العامّ في غير موردّه لظهور الكلام و عدم انثلامه بورود المخصّص و أصاله الجدّ التي هي من الاصول العقلانيه حجّه في غير ما قامت الحجّه على خلافه (1).

و ممّا ذكر يظهر أنّ الاراده الاستعماليه و الجدّيّه ملحوظه بالنسبه إلى انشاء البعث و الحكم لا بالنسبه إلى لفظ العامّ حتّى يقال إنّ المراد الاستعمالي منه جميع العلماء و الجدّي بعضهم.

و عليه فلا وجه للايراد بأنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى باللفظ و المستعمل إن أراد المعنى واقعا فهو و إلّا كان هازلاً و ذلك لأنّ إرادته معنى اللفظ في مقام الاستعمال جدّيّه على تقدير التخصيص و عدمه و إنّما احتمال عدم الجدّيّه يكون بحسب موضوعيّة المستعمل بالنسبه إلى إنشاء الحكم فتحصل أنّ البعث الكلّي بداعي الأمرين أحدهما بداعي الانبعاث بالنسبه إلى غير مورد التخصّص و ثانيهما بداعي ضرب القانون.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بأنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة

ص: ٥٠

إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقاً به في مرحله الانشاء هو صدور الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هو الداعى.

و الحجّيه و إن كانت جهه جامعه لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف.

لكنّه بعد ورود المخصّص و انكشاف كون الداعى جعل القاعده لا جعل الداعى و الباعث، لا يترتب عليه الحجّيه و لا الباعثيه.

أمّا عدم ترتّب البعث فلاّنه لم ينشأ هذا الواحد بداع البعث.

و أمّا عدم ترتّب الحجّيه فلاّن الحجّيه متقوّمه بالكاشف عن البعث و قد انكشف أنّه لم ينشأ بداع البعث فى شىء من أفراده.

و لا ينقلب الانشاء بداع من الدواعى بحيث يكون قبل المخصّص حجّه و قاعده و بعده بعثاً و تحريكاً.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من الانشاء كونه بداع البعث لا بداعى جعل القاعده و الحجّه فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفه أحد الظهورين.

إمّا الظهور الاستعمالى برفع اليد عنه مع حفظ ظهوره فى كونه بداع البعث الجدّى بالاضافه إلى ما استعمل فيه و هو الخصوص (أى ما عدى الخاص).

و إمّا الظهور من حيث الداعى و هو كون الانشاء بداع البعث برفع اليد عنه و حمل الانشاء على كونه بداع ضرب القاعده و إعطاء الحجّه و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

و يمكن أن يقال إنّ المخصّص المنفصل إمّا أن يرد قبل وقت الحاجه أو بعدها فاذا ورد قبلها فالانشاء و إن كان بداع البعث جدّاً إلاّ أنّه بالاضافه إلى موضوعه الذى يحدّده و يعيّنه بكلامين منفصلين فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلم إفاده مرامه الخصوصى بكلامين لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلاً على مرامه.

و إذا ورد بعدها فالإنشاء بداع البعث الجدّي بالاضافه إلى الجميع غايه الأمر أنّ البعث المزبور منبعث فى بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيّه الأوّليّه و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويّه بحيث ينتهى أمدها بقيام المخصّص (١).

حاصله أنّ قاعده الواحد لا تصدر إلّا عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبه إلى انشاء البعث الواحد ثمّ إنّ جعل الداعى هو جامع الحجّيه أو الباعثيه حتّى لا يتعدّد الداعى غير سديد لعدم الباعثيه أو الحجّيه بالنسبه إلى مورد التخصيص مع انكشاف أنّه لم ينشأ بداع البعث بالنسبه إلى مورد التخصيص كما أنّ دعوى أنّ الداعى قبل التخصيص هو جعل القاعده ثمّ ينقلب عنه بعد التخصيص إلى البعث و التحريك مندفعه بأنّه لا واقع له مضافا إلى أنّه خلاف الظاهر و عليه فاللازم هو رفع اليد إمّا عن الظهور الاستعمالى و جعل الداعى هو البعث أو من الظهور من حيث الداعى و حمل الإنشاء على ضرب القانون و كلاهما خلاف الظاهر و لا ترجيح لأحدهما على الآخر ثمّ ذهب فى الأخير كلامه إلى جعل الانشاء بداعى الجدّ و المصالح الواقعيّه الموضوع ما عدى الخاصّ إن ورد المخصّص قبل وقت الحاجه و جعل الإنشاء بداعى الجدّ بالنسبه إلى الجميع و تعميم المصالح الثانويه إن ورد المخصّص بعد وقت الحاجه و عليه فلا يتعدّد الداعى و لا منافاه للقاعده المذكوره.

و يمكن دفعه:

أولاً: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه مضافا إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير فى مثل المقام (٢) و إلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ

ص: ٥٢

١-١) نهايه الدرايه: ١٨٦/٢-١٨٧.

٢-٢) لأنّ القاعده المذكوره على فرض تماميتها تختصّ موردها بالواحد البسيط الشخصى التكوينى لا الواحد الاعتبارى النوعى إذ لا مانع من أن يكون معلول العلل المتعدّده واحدا نوعيا كالحراره بالنسبه إلى الشمس و النار و نحوهما فضلا عن الاعتباريات.

الدواعى المختلفه قد تجتمع على فعل واحد.

أنّ الدواعى ليست عله فاعليه لشىء بل الدواعى غايات لصدور الأفعال و كون الغايات علل فاعليه الفاعل ليس معناه أنّها مصدر فاعليته بحيث تكون عله فاعليه لها كما لا يخفى (١).

و لقائل أن يقول نعم و لكن صدور الواحد عن داع جدّ و غير جدّ غير معقول لا من باب صدور الواحد عن الكثير بل من باب المناقضه و لكن يمكن دفعه أيضا بناء على الانحلال بأنّ بعد اختصاص الجدّ بغير مورد التخصيص لا يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد حتّى يلزم المناقضه و لذلك أجاب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه عن إشكال المحقّق الاصفهاني بأنّ لفظه كلّ فى قوله أكرم كلّ عالم مرآه للمتعدّد.

فلا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو ضرب القانون و للآخر هو البعث الجدّى لا يجتمع الداعيان فى الواحد حينئذ فشمول العام بالنسبه إلى موارد الخاصّ من باب ضرب القانون دون غيرها فإنّ العام بالنسبه إليه بداعى البعث الجدّى.

و ثانيا: بما ذكره شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ دعوى دوران الأمر بين مخالفه أحد الظهورين و عدم المرجح لأحدهما على الآخر كما ترى إذ بناء العقلاء فى المحاورات على رفع اليد عن ظهور كون الانشاء بداع البعث الجدّى بقريته المخصّص و حمل الانشاء على كونه بداعى ضرب القانون و إعطاء الحجّه بالنسبه إلى مورد التخصيص و لذا يجمعون بين العامّ و المخصّص بذلك لا بتقديم العامّ على الخاصّ أو حمل الخاصّ على الكذب حتّى لا يلزم التخصيص فى العامّ و هذا كاف فى رفع الاجمال كما لا يخفى.

و عليه فالخطابات البعثيه ظاهره فى كونها بداع البعث الجدّى إلا بالنسبه إلى

ص: ٥٣

مورد التخصيص و لذا لم يقبل عذر المتخلف في غير مورد التخصيص بأنه لا يكون بداع الجدّ فدعوى الاجمال و عدم المرجح لا وجه له.

و ثالثاً: بأنّ ما ذكره بعنوان حلّ الاشكال في أخير كلامه من امكان أن يكون البعث العامّ جدّياً حتّى في مورد الخاصّ باعتبار المصالح الثانويّه منظور فيه.

فإنّه إن أراد به أنّ موارد التخصيص موارد النسخ فهو بعيد جدّاً في المخصّصات الواردة عن أهل البيت عليهم السّلام لإبائهم عليهم السّلام عن النسخ و تغيير الشريعة كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الذي موضوعه هو الشكّ ففيه أنّ الموضوع في الحكم الظاهري بشرط الشكّ و هو الشكّ و في الحكم الواقعي لا بشرط و هما لا يجتمعان في واحد كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

و إن أراد به أنّ الحكم العامّ في موارد التخصيص هو الحكم الظاهري الأمازي بحيث يكون الشكّ مأخوذاً فيه مورداً لا موضوعاً ففيه أنّ الحكم الخاصّ أيضاً حكم ظاهري أمازي و كلّ واحد منهما يحكى عن حكم الله الواقعي الأوّلي و لا شاهد لحمل العامّ على الواقعي الثانوي بل يجمع بينهما بإخراج موارد التخصيص من أوّل الأمر كما عليه البناء (1).

و عليه فلا- يشتمل موارد التخصيص مصلحه حتّى تكون الارادة بالنسبه إليها جدّيه بالعنوان الثانوي فتحصل أنّه لا اشكال في اجتماع الداعيين في الانشاء الواحد فيكون الانشاء بداعي الجدّ بالنسبه إلى غير مورد التخصيص و بداعي ضرب القانون و القاعده بالنسبه إلى مورد التخصيص فلا تغفل.

ص: ٥٤

الفصل الثانی

فی حجّیه العامّ المخصّص فی الباقي بعد تخصیصه

بالمخصّص المبیّن

لا- ینفی علیک أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوما و مصداقا فلا ریب فی عدم حجّیه العامّ فی مورد التخصیص؛ لتقدیم الخاصّ علی العامّ.

و أمّا حجّیه العامّ بالنسبه إلى غیر مورد التخصیص فهی علی حالها عند العقلاء كما علیه بناؤهم، من دون فرق بین كون التخصیص بالمتّصل أو بالمنفصل، و یشهد له:

انقطاع عذر العبد-المأمور بإکرام العلماء إلا زیدا-عند عدم امتثاله فی غیر زید.

و وجه ذلك: هو ظهور العامّ فی معناه، فلا إجمال، و التخصیص لا یوجب التضييق إلا فی ناحیه الإراده الجدّیه بالنسبه إلى مورد التخصیص.

هذا مضافا إلى إمكان منع التخصیص حقیقه فی المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول فی المتّصل لا ینافی استعمال أداه العموم فی العموم؛ لأنّها موضوعه لإفاده عموم المدخول؛ و لا- فرق بین قوله: «کلّ رجل» و «کلّ رجل عالم» فی كون لفظه «کلّ» مستعمله فی العموم و یراد بها العموم، و الاختلاف بینهما لا یكون إلا فی المدخول.

و دعوی: إجمال العامّ بعد التخصیص-لتعدّد المجازات، و عدم ترجیح لتعیّن الباقي-ممنوعه: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، و الظهور ینافی الإجمال، و لا مجال

للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العام في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لا مجاز فيه:

لا- بالنسبة إلى كلمه «كلّ» و لا- بالنسبه إلى كلمه «عالم» فإنّهما مستعملتان في معنهما، كما لا- مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثمّ تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى الادعائى؛ ضروره عدم ادعاء فى مثل «كلّ عالم» المخصّص ب«لا تكرم الفاسق منه».

فالقول بإجمال العام لتعدّد المجازات و عدم ترجيح لتعيّن الباقي ساقط.

و لا- يحدث فى العامّ أو أداه العموم- بعروض التخصيص- تضيق فى ناحيه المستعمل فيه، و إنّما التضيق فى ناحيه الإراده الجديّه، فالظهور فى العامّ المخصّص باق على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

و دعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقاً به فى مرحله الإنشاء، هو صدور الواحد- و هو إنشاء البعث الواحد- عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هى الداعى، و قاعده الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبه إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعه: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد فى مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكوينى، و لا يعمّ الواحد النوعى و الاعتبارى:

أمّا الواحد النوعى فلا مانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّده؛ كالحراره بالنسبه إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحراره.

و أمّا الاعتبارى- كالإنشاء الواحد- فجواز صدوره من دواع متعدّده أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داع جدّى و داع غير جدّى غير معقول

للمناقضه، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلاً إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ و غيره في مورد واحد، فلا تلزم المناقضه من كون الداعى بالنسبه إلى فرد هو ضرب القانون و بالنسبه إلى آخر هو البعث الجدّى؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه في الشىء الواحد فى الحقيقه.

ص: ٥٧

في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

ولا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملاً بحسب المفهوم وقد يكون مجملاً بحسب المصداق لأجل الاشتباه الخارجى.

والإجمال بحسب المفهوم إمّا من جهه دورانه بين الأقلّ والأكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دورانه بين المتباينين من جهه اجمال المخصّص كقولنا أكرم العلماء إلّا زيّدا مثلاً و افترضنا دوران أمر زيّد بين زيّد بن خالد و زيّد بن بكر إذا زيّد متعدّد في العلماء ثمّ أنّ المجمل المفهومى إمّا منفصل فهذه أربعه.

والاجمال بحسب المصداق يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوم المخصّص واضحاً كما إذا شكّ في فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه كما إذا تبادلت الحالتان فحينئذ يشكّ في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ عليه من جهه الاشتباه الخارجى.

ثمّ إنّ المخصّص المذكور إمّا متّصل و إمّا منفصل و عليه فالصور سته و لا إشكال في سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ في ثلاثه منها لاحتفافهما بما يكون مجملاً و هى ما إذا كان المخصّص متّصلاً سواء كان اجماله من ناحيه إجمال المفهوم و دورانه بين الأقلّ والأكثر أو من ناحيه اجمال المفهوم من جهه دورانه بين المتباينين أو كان إجماله من

اذ على كل تقدير يسرى إجمال المخصّي ص إلى العامّ فيمنع حقيقه من الأول عن انعقاد ظهور العامّ فى العموم بحسب المراد لأنّ العامّ المخصّي ص باعتبار احتفاهه بمخصّص مجمل مشكوك المراد فيما دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر أو دار الأمر بين المتباينين أو مشكوك الانطباق و الصدق فيما إذا كان الاشتباه من ناحية الامور الخارجيه إذ مع الشكّ فى فسق شخص مثلا و عدم معلوميّه الحاله السابقه يشكّ فى انطباق عنوان العامّ المخصّي ص عليه و هو العالم غير الفاسق كما يشكّ فى انطباق عنوان الخاصّ عليه و هو الفاسق و لا حجّيه للعامّ فيما لا ظهور له.

و عليه فالباقي من الستّه ثلاثه صور و هى منفصله و لا إشكال فى اثنين منها.

أحدهما ما إذا كان المخصّي ص المنفصل المجمل مردّدا بين المتباينين كقوله لا تكرم زيدا و هو مردّد بين شخصين من العلماء فإنّه لا إشكال فى سقوط أصله العموم فيه بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب إجمال العامّ حقيقه لأنّ ظهور العامّ كقوله أكرم العلماء منعقد فى العموم و لكن المخصّص المذكور يوجب إجماله حكما لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما و هو يوجب سقوط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد المخصّي ص لأنّ تعيين أحد الموردين ترجيح بلا مرجح و أحدهما لا بعينه ليس موردا للعامّ و حيث إنّ أصله العموم فى كلّ طرف معارضه معها فى طرف آخر فالعامّ فى حكم المجمل بالنسبه إليهما و إن لم يكن مجملا حقيقه و بالجمله لا يمكن التمسك بأصله العموم فى العامّ بالنسبه إليهما مع العلم الإجمالى بخروج أحدهما.

و ثانيهما ما إذا كان المخصّي ص المنفصل المجمل مردّدا بين الأقلّ و الأكثر كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ قال لا تكرم الفساق منهم و فرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل و مردّد بين فاعل الكبيره فقط أو الأعمّ منه و من فاعل الصغيره.

ففى هذه الصورة لا إشكال فى التمسك بعموم العام لأن أصله عدم التخصيص لا معارض لها و مورد الاشتباه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ و الأكثر و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العام يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى كما جرى عليه طريقه العقلاء فى مقام الامتثال الأوامر المتعلقة بهم كما هو الظاهر.

و دعوى أنه إن قلنا بأن الخاصّ يكون حجّه و دليلا على ما يكون حجّه فيه فعلا من مدلوله التصديقى كان ما عليه الأعلام هو الحق لأنه حجّه فى الأقلّ فقط لأنه القدر المتيقّن من مدلوله التصديقى فيخصّص العام بمقدار الأقلّ فقط.

و إن قلنا بأنه يكون حجّه على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعه و إن لم يكن ظاهرا فيه فعلا- كان الحقّ هو إجمال العام فى مورد الشكّ لأنّ الخاصّ يستلزم تضييق دائره حجّيه العام بغير عنوان الخاصّ الواقعى فيشكّ فى شمول المراد الواقعى من العام للمشكوك و أثر ذلك هو التوقّف عن إثبات حكم العام للمشكوك.

مندفعه بأنّ الخاصّ ليس هو اللفظ بما هو اللفظ بل اللفظ بما هو له المعنى فمع كون المعنى مرددا بين الأقلّ و الأكثر لا يوجب الخاصّ تضييقا فى دائره حجّيه العام إلا- بمقدار المعلوم من المعنى الموضوع له و احتمال تضييق الواقع بالأ- كثر كاحتمال تخصيص زائد بعد تخصيص العام بخاصّ معلوم فكما أنّ احتمال التخصيص الزائد يدفع بأصالة عدم التخصيص فكذلك يدفع احتمال التخصيص بالأكثر بأصالة عدم التخصيص.

و لا- فرق فى ذلك بين ما إذا كان الخاصّ حجّه و دليلا على ما يكون حجّه فيه فعلا و بين ما إذا كان الخاصّ حجّه على ثبوت الحكم للعنوان الواقعى على واقعه فإنه أيضا مقصور على مقدار دلالته على الواقعى أيضا و هو القدر المتيقّن كما لا يخفى و ممّا

ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الايروانى (١).

نعم لو اراد المتكلم تخصيص العام بالخاص و لو كان محتملا- اوجب ذلك التضييق فى عموماته فلا- مجال لأصالة عدم التخصيص لا فى الشبهه المفهوميه و لا فى الشبهه البدويه و لكنّه خلاف طريقه العقلاء فى كلماتهم.

أو إذا كان الخاص بلسان الحكومه على نحو التفسير و الشرح كما فى بعض أنحاء الحكومات فسرايه إجماله إليه و صيروره العام معنونا بغير الخاص و لو كان مجملا غير بعيده و المسأله محل إشكال كما فى مناهج الوصول (٢).

ولا- يخفى عليك أنه ليس فى مفروض المقام حكومه الخاص هذا مضافا إلى أنّ الاجمال فى الحاكم أيضا لا يسرى إلى المحكوم لأنّ الثابت من الحاكم هو الأقلّ و يرجع فيما زاد عليه إلى أصالة عدم الحكومه و الظهور فى المحكوم منعقد فلا وجه لرفع اليد عنه فيما زاد على الأقلّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر الفرق بين الشبهه المفهوميه و الشبهه المصدقيه فإنّ فى الأوّل لا معارض لأصالة العموم فالعام حجّه فى ماله من المفاد و الخاص لا- يصادمه إلا- بمقدار حجّيته و هو القدر المتيقن و أمّا ما زاد عليه من المشكوك فلا مصادمه بين العام و الخاص لأنّ العام حجّه فيه بأصالة عدم التخصيص و الخاص لا حجّيه له بالنسبه إلى المشكوك لاجماله.

هذا بخلاف الثانى فإنّ أصالة العموم مخصّصه بالنسبه إلى الخاص و انقطع حجّيته العام بمفاد الخاص المبيّن ففى مورد شكّ فى أنّه من أفراد الخاص أو العام كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شكّ فى فرد أنّه عالم عادل أو عالم فاسق فلا

ص: ٦١

١- ١) راجع نهايه النهايه: ٢٨٢/١-٢٨٣.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢٤٦/٢.

يجوز التمسك بالعامّ لأنه معنون بعنوان غير الخاصّ و انطباقه على المشكوك غير محرز كما لا يجوز التمسك بالخاصّ أيضا لعدم وضوح انطباقه عليه و لا مجال للتمسك بأصالة العموم بعد العلم بتخصيص العامّ بالخاصّ المبيّن.

ثمّ هنا إشكال آخر و هو أنّ ما ذكر من جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة فيما إذا كان المخيّص المجمل منفصلا صحيح في غير ما إذا كانت عادة المتكلم على ذكر المخيّص منفصلا و إلّا فحال المنفصل في كلام المتكلم المذكور حال المتّصل في كلام غيره في سرايه الإجمال.

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ غايه ما اقتضته العاده المذكوره هي عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سرايه الإجمال.

لأنّ ظهور العامّ لا- ينتم لأجل جريان تلك العاده كما أنّ الأصل العقلائي بتطابق الاستعمال و الجّد حجّه بعد الفحص عن المخصّص و عدم العثور إلّا على المجمل منه (1).

حاصله أنّ بناء العقلاء ثابت على انعقاد الظهور حتّى ممّن يكون عادته أن يذكر المخصّصات منفصله و مع انعقاد الظهور لا يسرى اجمال المخصّص إلى العامّ و هو كذلك فيما إذا كان العامّ واردا بعد وقت الحاجه و أمّا إذا ورد قبل وقت الحاجه لم يثبت بناء على انعقاد الظهور و دعوى سرايه إجمال المخصّص في هذه الصوره غير بعيده و كيف كان فسرايه الإجمال في العمومات بعد وقت الحاجه ممنوعه.

و لذا كان بناء الأصحاب على العمل بالعمومات مع احتمالهم أن يأتي لها بعض المخصّصات و ليس ذلك إلّا لانعقاد الظهورات كما لا يخفى و لذلك عدل شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن هذا الاشكال بعد ميله إليه بقوله و الانصاف خلاف ما ذكرنا

ص: ٦٢

و وجهه أنه لو صح ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله فحيث جرت طريقتهم على التمسك دل ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله غايه الأمر أنه لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكما ظاهريًا بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاص (١).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنه لا إشكال في حكم الخمسة من الصور الستة لما عرفت من سرايه الإجمال الحقيقي إلى الثلاثة المتّصلة و سرايه الإجمال الحكمي إلى الصورة الرابعة و هي ما إذا كان المخصّص المنفصل مردّدًا بين المتباينين فإنه يوجب سقوط أصله العموم بالنسبة اليهما و يعرضه الإجمال الحكمي و عدم سرايه الإجمال لا حقيقه و لا حكما إلى الصورة الخامسة لعدم المعارض لأصالة عدم التخصيص في مورد إجمال المفهوم بين الأقلّ و الأكثر.

التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه

و إنّما الإشكال في الشبهه المصدقيه و هي الصورة السادسة و هي ما إذا كان المخصّص منفصلا و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيه الشبهه الخارجيه بأن اشتهه فرد بين أن يكون فردا للخاصّ أو باقيا تحت العامّ و لم يكن أصل منقّح في البين.

و حينئذ يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول في المخصّصات اللفظيه.

ذهب جماعه منهم السيّد المحقّق الطباطبائي إلى جواز التمسك فيها بالعموم

ص: ٦٣

و استدلل السيد لذلك بما أفاده في مسأله ١٥ من كتاب الربا من الملحقات حيث قال إذا شك في مورد في اتحاد جنس العوضين و عدمه فالظاهر جواز المعامله مع التفاضل إذ حرمه التفاضل معلقه على الاتحاد المشكوك تحقّقه الموجب للشك في حرمة فيرجع فيه إلى عموم مثل أحلّ الله البيع.

و دعوى أنّ الشبهه موضوعيه و لا- يجوز التمسك فيها بالعموم لأنّ المفروض أنّ الشك في أنّ الشيء الفلاني متحد مع الآخر جنسا أو لا و العامّ ليس متكفلا لبيان هذا كما إذا قال أكرم العلماء و قال أيضا لا تكرم الفساق منهم و شك في أنّ زيدا العالم فاسق أو عادل لا يكون قوله أكرم العلماء مبينا لذلك.

مدفوعه بمنع عدم جواز التمسك بعد ظهور العموم في جميع أفراده التي منها الفرد المشتبه فلا بدّ من شمول حكمه له بخلاف الخاصّ فإنّ المفروض عدم تحقّق فرديّه المشكوك له حتّى يشمل حكمه.

بل نقول إنّ العامّ ظاهر في الفرد المعلوم خروجه أيضا إلا أنّ الخاصّ حيث إنّ نصّ أو أظهر يقدم عليه و لا حاجه إلى بيان أنّ هذا متحد مع ذلك أو غير متحد أو أنّ زيدا فاسق أو عادل حتّى يقال إنّ العامّ ليس متكفلا لبيان ذلك فيكفيه شمول حكمه له مع بقائه على الاشتباه (١).

و يرد عليهم أنّ العامّ بعد التخصيص لا- يكون حجّه إلا- فيما سوى المخرج و المخرج ليس هو خصوص معلوم الفرديّه بل المخرج هو العنوان بما هو حاك عن الأفراد الواقعيّه.

و عليه فحجّيه ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعيّه للخاصّ و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ

ص: ٦٤

ولا- متكفّل لذلك فيما إذا لم يكن أصل منقّح كما هو المفروض لأنّ القضيّه المشتمله على العموم سواء كانت حقيقته أو خارجيه و سواء كانت خيريه أو إنشائيه لا تتكفّل إلاّ لبيان حكمها لموضوعه الموجود تقديرا في الحقيقته أو حقيقه في الخارجيه و لا دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلا.

بل كثيرا ما يقع التردّد و الاشتباه للمتكلّم أيضا فمن حاول رفع هذه الشبهه فلا بدّ من رجوعه إلى ما هو المعدّ في الواقع لازاله هذه الشكوك و الشبهات من اخبار و تجربه و احساس و نحوها كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه (1).

و لعلّ منشأ توهم جواز التمسك بالعامّ هو الخلط بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه إذ العامّ يكون شاملا بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها لصدقه عليه و لكنّه بحسب الإراده الاستعماليه و لا- حجّيه لها بعد تخصيص العامّ بمصاديق الواقعي من الخاصّ لأنّ العامّ بعد التخصيص معنون بما سواها و الإراده الجدّيه تابعه لعنوان ما سواها و شمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز فلا يجوز التمسك بالعامّ.

نعم لو فرض أنّ العامّ متكفّل لحكم واقعي و حكم ظاهري و كان التخصيص راجعا إلى الحكم الواقعي دون الظاهري أمكن التمسك بالعامّ حيث إنّ الخاصّ حينئذ ليس حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك بخلاف العامّ فإنّه يكون حجّه فيه و لكنّه خلاف المفروض في المقام هذا مضافا إلى أنّ الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في إنشاء واحد غير ممكن لعدم اجتماع اللابشرط مع بشرط شيء في إنشاء واحد.

ثمّ إنّه لو سلّمنا أنّ الخاصّ هو الفرد المعلوم بما هو معلوم ثمّ شكّ في تخصيص غير المعلوم لخرجت المسأله عن الشبهات المصدقيه و دخلت في الشبهات المفهوميّه

ص: ٦٥

حيث أنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في التخصيص الزائد بالاضافه إلى غير المعلوم الفرديّه.

و استدللّ له آخر بأنّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتّصافهما بحقيقه الباعثيه و الزاجريّه و إن كان العبد في كمال الانقياد لمولاه.

و لا- فرق بحسب هذا الملا-ك بين الحكم و موضوعه مفهوما و مصداقا إذ لا- يعقل محرّكيه البعث نحو ما لم يعلم بنفسه أو لا يعلم انطباقه على ما بيده كما لا يعقل محرّكيه البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاء.

و الإراده و الكراهه الواقعيّتان و إن كانتا موجودتين في مرحله النفس و إن لم يعلم بهما المراد منه إلّا- أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثا و زجرا و لا تتصفان بالإراده و الكراهه التشريعيّتين كما مرّ مرارا.

و على هذا المبني يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد إذ انطباق العامّ معلوم فيكون حجّه فيه و انطباق عنوان الخاصّ غير معلوم فلا يكون المخصّص حجّه فيه و العبره في المعارضه و التقديم بصوره فعليّه مدلولي الدليلين لا بمجرد صدور الانشائين المتناقضين.

فمجرّد ورود المخصّص لا يوجب تخصيص حجّيه العامّ بما عدى المعنون بعنوان الخاصّ غايه الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبه إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي و بالاضافه إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري لا كالأحكام الظاهريّه الآخر حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي بل بمعنى أنّه رتب حكم فعليّ على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه بأنّ المخصّص كاشف نوعيّ عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله فهنا

كاشفان نوعيان لا يرتبط حجّيه أحدهما بالآخر و قصر حكم العامّ لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج حتّى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومى ببعض أفراده و حيث إنّه أقوى فيكون حجّه رافعه لحجّيه العامّ بالاضافه إلى بعض مدلوله (1).

و بعبارة اخرى أنّ كلّ واحد من العامّ و الخاصّ يدلّ على الحكم بالنسبه إلى موضوعهما الواقعيّ و لا يتكفّل كلّ واحد منهما إلّا لبيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع و أمّا أنّ الموضوع ثابت أو لا فهو خارج عن مدلولهما لأنّ القضايا هي الكبريات بنحو القضيه الحقيقيه و لا نظر فيها إلى صدقها على صغرياتهما و عدمه و بملاحظه هذا المقام لا مقام الانطباق يجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ بحسب الإراده الجديّه فيكون العامّ حجّه في موضوعه الواقعيّ عدى الخاصّ و الخاصّ حجّه في موضوعه الواقعيّ و هذا الجمع لا يتوقّف على الانطباق لا في طرف العامّ و لا في طرف الخاصّ بل نفس وجود العامّ و الخاصّ مع كونهما كاشفين نوعيين يقتضى الجمع المذكور كما لا يخفى.

و عليه فلا يعتبر الانطباق في طرف حتّى يقال إنّ الانطباق في طرف العامّ معلوم دون الخاصّ فيكون العامّ باعتباره واصلا و حجّه دون الخاصّ بل مع عدم اعتبار الانطباق في مقام الجمع بين الأدلّه فالعامّ معنون بعدم الخاصّ و هو أيضا غير معلوم الانطباق كما أنّ الخاصّ كذلك و عليه فلا يصحّ الاستدلال بواحد منهما لأنّ انطباقه بما هو حجّه و إرادته جديّه غير معلوم و إن كان انطباقه بحسب الإراده الاستعماليه معلوما و لا منافاه بين كون العامّ و الخاصّ بالنسبه إلى مقام الجمع حجّتين و بين عدم كونهما حجّتين بالنسبه إلى مقام الامتثال في الفرد المشكوك إذ المكلف في

ص: ٤٧

فرض الشك لا يتمكن من التمسك بأحدهما لعدم احراز انطباقه عليه.

و بالجمله كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدس سرّه إنّ الاحتجاج بكلام المتكلم يتم بعد مراحل: كتمامه الظهور و عدم الإجمال في المفهوم و جريان أصاله الحقيقه و غيرها و منها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ و لو بالأصل العقلاني.

فحينئذ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ انشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصّص حتّى يكون تحت الإراده الجدّيّه لحكم المخصّص و عدمه حتّى يكون تحت الإراده الجدّيّه لحكم العامّ المخصّص و مع هذه الشبهه لا أصل لإحراز أحد الطرفين فإنّها كالشبهه المصداقيّه لأصاله الجدّ بالنسبه إلى العامّ و الخاصّ كليهما و مجرد كون الفرد معلوم العالميه و داخلا تحت العامّ لا يوجبان تماميه الحجّه لأنّ صرف ظهور اللفظ و جريان أصاله الحقيقه لا يوجبان تماميتها ما لم تحرز أصاله الجدّ و لهذا ترى أنّ كلام من كان عادته على الدعابه غير صالح للاحتجاج لا لعدم ظهور فيه و لا لعدم جريان أصاله الحقيقه بل مع القطع بهما لا يكون حجّه لعدم جريان أصاله الجدّ فرفع اليد عن العامّ ليس رفع اليد عن الحجّه بغير حجّه بل لقصور الحجّيه فيه (١).

و استدللّ له الآخوند ملاً على النهاوندي صاحب تشريح الاصول على المحكّي عنه بأنّ العامّ بعمومه الأفراديّ يشمل كلّ فرد و بإطلاقه الأحواليّ يعمّ كلّ حاله من حالات الموضوع و منها حال مشكوكيه الفسق و الخاصّ يقدم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّه من العامّ و بقي مشكوك الفسق داخلا في اطلاق أحواليّ العامّ.

ص: ٦٨

يرد عليه أولاً كما أفاد المحقق الاصفهاني وغيره بأن الاطلاق هو رفض القيود وليس جمعا بين القيود ليكون كالعموم و يكون أثره ترتب الحكم على المشكوك بما هو مشكوك ليكون حكما ظاهريا اخذ في موضوعه الشك بل الاطلاق لتوسعه الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال و ملاحظه ذات المشكوك غير ملاحظته بما هو مشكوك و التعيين اللابشرط القسّمى مغاير للتعين بشرط شيء كما هو واضح (١).

و حينئذ فلا يمكن أن يكون العام متكفلا للحكم الواقعي و الظاهري معا لأنّ لازمه هو الجمع بين ملاحظه الشيء لا بشرط و بشرط لا و هو محال لأنّ مرجعه إلى لحاظ الشك موضوعا و عدم لحاظه و هما متناقضان.

بل العام متكفل للحكم الواقعي كما أنّ الخاص كذلك فاللازم حينئذ هو تقييد العام بحسب الاراده الجديّه بغير مورد الخاص و عليه فلا يشمل العام باطلاقه الذاتى المشتبه إن كان فاسقا و إلّا لزم اجتماع الضدين فى شيء واحد بأن يكون الفاسق واقعا محرّم الإكرام بدليل الخاص و واجب الإكرام بدليل العام و هو محال.

و ثانيا: كما قيل أنّ دعوى الاطلاق الأحوالى تجرى فى الخاص أيضا و مقتضى تقديم الخاص على العام هو تقديمه عليه بماله من الاطلاق الأحوالى أيضا و عليه فيختصّ العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فمع تعنون العام بغير الخاص على ما عليه من الأحوال فالتمسك بالعام فى المشكوك تمسك بالعام فى مورد الخاص و هو ممنوع بالاتفاق.

يمكن أن يقال إنّ الاطلاق الأحوالى فيما إذا كان وجود ذى الأحوال محرزا كوجود العلماء فإنه محرز سواء كان العالم معلوم الفسق أو مشكوكه هذا بخلاف

ص: ٦٩

الفَسِيْق فإِنَّه غير محرز عند الشكِّ فى الفسق و لذلك نقول لا- يشمل كلِّ حكم صورهِ الشكِّ فى موضوعه و عليه ففرض الاطلاق الأحوالى فى طرف الخاصِّ بالنسبه إلى الشكِّ فى نفس الفسق لا- مجال له حتّى نقول بتقدّمه على الخاصِّ بماله من الاطلاق الأحوالى فتدبّر جيّدا.

و ربّما يقال فى تقريب ما ذهب إليه الآخوند ملاّ على النهاوندى بأنّ مراده أنّ الخاصِّ بالحجّيه الفعلية يصادم العامّ و عليه فلا يعقل مصادمته بالنسبه إلى حال الشكِّ المفروض عدم شمول حجّيته لها و عليه فالقدر الذى أخرجه الخاصِّ عن تحت العامّ بحسب الحجّيه إنّما هو بالنسبه إلى الدخول الفردى لأفراد الفاسق و أمّا بحسب الإطلاق الأحوالى فلا مانع من هذه الجبهه فى بقائها تحت العامّ هكذا حكى عن شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه.

و فيه أوّلا: ما مرّ من أنّ المصادمه بالنسبه إلى العامّ تكون بحسب وجود الواقعى للخاصِّ بعد وصول الدليل الخاصِّ فإنّ حجّيه أقوى من العامّ لا- بملاحظه انطباق الخاصِّ و الحجّيه الفعلية لأنّ مرحله الجعل و التقييد غير مرحله الانطباق و الامتثال فالعامّ يتخصّص بالخاصِّ مع قطع النظر عن مرحله الانطباق و عليه فلا وجه لتقييد الخاصِّ بالمعلوم.

و ثانيا: ما عرفت أنّ من منع الاطلاق الأحوالى بمعنى الجمع بين القيود فى طرف العامّ فإنّ الجمع بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى الذى اخذ فى موضوعه الشكِّ غير ممكن فى إنشاء واحد و إلّا لزم الجمع بين اللحاظين المتناقضين و عليه فالاطلاق فى طرف العامّ اطلاق ذاتىّ و هو معنون بغير الخاصِّ على واقعه و إلّا لزم اجتماع الحكمين المتضادّين فى شىء واحد فى الواقع و هو محال.

و ثالثا: أنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن تحت أكرم العلماء لا يعقل بقاء الاطلاق الأحوالى بالنسبه إلى تلك الذوات حال الشكِّ لأنّ الحال

فرع بقاء أصل الذات فاذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها و دعوى أن التفرّع بحسب مقام الظهور و الدلاله لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّيه مندفعه كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الاثبات لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا ملاكين أحدهما قائم بالذات و الآخر بالحال فالتفكيك في الحجّيه من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه (١).

فتحصّل أنّ الحقّ هو عدم صحّه التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحيه الامور الخارجيه فيما إذا كان للمخصّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع و العجب من الشهيد الثاني حيث حكى عنه أنّه قال و المرأه لا تقتل بالارتداد و كذا الخنثى للشكّ في ذكوريّته المسلّط على قتله.

و يحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه خرج منه المرأه و يبقى الباقي داخلا في العموم إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه.

مع أنّه على تقدير عدم إمكان الواسطه بين نوع الرجل و نوع المرأه يكون الخنثى من موارد الشبهات المصداقيه فلا يجوز التمسك فيها بعموم قوله عليه السّلام من بدّل دينه فاقتلوه. فلا تغفل.

بقي شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه إذا كان رفع شخص الشبهه في الشبهات المصداقيه من وظائف الشارع أمكن التمسك بالعمومات لأنّه حينئذ يكون من قبيل الشبهات المفهوميه و لذا قال يمكن الرجوع إلى عموم ما يدلّ على وجوب السوره في الصلاه عند الشكّ في كون ضيق الوقت من مصاديق الاستعجال الذي حكم الشارع بسقوط السوره فيه و عدمه مع أنّ الشكّ المذكور يكون من

ص: ٧١

الشبهات المصداقيه بالنسبه إلى الاستعجال إذ العامّ معنون بغير الاستعجال بعد إخراج الاستعجال عنه بأدله التخصيص و مفهوم الاستعجال مبيّن و لكن حيث كان رفع شخص هذه الشبهه من وظائف الشارع يكون الشبهه المصداقيه فيه بمنزله الشبهه المفهوميّه في كون المرجع فيه هو عموم العامّ إذ لو كان ضيق الوقت داخلا- في الاستعجال لكان عليه أن يبيّنه و حيث لم يبيّن ذلك علم أنه داخل في عموم العامّ (١).

و لا- يخفى أنه كلام متين مع الغمض عمّا في المثال لا مكان منع عموم دليل وجوب السوره هذا مضافا إلى أن ضيق الوقت في عرض عنوان الاستعجال لا من مصاديق الاستعجال و بقيه الكلام في محلّه.

المقام الثاني: في المخصّصات اللبّيّه

و الظاهر أنّها كالمخصّصات اللفظيه في عدم جواز التمسّيك بالعامّ في الشبهات المصداقيه للمخصّص اللبّي لأنّ الخارج عن حكم العامّ في مفروض البحث هو العنوان و إنّما الفرق بين المخصّصات اللبّيّه و بين المخصّصات اللفظيه هو في الدليل إذ دليل اللبّيّه هو الاجماع أو العقل و الدليل في اللفظيه هو اللفظ في الخارج عن العامّ لأنّهما مشتركان في أنّ الخارج عن العامّ هو العنوان لا- الأفراد و إلاّ فلا معنى للشبهه المصداقيه كما لا يخفى إذ الشبهه المصداقيه للمخصّص اللبّي كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه متقومه بخروج عنوان بالاجماع أو العقل عن تحت حكم العامّ و الشكّ في مصداقه (٢).

و عليه فلا محاله يكون الحكم الجدّي في العامّ ثابتا على غير عنوان الخاصّ.

فمورد الشبهه هنا كمورد الشبهه في المخصّصات اللفظيه فكما لا مجال للتمسك

ص: ٧٢

١- ١) جامع المدارك: ١/٣٤٣.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢/٢٥٢.

بالعامّ ولا بالخاصّ هناك فكذلك لا مورد له في المقام.

و أمّا ما يظهر من قرارات شيخنا الأعمّ قدّس سرّه من قياس المقام بما إذا شكّ ابتداءً في تخصيص العامّ بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر في أنّه يجب التمسك بالعموم و لا ينافيه العلم بتخصيصه بالنسبه إلى فرد غيره ففيه أنّه ليس في محله لأنّ في المقيس عليه ليس الخارج إلّا الفرد بخلاف المقام فإنّ الخارج هو العنوان و إنّما الدليل هو الاجماع أو العقل و عليه فلا وجه لما ذهب إليه شيخنا الأعمّ في عنوان المسأله من أنّه إذا علم تخصيص العامّ لمّا لم يؤخذ عنوانا في موضوع الحكم فالحقّ صحّه التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيهما إلى أن قال و تحقيق القول إنّ التخصيص تاره يوجب تعدّد الموضوعين و تنويعهما كالعالم و الفاسق و العالم الغير الفاسق مثلا- و اخرى لا يوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنوانا في العامّ و إن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه.

فعلى الأوّل لا- وجه لتحكيم العامّ لما عرفت في الهدايه السابقه و أغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظيه و على الثاني يجب تحكيم العامّ و أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبنيه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخارج هو العنوان و الشكّ في مصداق المخيّص لا في التخصيص و الذي يظهر من مجموع كلماته كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه (٢).

هو خروجه عن محطّ البحث و وروده في وادى الشكّ في أصل التخصيص و محطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخيّص و هو لا يكون إلّا بعد كون التخصيص بالعنوان لا بالفرد من دون عنوان كما لا يخفى.

ص: ٧٣

١-١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢٥٣/٢.

و لذلك قال السيد المحقق البروجردى قدس سره إن المخصّص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصوّر له شبهه مصداقيه بل الأمر يدور حينئذ بين قله التخصيص و كثرته فيخرج عن محلّ الكلام (١).

ثم إنّ القول بأنّه لا- عنوان في حكم العقل إذ الخصوصيه عله لخروج الأفراد لا عنوان للخارج فالخارج هي الأشخاص فمرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد للشكّ في العله المخرجه لسائر الأفراد.

مندفع بما في نهايه الدرايه من أنّ الحثيه التعليليه في الأحكام العقلية حثيه تقيديه و عنوان لموضوعاتها (٢).

لأنّ موضوع حكم العقل واحد لا متعدّد إذ ليست الأحكام العقلية كالأحكام الشرعيه مطلقه و مقيده حتى يتقيد المطلقه بالمقيد و عليه فالخارج ليس هي الأشخاص بما هي الأشخاص بل الخارج هو العنوان الطارئ لها من ناحيه الحثيه التعليليه فاذا كان الخارج هو العنوان فلا فرق بين التخصيص اللبّي و بين التخصيص اللفظي كما لا يخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ العامّ كما يدلّ على عدم المنافاه كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفراد و المخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي كما يدلّ على المنافاه و حيث يقدم على العامّ فلا يكون العامّ حجّه في المشتبه بخلاف المخصّص اللبّي فإنه يدلّ على المنافاه فقط فلا مزاحم للعامّ في دلالتة على عدم المنافي (٣).

مندفعه بأنّ المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي بعد ما عرفت من كونه بعنوانه خارجاً عن تحت العامّ فلا فرق بينهما فإن كان المخصّص اللفظي دالاً على وجود المنافي

ص: ٧٤

١- ١) نهايه الاصول: ٣٣٣/١-٣٣٤.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ١٩١/٢.

٣- ٣) كما في نهايه الدرايه: ١٩١/٢.

فالمخصّص ص اللبّي أيضا يكون كذلك فكما أنّ العامّ بعد التخصيص بالمخصّص اللفظي يصير مقيدا بعدم عنوان المخصّص و لا يكون حجّه في المشتبه فكذلك يكون الأمر في العامّ بعد تخصيصه بالمخصّص اللبّي و عليه ففي مورد الشبهه المصادقيه يكون صدق العامّ المقيد بعدم عنوان المخصّص ص مشكوك الانطباق على الفرد المرّدّد بين كونه من أفراد العامّ أو أفراد الخاصّ فلا يكون حجّه فلا- وجه للتمسيك بالعامّ مع الشكّ في انطباقه و دعوى أنّ المخصّص ص اللفظي يمتاز عن اللبّي بكشفه عن وجود المنافي بين أفراد العامّ أيضا إذ لولاه و لو لا الابتلاء به كان قيام المولى مقام البيان لفظا لغوا بخلاف اللبّي فإنّه ليس له هذا الشأن (١).

مدفوعه بأنّ المكشوف بالدليل اللبّي أو الاجماع أيضا حكم شرعيّ يتصدّى الشارع لبيانه و إنّما التفاوت بين اللفظيّ و اللبّي في المدرك لا غير و عليه فإن قلنا بدلاله المخصّص ص اللفظيّ على وجود المنافي لئلا يلزمه اللغويّه اللبّي أيضا كاللفظيّ كما لا يخفى نعم لو كان المكشوف عدم الاراده بالنسبه إلى عنوان لا إرادته العدم لكان الفرق في محلّه و لكنّ الدليل اللبّي لا ينحصر في هذا المورد.

و إن لم يكن المخصّص ص اللفظيّ دالاّ- على وجود المنافي و لا نظر له إلى الانطباق الفعليّ لأنّ الشارع في مقام بيان الحكم لا في مقام الإخبار عن كفيته الخارج لأنّه خارج عن شأنه و قلنا بكفايه دلالة المخصّص ص على الحكم بالنسبه إلى موضوعه الواقعي في حمل العامّ على الخاصّ لأنّه مقتضى الجمع بينهما بحسب الاراده الجدّيّه و لا حاجه إلى دلالة المخصّص ص على وجود المنافي فالأمر أيضا يكون كذلك في المخصّص ص اللبّي فالتفرقه بينهما لا وجه له على كلّ تقدير و دعوى الفرق بين اللفظيّ و اللبّي بأنّ اللفظيّ لو لم يدلّ على وجود المنافي لزم اللغويّه دون اللبّي مدفوعه بمنع هذا الامتياز إذ

ص: ٧٥

يكفى الدلاله على المنافاه فى رفع اللغوئيه مضافا الى كفايه احتمال وجود المنافى أحيانا فى تصحيح قيام المولى مقام البيان و عليه فلو لم يدلّ المخصّص لفظيا كان أو لبيّا على المنافى لا يلزم منه اللغوئيه هذا كلّ مع إمكان منع دلالة العامّ على عدم وجود المنافى لأنّه يحتاج إلى مؤونه زائده مضافا إلى أنّه خارج عن شأن الشارع فتحصل أنّه لا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه من دون فرق بين أن يكون المخصّص لفظيا أو لبيّا.

و ممّا ذكر ينقدح ضعف ما ذهب إليه فى نهايه الاصول حيث قال إنّ للحجّيه مرتبتين:

الاولى: حجّيه نفس الكبريات و العمومات و فى هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانيه: حجّيتها بالنسبه إلى المصاديق و فى هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق و الصغريات فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا- حجّه بالنسبه إلى هذا الفرد الخارجى إلّا- بعد إحراز خمريّته و إن كان نفس الكبرى فى حجّيتها لا تحتاج إلى إحرازها و على هذا فالحكم العقليّ أيضا على قسمين الأوّل حكم كليّ لا يحتاج العقل فى حكمه به إلى إحراز الصغرى كحكمه بحرمة إكرام أعداء المولى الثانى حكم جزئى يحتاج فى حكمه به إلى العلم بالصغرى و الكبرى معا كحكمه بحرمة إكرام زيد مثلا فإنّه يحتاج فى حكمه به إلى إحراز عداوه زيد حتّى تجعل هذه صغرى لحكمه الأوّل فتنتج حرمة إكرامه.

إذا عرفت هذا فنقول بعد أن صدر عن المولى قوله أكرم جيرانى يحتتمل أن يكون قد اعتمد فى تخصيص حكمه هذا على الحكم الثانى للعقل دون الأوّل و نتيجة ذلك حجّيه كلامه فى غير ما أخرجه العقل بحكمه الثانى المتوقّف على إحراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهه محكومّه بحكم العامّ قهرا.

و بعباره اخرى يمكن أن يكون إكرام الجيران فى نظر المولى بمثابة من الأهمّيه

بحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع و إنما الذى لا يجب هو إكرام خصوص من ثبتت عداوته فاعتمد فى إخراجهم على الحكم الثانى للعقل و لا- دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجبا لاجمال العامّ.

و لا- يخفى عدم جريان هذا البيان فى المخصّصات اللفظيّة إذ الفرض أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص فلا يمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجّه أقوى فى قبال العامّ موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا (1).

وجه الضعف أنّ المرتبه الثانيه متفرّعه على الاولى أى العلم بالكبرى فاذا احرزت الاولى بالحكم العقلى أو الاجماع يتعنون العامّ بها قضاء للجمع بين العامّ و الحكم الكلّي الكبروى فى طرف الخاصّ كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّي فى المخصّصات اللفظيّة.

فمع تعنون العامّ فى رتبه متقدّمه على رتبه انطباق الكبرى الكلّي على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه كما لا مجال للتمسك بالخاصّ فيها و احتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العامّ بالمرتبه الثانيه دون المرتبه الاولى لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلى من الكبرى الكلّي كاللفظيّ فى تخصيص العامّ و ايجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا لكون الخاصّ أقوى بالنسبه إلى العامّ مطلقا سواء كان الخاصّ لفظيا أو لبيّا.

و تخصيص العامّ بالمكشوف اللبى يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع مع عدم إقامه قرينه عليه فلا تغفل.

و بعباره اخرى غايه ما يدلّ عليه الدليل فى طرف العامّ و فى طرف الخاصّ هو

ص: ٧٧

بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضية الحقيقيه و لا- تعرض لهما بالنسبه إلى أنّ الموضوع فيهما ثابت في الخارج أم لا إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

و أمّا الزائد عليه فهو خارج عن مدلولهما و عليه فيزاحم الخاصّ العامّ في ما يتكفله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدر الوجود فيتقدّم الخاصّ على العامّ و مع تقدّمه عليه يتضيق العامّ بعدم الخاصّ و لا يكون حجّه في الفرد المشتبه لعدم كونه ناظرًا إلى تشخيص موضوع حكمه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث ادّعى السيره العقلانيه في المخصّصات اللبّيه على صحّحه المؤاخذه فيما إذا أمر المولى بإكرام جيرانه و علم المكلف أنّه لا يريد إكرام العدوّ و ترك إكرام واحد من جهه كونه من موارد الشبهات المصداقيه للعدوّ و الجيران المقيد بعدم العدوّ.

و استدلل أيضا بأنّ الملقى في المخصّصات اللبّيه من قبل المولى حجّه واحده و هي العامّ فيجب العمل به ما لم تقم حجّه أقوى هذا بخلاف المخصّصات اللفظيه فإنّ الملقى من قبله حجّتان.

و ذلك لمنع كون الحجّه واحده إذ القطع بكونه لا يريد إكرام العدوّ كاشف عن المخصّص الواقعيّ و المخصّص المكشوف حينئذ كالمخصّص الملفوظ في حجّيته و تقديمه على العامّ و اختصاص العامّ بغير المخصّص فمع كون العامّ حجّه في غير عنوان الخاصّ كيف يمكن التمسك به في مورد المشكوك مع كونه تمسكا بالعامّ في الشبهات المصداقيه.

نعم لو كان المخصّص هو المقطوع عداوته بما هو مقطوع العداوه بحيث كان للقطع مدخليه فالعامّ يبقى على الحجّيه في مشكوك العداوه من دون فرق بين كون المخصّص لفظيا أو لبيا و أمّا إذا لم يكن مدخليه لعنوان القطع كما هو المفروض فالمخصّص هو العنوان الواقعي المنكشف و العامّ متقيد به و لا يكون حجّه إلا في غير

عنوان الخاصّ ولا فرق فيه بين أن يكون المخصّص لفظيًا أو لئبًا لأنّ الخاصّ كالعامّ حجّه و يكون مقدّمًا عليه بملاك الأوقائيّه.

و هكذا لو كان المتكلّم في مقام بيان زائد بحيث ظهر من حاله أنّ تكلمه مبنيّ على الاستقصاء و الفحص عن حال أفراد العامّ و توضيح أنّه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاصّ صحّ حينئذ التمسك بالعموم و استكشاف أنّ الفرد المشكوك ليس داخلًا في الخاصّ كما إذا قال المولى لعبده أدخل المخزن المظلم و جئني بواحد من البطيخات مع أنّ العبد علم أنّه لا يريد البطيخ الفاسد عند إكرام الضيف العزيز صحّ للعبد أن يتمسك بعموم كلامه و جاء بواحد منها و لو شكّ في كونه صحيحًا أو معيبًا و ليس ذلك إلّا لكون العامّ رافعًا للشكّ في الفرض المزبور.

و لكن أنّي لنا باثبات ذلك مع شدوده و اختصاصه بالقضايا الخارجيّة و قيام القرينه على ذلك.

و الاكتفاء في ذلك بمجرّد الاحتمال كما يظهر من تعليقه الدرر (1) لا دليل له.

إذ مجرّد الإمكان لا يكفي لمقام الإثبات مع ما عرفت من أنّ الظاهر أنّ المتكلّم ليس في مقام أنّ الموضوع ثابت في الخارج أم لا و لقد أفاد و أجاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه حيث قال نعم بعنوان كونه مشكوك الحكم يمكن السؤال عن حكمه و لكن هذا أيضا لا يمكن الرجوع فيه إلى أصله العموم إمّا لعدم إمكان تعرّض الخطاب للشكّ في نفسه للزوم تعدّد اللحاظ و إمّا أنّه خلاف الظاهر لو سلّم إمكانه فإنّا نعلم أنّه بصدد بيان الحكم الواقعيّ لا الدستور المعمول في حال التخيّر و الجهل بالواقع (2).

و أمّا التفصيل في القضايا الخارجيّة بين كون المخصّص لفظيًا فلم يجز التمسك

ص: ٧٩

١-١ (١) الدرر: ٢١٧/١.

٢-٢ (٢) اصول الفقه: ٣٥٤/٣.

بالعام في موارد الشبهات المصداقيه بدعوى أنّ المخصّص اللفظي يكون قرينه على أنّ المولى أو كل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف و بما أنّ موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص فبطبيعته الحال إذا شكّ في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده و بين كون المخصّص لئياً فيقال إن علم من الخارج أنّ المولى أو كل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصّص اللفظي إلى أن قال و إن لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه و السبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد و لم يكل ذلك إلى المكلف و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجّه على المكلف في الموارد المشكوك فيها (١).

ففيه إنّما نمنع ظهور الكلام في كون المتكلم أحرز بنفسه انطباق موضوع حكمه من دون قيام قرينه خاصّه لذلك و عليه فمع العلم و القطع بوجود المخصّص يترتب عليه حكم المخصّص اللفظي عند الشكّ في أنّ المولى أو كل إحراز موضوع العام أو لم يكل.

نعم لو قامت قرينه على أنّ المتكلم أحرز انطباق موضوع حكمه فمع تعميم موضوع حكمه صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه أيضا حيث ذهب إلى إخراج المشتبه عن موضوع حكم الخاصّ بسبب التمسك بالعام في بعض المخصّصات اللبّيّه حيث قال يمكن أن يقال إنّ قضيه عمومه للمشكوك أنّه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بنى اميه قاطبه إنّ فلانا و إن شكّ في إيمانه يجوز لعنه لمكان

ص: ٨٠

العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنه ليس بمؤمن (١).

و ذلك لما عرفت من أن تخصيص العموم المذكور لنا بحرمة لعن المؤمن منهم يوجب تعنون العام المذكور بعدم الايمان و عليه فمع اشتباه الحال لا يجوز التمسك بالعموم المذكور فضلا عن اخراج المشكوك عن موضوع حكم الخاص فلا تغفل.

فتحصّل أنه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه من دون فرق بين كون المخصّصات لفظيه أو لبنيه.

تنبيهات:

التنبيه الأول: أنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لبّي ذهب في نهايه الاصول...

أنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لبّي ذهب في نهايه الاصول إلى أن فيه وجهان و لعل السيره هنا على جواز التمسك كالعقلي و مثل له بما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فإنه عدوّ لي و استفدنا من التعليل العموم (٢).

يمكن أن يقال أولا إن المثال المذكور من باب المخصّصات اللفظيه لأنّ العله المنصوصه من باب اللفظ و ثانيا إنه إذا شك في مخصّص أنه لفظي أو لبّي فلا مجال لرفع اليد عن العموم بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللبنيه إلى عموم العام إذ الشك المذكور يرجع إلى الشك في وجود المخصّص اللفظي و عدمه فيكفي حينئذ أصاله العموم لجواز الرجوع إلى العام و لا حاجه فيه إلى الاستدلال بالسيره هذا كله بناء على جواز الرجوع في المخصّصات اللبنيه إلى عموم العام و أمّا بناء على عدم جواز الرجوع فلا فرق في كون المخصّص لفظيا أو لبيا للعلم بالتخصيص كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أن محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العام و عدمه

أن محلّ النزاع في جواز التمسك بعموم العام و عدمه في

ص: ٨١

١-١ (١) الكفايه: ٣٤٥/١.

٢-٢ (٢) نهايه الاصول: ٣٣٥/١.

المخصّصات اللبّيّه هي القيود الّتي أمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كعدم الفسق و أمّا القيود الّتي لا- يمكن أخذها في موضوع حكم العامّ كالقيود المتأّتيه من قبل إرادته المولى أو الأمر كالصّحه و الفساد فلا وجه للنزاع فيها لأنّ جواز الرجوع إلى العامّ حينئذ واضح إذ العامّ لا يتعنون بعنوان و مع عدم تعنونه يكون صادقاً على الفرد المشكوك.

و توضيح ذلك كما في مطارح الأنظار أنّ العلم بعدم إرادته المولى بعض ما يلاحظ كونه فرداً عند إرادته عنوان العامّ على وجهين:

أحدهما: ما يمكن اعتباره في الموضوع كالجار الصديق و العالم العادل و نحو ذلك و ثانيهما ما لا يمكن ذلك فيه و لا يعقل اعتباره فيه كما إذا كان الوصف منتزعا من مجدّد إرادته المولى المتعلّقه بما هو المراد و عدم إرادته ما ليس مراداً كالصّحه و الفساد سواء كانت في العبادات أو في المعاملات فإنّهما وصفان اعتباريان منتزعان من تعلّق إرادته المولى بما هو المقصود و عدمه فهما إنّما يعتبران في محلّهما بعد ملاحظته الأمر و الجعل فلا يعقل اعتبارهما في متعلّق الأمر و الجعل.

و على الأوّل فقد عرفت الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

و على الثاني فالتمسك بالعموم فيه كاد أن يكون ملحقاً بالضروريّات.

فاذا شككنا في أنّ عتق الرقبه الكافره هل هو صحيح أو لا- يجب الأخذ بالعموم أو الاطلاق و لا سبيل للقول بأننا نعلم أنّ غير الصحيح من العتق غير مراد للمولى و الشكّ إنّما هو في ذلك فمن حاول التمسك بالعموم لا بدّ له أوّلاً من إثبات الصّحه ثمّ بعد ذلك يتميّك بالعموم فإنّ ذلك باطل لأنّ الصّحه ليست إلّا ما ينتزع من المأمور به و العموم يفيد كونه مأموراً به فيكون صحيحاً و لا يعقل اعتبار الصّحه في المأمور به إلى أن قال:

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما أفاده في الحدائق على ما حكى من أنّ إمضاء الشارع

إنّما يتعلّق بالعقد الصحيح الجامع للشرائط و الأجزاء الواقعيّة المعتمّره عنده دون الفاسد و الفاقد لبعضها فإذا شكّ في صحّه العقد و فساده فلا بدّ أوّلا من اثبات صحّته بمعنى كونه تامّ الأجزاء و الشرائط ثمّ استناده إلى العموم المزبور في الصحّه بمعنى ترتّب الأثر بحيث إذا لم يحرز ذلك سقط اعتبار ذلك العموم هنا.

و من هذا القبيل اعتراض بعض القائلين بوضع أسماء العبادات للصحّحه على من زعم أنّها موضوعه للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسّك بالاطلاق على تقديره أيضا للعلم بأنّ الشارع لا يريد منها إلاّ الصحّحه فلا بدّ من إحراز صحّتها أقول و لعمرى إنّ ذلك في غايه السقوط (1).

حاصله أنّ موضوع البحث في المخصّصات اللّتيّه هو تخصيص العمومات بما أمكن أن يكون قيّدا للعمومات و هو ما ليس متأتّيا من قبل الأمر و إلاّ فلا إشكال في جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ في وجوده و عدمه إذ الصحّه مثلا ممّا يترتّب على تعلّق الأمر فإذا ثبت بالعموم كون شيء مأمورا به يترتّب عليه كونه صحّحا فإذا شكّ في صحّه عقد و فساده يمكن الاستناد إلى الاطلاق أو العموم و إثبات كونه صحّحا و لا حاجة إلى إحراز صحّته أوّلا ثمّ الاستناد إلى الاطلاق أو العموم كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه حتّى لا يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصحّه و الفساد.

و بهذا أيضا يجاب من اعترض من القائلين بوضع أسماء العبادات للصحّحه على من زعم أنّها موضوعه للأعمّ بأنّه لا وجه للتمسّك بالاطلاق قبل إحراز الصحّه فإنّ قيد الصحّه ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق و عليه فلم يكن المتعلّق مقيدا به فلا مانع من التمسّك بإطلاقه قبل إحراز الصحّه فعلى القول بالأعمّ يمكن التمسّك بالعموم أو

ص: ٨٣

و لقائل أن يقول إنَّ الحكم بالاضافه إلى موضوعه ليس من قبيل عوارض الوجود حتّى يتوقّف عروضه على الموضوع على وجوده قبلا- بل يكون من قبيل عوارض الماهيّة و عارض الماهيّة لا- يتوقّف ثبوته على ثبوتها بل يمكن ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخيص و ذلك لأنّ الحكم لا يتوقّف على وجود الموضوع خارجا إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت و عليه فلا يلزم أن يكون وصف الصّحّه فى الموضوع متقدّما بل هو مقارن مع وجود الحكم و عليه فالموضوع يمكن أن يكون متصفا بالصّحّه و مع إمكان اتّصاف الموضوع فلا يجوز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه.

اللّهّم إلا- أن يقال إنَّ الحكم و إن كان من عوارض الماهيّة و لكن مع ذلك متأخّر طبعاً عن موضوعه و لا- يقاس بالجنس و الفصل فلو أخذ فيه ما يتأتّى من قبل الحكم لزم تقدّم المتأخّر بالطبع و بقيه الكلام فى محلّه (1) و عليه فيجوز التمسك بالعموم.

و أمّا إمكان تصوّر ما يتأتّى من ناحيه عروض المتأخّر بالطبع قبل وجود المتأخّر بحيث يجوز أن يجعل الموضوع فى المعاملات أو العبادات الصحيح منها أى ما يطابق الأمر الشخصى المتعلّق به فى الأجزاء و الشرائط ثمّ يعلّق شخص الأمر عليه.

ففيه أولا- أنّ الحكم متعلّق بواقع الشىء لا- التصوّرى منه و ثانيا أنّه لو سلّمنا إمكان ذلك فهو يحتاج إلى مئونه زائده و الأمر لا يتصوّر عنوان الصحيح من ناحيه أمره ثمّ إنشاء الأمر بالنسبه إليه بل الأمر يتصوّر ما ينطبق عليه الصحيح بعنوان الحمل الشائع الصناعى و أرادته و أمر به لا الصحيح بالحمل الأولى و عليه فلا مانع من

التمسك بعموم العامّ أو إطلاق المطلقات في مورد الشبهه المصدقيه بعد عدم أخذ عنوان الصحيح في العامّ أو المطلق.

لا يقال إنّ العلم بإرادته الصحيح يؤول إلى العلم بعدم إرادته الفاسد و عليه فالعامّ بعد ورود الأمر و العلم المذكور متقيّد في اللبّ بعدم الفاسد و انطباقه على المشكوك غير محرز و معه فلا يجوز التمسك بالعامّ أو المطلق.

لأننا نقول إنّ المحذور باق إذ التقيّد بعدم الفاسد من أوّل الأمر يستلزم أن يكون المتأخّر عن موضوعه متقدّما عليه بالتقريب المذكور و إرادته الصحيح بالحمل الشائع الصناعي دون الفاسد لا يوجب تعنون العامّ بالصحيح أو غير الفاسد و عليه فلا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق في مورد الشبهه المصدقيه في القيود المتأّتيه من ناحيه الأمر كما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه و يكون ذلك خارجا عن محلّ النزاع.

التنبيه الثالث: أنه لا يذهب عليك أن عدم التمسك بالعامّ و لا بالخاصّ ...

اشاره

أنّه لا يذهب عليك أنّ عدم التمسك بالعامّ و لا بالخاصّ في الشبهات المصدقيه فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام و إلاّ فيرجع إليه و به ينقح موضوع الدليل مثلا إذا قيل أكرم العلماء ثمّ قيل لا تكرم الفساق من العلماء و شككنا في أنّ زيدا من العلماء فاسق أو عادل فإن كان له حاله سابقه صحّ استصحاب تلك الحاله كما إذا كان في القبل عادلا يستصحب ذلك و يحكم بوجود إكرامه أو كان في القبل فاسقا يستصحب ذلك و يحكم بحرمة إكرامه.

و ذلك واضح في الأوصاف المتأخّره عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفرق عنه أحيانا كالعداله و الفسق لأنّها لها حاله سابقه مع حفظ وجود الذات فيستصحب ذلك إلاّ إذا كانت الأحوال متبادله فلا علم بالحاله السابقه حتّى يستصحب فافهم.

و أمّا الأوصاف المقرونه مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حاله سابقه معلومه مع حفظ وجود الذات بل تردّد من أوّل الأمر فيقع الكلام فيها من جهه أنّه هل يجرى

استصحاب العدم الأزلى فيها أم لا؟مثلا إذا شكّ في امرأه أنّها قرشيّة حتّى تكون مشموله لما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه القرشيّة بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة حتّى تكون مشموله لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه غير القرشيّة بعد الخمسين استحاضه فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة و لا حاله سابقه للقرشيّة أو عدمها مع حفظ وجود المرأه.

ربما يقال إنّه و إن لم يكن له أصل و لكن يجرى فيه استصحاب العدم الأزلى حيث إنّ تقيّد وجود المرأه بعنوان القرشيّة لم يكن فى الأزل و لو بانعدام الموضوع فمع الشكّ فى وجود التقيّد و عدمه يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور و مع هذا الاستصحاب يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا- بنحو الاتّصاف كما هو المفروض لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مئونه زائده و عليه فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّة لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج و هو مركّب من العامّ و عدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

و عليه فالباقي بعد التخصيص فى عموم ما دلّ على أنّ الدم الذى تراه المرأه بعد الخمسين استحاضه هو مرأه لم يكن بين وجودها و بين قریش انتساب بنحو التركيب من الوجود و العدم لا- الاتّصاف بالعدم أى العام المعنون بالاتّصاف بعدم عنوان الخاصّ.

و حيث إنّ لتقيّد المرأه الموجوده بالقرشيّة دخلا فى حكم الخاصّ بحسب الدليل يستصحب عدمه من جهه حدوثه بحدوث المرأه فيتحقّق الموضوع فى طرف العامّ بجزئيه جزء بالوجدان و جزء بالأصل.

و عليه فلا وقع لما يقال من أنّه إن اريد عدم انتساب المرأه المفروضه الوجود

فلا يقين سابقا و إن اريد عدم الانتساب الأزلّي المتحقّق مع عدم الموضوع فلم يحزّ ترتّب الآثار عليه شرعا بحسب الدليل بل ظاهر الدليل أنّ المرأه الموجوده إن كانت قرشيّه تتحيّض إلى ستين و إلاّ فإلى خمسين و لا حاله سابقه معلومه لها.

و ذلك لما عرفت من أنّ عدم الانتساب إلى قريش إن كان بنحو التقييد و الاتّصاف تحت العامّ فلا مجال لاثباته بالأصل المذكور لأنّه مثبت لكنّه ليس كذلك اذ الباقي تحت العامّ المرأه الموجوده و عدم الانتساب بينها و بين قريش بنحو التركيب من وجود المرأه و عدم الانتساب و التقييد و هو محرز بالفرض لأنّ المرأه موجوده بالوجدان و عدم تقييد وجودها بالقرشيّه محرز بالاستصحاب العدم الأزلّي فيتحقّق الموضوع المركّب المترتّب عليه الحكم.

نعم يرد عليه أنّ التقييد و عدمه متفرّعان على الموضوع و هو وجود المرأه فحيث لا موضوع فكيف يمكن أن يقال أنّ التقييد لم يكن في الأزل فيستصحب فيه كما هو المحكّي عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (١).

اللهمّ إلاّ أن يقال كما في جامع المدارك بأنّ لازم هذا ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع فتأمل جيّدا (٢).

حاصل جوابه أنّ قبل وجود الموضوع و هو المرأه لا بدّ من أن يكون تقييد وجود المرأه بالقرشيّه إمّا موجودا أو معدوما و لا يمكن أن يجتمع وجود التقييد مع عدمه قبل وجود المرأه لأنّه اجتماع النقيضين كما لا يمكن أن لا يكون وجود التقييد و لا عدمه لأنّه ارتفاع النقيضين و عليه فالممكن هو عدم التقييد في الأزل قبل وجود الموضوع لأنّ الأمر منحصر فيه بعد عدم تعقّل التقييد في الأزل من دون وجود

ص: ٨٧

١-١) المحاضرات: ٢١٦/٥.

٢-٢) جامع المدارك: ٨١/١.

موضوعه و عليه فلا مانع من استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّه في الأزل و هو بضميمه وجود المرأه بالوجدان يكفي في صدق موضوع العام المركّب المترتب عليه الحكم كما لا يخفى و لعلّ إليه يرجع ما في الكفايه (١).

هذا فيما إذا كان المخصّي ص موجبا لتركيب موضوع العام من عنوان وجوديّ و عنوان سلبيّ و هو عدم اتّصافه و تقيّده بعنوان وجوديّ مخصّي ص كقولنا أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق منهم فإنّ عدم تقيّده محرز باستصحاب العدم الأزليّ فيتحقّق الموضوع المركّب و أمّا إذا كان المخصّي ص موجبا لتركيب موضوع العام من عنوان وجوديّ و عنوان وجوديّ آخر و هو تقيّده بعنوان وجوديّ فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقيّد بعنوان وجوديّ حاله سابقه إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه لأنّه أمر وجوديّ و لا لاستصحاب الأمر الوجوديّ لأنّه ليس له حاله سابقه.

مثلا- إذا قلنا أكرم العلماء ثمّ قلنا فليكونوا عدولا فلا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ لأنّ المأخوذ في العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا حاله سابقه كصوره تبادل الحاليتين فتدبّر جيّدا.

هذا إجمال الكلام في حجّه القائل بإمكان إحراز المصداق في الشبهات المصداقيّه بالأصل و أمّا حجّه القائل بالنفي كما تلى:

حجّه النافين امور:

منها ما حكى عن الشيخ ضياء الدين-المحقّق العراقي-قدّس سرّه في نهايه الأفكار من أنّ قضيه التخصيص مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد أو الأصناف من دون اقتضائه لإحداث عنوان

ص: ٨٨

ايجابى أو سلبى فى موضوع حكم العامّ فى الأفراد أو الأصناف الباقية و إن فرض ملازمه تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفساق مثلا من باب الاتفاق مع العدالة أو عدم الفسق إلى أن قال فلا مجال لجريان الأصل الموضوعى المزبور من جهة عدم ترتب أثر شرعى عليه حينئذ فيأنه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل فى موضوع الحكم و الأثر و لو على نحو القيدىه حتى يجرى فيها استصحابها بل و إنّما موضوع الأثر حينئذ عبارته عن ذوات تلك الأفراد الباقية بخصوصياتها الذاتيه من دون طرؤ لون عليها من قبل دليل المخصّص غايه الأمر هو اقتضاء خروج أفراد الفساق مثلا لملازمه الأفراد الباقية بعد التخصيص عقلا مع العدالة أو عدم الفسق.

و من المعلوم فى مثله حينئذ عدم إجداء قضيه استصحاب العدالة او عدم الفسق للمشكوك لا ثبات كونه من الأفراد الباقية الملازمه مع عدم الفسق إلّا- على القول بالمثبت و حينئذ فعلى هذا المسلك لا- بدّ من الرجوع فى المشكوك إلى الاصول الحكميّه الجاريه منه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما و إلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعيّه (1).

و عليه فلا يجرى استصحاب العدم الأزلى أيضا لعدم مدخلية عدم اتّصاف العامّ بالخاصّ فى حكم العامّ.

و المحكىّ عن المحقّق المذكور أيضا أنّه شبه التخصيص بموت بعض الأفراد فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الموضوع و إنّما يوجب التقليل فى أفراده فكذلك التخصيص. فالمخصّص إنّما يكون لإخراج الأفراد غير المراده و أمّا الأفراد الباقية تحت العامّ فهى محكومته بالحكم بما أنّها من أفراد العامّ فيكون عنوان العامّ بالنسبه إلى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصّص وجودا أو عدما فى ثبوت الحكم

ص: ٨٩

حاصله أنّ عنوان العامّ يبقى على تمام الموضوعيّة و لا مدخلية للمخصّص وجودا أو عدما في ثبوت الحكم له إذ لا يتعنون العامّ من قبل المخصّص بشيء من العنوان الإيجابيّ أو السلبي و عليه فلا مجال لأصل العدم في شيء من العناوين لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه بل تمام العنوان هو العنوان العامّ فمع عدم ترتّب الأثر لا مجال لأصل العدم كما لا يخفى.

أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ معنى تماميّة العنوان في الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجودا و عدما و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك (أى كون العامّ تمام الموضوع) فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخصّص أيضا و ليست مع ذلك محكومته بحكمه (لفرض ورود المخصّص).

و بعبارة أوضح في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّة إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلا هو حيثيّة العالميّة فقط و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص و على الثانى لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بالعدم النعتى أو المحمولى فعدم المخصّص إجمالا بأحد النحويّن دخیل ثبوتا و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع إلى أن قال:

و أمّا تنظير بعض الأعظم التخصيص بموت بعض الأفراد فعجيب، فإنّ انعدام بعض الأفراد لا يوجب تقيّدا في موضوع الحكم و لا يخرج عن كونه تمام الموضوع و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يخرج عن التماميّة كما عرفت و كيف كان فلا يعقل كون عنوان العامّ تمام الموضوع ثبوتا بعد ورود التخصيص عليه نعم لا يوجب التخصيص

تقيده في مقام الاثبات (١).

حاصله أنّ عنوان العامّ لو كان هو تمام العله في الحكم ولا مدخلية لشيء آخر اقتضى ذلك عدم صحه التخصيص و المعلوم خلافه فيعلم منه أنّ عنوان العامّ لا- يكون بحسب الإراده الجدّيه تمام العله بل يحتاج في التماميه إلى شيء آخر كعدم عنوان الخاصّ نعتيا كان أو محموليا.

و لقد أفاد و أجاد المحقق النائيني قدس سره في ردّ التنظير المذكور حيث قال أنّ هذا القياس خاطئ جدّا و لا واقع موضوعي له أصلا و السبب فيه أنّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحله التطبيق لما ذكرناه غير مرّه من أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه التي مردّها إلى القضايا الشرطيّه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له مثلا قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع في الخارج و صدق عليه أنّه خمر فهو حرام و إذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة فالحرمة تنتفي في مرحله التطبيق بانتفاء موضوعها و هذا ليس تقييدا في مرحله الجعل ضروره أنّه مجعول في هذه مرحله للموضوع المفروض وجوده في الخارج فمتى وجد تحقّق حكمه و إلا فلا حكم في هذه مرحله أي مرحله التطبيق و الفعلية و هذا بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحله الجعل في مقام الثبوت يعني أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ و في مقام الاثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود فيكون من السالبه بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني (٢).

و عليه فالفرق بين التخصيص و موت الفرد واضح و ذلك لأنّ موت الفرد

ص: ٩١

١-١) نهاية الاصول: ٣٣٨/١-٣٣٩.

٢-٢) المحاضرات: ٢١٠/٥.

لا يوجب تضييقاً في الموضوع بخلاف التخصيص فإنه يوجب تضييقاً في ناحيه الموضوع بحسب مقام الثبوت و أما بحسب مقام الإثبات فدليل المخصّص يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع الموجود فيكون من السالبه بانتفاء المحمول و الموضوع في الموت التكويني غير موجود و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبه بانتفاء الموضوع و عليه فلا- وجه للقياس و التنظير كما لا يخفى.

و منها ما في نهايه الدرايه من أنّ التخصيص لا يحدث عنوانا ايجابيا أو سلبيا في موضوع حكم العام بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيه للبعث الحقيقي الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء و جعل الداعى إلى غير ما تعلق به البعث الانشائي محال لأنه مصداق جعل الداعى و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيورته داعيا إلى غير ما تعلق به خلف محال.

فليس شأن المخصّص إلاّ- إخراج بعض أفراد العامّ و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجودي أو عدمي.

و يشهد له مضافا إلى البرهان أنّ المخصّص إذا كان مثل لا تكرم زيدا العالم لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيدا و شبهه (1).

يمكن الجواب أوّلا- بالنقض بما إذا جعل المبعوث إليه عنوانا طبيعيا و اريد منه فردا منه فإنّ العرف لا يرى ذلك خلفا و هكذا كثيرا ما يذكر شرائط المبعوث إليه أو قيوده مع الانفصال و مع ذلك لا يراه العرف منافيا للبعث نحو المطلق أو العامّ.

و ثانيا: بالحلّ فإنّ عدم لزوم الخلف و المنافاه عند العرف ليس إلاّ من جهه أنّ البعث عندهم على قسمين بعث ظاهريّ و بعث واقعيّ فالظاهريّ منه متعلق بالمطلق أو العامّ و الواقعيّ منه غير مذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخره كما أفاد بعض

ص: ٩٢

و دعوى أنّ البعث نحو المطلق و العامّ واقعيّ يكذبها التخصيصات فإنّ مقتضاها هو عدم كون البعث نحو موارد الخاصّ واقعيًا و إلّا لزم المناقضه إذ مقتضى العامّ هو وجوب الإكرام و مقتضى الخاصّ هو حرمة الإكرام بالنسبه إلى العلماء الفسّاق أو لزم النسخ إن قيل بأنّ البعث قبل ورود الخاصّ واقعيًا و يرتفع بورود الخاصّ و هو ممّا لم يلتزم به أحد و حيث أنّ الأمرين المذكورين لا يصحّ القول بهما فانحصر الأمر في كون البعث في العامّ نحو أفراد الخاصّ بعنا ظاهريًا.

إذ عنوان الخاصّ مانع عن البعث الواقعيّ فالبعث الواقعيّ لا يتعلّق إلاّ بعنوان العامّ المعنون بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ.

و ثالثا: بأنّ الاستشهاد باخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ في غير محلّه لأنّ الفرد إن خرج بالعنوان الذي يمنع عن ايجاب الاكرام مثلا و لا اختصاص ذلك العنوان بالفرد بل يمنع في كلّ مورد يكون كذلك فإخراج هذا الفرد في قوّه إخراج العنوان و مع إخرجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به لأنّه يمنع عن اقتضاء العامّ للبعث الحقيقيّ.

و إن خرج الفرد بجهه مختصّه به فخرج هذا الفرد لا يوجب تعنون العامّ بعدمه لأنّ دخول الفرد المذكور و خروجه لا دخل له في دخول سائر الأفراد و خروجها و لا عنوان يمنع عن تأثير العنوان العامّ حتّى يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به و عليه فخرج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ كما لا يخفى.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ العامّ يتعنون بعنوان عدم الخاصّ بعد تخصيصه بمخصّص.

و إنّما الكلام حينئذ في أنّ هذا التعنون هل يكون بالاتّصاف بالعدم أو بعدم الاتّصاف فإن كان الأوّل فلا مجال لأصالة العدم الأزليّ لأنّه مثبت.

و إن كان الثانی فالأصل العدم الأزلی مجال كما سیأتی إن شاء الله تعالی تحقیق ذلك.

و منها ما حکى عن المحقق النائینی قدس سره من أنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محاله یستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان و أنّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصه و أنّ هذا العنوان المأخوذ فی الموضوع یستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه.

و علیه فلا- یمکن إحراز قيد موضوع العامّ بأصالة العدم الأزلی ببيان أنّ المستصحب لا- یخلو من أن يكون هو العدم النعتی المأخوذ فی موضوع العامّ أو يكون هو العدم المحمولی الملازم للعدم النعتی بقاء.

فعلى الأول لا حاله سابقه له فإنّه من الأول مشکوک فيه و على الثانی و إن كان له حاله سابقه إلاّ أنّه لا یمکن باستصحابه إحراز العدم النعتی المأخوذ فی الموضوع إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و بكلمه اخرى أنّ المأخوذ فی موضوع حکم العامّ بعد التخصیص بما أنّه العدم النعتی فلا یمکن إحرازه بالأصل لعدم حاله سابقه له و العدم المحمولی و إن كان له حاله سابقه إلاّ أنّه لا یمکن باستصحابه إثباته إلاّ بناء على الأصل المثبت (1).

و برهن المحقق النائینی قدس سره على مدّعاہ بناء على فرض التركيب بقوله أنّ المأخوذ فی موضوع العامّ من جهة ورود المخصّص علیه لو كان هو العدم المحمولی لیکون الموضوع مرکباً من الجوهر و عدم عرضه بمفاد ليس التامه.

فلا- محاله إمّا أن يكون ذلك مع بقاء إطلاق الموضوع بالإضافه إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً إلى أن قال:

ص: ۹۴

أمّا القسم الأول: هو ما إذا كان الموضوع بالاضافه إلى العدم النعتى مطلقا فهو غير معقول للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العامّ بالاضافه إلى العدم النعتى و تقييده بالاضافه إلى العدم المحمولى فإنّ الجمع بينهما غير ممكن حيث أنّ العدم النعتى ذاتا هو العدم المحمولى مع زياده شىء عليه و هو إضافته إلى الموضوع الموجود فى الخارج فلا يعقل أن يكون الموضوع فى مثل قضيه كلاً مرأه ترى الدم إلى خمسين إلا القرشيّه مثلا مطلقا بالاضافه إلى العدم النعتى و هو اتّصافه بعدم القرشيّه بعد فرض تقييده بالعدم المحمولى و هو عدم القرشيّه بمفاد ليس التامّه.

بداهه أنّ مردّد إطلاق الموضوع فى القضيه هو أنّ المرأه مطلقا أى سواء كانت متّصفه بالقرشيّه أم لم تكن تحيض إلى خمسين و هذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأه بعدم كونها قرشيّه بمفاد ليس التامّه فالنتيجه أنّ إطلاق موضوع العامّ بالاضافه إلى العدم النعتى بعد تقييده بالعدم المحمولى غير معقول.

و أمّا القسم الثانى: فهو أيضا كذلك ضروره أنّ الموضوع قد قيد بعدم الفسق بمفاد ليس التامّه فكيف يعقل تقييده أيضا من جهه كون العدم نعتا ليرجع مفاد القضيه المعتبره فيه عدم القرشيّه بالعدم المحمولى إلى تقييدها أيضا بالعدم النعتى مع أنّه مستلزم لغويّه التقييد بالعدم المحمولى لكفايه التقييد بالعدم النعتى عنه.

فاذا يتعيّن القسم الثالث و هو تقييده بالعدم النعتى فإذا قيد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولى حيث أنّه يستلزم لغويّه التقييد به.

فالنتيجه هى أنّه لا مناص من تقييد موضوع العامّ بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتى و معه لا يمكن الاستصحاب فى العدم الأزلى (1).

حاصله أنّ موضوع العامّ بناء على فرض التركيب لزم أن يكون متقيدا

ص: ٩٥

(١-١) راجع المحاضرات: ٢١٩/٥-٢٢١ و أجود التقريرات: ٤٦٨/١-٤٦٩.

بأصافه بعدم عنوان الخاص بنحو النعتى و إلا فإن كان الموضوع مركبا من عنوان العام و عدم الخاص بنحو المحمولى لزم أحد الأمرين من التهافت إن كان عنوان العام مطلقا أو اللغويّه إن كان عنوان العام متقيّدا بنحو النعتى و حيث أنّ كلّ واحد منهما ممنوع فاللازم هو أن يكون موضوع العام متقيّدا بالأتصاف بعدم الخاص.

أورد عليه أولا بأن أخذ عدم النعتى فى موضوع الحكم بحيث يكون الموضوع متصفا بعدم يحتاج إلى مئونه و عناية زائده فى مقام الثبوت و الإثبات دون أخذ عدم المحمولى إذ طبع أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم لا يقتضى إلا أخذه فيه على نحو عدم المحمولى الذى يصدق بدون فرض وجود الموضوع و ذلك لأنّ وجود العرض بذاته و إن كان محتاجا إلى وجود موضوعه إلا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلا ضروره أنّ الافتقار إلى وجود الموضوع إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه و عليه فدعوى أنّ تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون على نحو مفاد الناقصه مندفعه بأنّ نقيض كلّ شىء رفعه و هو أعمّ من النعتى و نقيض الوجود الرابط عدمه لا عدم الرابط و لا ملزم لأن يكون التقييد فى الباقي على نحو مفاد الناقصه فلا حاجة إلى وجود الموضوع فى عدم العرض دون وجوده إذ لا يوجد إلا فى الموضوع.

و عليه فيكفى أن يكون الباقي مركبا من وجود العام و عدم الأتصاف بالخاص و من المعلوم أنّ عدم الأتصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل عدم الأزلى فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعا للحكم فيقال هذه مرأه و لا أتصاف لها بالقرشيّه بأصل عدم الأزلى.

لا يقال إنّ عدم الانتساب لا يجدى فإنّ ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب إلا أنّ الأتصاف به لا وجدانيّ و لا تعبديّ إذ التقييد و الأتصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه إنّ التقييد بمعنى ارتباط عدم به غير

لازم و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب و إضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه في ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين (١).

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره مفاد قضيه المرأه تحييض إلى خمسين إلا القرشيّه و إن كان هو اعتبار وصف القرشيّه على وجه النعتيه في موضوع الحكم بتحييض القرشيّه بعد الخمسين إلا أنه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّه في موضوع عدم الحكم بتحييض المرأه بعد الخمسين على وجه النعتيه أعني به مفاد ليس الناقصه.

و إنما يستدعي أخذ عدم القرشيّه في ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصله فكلّ امرأه لا تكون متّصفه بالقرشيّه باقيه تحت العامّ و إنما الخارج خصوص المتّصفه بالقرشيّه لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأه المتّصفه بعدم القرشيّه.

فإذا شكّ في كون امرأه قرشيّه لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشيّه الثابت لها قبل تولّد تلك المرأه في الخارج إلى أن قال أخذ عدم ذلك العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصه يحتاج إلى اعمال عناية و مئونه و إلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لا يقتضى إلاّ أخذه فيه على نحو السالبه المحصله دون الموجهه المعدوله.

هذا مضافا إلى أنّ العدم بما هو عدم لا يكون وصفا لشيء فإنه بطلان محض فلا بدّ في أخذه نعتا من اعتبار خصوصيه في الموضوع ملازمه لذلك العدم (٢).

و ثانيا: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من أنّ ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره برهانا على ما ذهب إليه من لزوم أخذ العدم أيضا على نحو النعتي.

ص: ٩٧

١-١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢-١٩٤.

٢-٢) راجع أجود التقريرات: ١/٤٦٦-٤٧١.

يرد عليه أولاً- بالنقض حيث أنه على تقدير تماميته يستلزم إنكار إمكان إحراز جميع الموضوعات المركبة بضم الوجدان إلى الأصل الجارى فى نفس أحد الجزئين و لا يختص ذلك بالموضوع المركب من العرض و محله مع أنه قدس سره لا يلتزم به.

بيان الملازمه أنّ انقسام كلّ جزء من أجزاء المركب بمقارنته للجزء الآخر و عدمها بما أنه من الانقسامات الأولىه يكون فى مرتبه سابقه على وجود الجزء الآخر فى نفسه.

فاذا ثبت هناك تقييد فى الجملة فإن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء باتصافه بكونه مقارنا للجزء الآخر لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فى نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلا على القول بحجّيه الأصل المثبت.

و إن كان التقييد راجعا إلى تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر فإن كان ذلك مع اعتبار التقييد بالاتصاف بالمقارنه لزم اللغويّه كما أنه مع فرض الاطلاق فيه بالاضافه إلى الاتصاف بالمقارنه و عدمه يلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور (1).

و بعبارة أوضح كما فى المحاضرات أنّ النكته التى ذكرها المحقق النائنى قدس سره بعنوان البرهان لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العامّ بالعدم النعتى لو تمت لم تختص بخصوص ما نحن فيه بل تجرى فى الموضوعات المركبه بشتى أنواعها حتّى فيما إذا كان مركبا من جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين.

و السبب فيه هو انقسام كلّ جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زمانا أو مكانا و عدمها بما أنه من الانقسامات الأولىه و الأعراض القائمه بالجوهر فلا بدّ من لحاظها فى الواقع لاستحاله الإهمال فيه.

و عليه فبطبيع الحال لا يخلو الأمر من أن يلحظ كلّ جزء مقيدا بالاضافه إلى

ص: ٩٨

الاتّصاف بالمقارنه للجزء الآخر زمانا أو مقَيِّدا بالاضافه إلى الاتّصاف بعدم المقارنه له كذلك أو مطلقا لا هذا ولا ذاك. و من المعلوم أنّ الثانی و الثالث كليهما غير معقول.

أمّا الثانی: فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة و معه كيف يعقل أخذه فيه متّصفا بعدم مقارنته له ضروره أنّه في طرف النقيض معه.

و كذا الحال في الثالث لوضوح أنّ فرض الإطلاق فيه بالاضافه إلى الاتّصاف بالمقارنه و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور.

فإذا لا مناص من الالتزام بالأوّل و من الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنه بمفاد كان الناقصه يلزم لغويّه تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامّه.

و النكته فيه أنّ مفاد كان الناقصه هو مفاد كان التامّه مع اشتماله على خصوصيّه زائده و هي اضافته إلى موضوعه و محلّه.

و عليه فبطبيع الحال اذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافه إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصه لزم لغويّه تقييده بالاضافه إليه بمفاد كان التامّه.

و يترتب على ذلك أنّه لا- يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت (1).

حاصله أنّ ما ذكره المحقّق النائيني في العرض و المعروض جار بعينه في المركّبات من وجود الأجزاء مع أنّه لا يلتزم به.

و ثانيا: بالحلّ بأن موضوع الحكم أو متعلّقه بالاضافه إلى ما يلزمه وجودا في الخارج لا مطلق و لا مقيد و لا مهمل.

أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مرده إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع

ص: ٩٩

أو المتعلق للحكم ليس موضوعا أو متعلقا له فإن معنى إطلاقه بالاضافه إليه هو أنه لا ملازمه بينهما وجودا و خارجا و هو خلف.

و أما التقييد فهو لغو محض نظرا إلى أنّ وجوده في الخارج ضروريّ عند وجود الموضوع أو المتعلق و معه لا معنى لتقييده به.

و أمّا الإهمال فهو إنّما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الاطلاق و التقييد فإنّ المولى الملتفت إليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالاضافه إليه مطلقا أو مقيدا لاستحاله الإهمال في الواقع و أمّا إذا لم يكن المورد قابلا لذلك كما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه.

إلى أن قال فالنتيجة أنّ ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمه وجودا سواء كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر كما أنّ الأمر يغني عن الأمر بالآخر و عليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافه إليه فإنّ إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول لفرض تقييده به.

و أمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فإنه لغو و كذلك تقييده به في هذا المقام.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي و عليه فتقييد موضوع العامّ بعدم كونه متصفا بعنوان خاصّ كالقرشيّه مثلا لا يبقى مجال لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ و لا لإطلاقه بالاضافه إليه.

فكما أنّ تقييد المرأه مثلا باتصافها بعدم القرشيّه يغني عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشيّه فكذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشيّه يغني عن التقييد باتصافها بعدم القرشيّه ضروره أنّ مع وجود المرأه في الخارج كان كلّ من الأمرين المزبورين ملازما لوجود الآخر لا محاله.

فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق و التقييد بالاضافه إلى الآخر (١).

حاصله أنّ العدم النعتي و العدم المحمولى متلازمان فكلّ واحد منهما يغنى عن الآخر فمع تقييد الموضوع بأحدهما لا مجال للاطلاق و التقييد بالنسبه إلى الآخر و عليه فإذا كان الموضوع فى العامّ مركّبا و متقيّدا بعدم الاتّصاف بعنوان الخاصّ لكونه أقلّ مؤونه لا- يبقى محلّ لتقييد الموضوع بالاتّصاف أو إطلاقه من جهه الاتّصاف و عدمه حتّى يلزم المحاذير المذكوره و عليه فمع التقييد بعدم اتّصاف الموضوع فالموضوع مركّب و يجرى فيه استصحاب العدم الأزلّى.

و ربّما يقال يمكن توجيه كلام المحقّق النائينى قدّس سرّه بنحو لا تتوجّه عليه هذه الإيرادات بل تندفع بحذافيرها.

بيان ذلك: أنّ مرتبه الجزء متقدّمه على مرتبه الكلّ و الأمر الذى يؤخذ جزءا لا بدّ أن يلحظ فى مرحله جزئيه بالاضافه إلى جميع صفاته لاحتمال دخل بعضها فى جزئيه و ترتّب أثره الضمنى إذ قد لا تكون ذات الجزء بدون وصف خاصّ جزءا و ذات أثر ضمنى.

ثمّ بعد تكميل جهه جزئيه و أخذه جزءا مطلقا أو مقيّدا ببعض الصفات تصل النوبه إلى لحاظه بالاضافه إلى الأجزاء الاخرى و أخذه معها بلحاظ ترتيب أثر الكلّ لما عرفت أنّ الجزء أسبق رتبه من الكلّ فلحاظه بخصوصياته بما هو جزء فى نفسه أسبق من لحاظه مع الأجزاء الاخرى الذى هو عبارته اخرى عن لحاظ الكلّ.

و عليه فيمكن أن يكون نظر المحقّق النائينى قدّس سرّه إلى هذا المعنى و أنّ أخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم أولا لحاظ الموضوع بكامل خصوصياته و فى مرحله جزئيه فإذا فرض دخاله عدم الوصف فى تأثيره كان مقيّدا

ص: ١٠١

به و لم يكن مطلقا و مع تقييده به أغنى عن أخذ عدم الوصف جزء و لحاظه كذلك أسبق رتبه من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنه لما عرفت من اسبقية الجزء رتبه من الكل.

و عليه فلا- يرد إشكال التهافت أو اللغويّه لأنّ ملا-حظه الجزء بالاضافه إلى أوصافه و تقييده بها وجودا و عدما أسبق رتبه من ملاحظته بالاضافه إلى مقارناته فلا تصل النوبه إلى أخذ عدم جزءا كما لا يستلزم منه إنكار جميع الموضوعات المركبه حتّى لا يكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب بل تكون مأخوذه بنحو التوصيف دائما.

و ذلك لأنّ وصف المقارنه وصف انتزاعيّ لا- دخل له في التأثير إلّا- بلحاظ منشأ انتزاعه و هو ليس إلّا عبارته عن وجود أحد الجزءين عند وجود الآخر و هذا ليس إلّا تركب الموضوع من الجزءين هذا.

و لكن اجيب عنه بأنّ ملا-حظه الموضوع مع عدم الوصف لا- يلازم تقييده به و إن كان دخيلا في التأثير إذ يمكن أن لا يكون دخيلا في تحقّق أثر الجزء و لكنّه دخيل في تحقّق أثر الكلّ فيكون الجزء مطلقا بالاضافه إليه بلحاظ جزئيته و أثره الضمني.

و لكنّه مقيّد به لأخذه جزءا آخر بلحاظ أثر الكلّ و دخالته في تحقّقه فلا ملازمه بين لحاظه و بين أخذه قييدا كما لا منافاه بين إطلاق الجزء بلحاظ جزئيته بالاضافه اليه و تقييده به بلحاظ أثر الكلّ هذا مضافا إلى أنّ عدم الوصف لو فرض أنّه دخيل في تأثير الجزء بما هو جزء فغايه ما يقتضى ذلك هو تقييد الجزء به أمّا أنّه يؤخذ بنحو التوصيف أو بنحو التركيب فهو أجنبيّ عن مفاد هذا البرهان و لا ملازمه بين التقييد و بين أخذه بنحو التوصيف.

و بالجمله وقع الخلط بين الوصف و الاتّصاف و الذى لا بدّ من ملاحظته في الجزء سابقا على لحاظ الكلّ هو أوصاف الجزء و هو لا يلازم أخذها على تقدير

و بعبارـه اأرى أن ملاحظـه عدم الوصف فى الجزء و لو مع مدخليته فى تأثير الجزء لا يلازم تقييد الجزء به بالحمل الأولى لأن ملاحظـه عدم الوصف بنحو القضية الحيثية لا- تقتضى تقييدا فى الجزء بالنسبه إلى عدم الوصف نظير ملاحظـه الايصال فى المقدمات الموصله فكما أن المقدمات الموصله ليست مطلقه و لا- مقيده و لكن لا- تنطبق إلا على المتقيده فكذلك الجزء الملحوظ حين عدم الوصف ليس مطلقا و لا- متقيدا و إن كان لا ينطبق إلا على المتقيده و عليه فلا ينافى اللحاظ المذكور مع اعتبار عدم الوصف عدما محموليا بنحو التركيب إذ لا إطلاق حتى ينافيه و لا تقييد بالحمل الأولى فى اللحاظ المذكور حتى يلزم اللغويه فى اعتبار التركيب بل هو لحاظ عدم الوصف مع الجزء و هو يساوى التركيب و عليه فلا حاجه فى نفي التقييد إلى استناد التأثير إلى الكل بل يمكن نفي التقييد و لو كان مع مدخلية الوصف فى تأثير الجزء اذ عدم الوصف ملحوظ بنحو القضية الحيثية كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا دليل على لزوم اتصاف العام بعدم الخاص حتى لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الأزلى فى الأوصاف المقرونه كالقرشيه بل اللازم هو ملاحظـه عدم الخاص مع العام و هو يساوى التركيب هذا مضافا إلى أن العدم بما هو العدم لا يكون وصفا للشىء فإنه بطلان محض فلا بدّ من أخذه نعتا من اعتبار خصوصيه فى الموضوع ملازمه لذلك العدم و من المعلوم أنه مئونه فوق مئونه كما لا يخفى.

و منها ما حكاه المحقق الاصفهاني قدس سرّه من أن الحاجه إلى أصل العدم الأنزلى إنما هو للفراغ عن حكم الخاص لا للإدخال تحت العموم لصدق عنوان العام بلا حاجه إلى الأصل.

و عنوان الخاص لا ينفى بالأصل المذكور إذ الانتساب و كون المرأه من قریش لا يكون موضوعا بوجوده المحمولى بل بوجوده الرابط فنفى كونه المحمولى ليس نفيا لعنوان الخاص حتى ينفى به حكمه بل ملازم له بداهه عدم إمكان الكون الرابط مع نفى الكون المحمولى عقلا فالأصل بالنسبه إلى عنوان الخاص مثبت (١).

و عليه فلا- مجرى لأصل العدم الأزلی لا- فى الخاص و لا فى العامّ أمّا العامّ فلعدم الحاجه إليه فى الصدق و أمّا الخاص فلأنّ الأصل مثبت.

و يمكن أن يقال ليس الغرض من الأصل إحراز نقيض الخاص حتى يلزم منه أن يكون الأصل مثبتا بل الغرض هو إحراز عنوان العامّ بنحو التركيب الذى يكون مضادا لعنوان الخاص و هو المراد الجدوى و العامّ لا يصدق باعتبار هذا العنوان الذى يكون مرادا جدّيا على الفرد المشكوك و إن صدق عليه بحسب الإراده الاستعماليه فيحتاج فى تطبيق العامّ عليه إلى الأصل المزبور و لا يلزم منه محذور و لعلّ إليه يؤوّل ما أفاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه من أنه ليس الغرض من الأصل هنا و فى أمثاله نفى عنوان الخاص به بدوا بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاص من العناوين الداخلة تحت العموم فينفى حكم الخاص بمضادّه هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه فما هو المترتب على الأصل بلا واسطه شىء هو حكم العامّ الثابت له بأى عنوان غير العنوان الخارج و ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفى ضدّه و هو حكم الخاص (٢).

لا يقال يمكن نفى عنوان الخاص أيضا فإنّ نقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط و الوجود الرابط مسبوق بالعدم و إن لم يكن مسبوقا بالعدم الرابط و عليه

ص: ١٠٤

١- ١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

٢- ٢) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

فلا وجه لتخصيص الغرض من الأصل باحراز عنوان مضاف لعنوان الخاص من العناوين الداخلة تحت العام.

لأننا نقول استصحاب عدم الوجود الرابط لنفى عنوان الخاص عن المرأه الموجوده غير جار لأنه مثبت و لعل إليه يرجع ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن اللازم نفي عنوان الخاص عن المرأه حتى ينفي حكمه عنها فاللازم أن يصدق عليها أنها ليست بقرشيته مثلا و إلا فعدم وجود المرأه القرشيته لا يجدى فى حكم هذه المرأه نفيا و اثباتا (1).

كما لا يجدى استصحاب عدم الكزيه أزلا لاثبات عدم كزيه هذا الماء المخلوق ساعه.

لا يقال فكذا عدم الانتساب فى جانب العام فإن ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب إلا أن التقيد به لا وجدانى و لا تعبدى إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول كما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره إن التقيد به بمعنى ارتباط العدم به غير لازم و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب و اضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه فى ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابى لا ظرف اليقين حتى ينافى كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع فى ظرف اليقين فتدبره فإنه حقيق به (2).

و منها ما فى نهايه الاصول من أنه يرد على القول بعدم التعنون و كون عنوان العام تمام الموضوع أن معنى تماميه العنوان فى الموضوعيه دوران الحكم مداره وجودا

ص: ١٠٥

١-١) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ١٩٣/٢-١٩٤.

و عندما و المفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك فإنّ عنوان العامّ متحقّق في ضمن أفراد المخيّص ص أيضاً و ليست مع ذلك محكوم به بحكمه.

و بعباره أوضح في مقام الثبوت و الإراده الجدّيّه إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلا هو حيثيه العالميه فقط.

و إمّا أن لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا.

فعلى الأوّل لا معنى للتخصيص.

و على الثاني لا يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخيّص ص بالعدم النعتي او المحمولي لعدم المخيّص إجمالاً بأحد النحويين دخيل ثبوتا و هذا معنى التعنون و عدم كونه تمام الموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر دخاله بعدم النعتيه و الربطيّه فإنّ حكم المخيّص ص ثابت لوجوده الربطي و انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي.

فالتخيض إلى السّتين مثلا ثابت للمرأه الموصوفه بالقرشيّه و بإزاء هذا الوجود الربطي لعدم الربطي فبضمّ المخيّص ص إلى العامّ يستظهر أنّ التخيض إلى الخمسين إنّما يكون للمرأه الموصوفه بعدم الانتساب إلى قريش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطي و النعتي و قد عرفت أنّه لا مجال للاستصحاب في ذلك إلا إذا كان بنحو الربطيّه متيقّنا في السابق مع وجود الموضوع (1).

و فيه أنّ دعوى انتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي بحيث يكون مقتضاه هو اتّصاف موضوع العامّ بعدم وصف الخاصّ حتّى لا يجرى فيه استصحاب العدم الأزلي لعدم حاله السابقه. مندفعه بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه و عليه فيكون نقيض الوجود الربطي عدمه و من المعلوم أنّ عدم الوجود الربطي يكون أعتم من العدم المحمولي

ص: ١٠٦

و المأخوذ في جانب العامّ هو نقيض الخاصّ لا-العدم الرابطي إذ لا ملزم له بل لا حاجة إليه لأنّ الخاصّ بمنزله المانع و العامّ بمنزله المقتضى و المقتضى لا-يحتاج في اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العامّ عن وجود المرأه و عدم اتّصافها بالمانع و عدم اتّصافها بالمانع له حاله سابقه لأنّه عدم محمولي فيمكن استصحابه كما لا يخفى.

لا-يقال إنّ عدم المحمولي غير المتسبب بالمرأه الموجوده لا-يكون موضوعا لحكم العامّ لأنّنا نقول يكفي إضافه عدم المحمولي إلى المرأه الموجوده في ظرف التعيّد بالاستصحاب و لا-حاجه إلى الاضافه المذكوره في ظرف اليقين حتّى ينافى كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع فتحصل أنّ دخاله عدم الوصف في تأثير موضوع العامّ بنحو دخاله عدم المانع فلا وجه لاعتبار الاتّصاف بعدم الوصف إذ لا دخاله للاتّصاف في اقتضاء المقتضى و هو الموضوع كما لا يخفى.

و منها ما أفاده استاذنا الأراكي قدّس سرّه في دوره الاولى من أنّه تاره يقال زيد و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديري ليس له القيام و اخرى يقال قيام زيد و ينظر إلى ماهيه زيد بدون اعتبار الوجود أصلا ليس بوجود في العالم فهذا إن لم يكن زيد موجودا يكون صادقا و إن كان موجودا و لم يكن قائما أيضا يكون صادقا و التعبير الحاكي عن هذا قولنا ليس زيد قائما فكأنّه قيل ليست هذه القضيه موجوده.

كما أنّ التعبير الحاكي عن الأوّل زيد ليس له القيام و يقال له باصطلاح المنطقيين القضيه الموجهه السالبه المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول السلب على النحو الأوّل ليس له حاله سابقه بالفرض و الثاني و إن كان له حاله سابقه لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعا في الغالب.

و إثبات الأوّل باستصحاب الثاني لا يتمّ إلا على الأصل المثبت.

مثلا عموم ما دلّ على أنّ منتهى الحيض في كلّ مرأه هو الخمسون قد خصّص بالقرشيّه فيكون مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ امرأه لا تكون قرشيّه ترى الحمره إلى الخمسين.

و لا شكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول من الموضوع المفروغ الوجود.

و هذا ليس له في المرأه المشكوكه حاله سابقه إذ لم يصدق في زمان هذه المرأه ليست بقرشيّه قطعا بل الشكّ سار إلى أوّل أزمنه وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبه بين هذه المرأه و بين قريش كان له حاله سابقه لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو فهذا السلب لا أثر له شرعا.

و بعبارة اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبه بين المرأه و قريش بل لعدم كون المرأه الموجوده إمّا فعلا و إمّا تقديرا قرشيّه و الاستصحاب إنّما هو جار في الأوّل دون الثاني و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبه الشرعيّه هو كون السلب مأخوذا على النحو الأوّل أعني السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلّمّا يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعا لتنتيخ كون الفرد المشكوك باقيا تحت العامّ (١).

و فيه أنّ دعوى الغلبه في أخذ السلب بنحو الموجه السالبه المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام، بل الأمر بالعكس لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مثونه كما عرفت من اتّصافه بعدم الوصف هذا مضافا إلى ما في اتّصاف الشئ بالعدم مع أنّه بطلان محض فلا بدّ في أخذه نعتا من اعتبار خصوصيّه في الموضوع ملازمه لذلك العدم و هو مثونه فوق مثونه.

ص: ١٠٨

و عليه فالعام بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العام و عدم الخاصّ مثل كلّ امرأه موجوده مع عدم انتسابها إلى قريش ترى الحمره إلى الخمسين لا- بنحو الاتّصاف كما مثله شيخنا الاستاذ من كلّ امرأه موجوده لا- تكون قرشيّه ترى الحمره إلى الخمسين.

و لعلّه لذلك عدل عن دعوى الغلبه فى دوره الأخيره و قال إن استظهر من الأدلّه أنّ المقصود من السالبه هو سلب النسبه فقط الذى يتحقّق بأحد الأعدام الثلاثه جرى الاستصحاب و إلاّ فإن استظهر منها ما إذا قصد رفعها عن موضوع محفوظ الوجود و لو لم يكن القضيه بصوره معدوله المحمول فإن كانت هنا حاله سابقه للعدم الأزلى فهو و إلاّ فلا مجال للاستصحاب (1).

و لا كلام فيما عدل إليه إلاّ من جهه أنّ الأولى هو أن يقال إنّ العام بعد التخصيص معنون بعنوان تركيبى لكونه أخفّ مثنونه إلاّ إذا قامت القرينه على أنّه معنون بنحو القضيه السالبه المحمول أو الايجاب العدولى فلا تغفل.

و منها ما فى الدرر من أنّه قد يستظهر من مناسبه الحكم و الموضوع فى بعض المقامات أنّ التأثير و الفاعليه ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف كما فى قضيه «إذا بلغ الماء قدر كّر لا ينجسه شىء» و لهذا لا يجدى استصحاب عدم الكزيه من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبه المذكوره أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما فى قوله عليه السّلام المرأه ترى الدم إلى خمسين إلاّ أن تكون قرشيّه حيث إنّ حيضيه الدم إلى الستين إنّما هى من خاصيه التولّد من قريش لا أنّ المرأه لها هذه الخاصيه بشرط التولّد فانتفاء هذا الوصف

ص: ١٠٩

موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع و لهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعا (١).

و فيه أولاً أنّ المأخوذ في طرف العام هو عدم الاتصاف لكونه أخفّ مئونه و لو كان المأخوذ في طرف الخاص هو الاتصاف مع الموضوع المفروغ الوجود و عليه فلا يتوقف جريان استصحاب العدم الأزلي على ما إذا كان التأثير في جانب الخاص لنفس الوصف دون الموصوف و عليه فالمأخوذ في عموم الماء المنفعل هو الماء و عدم الكثرة لكونه أخفّ مئونه و إن كان التأثير ثابتاً في جانب الخاص للماء المتّصف بالكثرة فلا تغفل.

و ثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاص بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهه مدخلية كون الموصوف امرأه و لذا لا يتعدى الحكم عنها إلى غيرها (٢).

اللهمّ إلاّ- أن يكون مقصوده نفى التأثير عن المرأة المقيّده بشرط التولّد لا مطلق المرأة و لو بنحو التركيب كما لعله الظاهر من العبارة.

و ثالثاً: أنّ صرف نفى أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر أعني التحييض إلى خمسين (٣).

اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ المراد أنّ نفى الاتصاف بالقرشيّه مثلاً مع وجود المرأة يوجب تنقيح موضوع العام بعد تعنونه بورود الخاصّ بالمرأة الموجوده و عدم اتصافها بالقرشيّه و مع تنقيح موضوع العام يدلّ العام على التحييض إلى خمسين و هو نقيض الحكم بالتحويض إلى الستين فمع ثبوت الحكم بالحيض إلى خمسين ينتفى الحكم بالتحويض إلى الستين.

ص: ١١٠

١-١ (١) الدرر: ٢١٩/١-٢٢٠.

٢-٢ (٢) راجع تسديد الاصول: ٢١٩/١.

٣-٣ (٣) تسديد الاصول: ٥١٤/١.

و منها ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد الخميني قدّس سرّه و حاصله أنّ القيد في العامّ بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي و الموجبه السالبه المحمول و لا يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييدا في الموضوع لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم فهل يمكن أن يقال إنّ المرأه ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع فيرجع إلى أنّ المرأه التي لم توجد ترى الدّم فلا بدّ من فرض وجود الموضوع و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الايجاب العدولي أو الموجبه السالبه المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلا) مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي.

ففيه مضافا إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّه الاستصحاب فيه منوطه بوحده القضيّه المتيقّنه مع المشكوك فيها و هي مفقوده لأنّ الشىء لم يكن قبل وجوده شيئا لا ماهيته و لا وجودا و المعدوم لا يقبل الإشاره لا حسّا و لا عقلا فلا تكون هذه المرأه الموجوده قبل وجودها هذه المرأه بل تكون تلك الإشاره من أكذوبه الواهمه و اختراعاتها.

فالمرأه المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعه للقضيّه المتيقّنه الحاكيه عن ظرف العدم لما عرفت أنّ القضايا السالبه لا تحكى عن النسبه و لا عن الوجود الرابط و لا عن الهوهويّه بوجه.

و مناط الصدق و الكذب في السوالب مطابقه الحاكيه التصديقيه لنفس الأمر بمعنى أنّ الحاكيه عن سلب الهوهويّه أو سلب الكون الرابط كانت مطابقه للواقع لا بمعنى أنّ لمحاكيها نحو واقعيّه بحسب نفس الأمر ضروره عدم واقعيّه للأعدام.

و عليه فلا- تكون للنسبه السلبيه واقعيّه حتّى تكون القضيّه حاكيه عنها فانساب هذه المرأه إلى قريش مسلوب أزلا- بمعنى مسلوبيه «هذيّه» المرأه

و«القرشيّ» و«الانتساب لا- بمعنى مسلوّيّه الانتساب عن هذه المرأه و قريش و إلاّ يلزم كون الأعدام متمايزه حال عدمها و هو واضح الفساد.

و عليه فالقضيّه المتيقّنه غير القضيّه المشكوك فيها بل لو سلّم وحدتهما كان الأصل مثبتاً لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأه قرشيّه باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه و من سلب المحمول.

و استصحاب ذلك و اثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي و هذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار و اثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّه في أمثال المقام مطلقاً (١).

و يمكن أن يقال أولاً أنّ الامور المذكوره أجنبيّه عن فرض التركيب فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ و العدميّ كوجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه أمكن إحراره بالوجدان و الأصل فإنّ وجودها وجدانيّ و عدم اتّصافها بالقرشيّه محرز بأصل العدم الأزلي لأنّ هذه المرأه لم تكن موجوده و لا متّصفه في الأزل و الآن كانت كذلك فعدم اتّصافها بالقرشيّه مسبوق بالعلم فيستصحب حتّى بعد وجودها لو حده الموضوع في القضيّه المشكوكه و المتيقّنه إذ الموضوع في كليهما هو ماهيّه هذه المرأه.

و دعوى أنّ العامّ بعد الخاصّ يتردّد أمره بين الايجاب العدولي و الموجه السالبه المحمول مندفعه بأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه لأنّه أخفّ مئونه من اعتبار الاتّصاف و هو غير الايجاب العدولي و الموجه

ص: ١١٢

السالبه المحمول لأنهما فرع الاتصاف و المفروض هو التركيب من وجود عنوان العام و نقيض الخاص و هو عدم الاتصاف بالخاص كما هو مقتضى تخصيص كل عام بعنوان الخاص فإن العام بعد التخصيص يكون بحسب الإراده الجدیه نفس عنوان العام مع عدم الاتصاف بالخاص لا الاتصاف بعدم الخاص فحديث الترديد بين الأمرين أعنى الايجاب العدولى و الموجه السالبه المحمول لا- واقع له و قد عرفت أنه متفرع على الاتصاف و المفروض هو عدم ملزم للاتصاف بل العام مركب من وجود المقتضى و عدم المانع كتركيب العلل التكويتيه من المقتضى و عدم المانع.

لا- يقال إن نقيض المتصف بعنوان خاص هو المتصف بعدمه و عليه يكون العام متصفا بعدم الخاص و يتردد أمره بين الأمرين المذكورين.

لأننا نمنع عن ذلك إذ نقيض كل شيء هو رفعه فنقيض الخاص و هو المتصف بعنوان خاص هو عدم المتصف فيتركب العام بعد التخصيص من عنوان العام كالعلماء و نقيض الخاص و هو عدم المتصف بعنوان الخاص كالفاسق إذ الخارج عن العام هو المتصف بعنوان الخاص و عليه فالداخل هو عنوان العام مع عدم كونه متصفا بعنوان الخاص بالطبع.

و ثانيا أن عدم معقوليه السالبه المحصّله من جهه لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب لأن غير المعقول هو ما إذا جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم و أما إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء و الحكم على الموجود المقرون بعدم الوصف فلا يكون غير معقول لأنه جعل على الموجود بضميمه عدم المانع و يكون ذا أثر شرعي و لا يكون بلا فائده.

هذا مضافا إلى أن المقام من باب استصحاب الموضوع لا- من باب جعل الحكم على المعدوم إذ عدم اتصاف هذه المرأه بالقرشيه استصحاب موضوعي.

فيجوز استصحاب هذا العدم إلى زمان وجود المرأه ليرتب عليه حال وجود

المرأه حكم شرعيّ و عليه فلا يلزم من الاستصحاب المذكور أن يحكم برؤيه الدم في المرأه قبل وجودها حتّى لا يكون معقولاً بل الحكم مترتب على المرأه الموجوده مع عدم اتّصافها بالخاصّ أعني القرشيّه حال الوجود.

و هو أنّ الدم الذي تراه في حال وجودها و عدم اتّصافها بالقرشيّه استحاضه.

و ثالثاً: أنّ مع ما عرفت من أنّ المستصحب هو عدم اتّصاف الموضوع بشيء من الأزل إلى حال وجود الموضوع و يكون الموضوع على الفرض مركّباً من وجود الشيء و عدم كونه متّصفاً بالخاصّ لا يلزم تقييداً في الموضوع الموجود حتّى يشكل على الاستصحاب المذكور بأنّ اللازم من الاستصحاب المذكور هو أن لا يكون القضية المشكوكه متّحده مع القضية المتيقّنه لأنّ الموضوع في المشكوكه هو المرأه الموجوده و الموضوع في المعلومه هو ذات المرأه هذا مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور يكون مثبتاً لأنّ استصحاب عدم كون هذه المرأه قرشيّه باعتبار سلب الموضوع أو الأعمّ منه و من سلب المحمول كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار و إثبات حكم القسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

اذ استصحاب العدم المذكور و إثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ لا يكون إلاّ بانطباق العامّ على الخاصّ بحكم العقل فكما أنّ إثبات حكم القسم من الحيوان لا يجوز فكذلك اتّصاف المرأه الموجوده بعدم الاتّصاف مع أنّ المستصحب أعمّ لا يجوز لأنّه مثبت.

و ذلك لما عرفت من أنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من وجود الموضوع و عدم اتّصافه لا- من وجود الموضوع و اتّصافه بعدم الخاصّ و عليه فالموضوع في القضية المشكوكه هو عدم اتّصاف هذه المرأه و في المستصحب أيضاً هو عدم الاتّصاف فالوحده ثابتة بينهما فيحكم ببقاء عدم الاتّصاف من الأزل إلى حال وجود المرأه.

و لا يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف أو

اتّصاف حتّى يكون مثبتا بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأه بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئى الموضوع أحدهما هو المرأه الموجوده و ثانيهما هو عدم اتصافها بوصف كالقرشيّه.

و من المعلوم أنّ موضوع عدم الاتّصاف سابقا و لاحقا هو هذه المرأه و لهذه المرأه ماهيّة شخصيّة قابله بهذا الاعتبار للإشاره إليها بالنسبه إلى قبل وجودها فالوحده محفوظه لا يقال عدم اتّصاف المرأه بنحو الكلى لا يكون أحد جزئى الموضوع بل الجزء هو عدم اتّصاف هذه المرأه.

لأننا نقول نعم و لكن عدم اتّصاف هذه المرأه الموجوده هو أحد جزئى الموضوع و له حاله سابقه فيستصحب إلى حال وجود هذه المرأه فيتحقّق كلا جزئى الموضوع فيترتب عليه الحكم و لذا لا يكون مثبتا هذا.

و رابعا: أنّ إنكار شيئيه الأشياء و ماهيتها قبل وجودها كما ترى مع امكان اعتبار الماهيات الكليه و الجزئيه فى الذهن و لو لم يكن لها وجود فى الخارج و من المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأغوال من الموهومات بل هو من المعقولات و لذا تقع باعتبار وعاء الذهن موضوعا للوجود و العدم و للأحكام العرفيه أو الشرعيّه و عليه فدعوى أنّ هذه المرأه ليست قبل وجودها شيئا حتّى ماهيته كما ترى بل لهذه المرأه قبل وجودها شيئيه فى الذهن و هى الماهيه الشخصيه و بهذا الاعتبار يقال لم تكن موجوده فى الأزل و لا متّصفه بوصف كالقرشيّه و إلا فلا مجال للاستصحابات العدميه حتّى فى الأعراض إذ لا شيئيه للأعدام و هو ممّا لا يمكن الالتزام به.

و خامسا: أنّ إنكار النسبه فى القضايا مساوق لانكار الحمل و لعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين الذهن و الخارج لأنّ فى الخارج ليس شىء بعنوان النسبه بين الشىء و نفسه و بين مصداق شىء و كليّه و لكنّ الذهن يجعلهما متفرّقين و يحمل الشىء على نفسه أو يحمل الكلى على الفرد و تفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

ثم إنه ربما قيل إنَّ الدليل المخصَّص لو كان يتكفَّل إخراج المبدأ لكان للبحث في أنَّ المأخوذ في عنوان العامِّ بعد التخصيص عدمه النعتيُّ أو المحموليُّ مجال.

ولكنَّ الأمر ليس كذلك فإنَّ المخصَّص يتكفَّل إخراج العنوان الاشتقائيِّ فهو مثلاً يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب إكرام العلماء لا الفسق و عنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفه الشرط.

و عليه فإذا كان مقتضى المقدمه الاولى تقييد موضوع حكم العامِّ بنقيض الخاصِّ.

فنقيض الفاسق لا فاسق و نقيض المخالف «اللامخالف» و الموضوع يتقيّد به لا بعدم الفسق أو عدم المخالفه.

و من الواضح أنَّ تقييد الموضوع به يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتّصاف النعتيه و يندفع ذلك بأنَّ الفاسق هو المتّصف بالفسق و نقيضه هو عدم المتّصف بالفسق لا- المتّصف بعدم الفسق و اعتبار عدم الاتّصاف بالفاسق معقول لكونه مسبوقاً بالعلم بخلاف المتّصف بعدم الفسق فإنّه ليس له حاله سابقه فلا تغفل.

و ينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلي لتتقيح موضوع العامِّ بعد التخصيص عند الشكِّ من جهه الشبهات المصادقيه إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصِّ مأخوذ في طرف العامِّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب و مع عدم وجود قرينه عليه فهو مأخوذ بنحو التركيب بالطبع كما أنّ العلل التكوينيّه مركّبه من المقتضى و عدم المانع.

فكذلك الموضوع في طرف العامِّ بعد التخصيص مركّب من عنوان العامِّ و هو المقتضى و عدم الاتّصاف بعنوان الخاصِّ و لا دليل على الاتّصاف حتّى يكون الايجاب العدولي او الموجبه السالبه المحمول.

و في الختام اعتذر من جهه إطاله الكلام و لكن لا مناص لي من تنقيح هذا

البحث لأنه مما ينفع كثيرا في تضاعيف الفقه و الله الهادى إلى سواء السبيل.

التنبية الرابع: فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصحة...

فى التمسك بالعام لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص كالصحة.

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم أوفوا بالندور لا-حراز صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف عند الشك فى صحتها به فيما إذا وقعا متعلقين للندر.

بدعوى أن الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالندر و كلما وجب الوفاء به لا- محاله يكون صحيحا للقطع بأنه لو لا الصحة لما وجب الوفاء به.

ثم أيده بما دل على صحة الإحرام قبل الميقات أو صحة الصيام فى السفر بالندر.

و فيه منع لأن التمسك بالعام المذكور إما تمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه ضروره أن ذلك العموم خصص بمثل قوله عليه السلام لا نذر إلا فى طاعة الله.

فإن العام المذكور بعد التخصيص يكون معنونا بما يكون طاعه له تعالى و التوضؤ بالمائع المضاف و الاغتسال به لم يثبت مشروعيتها و كونهما طاعه.

أو تمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه بناء على دلالة نفس صيغه النذر أى قوله لله على أن اللازم فى مورد النذر أن يكون مطلوبا شرعيا فإنه هو الذى يصح أن يجعل لله على.

و من المعلوم أن صدق المطلوب على التوضؤ و الاغتسال بالماء المضاف مشكوك.

هذا كله فيما إذا شك فى مشروعيه مورد النذر و أما مع دلالة الدليل على عدم الجواز فلا مجال للتمسك بالعموم المذكور إذ بالندر لا ينقلب المبعوض عن مبعوضيته.

و ممّا ذكر يظهر أن تأييد الاستدلال بالعام المذكور بما ورد فى صحة الصوم فى السفر بالندر أو صحة الإحرام قبل الميقات بالندر فى غير محلّه لأن صحتها من جهه

الروايات الخاصه لا من ناحيه عموم النذر لما عرفت من أنّ النذر لا يوجب انقلاب الحرام حلالا و لا روايه في المقام حتّى يقاس بهما.

لا يقال إنّ الروايات الوارده في صحّه الإحرام قبل الميقات أو الصيام في السفر بالنذر إن كانت كاشفه عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات فليؤمر بهما استحبابا أو وجوبا من دون نذر و المفروض خلافه.

لأننا نقول لعلّ عدم الأمر بهما لمانع كالمشقه كما في الأمر بالسواك إذ السواك لا مفسده فيه و إنّما المانع عن الأمر به هو المشقه و لا مانع من تحمّل المشقه بالنذر مع وجود المصلحه.

اللهمّ إلا أن يقال أنّ غايه ذلك هو ارتفاع الوجوب بالمشقه.

و أما الاستحباب فلا وجه لارتفاعه إلا أن يقال و لا ملزم لذكر الاستحباب أيضا.

فلا ينافي ما ذكر عدم بيان الاستحباب و لكن ينافيه حرمة الصوم في السفر إذ الحرمة لا تساعد مع الرجحان الذاتى فتأمل.

فالأولى هو أن يقال إنّ الروايات الداله على صحتهما بالنذر تدلّ على صيرورتهما راجحين بمجرد تعلق النذر بسبب ملازمته لعنوان راجح بعد ما لم يكونا كذلك.

كما لعلّه يشهد له ما في الأخبار من حرمة الصوم في السفر و كون الاحرام قبل الميقات كالصلاه قبل الوقت فافهم.

التنبیه الخامس: في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص...

في التمسك بالعامّ عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص لتعيين التخصّص.

و لا يخفى عليك أنّه إذا علم بأنّ إكرام زيد مثلا غير واجب و شكّ في كون زيد

عالما أو جاهلا دار الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبه إلى أكرم العلماء.

و المعروف حينئذ هو التمسك بالعام لإثبات الثانى بدعوى أنّ أصله عدم التخصيص فى طرف العام كما تثبت لوازمها الشرعيه فكذلك تثبت لوازمها العقليه كعكس النقيض و اللوازم العاديه نظرا إلى أنّ المثبتات من الاصول اللفظيه حجّه و عليه فيجوز التمسك بأصله عدم التخصيص لعدم كون المشكوك المذكور مصداقا للعام فيحكم عليه بأنّه ليس بعالم فيترتب عليه أحكام الجاهل.

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إذا علمنا أنّ زيدا مثلا ممّا لا يجب إكرامه و شككنا فى أنّه هل هو عالم و خصّص العام فى هذا المورد أو ليس عالما فلا يخصّص العام.

فأصله عدم التخصيص تقول إنّّه ليس بعالم و لو تردّد زيد بين شخصين أحدهما عالم و الآخر جاهل و سمعنا قول القائل لا تكرم زيدا يحكم بأنّه زيد الجاهل لأصله عدم التخصيص فنقول كلّ عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب و على ذلك جرت طريقتهم فى الاستدلالات الفقهيّه كاستدلالهم على طهاره الغساله بأنّها لا تنجس المحلّ فإن كان نجسا غير منجس يلزم تخصيص قولنا كلّ نجس منجس (1).

و لا يخفى عليك أنّ عكس النقيض فى القضايا العقليه يكون من لوازم الموجه الكئيه بحكم العقل إذ لو لم يكن كذلك لزم الخلف فى صدق أصل القضية ألا ترى أنّ صدق كلّ نار حارّه ملازم لصدق كلّ ما لم يكن حارّا لم يكن نارا أو صدق كلّ إنسان حيوان ملازم لصدق كلّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

هذا بخلاف القضايا غير العقليه فإنّ عكس النقيض ليس من لوازمها العقليه لإمكان أن يكون المورد مع كونه من مصاديق العام لا يكون محكوما بحكمه بل

ص: ١١٩

يخصّصها و عليه فالحكم بلزوم عكس النقيض عقلا للقضايا الشرعيّه كما ترى بل هو متوقّف على جريان أصاله العموم و عدم ثبوت المخصّص فإنّ القضايا الشرعيّه بعد جريان أصاله العموم و عدم التخصيص تصير كالقضايا العقليّه فى الدلاله على عكس النقيض.

و حينئذ فإن قلنا بجريان أصاله العموم فى أمثال المورد ممّا يكون الشبهه فيها شبهه استناديه كان عكس النقيض مترتبا عليه و إلا فلا.

و دعوى أنّ أصاله العموم و إن كانت حجّه و من الأمارات اللفظيه لكن غير قابله لاثبات اللوازم بها لعدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفيا و إثباتا و إنّما نظره إلى إثبات الكبرى.

مندفعه بما أفاده سيّدنا الامام المجاهد الخمينى قدّس سرّه من أنّ عكس النقيض لازم للكبرى الكليّه و لا يلزم أن يكون العامّ ناظرا إلى تعيين الصغرى فى لزومه لها.

فإذا سلّم جريان أصاله العموم و كونها أماره فلا مجال لانكار حجّيتها بالنسبه إلى لازمها (غير المنفكّ) فلا يصحّ أن يقال إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعا و مراد جدّا من غير استثناء و معه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه إلا أن يلتزم بأنّها أصل تعبدي لا أماره (1).

و إن لم نقل بجريان أصاله العموم فى الشبهات الاستناديه فلا مجال لعكس النقيض كما لا يخفى.

و عليه فينبغى الكلام فى جواز جريان أصاله العموم فى مثل المقام و عدمه يمكن أن يقال إنّ أصاله العموم كأصاله الحقيقه من الاصول العقلايه و القدر المتيقّن من جريانها هو الشبهه المراديه لا الشبهه الاستناديه.

ص: ١٢٠

فكما أنّ أصله الحقيقيه تجري فيما إذا شكّ في لفظ أنّه استعمل في معناه الحقيقي أو في غيره و يحكم بكونه مستعملا في معناه الحقيقي و يعين المراد لا- فيما إذا علم أنّ اللفظ استعمل في معنى و شكّ في أنّه معناه الحقيقي أو غيره فكذلك أصله العموم جاريه فيما إذا شكّ في خروج فرد و عدمه لا ما إذا علم بالخروج من الحكم و شكّ في أنّه فرد من العامّ أو ليس بفرد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه الحقّ أن يقال إنّ هذه الاصول حيث تكون مأخوذه من العقلاء لئنا فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن و القدر المتيقّن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديه.

و لعلّ السرّ أنّ وجه الحاجه إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلمّ و المخاطب فلو قال أكرم العلماء فلم يكرم المخاطب فردا من العلماء يلزمه المتكلمّ و يحتجّ عليه بأنّه لم تكرمه مع أنّ العلماء قد شمل هذا أيضا كما أنّه لو أكرم المخاطب فردا و قال المتكلمّ لم أكن مريدا لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب الزامه و الاحتجاج عليه بأنّ لفظك كان عامّا شاملا لهذا أيضا و إن كنت غير مرید لاكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أنّ إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجة عليه إنّما يكون في مقامات الشكّ في المراد و أمّا لو كان المراد معلوما فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما لا يخفى (١).

و لكن لا يخلو هذا عن التأمل و النظر و سيأتي بيانه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص بالنسبه إلى فرد واحد.

ص: ١٢١

و أمّا إذا كان ذلك بين فردين كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العامّ و لكن دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعامّ و الآخر ليس فردا له فحينئذ تردّد أمر زيد في مثل لا يجب اكرام زيد بين زيدا العالم و غيره.

فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه ذهب في هذه الصورة أيضا كالصوره السابقه إلى جريان أصاله عدم التخصيص و وافقه في هذه الصورة جماعه منهم السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه في المحاضرات حيث قال لا مانع من التمسك بأصاله العموم بالاضافه إلى زيد العالم لفرض أنّ الشكّ كان في خروجه عن حكم العامّ و بذلك يثبت التخصيص في هذه الصورة يعنى أنّ الخارج هو زيد الجاهل بناء على أنّ مثبتاتها حجّه و الوجه فيه هو أنّ هذا المورد من موارد التمسك بها.

حيث إنّ فرديّته للعامّ محرزه و الشكّ إنّما هو في خروجه عن حكمه و هذا بخلاف المسأله المتقدمه حيث إنّها بعكس ذلك تماما يعنى أنّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العامّ معلوما و الشكّ إنّما هو في فرديّته له و قد تقدّم أنّه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصاله العموم لإثبات التخصيص (١).

و فيه أنّ إحراز الفرديّه و عدمه لا دخل له في ذلك لأنّ في كليهما نشكّ في خروج الفرد عن حكم العامّ و مقتضى أصاله عدم التخصيص كما أفاد شيخنا الأعظم هو عدم التخصيص فالعمده هي ملاحظه أنّ أصاله عدم التخصيص في أمثال الموردین الذين نعلم الحكم و نشكّ في كفيّته محكوميه الفرد أنّها من باب التخصيص أو التخصيص جاريه أم لا.

و قد عرفت تنظير أصاله عدم التخصيص بأصاله الحقيقه و أنّها مختصّه بما إذا شكّ في أصل الحكم كما أنّ أصاله الحقيقه مختصّه بما إذا شكّ في أصل المراد فلا تشمل

ص: ١٢٢

أصله عدم التخصيص ما إذا كان الحكم معلوما كما أنّ أصله الحقيقة لا تشمل ما إذا كان المراد من اللفظ معلوما و الشك في الاستناد و مقتضى هذا التنظير هو عدم جريان أصله عدم التخصيص في الموردين لأنّ الشك في الاستناد لا المراد.

اللهم إلا- أن يقال إنّ قياس أصله عدم التخصيص بأصله الحقيقة في غير محله لأنّ الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصله الحقيقة و إنّما الشك في الاستناد من جهة أنّه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين للتعين.

هذا بخلاف المقام فإنّ الحكم و إن كان معلوما و لكن خروج الفرد عن العامّ مشكوك في الموردين و مع الشك في الخروج تجرى أصله عدم التخصيص في الموردين كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه إذ العلم بالحكم لا يلازم العلم بخروج الفرد من العامّ و عليه فالشك في خروج فرد من العامّ باق و مع بقائه يكون مجرى لأصله عدم التخصيص إذ هي جارية لتعيين حدود المراد و المفروض أنّ حدوده مشكوك و بجريانه حكم بأنّه عامّ و حدود المراد كالمراد فكما أنّ أصله عدم التخصيص جارية في المراد فكذلك جارية في تعيين حدوده.

و لذلك استدرك شيخنا الاستاذ الأراكى في كتاب الطهاره بعد نقل عدم جريان أصله عدم التخصيص من جهة أنّ مورد هذا الأصل هو الشبه المراديه لا- الاستناديه بقوله و لكنّ الأصل الجارى في جانب العموم في موارد معلوميه الحكم و مجهوليه العنوان له وجه يمكن القول باعتباره و إن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة في الشبه المراديه و ذلك لأنّ الشبه في تلك الموارد مراديه من جهة و غيرها من اخرى.

أمّا الاولى فمن حيث الشبهه في إرادته المتكلم ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته لا يعلم الإرادة الجدّيه للمتكلم ب«أكرم العلماء» هل

هي تعلقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد و هذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد الرجل الشجاع و لم يعلم أنّه حقيقه فيه أو مجاز فإنّه لا اشتباه في إرادته المتكلّم و مراده أصلاً لأنّ إرادته الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومه و إنّما الشكّ في أمر خارج عن الإرادة و هو أنّه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينه و علاقته.

و بالجملة فمن هذا حيث يمكن إدراج الشبهه (في المقام) في الموارد المذكوره في الشبهه المراديه (١).

و قد حكى في حاشيه الدرر عن المحقّق الحائريّ اليزديّ قدّس سرّه أيضاً أنّه قال و لكنّ الانصاف الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقه في مورد القطع بالمراد لأنّ المراد الجدّي هناك معلوم بخلاف المقام فيصحّ التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي و لازم ذلك كشف حال الموضوع (٢).

إلا أنّ شيخنا الاستاذ قدّس سرّه مع ذلك لم يجزم بما استدركه و أفاده أيضاً شيخ الاستاذ الحائريّ قدّس سرّه حيث قال فإن حصل الجزم بأنّ مورد الأصل هو مطلق الشبهه الواقعه في مراد المتكلّم من لفظه و إن لم يكن في نتیجه مراده من حيث العمل شبهه فهو المطلوب إلى أن قال و إن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهه في نتیجه المراد و أنّ الشكّ في المراد مع معلوميّه النتيجة ليس مجراه أو شكّ في أنّه هل يشمل هذا المورد أيضاً أو لا فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم و هو الشبهه في النتيجة (٣).

و لقائل أن يقول إنّ البناءات العقلائيّه ليست بناءات جزئيه بحسب الموارد حتّى نشكّ في بنائهم في هذا المورد و عدمه بل البناءات كليّه و بكليّتها تعمّ هذا المورد

ص: ١٢٤

١-١ (١) كتاب الطهاره: ٢١٠/١-٢١١.

٢-٢ (٢) الدرر: ١/٢٢٢.

٣-٣ (٣) كتاب الطهاره: ٢١١/١-٢١٢.

كغيرها و بعبارة اخرى بناء العقلاء فى الشك فى خروج الفرد من حكم العام على إجراء أصاله عدم الخروج و عدم التخصيص و إثبات أن العام لم يرد عليه التخصيص و الفرد غير خارج و هذا الأصل كلى يعم الموردین المذكورین فى المقام لأن فى كل واحد منهما ينتهى الشك إلى احتمال خروج الفرد و البناءات و إن كانت لمصلحه الاحتجاج لكنّها غالبيّه كما فى سائر المصالح الموجبه للبناءات.

هذا مضافا إلى إمكان القول بوجود المصلحه المذكوره فى المقام أيضا إذ بعد إثبات أن الفرد ليس من أفراد العام يترتب عليه أحكام الجاهل و هذه الأحكام ممّا تصلح الاحتجاج بها فتدبر و عليه فلا منافاه لعدم الشك من ناحيه الحكم فى المورد الأول مع عموم البناء لأن الشك فى خروج الفرد موجود فى هذه الصوره أيضا.

التنبیه السادس: فى مانعيه العلم الإجمالى عن أصاله عدم التخصيص و عدمها فى العمومات...

فى مانعيه العلم الإجمالى عن أصاله عدم التخصيص و عدمها فى العمومات و اعلم أنّه إن كان الحكم المعلوم إجمالا حكما غير إلزامى كالعالم بعدم و جوب إكرام زيد المرّد بين العالم و الجاهل لا- يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص إذ لا يلزم من جريانها مخالفه عمليته.

و أمّا إذا كان الحكم المعلوم إجمالا حكما إلزاميا كما إذا قيل لا تكرم زيدا و دار أمر زيد بين زيد الجاهل و زيد العالم فقد يقال إن العلم الإجمالى بحرمه إكرام زيد يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص و إن قلنا بجريانها فى التنبیه الخامس من جهه كون الشبهه مراديه لا- استناديه لأن العام غير متكفل لبيان حال الأفراد و عليه فيسقط العام عن الحجّيه بالاضافه إلى زيد العالم أيضا فلا يجوز التمسك بالعام لوجوب إكرامه.

و يمكن الجواب عنه بأن العام و إن لم يكن متكفلا- لحال الأفراد إلا أن أصاله عدم التخصيص لا معارض لها فى طرف العام لخروج بعض الأطراف عن أفراد العام و عليه فتجرى فى العام و مع جريانها فيه تدلّ العام بالدلاله المطابقيه على و جوب

إكرام زيد العالم لأنّه مقتضى عموم العامّ و مع دلالته على وجوبه تدلّ بالدلاله الالتزاميه على انتفاء الحرمة عن إكرام زيد العالم و إثباتها لزيد الجاهل و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليين و هما العلم بوجود إكرام زيد العالم و العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا يبقى ترديد في البين (1).

هذا بخلاف ما إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم و هو مردّد بين زيدين العالمين فإنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص لمعارضتها في كلّ طرف بجريانها في الطرف الآخر و ترجيح أحد الطرفين على الآخر ترجيح من غير مرجح و عليه فأصاله عدم التخصيص في كلّ طرف ساقطه و مع سقوطها لا دليل على وجوب الإكرام في الطرفين، نعم لو كان لأحدهما مرجح فأصاله العموم جاريه فيه و يعمّه العامّ فتدبر.

ص: ١٢٤

١-١) راجع المحاضرات: ٢٤٣/٥.

الفصل الثالث

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقى

بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملا، و هو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

و الأوّل: إمّا من جهه دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ زيدا» و افترضنا تعدّد زيد فى العلماء.

ثمّ إنّ المجمل المفهومى إمّا متّصل و إمّا منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهومى.

و الثانى- و هو المجمل بحسب المصداق- يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهوم المخصّص واضحا، كما إذا شكّ فى فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه لتبادل أحواله، فحينئذ يشكّ فى انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهه الاشتباه الخارجى، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع ستّه.

لا إشكال فى سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلا،

إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهه دورانه بين الأقلّ والأكثر، أو دورانه بين المتباينين، أو شكّ في الانطباق و الصدق من ناحيه الاشتباه في الأمور الخارجيه، فهذه ثلاث صور:

و أمّا المجمال المفهومي المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصله عدم التخصيص لا معارض لها، و مورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ، و الأكثر، و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقه العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضا في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مردّدا بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيدا»، و هو مردّد بين شخصين من العلماء، و ذلك لسقوط أصله العموم بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، و لكن يوجب الإجمال حكما، لأنّ مع المخصّص المذكور يحصل العلم الإجمالي بخروج أحدهما، و معه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد التخصيص، و من المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلا مرجّح و تعيين أحدهما لا بعينه ليس موردا للعامّ، فأصله العموم في كلّ طرف تعارض أصله العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصله العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمال، و لا يمكن التمسك به في طرف أصلا، فهذه خمس صور، و بقيت صورته واحده، و هي ما إذا كان المخصّص منفصلا و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيه الشبهه الخارجيه، كأن يشتبه فرد بين أن يكون فردا للخاص، أو باقيا تحت العام و لم يكن أصل منقّح في البين، و هذه هي الشبهه المصدقيه.

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في المخصّصات اللفظية

و استدللّ المجوّزون بأمر، منها:

أنّ العامّ، ظاهر في جميع أفرادهِ التي منها الفرد المشته، فيشمله حكم العامّ.

بخلاف الخاصّ، فإنّ فردية المشكوك للخاصّ غير محرزه حتّى يشمله حكم الخاصّ.

ولا حاجة في شمول العام إلى بيان أنّ زيدا مثلا فاسق أو عادل، حتّى يقال إنّ العام، ليس متعرضا لذلك.

ويمكن الجواب عنه، بأنّ العامّ بعد التخصيص لا- يكون حجّه، إلّا- فيما سوى المخرج، والمخرج ليس هو خصوص معلوم الفردية، بل المخرج، هو العنوان بما هو حاك عن الأفراد الواقعية.

و عليه، فحجّيه ظهور العامّ تسقط بعد التخصيص في الأفراد الواقعية للخاصّ، و حينئذ يحتاج التمسك بالعامّ إلى إحراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاصّ واقعا و العامّ ليس متعرضا لذلك، فيما إذا لم يكن أصل منقح كما هو المفروض.

و لعلّ منشأ هذا التوهم، هو الخلط بين الإرادة الاستعمالية و الإرادة الجدّية، إذ العامّ، يكون شاملا بعمومه المستعمل فيه لجميع الأفراد حتّى المشكوك منها، لصدقه عليه، و لكن ذلك بحسب الإرادة الاستعمالية، و ليس بحجّه بعد تخصيص العامّ، بمصاديق الواقعي من الخاصّ.

لأنَّ العامَّ بعد التخصيص معنون بما سوى الخاصِّ، والإرادة الجديَّة تابعه لعنوان ما سوى الخاصِّ، وشمول هذا العنوان للفرد المشكوك غير محرز، فلا يجوز التمسك بالعامِّ فيه.

و منها، أنَّ البعث و الزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، لا يمكن اتصافهما بحقيقه الباعثيه و الزاجريه.

و لا- فرق بحسب هذا الملا-ك، بين الحكم و موضوعه مفهومًا و مصداقًا، إذ لا يعقل محرّكيه البعث، نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكيه البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاءه.

و الإرادة و الكراهه الواقعتان، و إن كانتا موجودتين في مرحله النفس، و إن لم يعلم بهما، إلاَّ أنَّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثًا و زجرًا، و على هذا، يصحّ التمسك بالعامِّ في المصداق المرّد، إذ انطباق العامِّ معلوم فيه، فيكون حجّه فيه، و لكن، انطباق الخاصِّ على المصداق المرّد غير معلوم، فلا- يكون الخاصِّ حجّه فيه، و العبره في المعارضه و التقديم بصوره فعليه مدلولي الدليلين، لا بمجرّد صدور الإنشاءين.

فمجرّد ورود المخصّص، لا يوجب تخصيص حجّيه العامِّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصِّ.

و اجيب عنه، بأنَّ المخصّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق و لازمه قصر حكم العامِّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط أحدهما بالآخر، و قصر حكم العامِّ، لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج، حتّى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى، اختصاص الحكم العمومي ببعض أفراده، و حيث إنّه أقوى، فيكون حجّه رافعه لحجّيه العامِّ، بالإضافة إلى بعض مدلوله.

و منها، أنَّ العامِّ بعمومه الأفرادي، يشمل كلّ فرد، و بإطلاقه الأحوالي يعمّ كلّ

حاله من حالات الموضوع، و منها مشكوك الفسق.

و الخاصّ يقدم على العامّ في معلوم الفسق لكونه أقوى حجّج من العامّ، و بقي مشكوك الفسق داخلا في إطلاق أحوالى العامّ. يمكن أن يقال، إنّ مع الاعتراف بخروج ذوات أفراد الفاسق واقعا عن عموم أكرم العلماء لا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالى، بالنسبه إلى تلك الذوات حال الشكّ، لأنّ الحال فرع بقاء أصل الذات، فإذا فرض خروج الذوات فلا معنى لبقاء أحوالها. و دعوى، أنّ التفرّع بحسب مقام الظهور و الدلاله، لا يستلزم التفرّع بحسب مقام الحجّيه.

مندفعه، بأنّه خلاف الظاهر بحسب مقام الإثبات، لأنّ الحكم ناش عن ملاك واحد لا ملاكين، أحدهما قائم بالذات و الآخر بالحال، فالتفكيك في الحجّيه من دون تعدّد الملاك لا دليل عليه.

فتحصّل أنّ الحقّ، هو عدم صحّه التعويل على العامّ عند عروض الاشتباه في أفراد المخصّص من ناحيه الأمور الخارجيه، فيما إذا كان للمخصّص عنوان و لم يكن أصل موضوعيّ في المقام لتعيين المشتبه و تنقيح الموضوع.

بقي شيء، و هو أنّه ذهب في جامع المدارك إلى أنّه، إذا كان رفع الشبهه من وظائف الشارع في الشبهه المصدقيه، يكون حكمها حكم الشبهه المفهوميه من جواز الرجوع إلى عموم العامّ.

و هو كلام متين بالنسبه إلى الكبرى، و أمّا المثال الذى ذكره بعنوان بيان هذه الكبرى، فهو منظور فيه فراجع.

المقام الثانى: فى المخصّصات اللتيه

و الظاهر أنّ حكمها حكم المخصّصات اللفظيه فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى

الشبهات المصادقيه، لأنّ الخارج عن حكم العامّ، هو العنوان لا الأفراد، والشكّ في مصداق المخصّص، بعد العلم بالتخصيص، لا في التخصيص.

و عليه، فيختصّ الحكم الجدّي في العامّ بغير عنوان الخاصّ، ومع هذا الاختصاص، لا يحرز انطباق العامّ على مورد الشكّ في كونه من مصاديق الخاصّ أو العامّ، ولا فرق في ذلك، بين كون المخصّص لفظيا أو لئبيا.

و دعوى أنّ للحجّيه مرتبتين، الأولى، حجّيه نفس الكبريات و العمومات، وفي هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات.

الثانيه: حجّيتها بالنسبه إلى المصاديق، وفي هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق، فلا يكون قوله لا تشرب الخمر مثلا، حجّيه بالنسبه إلى هذا الفرد الخارجيّ، إلّا بعد إحراز كونه خمرا.

و إن كان نفس الكبرى في حجّيتها لا تحتاج إلى إحراز ذلك.

و على هذا، فالحكم العقليّ أيضا على قسمين: الأوّل: حكم كلّّي، لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى.

الثاني: حكم جزئيّ، يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى و الكبرى معا.

فإذا قال المولى، أكرم جيرانى، و اعتمد في تخصيصه بحكم العقل بحرمة إكرام أعداء المولى، أمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهمّيه، بحيث تقتضى إكرام الأفراد الذين تحتل عدوتهم له أيضا احتياطا لتحصيل الواقع، و إنّما الذى لا يجب هو، إكرام خصوص من ثبتت عدوته، فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثانى للعقل، و لا- دليل على اعتماده على الحكم الأوّل له حتّى يصير موجبا لإجمال العامّ.

و لا- يخفى عدم جريان هذا البيان فى المخصّصات اللفظيه، إذ الفرض، أنّ المولى بنفسه قد ألقى المخصّص، فلا يمكن عدم اعتماده عليه، بل يصير حجّيه أقوى فى قبال

العامّ موجبا لقصر حجّيته على ما بقى تحته واقعا.

مندفعه، بأنّ المرتبه الثانيه متفرّعه على الأولى، أى العلم بالكبرى، فإذا أحرزت المرتبه الأولى فى الخاصّ، بالحكم العقلى أو الإجماع يتعنون العامّ بها قضاء للجمع بين العامّ و الحكم الكلّى الكبروى فى طرف الخاصّ، كما يتعنون العامّ بالخاصّ الكلّى فى المخصّصات اللفظيه، فمع تعنون العامّ، فى رتبه متقدّمه على رتبه انطباق الكبرى الكلّى على مصاديقه فلا مجال للتمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه، كما لا مجال للتمسك بالخاصّ فيها، و احتمال اعتماد الشارع فى تخصيص العامّ بالمرتبه الثانيه دون الأولى.

لا وقع له بعد كون المكشوف بالحكم العقلى من الكبرى الكلّى كاللفظىّ فى تخصيص العامّ، و ايجاب قصر حجّيته على ما بقى تحته، لكون الخاصّ أقوى بالنسبه إلى العامّ مطلقا، سواء كان الخاصّ لفظيا أو لبيّنا.

و تخصيص العامّ بالمكشوف اللبّى، يكفى لدفع احتمال الاحتياط لتحصيل الواقع، مع عدم إقامه قرينه عليه.

غايه ما يدلّ عليه، الدليل فى طرف العامّ و فى طرف الخاصّ، هو بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع بنحو القضيه الحقيقيه، و لا تعرّض لهما بالنسبه إلى أنّ الموضوع فيهما هل هو ثابت فى الخارج أم لا، إذ لا ارتباط ذلك بمدلول الدليلين، لأنّ مدلولهما هو بيان كبريات لصغريات تقديرية فقط.

و أمّا الزائد عليه، فهو خارج عن مدلولهما، و عليه فيزاحم الخاصّ العامّ فيما يتكفّله العامّ من ثبوت الحكم على الموضوع العامّ المقدر الوجود، فيقدّم الخاصّ على العامّ، و مع تقدّمه عليه، يتضيق العامّ بعدم الخاصّ، فلا يكون حجّه فى الفرد المشتبه، لعدم كونه ناظرا إلى تشخيص موضوع حكمه.

فتحصّل أنّه، لا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهات المصادقيه من دون فرق بين

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّه إذا شكّ في مخصّص أنّه لفظيّ أو لبّيّ، فإنّ قلنا بجواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه، فمقتضى أصله العموم هو، جواز الرجوع إلى العامّ، إذ الشكّ في وجود المخصّص اللفظيّ، والأصل هو العدم.

و إن قلنا بعدم جواز التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه، فلا يجوز الرجوع إلى العموم للعلم بالتخصيص، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: أنّ محلّ النزاع، في جواز التمسّك بعموم العامّ و عدمه في المخصّصات اللبّيّه، هي القيود التي أمكن أخذها في الموضوع العامّ، و أمّا القيود التي لا يمكن أخذها في الموضوع المذكور كالقيود المتأتّية من قبل إرادة المولى أو أمره، كعنوان الصّحّه و الفساد، فلا وجه للنزاع فيها، إذ العامّ لا يتعنون بعنوان الصّحّه، و مع عدم تعنون العامّ بعنوان الصّحّه، مثلاً يصدق العامّ على الفرد المشكوك صحّته.

فإذا شكّ في صحّ عقده و فساده، يمكن الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، و إثبات كونه صحيحاً، و لا حاجة إلى إحراز صحّته أو لا، ثم الاستناد إلى الإطلاق أو العموم، كما ذهب إليه صاحب الحدائق على ما حكى عنه، حتّى لا يجوز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في الصّحّه و الفساد، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: أنّ عدم التمسّك بالعامّ و لا- بالخاصّ في الشبهات المصدّاقية، فيما إذا لم يكن أصل موضوعيّ في المقام، و إلّا فيرجع إليه، و به ينقح موضوع الدليل، مثلاً إذا قيل «أكرم العلماء»، ثمّ قيل «لا تكرم الفساق من العلماء»، و شككنا في زيد العالم، أنّه فاسق أو عادل، فإنّ كان قبلاً عادلاً استصحب ذلك، و يحكم بوجوب إكرامه، و إن كان قبلاً فاسقاً، استصحب ذلك، و يحكم بحرمة إكرامه.

و هذا واضح في الأوصاف المتأخره عن وجود الذات التي تعرض على الذات و تجتمع معه أو تفترق عنه أحيانا، كالعداله و الفسق، لأنّ لها حاله سابقه مع حفظ وجود الذات، فيستصحب ذلك، إلا إذا كانت الأحوال متبادله، فلا علم حينئذ بالحاله السابقه حتّى يستصحب، فافهم.

و أمّا الأوصاف المقرونه، مع وجود الذات ممّا لم يكن لها حاله سابقه معلومه مع حفظ وجود الذات بل كانت مردّده من أوّل الأمر، فيقع الكلام فيها من جهه أنّه هل يكون لها أصل موضوعيّ أم لا.

مثلا إذا شكّ في امرأه أنّها قرشيّه، حتّى تكون مشموله لما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه القرشيّه بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّه حتّى تكون مشموله لعموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه بعد الخمسين استحاضه.

فلا- أصل يحرز به أنّها قرشيّه أو غيرها، لأنّها من أوّل وجودها إمّا وجدت قرشيّه أو غير قرشيّه و لا- حاله سابقه للقرشيّه أو عدمها، مع حفظ وجود المرأه حتّى يجرى فيها الاستصحاب.

ربّما يقال، إنّ استصحاب العدم الأزلي يكفي في مثل المقام حيث إنّ تقيّد وجود المرأه بعنوان القرشيّه لم يكن في الأزل و لو بانعدام الموضوع، فمع الشكّ في وجود التقيّد و عدمه، يرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التقيّد المذكور، و مع هذا الاستصحاب، يثبت موضوع العامّ بعد كونه معنونا بعنوان عدميّ بنحو التركيب لا- بنحو الاتّصاف، كما هو المفروض، لأنّ الاتّصاف بالعدم يحتاج إلى مثونه زائده.

و عليه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم تقيّد وجود المرأه بالقرشيّه، لأنّ العامّ بعد تخصيصه بالخاصّ معنون بعدم اتّصافه بالعنوان المخرج، و هو مركّب من العامّ و عدم الاتّصاف بالعنوان المخرج.

و عليه، فالباقي بعد التخصيص، في عموم ما دلّ على أنّ الدم الذي تراه المرأه

بعد الخمسين، استحضاه هو امرأه لم يكن بين وجودها وبين قریش انتساب بنحو التركيب من الوجود و العدم، لا- الاتصاف بالعدم.

و حينئذ حيث إنَّ تقييد المرأه الموجوده بالقرشيه دخلا- فى حكم الخاصّ بحسب الدليل، يستصحب عدمه من جهه حدوثه بحدوث المرأه، فيتحقّق الموضوع فى طرف العامّ، بجزأيه، جزء بالوجدان، و جزء بالأصل، لأنّ المرأه موجوده بالوجدان و عدم تقييد وجودها بالقرشيه محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب المترتب عليه الحكم.

هذا، فيما إذا كان المخصّيّ ص، موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان سلبيّ، و هو عدم اتصافه و تقييده بعنوان وجوديّ مخصّيّ ص، كقولنا «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفسّاق منهم»، فإنّ عدم تقييده محرز باستصحاب العدم الأزليّ، فيتحقّق الموضوع المركّب.

و أمّا إذا كان المخصّيّ ص موجبا لتركيب موضوع العامّ من عنوان وجوديّ و عنوان آخر وجوديّ و هو تقييده بعنوان وجوديّ، فهو خارج عن محلّ الكلام فيما إذا لم يكن للتقييد بعنوان وجوديّ حاله سابقه، إذ لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ فيه، لأنّه أمر وجوديّ، و لا- مورد لاستصحاب الأمر الوجوديّ، فيما ليس له حاله سابقه، كصوره تبادل الحاليتين، مثلا إذا قلنا، «أكرم العلماء»، ثمّ قلنا «فليكونوا عدولا». فلا- مجال لاستصحاب العدم الأزليّ، لأنّ المأخوذ فى العامّ هو وجود العدالة لا عدم الفسق، كما لا مورد لاستصحاب وجود العدالة فيما لا يكون حاله سابقه كصوره تبادل الحاليتين، هذا كلّ بالنسبه إلى استدلال القائل، بإمكان إحراز المصداق فى الشبهات المصداقيه بالأصل.

و ذهب جماعه إلى عدم إمكان إحراز ذلك.

منهم، الشيخ ضياء الدين العراقى، حيث قال، إنّ قضيّه التخصيص، مجرد

إخراج بعض الأفراد أو الأصناف، عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقية الأفراد، أو الأصناف، من دون اقتضائه، لإحداث عنوان إيجابيّ أو سلبيّ في موضوع حكم العامّ في الأفراد، أو الأصناف الباقية، وإن فرض ملازمه تلك الأفراد الباقية بعد خروج الفسّاق، مثلاً من باب الاتّفاق مع العدالة، أو عدم الفسق، فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي، المزبور، من جهة عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، حينئذٍ و إنّما موضوع الحكم و الأثر، هي ذوات الأفراد الباقية، و التخصيص حينئذٍ يشبه بموت بعض الأفراد، فكما أنّ الموت لا يوجب تعنون الأفراد الباقية بل يوجب تقليلها، فكذلك التخصيص.

أورد عليه بأنّه في مقام الثبوت و الإرادة الجدّيّة، إمّا أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام، مثلاً هو، حيثه العالميّة فقط، و إمّا لا يكون كذلك، بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً.

فعلى الأوّل لا- معنى للتخصيص، و على الثاني لا- يكون عنوان العامّ بنفسه تمام الموضوع، بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصّص بعدم النعتي أو المحمولي، فعدم المخصّص إجمالاً بأحد النحويين دخيل ثبوتاً في الحكم، و مع دخاله عنوان عدم المخصّص يجري الأصل.

و أمّا تنظير التخصيص بموت بعض الأفراد ففيه، أنّ الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحله التطبيق، لأنّ القضايا الحقيقيّة مردّها إلى القضايا الشرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، و تاليها ثبوت المحمول له، و هذا ليس تقييداً في مرحله الجعل، ضروره أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج، فمتى وجد تحقّق حكمه، و إلا فلا حكم في هذه المرحلة، أي مرحله التطبيق.

و هذا بخلاف التخصيص، فإنّه يوجب تقييد الحكم في مرحله الجعل في مقام الثبوت، بمعنى أنّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من الأوّل خاصّ، و في مقام

الإثبات يدلّ على انتفاء الحكم، مع بقاء الموضوع يعنى عن الموضوع الموجود، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول، و الموضوع فى الموت التكويني غير موجود، و يكون الحكم المنحلّ فيه من السالبة بانتفاء الموضوع و عليه فلا- وجه للقياس و التنظير المذكور.

و منهم المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه حيث قال، إنّ التخصيص لا يحدث عنواناً إيجابياً أو سلبياً فى موضوع حكم العامّ، بل يمتنع ذلك ببيان أنّه ليس للموضوعيّة للبعث الحقيقيّ الموجود بوجود منشأ انتزاعه مقام إلاّ مقام تعلق البعث الإنشائيّ بشيء، و جعل الداعى إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائيّ محال، لأنّه مصداق جعل الداعى، و المفروض تعلقه بهذا العنوان فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلاّ إخراج بعض أفراد العامّ، و قصر الحكم على باقى الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجوديّ أو عدميّ.

و الشاهد على ذلك، أنّ المخصّص إذا كان مثل «لا تكرم زيدا العالم» لا يوجب إلاّ قصر الحكم على ما عداه لا على المعنون بعنوان ما عدا زيد أو شبهه.

يمكن الجواب عنه بأنّ البعث على قسمين، بعث ظاهريّ، و بعث واقعيّ، فالظاهريّ منه متعلّق بالمطلق أو العامّ، و الواقعيّ منه غير المذكور و إنّما يكشف بالتخصيصات المتأخّره فلا يلزم الخلف.

و أمّا استشهاده بإخراج بعض الأفراد لعدم تعنون العامّ فى غير محلّه، لأنّ إخراج الفرد إن كان فى قوّه إخراج العنوان، فمع إخراجه يتعنون العامّ بعدم الاتّصاف به، و إن لم يكن كذلك فخرج مثله كموت بعض الأفراد و لا يقاس بخروج عنوان الخاصّ.

و منهم المحقّق النائينيّ قدّس سرّه حيث قال، إنّ ما خرج عن تحت العامّ من العنوان لا محاله يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان، و أنّ هذا التقييد لا- بدّ أن يكون على مفاد ليس الناقصه، و أنّ هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود

موضوعه، و عليه فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلي لعدم حاله سابقه له إن اريد استصحاب العدم النعتي.

و لكون الأصل مثبتا إن أريد استصحاب العدم المحمولي، إذ العدم النعتي لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي أزلا.

أورد عليه بأن وجود العرض بذاته و إن كان محتاجا إلى وجود موضوعه إلا أن عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلا، و عليه فدعوى أن تقييد الباقي بنقيض عنوان الخارج مستلزم لأن يكون تقييد الباقي على نحو مفاد كان الناقصه.

مندفعه بأن نقيض كل شيء رفعه، و هو أعم من النعتي، و عليه فيكفي أن يكون الباقي مركبا من وجود العام و عدم الاتصاف بالخاص، و من المعلوم أن عدم الاتصاف مسبق بالعلم فيمكن إحرازه بأصل العدم الأزلي، فيكون مع وجود الموضوع وجدانا موضوعا للحكم.

لا يقال إن عدم الانتساب لا يجدي، فإن ذات القيد و إن كان قابلا للاستصحاب إلا أن الاتصاف به لا وجداني و لا تعبدي، إذ التقييد و الاتصاف ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول إن التقييد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، و بمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن فيستصحب، و إضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجوده لازمه في ظرف ترتب الحكم، و هو ظرف التعييد الاستصحابي لا ظرف اليقين، حتى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فإذا شك في كون امرأ قرشييه لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشييه الثابت له قبل تولد تلك المرأة في الخارج، لأن مفاد قضيه المرأة تحييض إلى الخمسين إلا القرشييه، و إن كان هو اعتبار وصف القرشييه على وجه النعتيه في موضوع الحكم بتحويض القرشييه بعد الخمسين، إلا أنه لا يستدعي أخذ عدم القرشييه في موضوع عدم الحكم بتحويض المرأة بعد الخمسين على

وجه النعتيه أعنى به مفاد ليس الناقصه، وإنما يستدعى أخذ عدم القرشيّه فى ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصّيه له، فكلّ امرأه لا تكون متّصفه بالقرشيّه باقيه تحت العامّ و إنّما الخارج خصوص المتّصفه بالقرشيّه، لا أنّ الباقى بعد التخصيص هي المرأه المتّصفه بعدم القرشيّه.

بل أخذ عدم ذلك العرض فى الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصه يحتاج إلى إعمال عنايه و مئونه، و إلاّ فطبع أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم لا يقتضى إلاّ أخذه فيه على نحو السالبه المحصّله دون الموجهه المعدوله.

فتحصّل أنّه لا دليل على لزوم اتّصاف العامّ بعدم الخاصّ، حتّى لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلّى فى الأوصاف المقرونه كالقرشيّه، بل اللازم هو ملاحظه عدم الخاصّ مع العامّ و هو يساوى التركيب.

و منهم السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه حيث قال، إنّ الظاهر دخاله العدم بعدم النعتيه و الربطيّه، فإنّ حكم المخصّص ثابت لوجوده الربطى، و انتفاء الوجود الربطى بالعدم الربطى، و لا- مجال للاستصحاب فى ذلك إلاّ- إذا كان بنحو الربطيّه، متيقّنا فى السابق مع وجود الموضوع.

و فيه أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، و عليه فيكون نقيض الوجود الربطى عدمه.

و هو أعمّ من العدم المحمولى، و المأخوذ فى جانب العدم هو نقيض الخاصّ لا العدم الربطى، إذ لا ملزم له بل لا حاجه إليه، لأنّ الخاصّ بمنزله المانع، و العامّ بمنزله المقتضى، و من المعلوم أنّ المقتضى لا- يحتاج فى اقتضائه إلى الاتّصاف بعدم المانع، بل اللازم هو عدم الاتّصاف بالمانع و هو يساوى تركيب موضوع العامّ، و حيث إنّ عدم الاتّصاف بالمانع له حاله سابقه، فيمكن استصحابه، و يكفى فى انتساب العدم المحمولى إلى موضوع العامّ إضافته إلى موضوع العامّ الموجود فى ظرف التعبد بالاستصحاب و لا حاجه إلى إضافته إليه فى ظرف اليقين.

و منهم شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره ليس الأثر لعدم تحقق النسبه بين المرأه و القريش مثلا، بل لعدم كون المرأه الموجوده، إمّا فعلا، و إمّا تقديرا قرشيّه، و الاستصحاب إنّما هو جار في الأول دون الثاني، و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبه الشرعيّه هو كون السلب مأخوذا على السلب بانتفاء المحمول، قلّما يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعا لتنقيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العامّ.

يمكن أن يقال، إنّ دعوى الغلبه في أخذ السلب بنحو الموجهه السالبه المحمول في طرف العامّ أوّل الكلام بل الأمر بالعكس، لأنّ عدم اتّصاف عنوان العامّ بوصف الخاصّ أخفّ مئونه من اتّصافه بعدم الوصف.

و عليه فالعامّ بعد التخصيص معنون بنحو التركيب من وجود عنوان العامّ و عدم الخاصّ.

و منهم شيخ مشايخنا المحقق اليزدي الحاج الشيخ قدس سره حيث قال، قد يستظهر من مناسبه الحكم و الموضوع، أنّ التأثير و الفاعليّه ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتّصافه بوصف، كما في قضيه الماء، إذا بلغ قدر كّر لا ينجسه شيء، ففي هذه الصوره لا يجدي استصحاب عدم الكزيّه من الأزل.

و قد يستظهر من المناسبه المذكوره، أنّ التأثير ثابت لنفس الوصف، و الموضوع المفروغ عن وجوده إنّما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السلام المرأه ترى الدم إلى خمسين إلا أن تكون قرشيّه حيث إنّ حيضيه الدم إلى الستين، إنّما هي من خاصيّه التولّد من قريش، لا- أنّ المرأه لها هذه الخاصيّه بشرط التولّد، فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع، و حينئذ يكون استصحاب العدم الأزلّي نافعا.

و فيه، أوّلا- أنّ المأخوذ في طرف العامّ هو عدم الاتّصاف لكونه أخفّ مئونه، و لو كان المأخوذ في طرف الخاصّ هو الاتّصاف مع الموضوع المفروغ الوجود، و قد

مرّ التفصيل في ذلك، و ثانياً أنّ تخصيص التأثير في جانب الخاصّ بنفس الوصف دون الموصوف كما ترى بداهه مدخلية كون الموصوف امرأه، و لذا لا يجوز التعدي عنها إلى غيرها، اللهمّ إلا أن يكون مقصوده نفى التأثير عن المرأة المقيدة بشرط التولد، لا مطلق المرأة و لو بنحو التركيب.

و منهم سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال ما حاصله، أنّ القيد في العام، بعد التخصيص يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي و الموجه السالبة المحمول، و لا- يكون من قبيل السلب التحصيلي ممّا لا يوجب تقييدا في الموضوع، لأنّه غير معقول للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال، إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، و مع فرض وجود الموضوع لا يخلو إمّا عن الإيجاب العدولي أو الموجه السالبة المحمول.

و لو سلّم أنّ الموضوع بعد التخصيص (هو العالم مثلا)، مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي، ففيه مضافا إلى كونه مجرد فرض أنّ صحّه الاستصحاب فيه منوطه بوحده القضية المتيقّنه مع المشكوك فيها و هي مفقوده، لأنّ الشىء لم يكن قبل وجوده شيئا لا ماهيته و لا وجودا، و المعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّا و لا عقلا، فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة بل تكون تلك الإشارة من أكذوبه الواهمه و اختراعاتها، و لا تكون للنسبه السلبية واقعيه حتّى تكون القضية حاكيه عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلا بمعنى مسلوبيه «هديه» المرأة و «القرشيّه»، و الانتساب لا بمعنى مسلوبيه الانتساب عن هذه المرأة و قريش و إلا يلزم كون الأعدام متمايزه حال عدمها و هو واضح الفساد.

و عليه فالقضيّه المتيقّنه غير القضية المشكوكه فيها.

بل، لو سلّم وحدتهما، كان الأصل مثبتا، لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة

قرشيّه، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه، و من سلب الموضوع و استصحاب ذلك و إثبات الحكم للقسم المقابل، أو للأخصّ مثبت، لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقليّ و هذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار، و إثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح من ذلك، عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلّيّه في أمثال المقام.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً- بأنّ الامور المذكوره أجنبيّه عن فرض التركيب، فإنّ الموضوع إذا كان مركّباً من الأمر الوجوديّ و العدميّ كوجود المرأه و عدم اتّصافها بالقرشيّه، أمكن إحرازه بالوجدان و الأصل، للعلم بعدم اتّصافها بالقرشيّه في القبل، فيستصحب حتّى بعد وجودها لوحده الموضوع في القضيّه المشكوكه و المتيقّنه، إذ الموضوع في كليهما هي هذه المرأه.

و لا- يتردّد أمر العامّ بعد الخاصّ بين الإيجاب العدوليّ و الموجه السالبه المحمول، لأنّ العامّ بعد الخاصّ مركّب من وجود المرأه، و عدم اتّصافها بالقرشيّه بعد ما عرفت من أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الاتّصاف بالخاصّ و هو أخفّ مثونه من اعتبار الاتّصاف و الإيجاب العدوليّ، و الموجه السالبه المحمول فرع الاتّصاف و محتاج إلى مثونه زائده.

و ثانياً: بأنّ عدم معقوليه السالبه المحصّله من جهه لزوم جعل الحكم على المعدوم لا يلزم بناء على التركيب، لأنّ غير المعقول هو جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، و أمّا إبقاء العدم على حاله إلى زمان إحراز وجود شيء آخر، و الحكم على الموجود المقرون بعدم هذا الوصف فلا يكون غير معقول، لأنّه جعل على الموجود المقرون بعدم المانع.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام من باب استصحاب الموضوع لا من باب جعل الحكم على المعدوم، حتّى يقال، إنّ لازم الاستصحاب المذكور هو أن يحكم برؤيه الدم في

المرأه قبل وجودها و هو غير معقول، بل الحكم مترتب بعد الاستصحاب على المرأه الموجوده مع عدم اتصافها بالقرشيّه.

و ثالثا: بأنّ الوحده فى القضيه المشكوكه و المتيقنه ثابتته، بناء على تركيب الموضوع، فإنّ الموضوع فى القضيه المشكوكه هو عدم اتّصاف هذه المرأه بالقرشيّه، و فى المستصحب أيضا هو عدم اتّصافها من الأزل إلى حال وجود المرأه.

و لا- يراد من استصحاب عدم الاتّصاف تقييد الموضوع الموجود بوصف، أو اتّصاف حتّى يكون مثبتا، بل المراد منه هو استصحاب عدم اتّصاف هذه المرأه بوصف إلى حال وجودها حتّى يتحقّق كلا جزئى الموضوع، أحدهما، و هو المرأه الموجوده بالوجدان، و ثانيهما و هو عدم اتّصافها بوصف القرشيّه بالأصل.

و رابعا: بأنّ إنكار شيئيه الأشياء و ماهيتها قبل وجودها، كما ترى مع إمكان اعتبار الماهيات الكليّه و الجزئيه فى الذهن، و من المعلوم أنّ هذا الاعتبار ليس كأنياب الأ-غوال من الموهومات، بل هو من المعقولات، و لذا يقع فى الذهن موضوعا للوجود و العدم، و للأحكام العرفيه أو الشرعيّه، فلا وجه لدعوى أنّ هذه المرأه قبل وجودها ليست شيئا حتّى ماهيّه، بل لها قبل وجودها شيئيه فى الذهن و هى الماهيّه الشخصيه، و بهذا الاعتبار حكم بأنّها ليست موجوده فى الأزل و لا متّصفه بوصف كالقرشيّه، و إلاّ فلا مجال للاستصحابات العدميه حتّى فى الأعراض، إذ لا شيئيه للأعدام و هو ممّا لا يمكن الالتزام به، و ينقدح ممّا تقدّم أنّه لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلى لتنقيح موضوع العامّ بعد التخصيص عند الشكّ من جهه الشبهات المصدقيه، إلاّ إذا ثبت أنّ عدم وصف الخاصّ مأخوذ فى طرف العامّ بنحو الاتّصاف لا- التركيب، و مع عدم قيام قرينه على الاتّصاف، فالموضوع مأخوذ بنحو التركيب، و لا دليل على حمل الموضوع على الإيجاب العدولى أو الموجهه السالبه المحمول، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: فى التمسكّ بالعامّ لكشف حال الفرد من غير ناحيه التخصيص

ذهب بعض إلى جواز التمسك بعموم-أوفوا بالندور-لإحراز صحة الوضوء، أو الغسل بمائع مضاف عند الشك في صحتهما به، فيما إذا وقعا متعلقين للندر بدعوى أن الوضوء أو الغسل بالمائع المذكور واجب بالندر و كل ما وجب الوفاء به فهو صحيح، للقطع بأنه لو لا الصحة لما كان واجب الوفاء به.

و أيده بصحة الإحرام بالندر قبل الميقات، أو صحة الصيام بالندر في السفر.

و فيه منع واضح، فإن العموم المذكور خصيص بمثل قوله عليه السلام لا- نذر إلا- في طاعه الله فقوله-أوفوا بالندور-بعد التخصيص، يكون معنونا بالندور التي تكون في طاعه الله تعالى و عليه، فالتمسك بهذا العام في التوضؤ و الاغتسال المذكورين مع عدم ثبوت شرعيتيهما و الشك فيهما، تمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و أما صحة الصوم في السفر، أو الإحرام قبل الميقات بالندر، فمن جهة ورود الروايات الخاصه فيهما و لا روايه في المقام بالخصوص حتى يقاس بهما.

التنبية الخامس: في جواز التمسك بالعام عند دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص لتعيين التخصيص، و عدمه.

و لا يذهب عليك أنه إذا علم بأن إكرام زيد مثلا غير واجب، و لكن شك في كون زيد عالما أو جاهلا، دار الأمر بين التخصيص و التخصيص بالنسبه إلى عموم «أكرم العلماء»، و المعروف هو، جواز التمسك بالعام لإثبات الثاني بدعوى أن أصله عدم التخصيص في طرف العام، كما ثبت لوازمها الشرعيه فكذلك تثبت لوازمها العقليه، كعكس النقيض و اللوازم العاديه، نظرا إلى حجتيه مثبتات الاصول اللفظيه، و عليه، فيجوز التمسك بأصله عدم التخصيص لإثبات عدم كون المشكوك من مصاديق العام فيحكم عليه بأنه ليس بعالم و يترتب عليه أحكام الجاهل، فإذا ثبت جريان أصله العموم يمكن أن يقال، كل عالم يجب إكرامه بالعموم و ينعكس بعكس

النقيض إلى أن كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب.

و دعوى أن أصله العموم كأصالة الحقيقة من الاصول العقلانيه و القدر المتيقن من جريانها هو الشبهه المراديه لا- الشبهه الاستناديه.

فكما أن أصله الحقيقة تجرى فيما إذا شك في لفظ أنه استعمل في معناه الحقيقي، أو في غيره، و يحكم بكونه مستعملا في معناه الحقيقي و يعين المراد لا فيما إذا علم أن اللفظ استعمل في معنى، و شك في أنه معناه الحقيقي أو غيره.

فكذلك أصله العموم تجرى فيما إذا شك في خروج فرد و عدمه، لا ما إذا علم بخروج فرد و شك في أنه فرد للعام أو ليس بفرد له.

مندفعه بأن قياس أصله العموم بأصالة الحقيقة في غير محلّه، لأن الاستعمال في المراد معلوم في موارد عدم جريان أصله الحقيقة، و إنما الشك في الاستناد من جهة أنه من باب استعمال اللفظ في معناه أو من باب المجاز فلا أصل في البين لتعيين ذلك.

بخلاف المقام، فإن الحكم و إن كان معلوما، و لكن خروج الفرد عن العام مشكوك و مع الشك في الخروج تجرى أصله العموم و عدم التخصيص، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره، إذ العلم بالحكم لا يلزم العلم بخروج الفرد من العام، و عليه فالشك في خروج فرد من العام و عدمه باق بحاله، و معه تجرى أصله عدم التخصيص لتعيين أن الخارج ليس فردا من العام.

و السر في ذلك، أن الشبهه في هذه الموارد مراديه من جهة، و غير مراديه من جهة اخرى، أما الاولى فمن حيث الشبهه في إرادته المتكلم، ففيما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته، لا- يعلم أن الإرادة الجدیه للمتكلم ب«أكرم العلماء» تعلقت بكل عالم أو بما سوى زيد فيؤخذ بأصالة العموم، و يقال إن الإرادة الجدیه تعلقت بكل عالم و هي شبهه مراديه.

و هذا بخلاف ما لو علم أنه أراد بالأسد-الرجل الشجاع- و لم يعلم أنه حقيقه

فيه أو مجاز، فإنه لا اشتباه في إرادته المتكلم و مراده أصلا، لأن إرادته الرجل من الشجاع من لفظ الأسد معلومه، وإنما الشك في أمر خارج عن الإرادة، وهو أنه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينه و علاقه المجاز.

و لا- يضّر في كون المقام من الشبهه المراديه، معلوميه حكم المورد، لأنّ الشك من ناحيه الخروج و عدمه يكفى في كونه من الشبهه المراديه.

و إليه يؤول ما في الدرر من أنّ الإنصاف هو الفرق بين التمسك بأصالة الحقيقه في مورد القطع بالمراد، لأنّ المراد الجدّي هناك معلوم، بخلاف المقام، فيصح التمسك بأصالة العموم لتعيين المراد الجدّي، و لازم ذلك كشف حال الموضوع انتهى.

و أوضح من المقام، هو ما إذا كان دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص بالنسبه إلى فردين، كما إذا علمنا بخروج فرد من حكم العام، و لكن دار أمره بين فردين، أحدهما فرد للعام، و الآخر ليس فردا له.

فحينئذ تردّ أمر زيد في قوله، لا يجب إكرام زيد بين زيد العالم و غيره، و حيث إنّ الشبهه مراديه الفرض الشك في خروج زيد العالم عن العام، تجرى أصالة العموم بالنسبه إليه.

و بذلك يثبت أنّ الخارج هو زيد الجاهل و نتيجة ذلك هو التخصيص.

التنبیه السادس: في مانعيه العلم الإجمالي عن جريان أصاله عدم التخصيص و عدمها في العمومات.

لا إشكال في عدم المانعيه، فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما غير إلزامي كالعلم بعدم وجوب إكرام زيد المرّد بين العالم و الجاهل، فإنه لا يمنع عن جريان أصاله عدم التخصيص، و الحكم بوجوب الإكرام، إذ لا يلزم من جريانها مخالفه عمليه.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا، فإن كان بعض الأطراف خارجا

عن أفراد العامّ، فأصالة عدم التخصيص تجرى في العامّ، إذ لا- معارض لها بعد أنّ المفروض، أنّ الطرف الآخر خارج عن أفراد العامّ، فإذا قيل- لا تكرم زيدا-، و دار أمر زيد بين زيد الجاهل، و زيد العالم، تجرى أصالة العموم في قوله أكرم العلماء، و يحكم بوجوب إكرام زيد العالم، فالعامّ يدلّ بالدلاله المطابقيه على وجوب إكرام زيد العالم و مقتضى ذلك انتفاء حرمة الإكرام عن إكرام زيد العالم و إثباتها لزيد الجاهل، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علمين تفصيليين، أحدهما العلم بوجوب إكرام زيد العالم، و ثانيهما العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل.

و أمّا إذا كان أطراف المعلوم بالإجمال من أفراد العامّ، كما إذا قيل لا تكرم زيدا العالم و هو مرّدّد بين زيدين العالمين فالعلم الإجمالي يمنع عن جريان أصالة عدم التخصيص في كلّ طرف للمعارضه، نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصالة العموم جاريه فيه و يعمّه العامّ.

في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

و اعلم أنّ الشارع جرت عادته في وضع القوانين و تشريع الشرائع على طريقه كافّه العقلاء فكما أنّ طريقه العقلاء في وضع القوانين المذكوره على ذكر العمومات أو الاطلاقات في فصل أو مادّه و ذكر مخصّصاتها أو مقيداتها أو شرائطها في فصول أو مواد آخر بالتدرّج و الانفصال و لذا لم يجوزوا التمسك بالعمومات أو المطلقات قبل الفحص عن المخصّصات أو المقيدّات لعدم جريان أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و بين الإراده الجدّيّه فيها ما دامت العمومات أو المطلقات في معرض التخصيص أو التقيد الموجودين في وقت الأخذ بهما.

فكذلك تكون عادته الشارع و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّه ما دام كونها في معرض التخصيص لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصاله التطابق فيها.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال إنّ كون العمومات و المطلقات من غير فحص في معرض المعارضة يمنعهم عن إجراء أصاله التطابق بين الاستعمال و الجدّ و لا يكون العامّ حجّه إلّا بعد جريان هذا الأصل العقلائي و إلّا فبمجرد ظهور الكلام و إجراء أصاله الحقيقه و الظهور لا تتمّ الحجّيه فأصاله التطابق من متمّاتها لدى العقلاء (1).

ص: ١٤٩

نعم بعد الفحص اللازم تجرى أصاله التطابق و تتم الحجّيه فلو ورد بعد ذلك مخّصّص أو مقيد أو عثرنا عليه اتّفاقا فهو مقدّم على العامّ لا من باب كون العامّ أو المطلق معلقا على عدم المخّصّص أو المقيد واقعا بحيث يكون العثور عليه أو وروده كاشفا عن عدم حجّيته بل من باب كون الخاصّ أو القيد أقوى الحجّتين.

ولذا لا يسرى إجمال المخّصّص أو المقيد الواردين بعد الفحص إلى العامّ أو المطلق لتماثيه الحجّيه بالفحص و إجمالهما بعد تماثيه الحجّيه غير مضرّ.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ العامّ حجّه فى حدّ ذاته و من حيث هو و لا نقص فى حجّيه الحيثيه الذاتيه و إنّما يجب الفحص لأنّ المخّصّص لو كان بحيث لو فحص لظفر به كان وجوده الواقعي حجّه يصحّ به العقاب فهو من باب الفحص عن المعارض كما فى الخبر الجامع لشرائط الحجّيه فإنّ الفحص فيه لأجل أنّ الخبر الآخر لو كان بحيث لو فحص لظفر به يكون حجّه فيتفحص لأجل أن يعامل بما هو قضيه جمع الحجّتين على النهج المقرّر (١).

و ذلك لمنع الحجّيه مع عدم الفحص لعدم جريان أصاله التطابق قبل الفحص كما عرفت.

فلا يقاس المقام بالخبر الجامع لشرائط الحجّيه فإنّ جامعيه الخبر للشرائط توجب حجّيته فى نفسه إذ لا نظر للدلّه إلى مزاحماته و معارضاته هذا بخلاف المقام فإنّ شرائط الحجّيه لا تتمّ إلّا بالفحص إذ مع عدمه لا تجرى أصاله التطابق بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه و دعوى أنّ العامّ مستعمل فى العموم و يكون العموم مرادا جدّيا قبل الفحص كما ترى إذ لم يثبت بناء من العقلاء عليه و لا أقلّ من الشكّ و هو كاف فى عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص.

ص: ١٥٠

لا يقال إنّ تمام الدخيل فى محكوميه الظواهر بالكاشفيه الفعليه إنّما هو ظهورها الاستعمالى فى العموم و عدم إقامه قرينه متّصله على أنّه ليس بمراد جدّا بعد كون المتكلم فى مقام إفاده المرام فكلّ ظاهر إذا كان كذلك فهو واجد لجميع ما هو شرط أن يراه العقلاء كاشفا عن مرام المتكلم لكنّه إذا كان فى قبالة كلام منفصل هو كالمخصّص له و كان هذا المنفصل جامعا لمقومات الكاشفيه فلا ريب فى أنّه يحكم له بالكاشفيه عن مرام المولى و معه فلا يمكن بقاء تلك الكاشفيه للعامّ مثلا لا لعدم جامعته فى ذاته لشرائط الكاشفيه بل لابتلائه بذلك الكاشف الأقوى فهو مزاحم أقوى لكاشفته التى هى منشأ انتزاع الحجّيه (١).

لأنّ نقول و الظاهر أنّه لا- بناء من العقلاء على جريان أصاله التطابق قبل الفحص فيمن استقرت عادته على ذكر المخصّصات بالانفصال و المتكلم و إن كان فى مقام إفاده المرام و لكنّه يكون على طريقه العقلاء فى ذكر المخصّصات و لا أقلّ من الشكّ و عليه فلا تتمّ الحجّيه نعم بعد الفحص تتمّ الحجّيه لأنّ العبره بالمخصّصات الموجوده و احتمال صدور شىء آخر بعدا لا يضرّ بجريان أصاله التطابق.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّيه بخلاف الفحص فى الاصول العمليه فإنّه عمّا يتمّ الحجّيه إذ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب مع وجود البيان الواصل بنحو المتعارف و إن لم يصل إلى المكلف بواسطه عدم فحصه (٢).

لما عرفت من أنّ ظهور الكلام لا يكون حجّه إلّا بأصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و بين الإراده الجدّيه و هذه الأصاله لا تجرى بدون الفحص و حيث أنّها من متمّات الحجّيه فلا وجه للفرق المذكور فى الكفايه من أنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم

ص: ١٥١

١- ١) تسديد الاصول: ٥٢٢/١.

٢- ٢) الكفايه: ٣٥٤/١.

الحجّه بخلافه هناك فإنّه بدونه لا حجّه فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الفحص فى العمومات التى تكون فى معرض المخصّصات الموجوده موجب لتمايمه حجّيتها بالفعل من دون تعليق فلو ورد مخصّص آخر بعد الفحص اللازم فلا يرتفع حجّيه العمومات بل تصير مورد مزاحمه حجّه اخرى فيتقدّم الخاصّ على العامّ من جهه كونه أقوى لا من جهه كون الحجّيه فى العامّ معلقه على عدم ورود الخاصّ.

ثمّ إنّ المناط المذكور فى وجوب الفحص للأخذ بالعمومات يجرى أيضا فى الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود إذ لا يتمّ الحجّيه فى المطلق أيضا إلاّ بعد الفحص و جريان أصاله التطابق فلا يجوز الأخذ بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد الموجود و أمّا بعد الفحص صار المطلق كالعامّ حجّه فعليّه و لا يكون حجّيته معلقه على المقيّدات الواقعيّه بحيث لو ظفر بمقيّد بعد الفحص اللازم كشف عن عدم الحجّيه بل يكون المقيّد مقدّمًا عليه من باب أقوى الحجّيتين.

و لقد أفاد و أجاد فى مناهج الوصول حيث قال و قد عرفت عدم حجّيته عامّ و لا مطلق إلاّ بعد الفحص و أمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّه فعليّه فلو عثرنا بعده على مقيّد ينتهى به أمد الحجّيه و لا يكون المطلق معلقًا على عدم البيان الواقعى بحيث يكون العثر عليه كاشفا عن عدم حجّيته و بالجمله لا فرق بين العامّ و المطلق من هذه الجهه (١).

ثمّ إنّ المناط المذكور لا يجرى فى حجّيه الظاهر قبل الفحص عن معارضه لأنّ دليل اعتبار الظاهر لا نظر له بالنسبه إلى معارضاته فيشملة بعد أصاله الظهور أصاله التطابق و هو حجّه و لا يتوقّف حجّيه الظاهر على الفحص عن معارضاته نعم هذه

ص: ١٥٢

الحجّيه ذاتيه و لا- ينافى لزوم الفحص عن معارضاته كحجّيه الأخبار فإنّها ذاتيه و الفحص لأجل أن يجمع بين الحجّيتين على النهج المقرّر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول حيث ذهب إلى جريان البحث فى المقام فى الظاهر قبل الفحص عن معارضه أيضا (١).

و فى الختام أذكر نكته و هى أنّ مناط لزوم الفحص فى المنفصلات لا يشمل المتّصلات لأنّ عادة العقلاء و سيرتهم فى الاولى على ذكر المخصّصات و القيود مع الانفصال بخلاف المتّصلات و عليه فلا- يلزم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان و لم يصل كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز بالاتّفاق إذ لو كان مخصّص أو قرينه لذكره متّصلا و حيث لم يكن ذكر منهما علم أنّه لا تخصيص و لا قرينه فينحصر احتمالهما بسقوطه عمدا أو خطأ أو نسيانا و أولهما مخالف لفرض وثاقه الرواه و الأخيران مخالفان لأصالة عدم الخطأ و النسيان من الاصول العقلائيه كما أشار إلى ذلك سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه (٢).

نعم يجب الفحص فى المتّصلات عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها أو ذيلها إذ كثيرا ما يصلح الصدر أو الذيل للقرينيه و لذلك لا ينبغى تقطيع الروايات لأنّه يوجب حذف ما يصلح للقرينيه و قد اهتمّ السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه لرفع هذه النقيصه عن كتاب الوسائل بتأليف جامع الأحاديث شكر الله سعيه.

و أيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات كالزيادة أو النقيصه و نحوهما ممّا له مدخله فى المراد و المعنى لا سيّما مع العلم بوجود قرينه و فقدها و أمّا إذا كانت القرينه الموجوده مجمله فهى و إن أوجبت التوقّف و لكن

ص: ١٥٣

١- ١) مناهج الوصول: ٢/ ٢٧٤.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢/ ٢٧٤.

لا توجب الفحص إذ لا مجال له.

ربما قيل يجب الرجوع إلى المصادر الأوليّة فإنّه ربّما لتبويبها و فصولها مدخلية في فهم المراد من الروايات فتأمل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد و المعيار فيه أن يكون إلى حدّ يخرج العموم عن المعرضيّة للتخصيص سواء علم بالعدم أو اطمئنّ به أو ظنّ به إذ العقلاء لا يأخذون بالعموم قبل الفحص أو بعد الفحص الناقص قبل خروج العموم عن المعرضيّة للتخصيص و لا يلزم في ذلك حصول اليأس بل اللازم هو الخروج عن المعرضيّة و إن احتمل وجوده في الواقع بل لو قلنا باشتراط اليأس لزم أن لا يبقى لأصالة عدم التخصيص مورد أصلا إذ قبل الفحص لا تجدى و بعد الفحص لا موضوع لها للعلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص و هو كما ترى.

و دعوى أنّ العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيّة بالفحص عن مخصّصاتّها لأنّ الشئ لا ينقلب عمّا هو عليه بل القطع الوجداني بعدم المخصّص لها لا يوجب خروجها عن المعرضيّة فضلا عن الاطمئنان (1).

كما ترى لأنّ المراد من المعرضيّة ليس القابليّة للتخصيص حتّى تكون القابليّة باقية بعد العلم أو الاطمئنان بعدم المخصّص بل المراد من المعرضيّة هو كون العمومات مظانّ للتخصيص فمع الفحص بمقدار لازم خرجت العمومات عن كونها مظانّ لذلك و عليه فيكفي الخروج المذكور في جواز الأخذ بها عند العقلاء فلا تغفل.

ص: ١٥٤

الفصل الرابع

فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

ولا- يخفى أن الشارع جرت عادته فى وضع القوانين على طريقه العقلاء، فكما أن طريقه العقلاء على ذكر العمومات فى فصل، و ذكر مخصّصاتها فى فصل آخر بالتدرّيج،- ولذا لم يجوزوا التمسّك بالعمومات قبل الفحص عن مخصّصاتها، لعدم جريان أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيّه ما دام العمومات فى معرض التخصيص فى وقت الأخذ بها.- فكذلك تكون عادته الشارع.

و عليه فلا- يجوز العمل بالعمومات الشرعيّه عند كونها فى معرض التخصيص، لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصاله التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصّصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصاله التطابق و تتمّ الحجّيه فلو ورد بعد ذلك مخصّص فهو مقدّم على العامّ من باب كون الخاصّ أقوى الحجّتين، لا من باب كون العامّ معلقاً على عدم المخصّص واقعا، بحيث يكون الظفر عليه كاشفا عن عدم حجّيته.

و لذا، لا يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ لتماويه الحجّيه بالفحص و إجمال المخصّص بعد تماويه الحجّيه غير مضرّ.

ولا- يجب الفحص عن المخصّصات المتّصله، كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز إذ لو كان مخصّص متّصل أو قرينه للمجاز لذكره متّصلا و حيث لم يذكره متّصلا علم

أنه لا- تخصيص و لا- قرينه على المجاز، و احتمال وجودهما و إسقاطهما عمدا مخالف لوثاقه الرواه، كما أن احتمال الخطأ و النسيان لا يساعده أصاله عدم الخطأ و النسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيرا ما يصلح الصدر، أو الذيل للقرينيه و لذا لا- يجوز الاكتفاء بالمقطعات من الروايات، و أيضا يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات، كالزياده أو النقصه و نحوهما، مما له مدخلية فى المعنى، لا سيما مع العلم بوجود قرينه و فقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأوليه، معللا بأن لتبويبها و فصولها مدخلية فى فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثم إن مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد، و المعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حد يخرج العموم عن كونه مظنه للتخصيص، فيكفى الخروج المذكور فى جواز الأخذ به، فلا تغفل.

إشاره

و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين

و البحث فيه ينبغي أن يقع في مقامين:

المقام الأول: الظاهر أن التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب أو...

الظاهر أن التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب أو حروف الخطاب و ليست بصيغ الأمر و النهي كقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً أو قوله عز و جل الرجال قوامون على النساء تكون بنحو القضية الحقيقيه فلا تختص بالمشافهين بل يعم المعدومين و الغائبين.

ربما يشكل تعميم هذه التكاليف بالنسبه إلى المعدومين بأن تكليف المعدوم فعلا و في حال عدمه لا يكون معقولا إذ البعث و الزجر الفعلي بالنسبه إلى المعدوم يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود بالضروره.

و الجواب عنه واضح بأن مصاديق العناوين كعنوان الناس و المستطيع و نحوهما من موضوعات التكاليف منحصره في الموجودين اذ المصداق لا يكون غير الموجود و كل طبيعه في القضية الحقيقيه تحكى عن مصاديقها و المعدومات ليست بمصاديق لها و حيث لم يتقيد الطبيعه بما يجعلها منحصر الانطباق على المصاديق المتحققه فعلا فلا محاله تعم مصاديقها بالنسبه إلى كل موجود في موطنه من الماضي و الحال و الاستقبال فالنظر في القضايا الحقيقيه إلى الموجودين و لو كان الموجود في المستقبل معدوما في الحال و لكن التكليف متعلق بحيثه وجوده لا بعدمه.

و عليه فشمول التكليف لغير الموجودين بالفعل و الحاضرين لا مانع فيه

و لقد أفاد و أجاد فى نهايه الاصول حيث قال الذى يصحّ فى المقام و يعقل تحقّقه من المولى الحكيم هو إنشاء التكليف بالنسبه إلى المكلف بنحو القضيّه الحقيقيه بحيث يشمل الموجود و المعدوم لكن لا بلحاظ ظرف عدمه بل فى ظرف وجوده و فرض تحقّقه فى قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ليس وجوب الحجّ مقصورا على من وجد و استطاع حال نزول الآيه بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله و لكنّ المعدوم فى ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلى و لا الإنشائى و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه أنّ الموضوع للحكم الإنشائى و الفعلى فى الآيه هو من كان من الناس و صدق عليه عنوان المستطيع و المعدوم فى رتبه عدمه ليس من أفراد الناس و لا يصدق عليه أنّه مستطيع فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شىء آخر نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب فى ظرف وجوده و تحقّق الاستطاعه له مصداقا لما هو الموضوع فى الآيه فيتحقّق حينئذ بالنسبه إليه التكليف الإنشائى و بتحقّق سائر الشرائط العامه يصير فعلياً.

و الحاصل أنّ المعدوم فى ظرف عدمه ليس مورداً للتكليف بكلا قسميه و بعد وجوده و صيرورته مصداقا لما هو الموضوع يصير مورداً له (١).

و مقتضى ما ذكر أنّ القضيّه حقيقيه و الحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجوده و القضيّه المذكوره فعليّه بالنسبه إلى المصاديق الموجوده و إنشائيه بالنسبه إلى ما سيوجد فى ظرف وجوده و عليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم و أيضا لا حاجه فى إمكان تعلّق التكليف بالنسبه إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلى بالموجود

الاستقبالي نظير الواجب المعلق كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني قدس سره بدعوى أن إرادته شيء فعلا ممن يوجد استقبالا كإرادته ما لم يمكن فعلا بل يمكن تحققه استقبالا إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للإرادة كي يتوهم أنه من باب العرض بلا موضوع بل موضوعها النفس و المراد منه كالمراد تتقوم به الإرادة الخاصه في مرتبه وجودها لا- في مرتبه وجودهما و هكذا البعث فإنه فعل قائم بالفاعل و له تعلق في مرتبه وجوده الاعتباري بالمبعوث و المبعوث إليه و ليس كالتحريك الخارجي المماس بالمحرك و المتحرك (١).

هذا مضافا إلى ما فيه من أن قوام الأمر الاعتباري عند العقلاء بفعليته وجود المكلف مع واجديته للشرائط اللهم إلا أن يقال أن وجود المكلف مفروض في ظرفه و هو كاف في صحه الاعتبار و لا- يلزم في الاعتبار، الوجود الفعلي و لذا صحت القضايا الحقيقيه بالنسبه إلى مصاديق موضوعاتها مع أن تلك المصاديق موجوده بحسب ظروفها.

و أيضا لا- وقع لما في الكفايه في الجواب عن الشبهه من أن يكون التكليف مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر بدعوى أن ذلك لا- استحاله فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المئونه فالحكيم تبارك و تعالى ينشأ على وفق الحكمة و المصلحه طلب شيء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليًا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر فتدبر (٢).

و ذلك كما في نهايه الاصول من جهه أنه إن اريد به إنشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعا للتكليف الإنشائي فهو أيضا غير صحيح إذ

ص: ١٥٩

١- ١) نهايه الدرايه: ١٩٩/٢.

٢- ٢) الكفايه: ٣٥٥/١.

لا- يترتب عليه الانبعاث و لا- غيره من دواعي الإنشاء حال كونه معدوما و انبعاثه في ظرف وجوده و تحقّق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد إنشاء الطلب منه في ظرف العدم بل هو من الآثار المترتبة على إنشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده (١).

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ موضوع القضية الحقيقيه ليس أعمّ من الموجود و المعدوم بل هو الطبيعه بما هي مرآه و حاكيه عن مصاديقها و هي الأفراد الموجوده بحسب ظروفها و ممّا ذكر أيضا ينقدح أنّه لا وجه صحيح لتوجيه التكليف إلى المعدوم بكونه مشروطا بوجوده و واجديّه الشرائط كما في الكفايه أيضا (٢).

لأنّ المعدوم لا يصلح للتوجيه نحوه بل المعقول هو توجيه التكليف إلى العنوان الكليّ بنحو القضية الحقيقيه بحيث كلّما وجد فرد من الموضوع يصير موردا للحكم كما أفاده في نهايه الاصول (٣) على أنّك عرفت أنّ المعدوم ليس بمصداق للموضوع في القضايا الحقيقيه و أيضا أنّ القضايا ليست بمشروطه و إن أمكن تحليلها إليها في العقل و هكذا لا وقع لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود.

لما عرفت من عدم الحاجه إلى التنزيل لأنّ مصاديق الطبيعه ليست إلاّ الموجوده في الحال و الاستقبال و مع كون مصاديقها هي الموجوده لا حاجه إلى التنزيل كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و إضافه كلّ إلى الطبيعه تدلّ على كون الاستغراق متعلّقا بما يتلوه و لما لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقه فلا محاله يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي و الحال و الاستقبال كلّ في موطنه فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم فلم تكن الطبيعه طبيعه و لا

ص: ١٦٠

١-١) نهايه الاصول: ٣٥٠/١.

٢-٢) نهايه الاصول: ٣٥٦/١.

٣-٣) نهايه الاصول: ٣٥١/١.

أفرادها أفراداً حال العدم فلا- محاله يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعه على الأفراد فكلّ نار حارّه إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقيّه و المعدوم ليس مصداقاً لشيء كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجى من غير أن يكون الوجود قيّداً و من غير أن يفرض للمعدوم وجوداً أو ينزل منزله الوجود و من غير أن تكون القضية متضمّنه للشرط (١).

فتحصّل أنّه يكفى في شمول التكاليف بالنسبه إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقيه لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلق التكليف بالمعدوم فالحكم فعلى بالنسبه إلى المصاديق الموجوده بالفعل و إنشائي بالنسبه إلى المصاديق الموجوده في الظروف الآتية و القضية الحقيقيه حمليه لا مشروطه و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه كما لا يخفى.

المقام الثانى: أنّ التكاليف المقرونه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو...

إشاره

أنّ التكاليف المقرونه بأداه النداء أو حروف الخطاب أو التكاليف المنشأه بصيغ الأمر و النهى التى تستلزم المخاطبه مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أو قوله عزّ و جلّ: إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ أو قوله تبارك و تعالى:

وَ أَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ و غير ذلك هل تكون كالتكاليف غير المقرونه بهذه الأمور و غير المنشأه بصيغ الأمر و النهى فى التعميم بالنسبه إلى الغائبين أو المعدومين أو لا تكون.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى إمكان الشمول على وجه الحقيقه و لكن لا- دليل له و عليه فيختصّ الخطاب على وجه الحقيقه بالمشافهين و هذا لفظه و الأظهر عندى القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقه إن اريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى أداه الخطاب إلى أن قال و تحقيق ذلك أنّ أداه الخطاب إنّما هى موضوعه لأن

ص: ١٤١

يخاطب بها و المخاطبه إنما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجه إليه الخطاب و ذلك لا يعقل فى حق المعدوم إلا تنزيله منزله الموجود و ادعاء أنه الموجود و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه إلى أن قال و لا يعقل الأمر الأعمّ الشامل للمعدومين و الموجودين فى مدلول أداء الخطاب و الوجه فى ذلك أن الخطاب إمّا من الأمور الحادّثه بالأداه كما يراه البعض أو من الامور التى يكشف عنها الأداه سواء كانت الأداه علامه لها كما فى علامه التأنيث و التذكير أو غيرها و على التقادير فهى معانى شخصيه جزئيه لا تتحمل العموم كما هو ظاهر لمن تدبر. نعم يصحّ ذلك (أى العموم) فى مدلول مدخول الأداه و أين ذلك من اعتبار العموم فى مدلول الأداه.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو بمجرد الإمكان و أمّا الوقوع فلا بدّ له من التماس دليل آخر و لم نجد ما يقضى له فإنّ ما تخيله البعض من الأدله لا يقتضى إلا الاشتراك فى الحكم.

و أمّا أن الخطابات القرآنيه ممّا لوحظ فيها التنزيل المذكور و استعمل فى المخاطبه للحاضر و لمن هو منزل منزلته فلم يدلّ عليه دليل ثمّ إنه قد احتمل بعض المحققين فى الخطابات القرآنيه مع القول باختصاصها بالحاضرين شمولها للغائبين لقيام الكتاب و المتلقون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلا الموجود فكأنّ الكتابه نداء مستمرّ من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف و التبرّ فيه أن المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبى إلى الوجود اللفظى و منه إلى المعنى فمن حيث هو قارّ متكلّم و من حيث أنه من المقصودين للخطاب مستمع انتهى كلامه. أقول و ما أفاده أمر معقول لكنّه موقوف على وجود ما يدلّ عليه و لم نقف على ما يقضى بذلك

الاعتبار مع أنّ ما ذكره في السرّ ليس أمراً ظاهراً لا يقبل المنع (١).

أورد عليه أولاً: أنّ دعوى كون الشمول للمعدومين الغائبين على وجه الحقيقة مع الالتزام بتنزيل الغائب و المعدوم منزله الموجود الحاضر مندفعه بأنّ المخاطبه و التوجيه نحو الغير حقيقه لا- يمكن إلاّ- إذا كان الغير موجودا و كان بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على وجه الحقيقة و إن لم يستعمل أداة الخطاب في غير معناها.

و عليه لو كانت أداة الخطاب للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلاوه بالحاضرين كما أنّ قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غير ما وضع له أو رفع اليد عن المخاطبه الحقيقيه.

و ثانياً: كما في الكفايه أنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي بل هي موضوعه للخطاب الإنشائي الايقاعي نعم لا يبعد دعوى الانصراف إلى الحقيقي ما لم يمنع عنه مانع.

كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ضروره عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد بحيث لا- تشمل الموجودين في عصره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ثالثاً: أنّ دعوى عدم الدليل على العموم كما ترى إذ عدم اختصاص الخطابات بمن حضر المسجد دليل على العموم فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنّ صحّه النداء بالأدوات مع إرادته العموم من العامّ الواقع تلاوها بلا- عناية و علاقته حاكمه عن كون الخطابات إنشائية لا حقيقته.

و يشهد لذلك أنّ القارئ لمثل القرآن الكريم يرى بالارتكاز نفسه مخاطباً بخطابات القرآن الكريم و متلقياً للتكاليف بنفسه.

ص: ١٦٣

و هو ممّا يشهد على أنّ الخطابات القرآنيّة إنشائيّة كالتكاليف الإنشائيّة و تصير فعليّة فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائيّة فيما إذا لم يكن المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا إلى أن يصير كذلك و بالجملة فالموضوع كالمتعلّق مأخوذ في القضيّة الحقيقيّة كلّيا و هو من وجد و حضر و التفت.

فتحصّل أنّ الخطابات الإنشائيّة متصوّره بل لعلّها شائعه في الخطابات الكتيّبه إلى كلّ من يرى الكتابه كما ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا من يقرأ كتابهم بقولهم فاعلم و فافهم و اعلم أيّدك الله و غير ذلك.

ثمّ دعوى لزوم تنزيل المعدوم و غير الحاضر منزله الموجود الحاضر في الخطابات الإنشائيّة كما ترى إذ لا حاجه إلى ذلك بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائي هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين كما أنّه هو المتعارف في الخطابات الكتيّبه مثل قول المؤلّف اعلم أيّدك الله تعالى في الدارين فإنّ المتكلّم في مثل هذا الكلام يخاطب كلّ من يكون قارئا في ظرف وجوده و قراءته لمكتوبه ثمّ لا ينافي عموميّه الحاضر المنادى أو المخاطب كون أدوات النداء موضوعه لايجاد النداء لا لمفهومه أو كون المخاطبه نحو توجيه إلى الحاضر توجيها جزئيا مشخصا.

اذ جزئيّه النداء لا تنافي كلّيه المنادى كما أنّ جزئيّه البعث لا تنافي كلّيه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعلي و الخطاب الإنشائي و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و إليه ذهب شيخنا الأراكي قدّس سرّه تبعاً لشيخه الحائري قدّس سرّه حيث قال و الحقّ عدم جواز تكليف المعدوم فعلا و في حال عدمه كما لا يصحّ مخاطبته بغرض التفهيم الفعلي.

و لا- إشكال فى إمكان تكليفه مشروطا بزمان وجوده و مخاطبته و توجيه الكلام نحوه بغرض التفهيم مشروطا بحال وجوده و التفاته غايه الأمر أنه يحتاج حينئذ إلى آله يوصل الكلام إليه من كتابه و نحوها و هذا أعنى الخطاب المشروط بوجود المخاطب و التكليف المشروط بوجود المكلف نظير الوقف المشروط بوجود الموقوف عليه بمكان من الإمكان (١).

و عليه فالخطابات الصادره عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أو الأئمه عليهم السلام أو غيرهم تكون خطابات إنشائية و هى تعم الموجودين و المعدومين من دون حاجه إلى تنزيل المعدومين بمنزله الموجودين لما عرفت من الخطاب الإنشائي متوجه إلى كل مخاطب موجود ملتفت فى ظرف وجوده بغرض التفهيم و هو المتداول فى الخطابات العامه من المقتنين و غيرهم.

و مّا ذكر يظهر أنه لا- حاجه إلى التنزيل المذكور فى الخطابات الانشائية فلا- وجه لما فى مناهج الوصول من أنه لا بدّ من التشبث بتنزيل المعدوم منزله الموجود (٢).

كما أنّ دعوى أنّ التنزيل المذكور من لوازم القضية الحقيقيه (٣).

مندفعه بما مرّ من أنّ مصاديق القضية الحقيقيه ليست إلاّ الموجوده من دون حاجه إلى تنزيل المعدوم بمنزله الموجود فلا تغفل.

و أمّا الخطابات القرآنيه فهى على طوائف:

منها خطابات فعليه و حقيقيه بالنسبه إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ .

و منها: خطابات عامه إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و عموم الناس كقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ .

ص: ١٦٥

١- ١) اصول الفقه: ٣/٣٦٨.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢/٢٩٠.

٣- ٣) المحاضرات: ٥/٢٧٦.

فهذه الخطابات خطابات إنشائية ولكن كانت بالنسبة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فعليه وبقيت على الإنشائية بالنسبة إلى غيره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قبل قراءته إياها لهم و تصير فعليه لغيره عند وجوده و التفاته إليها و بقيت على الإنشائية بالنسبة إلى المعدومين إلى حين وجودهم و التفاتهم.

و منها: خطابات أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأن يخاطب بها كقوله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا و لا إشكال في أنها فعليه بالنسبة إلى الحاضرين و إنشائية بالنسبة إلى غير الحاضرين و الموجودين و تصير فعليه عند وجودهم و حضورهم.

و كيف كان فخطابات الله سبحانه و تعالى لا تكون متوجهة إلى الناس من دون واسطه و كفى ذلك في كون الناس مطلقا سواء كانوا حاضرين في المسجد أو غائبين أو غير موجودين غير مخاطبين بخطاب الله سبحانه و تعالى حقيقه إذ لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى و هو يقتضى أن تكون الخطابات إنشائية لا حقيقته لأن المفروض هو نزولها على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و لو لم يكن الناس طرفا لخطابه تعالى فلا مجال لدعوى أن الخطابات القرآنية الإلهية متوجهة إلى الحاضرين في مجلس الوحي من دون واسطه و قياس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بشجره موسى على نبينا و آله و عليه السلام كما ترى إذ ذلك مع عدم مناسبتة مع شأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غير سديد بعد كون الخطابات نازله على قلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فالنبي بعد نزولها قرءها للناس.

فتحصّل أنّ حال الحاضرين بالنسبة إلى الخطابات القرآنية الإلهية كحال غيرهم من الغائبين و غير الموجودين في عدم كونهم طرفا للخطاب الحقيقي.

و من المعلوم أنّ مجرد كون الخطابات الإلهية بداعي الأفهام للناس من دون وجود الطرفية للخطاب بلا واسطه لا يكفي في كون الخطابات الإلهية خطابات حقيقته.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث قال إنّ شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال العدم بل باعتبار ظرف الوجود كيف ولا يكون المعدوم فى ظرف العدم مصداقا لقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ، مثلا و فى ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبه إليه حقيقيا لا- ادعائيا حيث أنّ الكلام القى إليه بداعى الافهام لا بداعى التحسير و أمثاله فكيف جعل صاحب الكفايه قدّس سرّه الخطابات القرآنيه خطابات ايقاعيه غير حقيقيه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الخطاب الحقيقى فيما إذا كان المكلف طرفا للخطاب و المخاطبه و تلقى الكلام عن المتكلم من دون وساطه شخص و الخطابات القرآنيه لا- تكون من كذلك و إحاطه الله تعالى بجميع خلقه لا توجب حدوث مخاطبه مع كلّ موجود حاضر ملتفت فى ظرف وجوده بل هو يسمع ما خاطبه الله مع نبيه صلى الله عليه و آله و سلم.

فلا محيص إلاّ عن كون الخطابات القرآنيه العامه المتوجهه إلى الناس بداعى الافهام خطابات إنشائيه تصير فعليه بالنسبه إلى كلّ حاضر ملتفت إليه و نسبه الحاضرين و الغائبين و غير الموجودين إليها سواء لأنّ جميعهم لم يكونوا طرفا لمخاطبه سبحانه و تعالى بالحقيقه.

نمره البحث عن تعميم الخطابات و عدمه

ذكروا للبحث ثمرات منها أنّ بناء على التعميم لا تختصّ حجّيه ظهور خطابات الكتاب و غيره بالمشافهين بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم فإنّ الحجّيه حينئذ تختصّ بالمشافهين فلا تشمل الغائبين و غير الموجودين.

و فيه كما فى الدرر أولا أنّ هذا مبنى على اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد

ص: ١٦٧

إفهامه كما يظهر من المحقق القمي قدس سرّه و قد ذكر في محلّه عدم صحّه المبنى و ثانياً: أنّه لا ملازمه بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب و كونهم مخصوصين بالإفهام بل الناس كلّهم مقصودون بالافهام إلى القيامه و إن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين (١).

و أمّا ما في كلام المحقق النائيني قدس سرّه من وجود الثمره سواء قلنا بمقاله المحقق القمي أو لم نقل إذ مع تعميم الخطابات بالنسبه إلى المشافهين و غيرهم يؤخذ بها في غير المشافهين و مع عدم التعميم المذكور يحتاج التسريه إلى قاعده الاشتراك و لو كانت حجّيه الخطابات غير مختصّه بمن قصد إفهامه و قاعده الاشتراك غير جاريه مع احتمال اختصاص الخطابات بالموجودين في زمان الحضور. فالثمره موجوده فيه:

أولاً- أنّ احتمال مدخلية الوجود في زمان الحضور موهون و عليه فلا- ثمره لأنّه على فرض التعميم يؤخذ بالعموم و على فرض عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين تكون حجّيتها غير مختصّه بهم فيمكن أن يؤخذ بإطلاق الحجّيه فلا ثمره و ثانياً أنّ معنى عموميه الحجّيه و عدم اختصاصها بمن قصد إفهامه هو عدم دخاله خصوصيه الحضور فلا حاجه إلى قاعده الاشتراك بعد تعميم الحجّيه، فافهم.

و منها صحّه التمسك بإطلاق الكتاب و السنّه على التعميم بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين كقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بَعْمُومِهِ لِلغَائِبِينَ وَ الْمَعْدُومِينَ وَ إِنْ كَانُوا مُخَالَفِينَ مَعَ الْمَشَافِهِينَ فِي الصَّنْفِ كوصف الحضور.

هذا بخلاف عدم التعميم و اختصاص الخطابات بالمشافهين فإنّها مختصّه بالحاضرين و إثباتها لغيرهم يحتاج إلى تماميه قاعده الاشتراك في التكليف هنا.

ص: ١٦٨

و هذه القاعده لا تجرى إلا مع اتحاد الصنف و هو مفقود فى المقام من جهه وصف الحضور.

فآليه المذكوره لا تدلّ على وجوب صلاه الجمعه على الغائبين لاحتمال اختلافهم مع المشافهين فى الصنف كأن كان وجوبها مشروطا بحضور السلطان أو نائبه الخاصّ المفقود ذلك الشرط فى حقّ الغائبين و المعدومين فلا تجرى قاعده الاشتراك مع عدم الاتّحاد فى الصنف.

و فيه أنه يمكن منع ذلك لجواز التمسك حينئذ بأصالة عدم القيد و أصالة الاطلاق بالنسبه إلى نفس المشافهين لرفع الشكّ فى دخاله وصف الحضور و مجرد كونهم واجدين للشرط لا يمنع من جريان الأصل المذكور بالنسبه إلى المشافهين لاحتمال عروض العدم بالنسبه إلى وصف الحضور و مع جريان الأصل المذكور لا مدخلية لوصف الحضور و عليه فتجرى قاعده الاشتراك لوحده المشافهين مع الغائبين فى الأوصاف الدخيله فى الحكم و لا اعتبار بغير الأوصاف الدخيله فى الحكم كما لا يخفى.

اورد عليه بأنّ الأصل المذكور لا يجرى فى المقام إذ مرجع الأصل المذكور إلى قبح إرادته المقيّد من المطلق و لا قبح لإطلاق الخطاب فيما إذا كان المخاطب واجدا للشرط فإهمال القيد لا يوجب قبحا.

و اجيب عنه بأنّ ذلك صحيح فيما لا يتطرّق إليه العدم و أمّا فيما تطرّق إليه العدم و الفقدان فأصالة الإطلاق تجرى فيه لرفع الشكّ عنه و إلاّ فإرادته المقيّد مع إطلاق الكلام قبيح.

و الحضور ممّا يتطرّق إليه الفقدان كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه لأنّ جميع المكلفين القاطنين فى جميع نقاط كره الأرض لم يكونوا متمكّنين فى يوم جمعّتهم الحاضره من الوصول بخدمه الإمام عليه السّلام أو من نصبه الإمام عليه السّلام إلاّ أن يجعل تمكّن

البعض شرطاً لتكليف الكلّ و هو كما ترى لم يحتمله أحد (١).

فالحضور لا كُتِبَ له لا بالنسبة إلى المكان و لا بالنسبة إلى الزمان و لا بالنسبة إلى الإمام و السلطان و لا بالنسبة إلى المؤمنين فإذا تطرّق الفقدان بالنسبة إلى الحضور فمع اطلاق الدليل و عدم تقييده بالحضور بالنسبة إلى المشافهين يثبت الأتحاد بين المشافهين و غيرهم فتجرى قاعده الاشتراك و يتعدّى الحكم عن مورد الخطابات إلى غيرهم من الغائبين و المعدومين فلا- ثمره بين أن نقول بالتعميم و بين أن لا نقول به كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما فى الكفايه حيث قال و لا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الأتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له ممّا كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به و كونهم كذلك لا يوجب صحّه الاطلاق مع إرادته المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان و إن صحّ فيما لا يتطرّق إليه ذلك.

و ليس المراد بالأتحاد فى الصنف إلّا الأتحاد فيما اعتبر قيّدا فى الأحكام لا الأتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام بل فى شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلّا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام (٢).

و قال أيضا فى الدرر ليس فى الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم و لا يوجد عندنا و حينئذ لو احتملنا اشتراط شىء يوجد فى بعضهم دون آخر أو فى بعض الحالات دون بعض يدفعه أصاله الإطلاق و الله أعلم بالصواب (٣).

اورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بظهور الثمره فى بعض الأحيان كالتمسك

ص: ١٧٠

١- ١) اصول الفقه: ٣/٣٦٩.

٢- ٢) الكفايه: ١/٣٦٠.

٣- ٣) الدرر: ١/٢٢٦.

بالآية لوجوب صلاه الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام عليه السّلام و لو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين فى زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود لتحقق الشرط و هو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين ضروره عدم بقائهم إلى غيبه ولى العصر عجل الله فرجه فلا يرد عليه ما اورد شيخنا العلامة فراجع (١).

و عليه فوجود الامام بالنسبه إلى المشافهين ممّا لا يتطرّق إليه فقدان و مع اشتراطه فلا حاجه إلى التقييد لأنّ القيد حاصل و لا يلزم من الإطلاق نقض الغرض فلا- يجرى فيه أصاله الإطلاق بالنسبه إلى المشافهين حتّى يكونوا متّحدين مع الغائبين فتجرى قاعده الاشتراك هذا بخلاف ما إذا قلنا بالتعميم فتظهر الثمره اللّهمّ إلاّ أن يقال إن وجود الإمام المحتمل اشتراطه هو وجوده مع بسط يده و حضوره لا مطلق الوجود و الّا فهو حاصل أيضا فى زمن الغيبه لأنّ الإمام الثانى عشر عليه السّلام موجود و تحقّق هذا الوجود أى مع بسط يده إلى آخر عمر الحاضرين معلوم العدم إذ لم يكن الأئمه عليهم السّلام بعد النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم مبسوطى اليد إلاّ فى زمن قليل و عليه فأصاله الاطلاق يدفع احتمال اشتراطه فلا ثمره.

ص: ١٧١

١-١) راجع الدرر: ٢٩٤/١.

الفصل الخامس: في عموميه التكاليف و الخطابات

لغير الموجودين و الحاضرين

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لا إشكال في كون هذه التكاليف بنحو القضية الحقيقيه، فلا تختص بالمشافهين، بل تعم الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضية الحقيقيه للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففي مثل قوله تعالى: **وَ لِّلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، ليس وجوب الحجّ مقصورا على من وجد و استطاع حال نزول الآية الكريمه، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، و لكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلى و لا- الإنشائى، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه، أنّ الموضوع للحكم الإنشائى و الفعلى في الآية، هو- من كان من الناس- و صدق عليه المستطيع،

ص: ١٧٢

و المعدوم فى رتبه عدمه لیس من أفراد الناس، و لا- یصدق علیه أنه مستطیع، فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا یسرى من موضوعه إلى شیء آخر، نعم إنّما یصیر المعدوم حال الخطاب فى ظرف وجوده، و تحقّق الاستطاعه له مصداقا لما هو الموضوع فى الآیه، فیتحقّق حينئذ بالنسبه إليه التکلیف الانشائی، و بتحقّق سائر الشرائط العامه یصیر فعلیا.

و مقتضى ما ذکر أنّ القضیّه حقیقیه، و الحكم فیها متعلّق بالمصادیق الموجوده سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود و القضیّه المذكوره فعلیه بالنسبه إلى المصادیق المحقّقه، و إنشائیّه بالنسبه إلى ما سیوجد فى ظرف وجوده، و علیه فلا یتعلّق الحكم بالمعدوم.

و لا- حاجه معه فى إمكان تعلّق التکلیف الفعلی بالنسبه إلى غیر الموجودین بالفعل إلى تعلیق التکلیف الفعلی بالموجود الاستقبالی، نظیر الواجب المعلّق، بدعوى أنّ إرادته شیء فعلا- ممّن یوجد استقبالا کإرادته ما لم یمكن فعلا- بل یمكن تحقّقه استقبالا.

و ذلك لما عرفت من أنّ موضوع القضیّه الحقیقیه، هو الطبیعه بما هی مرآه و حاکیه عن مصادیقها الموجوده بحسب ظروفها، فیشمل التکلیف غیر الموجودین بنفس القضیّه الحقیقیه.

و أيضا، لا وجه لجعل الحملیه، مشروطه بوجود المعدوم لتوجيه التکلیف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقیقیه لیست مشروطه، و إن أمکن تحلیلها إليها فى العقل.

فتحصّل أنّه یكفی فى شمول التکالیف، بالنسبه إلى غیر الموجودین فى عصر الصدور كون القضايا حقیقیه لأنّ موضوعاتها تعمّ کلّ موجود فى ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التکلیف بالمعدوم، فالحكم فعلی بالنسبه إلى المصادیق الموجوده بالفعل، و إنشائی بالنسبه إلى المصادیق الموجوده فى الظروف الآتیه، و القضیّه

حملته لا مشروطه، و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه.

المقام الثانى: أنّ التكليف المقرونه بأداه النداء و الخطاب، أو التكليف المنشأ بصيغ الأمر و النهى التى تستلزم المخاطبه كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا و قوله عزّ و جلّ: إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ و قوله تبارك و تعالى:

وَ أَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ و غير ذلك هل تكون كغيرها من التكليف الّتى لا تستلزم المخاطبه فى التعميم بالنسبه إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقه، بيان ذلك، أنّ أداه الخطاب، و إن كانت موضوعه لأن يخاطب بها، و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجّه إليه الخطاب، و ذلك لا- يعقل فى حقّ المعدوم إلاّ أنّه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزله المخاطب الموجود، و ادّعاء أنّه الموجود، و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام، لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه.

و الوجه فى التنزيل المذكور، أنّه لا- يعقل التعميم فى مدلول أداه الخطاب، لأنّ الخطاب، إمّا من الامور الحادثه بالأداه، أو من الامور الّتى يكشف عنها الأداه، سواء كانت الأداه علامه أو غيرها، و على كلّ التقادير، فالخطاب من المعانى الشخصيه الجزئيه التى لا تحتل العموم، نعم يصحّ التعميم فى مدخول الأداه.

فمع ادّعاء المعدوم بمنزله الموجود تعمّ الخطابات المذكوره لغير المشافهين أيضا.

أورد عليه بأنّ مجرد الإمكان، لا يكفى و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافا إلى أنّ المخاطبه الحقيقه لا تمكن إلاّ إذا كان الغير موجودا حقيقه، بحيث يتوجّه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا- يوجب كون الخطاب على الحقيقه، و إن لم تستعمل أداه الخطاب فى غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إنّ الخطابات إنشائيه كالتكاليف الإنشائيه و تصير فعليّه، فيما إذا كان المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا و بقيت على الإنشائيه فيما إذا لم يكن

المخاطب موجودا و حاضرا و ملتفتا، إلى أن يصير كذلك، و بالجمله فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القضيّه الحقيقيّه كلّيا و هو كلّ من وجد و حضر و التفت، فالخطابات الإنشائيّه متصوّره و شايعه في مثل الخطابات الكتبيّه إلى كلّ من يرى الكتابه، أ لا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيرا ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لا حاجه إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعي تفهيم المخاطب في ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلا مانع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لا منافاه بين جزئيّه النداء و كليّه المنادى كما لا منافاه بين جزئيّه البعث و كليّه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقيّ الفعليّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان في الأوّل دون الثاني.

و أمّا الخطابات الوارده في القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهه إلى الناس من دون وساطه النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، فهي خطابات إنشائيّه لا حقيقيّه لأنّ الناس لم يكونوا طرفا لخطابه تعالى، و لا فرق في ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامّه الصادره من النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم، تكون فعليّه حقيقيّه بالنسبه إلى الحاضرين، و إنشائيّه بالنسبه إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامّه و لا حاجه مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزله الحاضر، كما لا يخفى.

ثمره البحث عن تعميم الخطابات:

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيه ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف

ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختص الحجية بهم ولا تشمل الغائبين وغير الموجودين.

أورد عليه بأن هذا مبني على اختصاص حجته الظاهر بمن قصد إفهامه مع أنه لا وجه له، لأن الناس كلهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلا لخصوص المشافهين.

ومنها صحه التمسك بإطلاق الكتاب والسنة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين وغير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنه لا يصح التمسك بإطلاقهما إلا مع قاعده الاشتراك، وهذه القاعده لا تجرى إلا مع اتحاد الغائبين وغير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، وهو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخلية وصف حضور الإمام أو نائبه الخاص في مثل صلاه الجمعة، ولا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه أن احتمال مدخلية وصف الحضور في صلاه الجمعة مدفوع بأصالة الإطلاق وعدم التقييد بالنسبة إلى المشافهين وكونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصاله عدم التقييد بالنسبة إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد وهو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، وعليه فلا مانع من جريان قاعده الاشتراك للتساوي بين المشافهين وغيرهم بعد جريان أصاله عدم التقييد، وليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضروره في تقييده مع احتمال مدخليته، لأن الفرض أنه موجود ولا يعرضه العدم، وحينئذ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعده الاشتراك لعدم اتحادهم معهم في الوصف المذكور.

وذلك لما عرفت من، أن المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، ومن المعلوم أنه ممّا يتطرق إليه العدم فأصاله عدم التقييد جاريه ومع جريانها لا فرق بين المشافهين وغيرهم، فتجربى قاعده الاشتراك.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا أن الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كل زمان، إذ الإمام موجود في كل عصر و عليه فلا- يصح دعوى أن غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين و غيرهم تجرى قاعده الاشتراك فلا ثمره.

ص: ١٧٧

إشاره

لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب

تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟

و قد اختلف فيه الأعلام و المختار هو عدم التخصيص و عدم الإجمال فيما إذا استقل العام.

و توضيح ذلك أن محلّ الخلاف ما إذا وقعا في كلامين مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك و تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ - إلى قوله - وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ .

فإنّ العامّ و الضمير في كلامين و المطلقات عامّه تشمل الرجعيّات و غيرها من البائناات و بعولتهنّ أحقّ بردهنّ مختصّه بالرجعيّات إمّا بالدليل الخارجى أو بإسناد البعوله اليهنّ مع وجود الطلاق فإنّه لا يكون إلا في الرجعيّات أو ما إذا وقعا في كلام واحد مع استقلال العامّ بما حكم عليه في الكلام كما في قوله أكرم العلماء و أصدقائهم مع فرض إرادته إكرام أصدقاء عدول العلماء فإنّ العامّ مستقلّ بما حكم عليه و إن كان العامّ مع الضمير في كلام واحد لأنّ العطف في قوّه تكرر الفعل فكأنّه قال أكرم العلماء و أكرم أصدقائهم.

و أمّا إذا لم يكن العامّ مستقلا بما حكم عليه بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فلا نزاع في تخصيص العامّ إذ حكم التربصّ ليس لجميعهنّ

و عليه فالمطلقات و إن كانت شامله لليائسه و غير مدخول بها و لكن يختصّ بغيرهما بسبب التربص كما لا يخفى.

دعوى الإجمال

ربّما يقال حيث دار الأمر في المقام بين التصرّف في العامّ بالتخصيص أو التصرّف في الضمير بارجاعه إلى البعض تصير القضيّه الاولى مجمله لوجود ما يصلح للقريته في الكلام و هو الضمير الراجع إليه إذ الضمير المذكور يجعل القضيّتين بمنزله كلام متّصل واحد.

و فيه أنّ استقلال الحكمين يمنع عن حدوث الاجمال هذا مضافا إلى منع التصرّف لا في الضمير و لا في العامّ لأنّهما لم يستعملا في غير ما وضع له.

قال شيخ مشايخنا في الدرر يمكن أن يقال إنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانيه ببعض أفراد العامّ لا يوجب التصرّف في إحدى القضيّتين في مدلولهما اللفظي بل يصحّ حمل كلتا القضيّتين على إرادته معناه اللغويّ في مرحله الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانيه عن الإراده الجديّه كما أنّه لو كان في القضيّه الثانيه الاسم الظاهر مكان الضمير مثل «و بعوله المطلقات» فإنّ مجرد العلم بخروج بعض الأفراد من القضيّه الثانيه لا يوجب الإجمال في الأوّل فكذلك حال الضمير من دون تفاوت فتدبر جيّدا (١).

و توضيحه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه بأنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق و لا شك أنّ الخاصّ منفصل فالمراد الاستعمالي في العامّ جميع الأفراد فيكون المراد من الضمير أيضا ذلك.

ص: ١٧٩

فلو رجع التخصيص إلى العامّ فلا- يرفعه عن الضمير و أمّا الاستخدام فليس إلّا كحال التجوّز في العمومات الآخر حيث قلنا في محلّه إنّ باب التخصيص في الاسم الظاهر ليس راجعا إلى التجوّز.

فكذلك في اسم الضمير الراجع إلى العامّ أيضا ليس باب التخصيص فيه راجعا إلى الاستخدام بل هو تصرّف في اللبّ مع محفوظيّته المراد الاستعمالي بحاله.

و إذن فيبقى الأمر بين رفع اليد عن أصله التطابق بين الاستعماليّ و الجدّي في مقامنا في كلّ من الظاهر و الضمير و بينه في خصوص الأخير فقط و من الواضح تعيّن الثاني هذا (١).

و الوجه في تعيّن الثاني هو أنّ أصله العموم في الاسم الظاهر لا معارض له كما أنّ استقلال الأحكام يمنع عن الأخذ بالظهور السياقيّ الناشئ من رفع اليد عن أصله التطابق في ناحيه الضمير كما لا يخفى.

دعوى الاستخدام و المجاز

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى الدوران بين التصرّف في العامّ بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرّف في ناحيه الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسّعا و تجوّزا (٢).

و ذلك لما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق و التصرّف فيه في الإراده الجدّيّه لا في الإراده الاستعماليّه و عليه فلا مورد للدوران

ص: ١٨٠

١- (١) اصول الفقه: ٣/٣٧١.

٢- (٢) الكفايه: ١/٣٦٢.

المذكور في طرف الضمير بين إرجاع الضمير إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع اذ هو راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسّع و مجاز في الكلمه و لا في الاسناد و لذلك لا مجال لدعوى الاستخدام أيضا بعد استعمال العام في معناه و الضمير في معناه و التصرف في الإراده الجديّه من الضمير كما لا يخفى.

لا يقال لو لم يكن استخدام لزم المحذور و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأول إلى المستعمل فيه العام أيضا و هو كما ترى مثلا لو قيل أكرم العلماء و أضف أصدقائهم و خصّص العلماء بالعدول لزم أن يكون الاضافه واجبه بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لا يجب إكرام جميعهم إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصا بالعدول من العلماء و الاضافه واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين فهذا يكشف عن كون المرجع هو العام المخصّص لا العام المستعمل فيه، لأننا نقول في مثل المثال المذكور إنّ العام الثاني أيضا مخصّص بالعدول أيضا لأنّ الإضافه عين الإكرام و المفروض أنه مختص بالعدول و في غيره لا محذور في الرجوع إلى العام المستعمل فيه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و ما في كلامهم من كون المقام من قبيل الدوران من التخصيص و الاستخدام في الضمير من غريب الأمر لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرفا في ظهور العام فقولته تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ مستعمل في العموم و ضمير بعولتهنّ أيضا يرجع إليها من غير استخدام و تجوّز و المخصّص الخارجى في المقام ليس حاله إلّا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلق الإراده الجديّه إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثانى أى الأحقيّه و ذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه بل هذا أولى بعدم

رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبه إلى البقيّه (١).

و ممّا ذكر يظهر أيضا أنّ وجه عدم رفع اليد عن ظهور العامّ في العموم هو استقلال الحكم الأوّل و عدم وجود المعارض لأصالة التطابق بين الإراده الاستعماليّه و الإراده الجدّيّه في الاسم الظاهر فإنّ تخصيص الضمير في الحكم الثاني لا يوجب تخصيص الاسم الظاهر في الحكم الأوّل فإذا عرفت عدم صحّه دعوى الإجمال و الاستخدام و المجاز فالأظهر أنّ العامّ المتعقّب بالضمير المذكور ظاهر في العموم و لا دليل على رفع اليد عن أصاله التطابق فيه فلا إجمال و لا تخصيص بالنسبه إليه.

هذا كلّ فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد في ناحيه الضمير منفصلا.

و أمّا إذا كان الحكم الثاني مقترنا عقلا أو لفظا بما يجعل الحكم خاصا ببعض الأفراد فقد قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ الظاهر طرّو الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق في مثل ما إذا احتفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه فصحّه الاحتجاج بمثل أهّن الفساق و اقتلهم لإهانته غير الكفّار مشكله (٢).

و لقائل أن يقول إنّ اقتران قوله و اقتلهم بقرينه تدلّ على اختصاصه بالكفّار لا يوجب رفع اليد عن إطلاق قوله أهّن الفساق لأنّ المفروض استقلال الحكمين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه و احتفاف الثاني بالقرينه المذكوره كتخصيصه فكما أنّ تخصيص الثاني لا يوجب تخصيص الأوّل فكذلك احتفافه بالقرينه لا يوجب الإجمال في الأوّل لملاك واحد و هو استقلال الحكمين كما لا يخفى.

نعم لو كانت القرينه حافّه بالنسبه إلى كليهما تمنع عن الأخذ بأصاله التطابق في

ص: ١٨٢

١-١) مناهج الوصول: ٢/٢٩٥.

٢-٢) مناهج الوصول: ٢/٢٩٤-٢٩٦.

العام أيضا كما لا يخفى.

ثم ينقذ مِمَّا ذكر إلى حدّ الآن أنّ ما ذهب إليه في المحاضرات من أنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم (١).

غير سديد لما عرفت من أنّ الاستخدام لا مجال له إذ الضمير مستعمل في المعنى العامّ و إنّما دلّ الدليل الخارجى على عدم الإرادة الجدّيّه فيه إلّا الرجعيّات فلا دوران بين أصله عدم الاستخدام و أصله العموم هذا مضافا إلى منع تقديم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم إذ لا مرجح و لذا عدل عن ذلك في أواخر كلماته و ادعى دعوى اخرى و هى أنّ المرتكز العرفى فى أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه و رفع اليد عن ظهور العامّ فى العموم يعنى أنّ ظهور الكلام فى الاتّحاد يكون قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصله العموم إذ من الواضح أنّ أصله العموم إنّما تكون متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لا مجال لها (٢).

و هى أيضا مندفعه بأنّ الاتّحاد محفوظ بحسب الإرادة الاستعماليّه اذ الضمير متّحد مع العامّ فى الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّه فى ناحيه الضمير فى بعض الموارد بالدليل الخارجى و بقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه فى سائر الموارد و من المعلوم أنّه لا يستلزم التخصيص فى العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى.

فدعوى قيام القرينه على عدم أصله العموم دعوى بلا شاهد و لعلّ منشأ التوهم هو تخيل لزوم الاتّحاد بحسب المراد الجدّى لا المستعمل فيه فتدبر جيّدا.

ص: ١٨٣

١-١) المحاضرات: ٢٨٨/٥.

٢-٢) المحاضرات: ٢٩١/٥.

و استدلال العضى على تقديم الاستخدام بما حكى عنه من أن المقام من قبيل دوران الأمر بين تعدد المجاز و وحدته حيث إن تخصيص العام يوجب التجوز في الضمير للزوم مطابقته لما هو الظاهر من المرجح دون المراد بخلاف التصرف في الضمير بالاستخدام و نحوه فإنه لا يسرى إلى العام (١).

و هو موهون لامكان منع المجاز مطلقا لا في العام و لا في الضمير بعد استعمالهما في المعنى العام على تقدير التخصيص أيضا فلا مجاز و لا استخدام لأن التصرف ليس في المستعمل فيه بل الأمر يدور بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد و المتعين هو الثاني إذ لا معارض لأصالة العموم في الأول.

و دعوى أن الضمير ليس من صيغ العموم حتى يتصور فيه التخصيص بل التخصيص في الضمير باعتبار إخراج بعض أفراد المرجح كما في قولك أكرم العلماء و أضفهم بشرط العدالة و لو فرض كون ذلك تخصيصا في الضمير لا في المرجح فالفرق بين المقامين ظاهر فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر فالأقرب أن المقام من قبيل تعارض الظاهرين أعنى ظهور العام في العموم و ظهور الضمير في رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه دون بعضه و هو المراد بالاستخدام في المقام (٢).

مندفعه بأن الضمير الراجع إلى العام في حكم تكرار العام فكما أن العام من صيغ العموم فكذلك ما يقوم مقامه يفيد ما يفيد العام و دعوى الفرق بينهما كما ترى و عليه فيتصور التخصيص فيه كما يتصور التخصيص في العام اللفظي و عليه فالأمر كما ذكرنا يدور بين التخصيصين و التخصيص الواحد فلا مورد لتعارض الظاهرين و دعوى الإجمال.

ص: ١٨٤

١-١) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٢٠٦.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يبقى مجال لما أفاده في الكفايه من الجواب عمّا ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من تعارض الظاهرين من أنّ أصله الظهور في طرف العامّ سليمه عن المعارض إذ لا أصله الظهور في طرف الضمير بعد معلوميه المراد و كون الشكّ في كفيته إراداه المراد من أنّه على نحو الحقيقه أو على نحو المجاز في الكلمه أو على نحو المجاز في الإسناد لعدم وجود بناء من العقلاء في هذه الصوره حتّى يؤخذ بها لاثبات أحد هذه الامور و عليه فمقتضاه هو تقديم الظهور في جانب العامّ لا تعارض الظاهرين و حصول الإجمال.

و ذلك لأنّ الجواب المذكور يبتنى على أنّ الدوران و التعارض بين الظاهرين مع أنّه ليس كذلك لأنّ الضمير مستعمل في المعنى العامّ و إنّما الكلام في أنّ التخصيص في الأخير و التصرّف في الإراده الجدّيّه يوجب التخصيص في السابق أم لا فيدور الأمر بين التخصيصين و التخصيص الواحد و الثاني هو القدر المتيقّن و لا- وجه لرفع اليد عن ظهور العامّ في العامّ بعد كونه مستقلا و عليه فحديث كون أصله الظهور لتعيّن المراد لا كفيته المراد أجنبيّ عن المقام و إن كان ما أفاده صحيحا في محلّه.

ثمّ ينقدح ممّا ذكرناه عدم صحه دعوى اكتناف الكلام بما يصلح للقريته فيوجب الإجمال كما احتمله في الكفايه حيث قال بعد تقرير أنّ أصله الظهور في طرف العامّ سالمه عن المعارض و تتقدّم على جانب الضمير لكّنه إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به عرفا و إلّا فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الاصول (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ مفروض المقام هو ما إذا كان الكلام متكفلا لحكمين مستقلّين كما في الآيه الكريمه و من المعلوم أنّ تخصيص الحكم الثاني لا يكون قرينه

ص: ١٨٥

على تخصيص الحكم الأوّل به أيضا بعد عدم الارتباط بينهما من هذه الناحية و عليه فلا يقاس المقام بالموارد التي تقرن بما يصلح للقريته كورود الأمر عقيب الحظر و المجاز المشهور لأنّ الاكتناف مخصوص بالأخير و لا يتجاوز عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالا بالنسبة إلى العامّ كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضا و لا مجازا لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمه و لا في الإسناد لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معاهما و إنّما التصرّف في أصاله التطابق كما لا يخفى.

الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يراد

منه إلا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص

العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟

و قد اختلف فيه الأعلام، و المختار هو عدم لزوم التخصيص و عدم الإجمال فى العام فيما إذا استقل العام.

و توضيح ذلك، أن محل الخلاف ما إذا وقع العام و الضمير المذكور فى كلامين أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العام مستقلا بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى:

وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ فَإِنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي تَخْصِيصِ الْعَامِّ بَعْدَ مَعْلُومِيهِ أَنَّ حُكْمَ التَّرَبُّصِ لَيْسَ لِجَمِيعِهِنَّ، وَ عَلَيْهِ فَالْمَطَّلَقَاتُ وَ إِنْ كَانَتْ شَامِلَةً لِلْيَائِسَةِ وَ غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا وَ لَكِنْ يَخْتَصُّ بِغَيْرِهِمَا بِقَرِينَةِ التَّرَبُّصِ، فَإِنَّهُ حُكْمُ بَعْضِ الْمَطَّلَقَاتِ.

فإذا عرفت محل النزاع، ذهب بعض إلى أن ذلك موجب للإجمال، مستدلا بأن الأمر يدور بين التصرف فى العام بالتخصيص و بين التصرف فى الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقريته فى الكلام و هو الضمير الراجع إلى العام، إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزله كلام متصل واحد.

و يمكن الجواب عنه، بأن مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور فى الثانيه

ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على إرادته معناهما اللغوي في مرحله الاستعمال، والجد مع الالتزام بخروج بعض أفراد العام في الثانيه عن الإرادة الجدیه.

و بعبارة اخرى: أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، وإرادته البعض في الارادة الجدیه تصرف في اللب، لا في الاستعمال، ورفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادة الاستعماليه و بين الإرادة الجدیه في ناحيه الضمير لا يوجب التخصيص في ناحيه العام بعد استقلاله و انفصال الخاص عنه.

ذهب في الكفايه إلى الاستخدام أو المجاز مستدلا بأن الأمر يدور بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيه الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسيع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسعا و تجوّزا.

و يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العام السابق، و التصرف في الضمير هو التصرف في الإرادة الجدیه لا في الإرادة الاستعماليه، و عليه فلا مورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسيع و التجوّز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسع و تجوّز، لا في الكلمه و لا في الإسناد.

و دعوى أنه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العام الأول إلى المستعمل فيه العام أيضا و هو كما ترى مثلا لو قيل «أكرم العلماء» و أضف أصدقاءهم، و خصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافة واجبه، بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لا يجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصّا بالعدول من العلماء، و الإضافة واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم

يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجع هو العامّ المخصّص لا العامّ المستعمل فيه.

مندفعه بأنّ العامّ الثانی فی المثال المفروض مخصّص بالعدول أيضا، لأنّ الإضافة عين الإكرام، والمفروض أنّ الإكرام مختصّ بالعدول، وفي غير المثال المذكور لا محذور في رجوع الضمير في العامّ الثانی إلى العامّ المستعمل فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثانی ببعض الأفراد في الإرادة الجدّيّه منفصلا، وأمّا إذا كان الدالّ عليه مقترنا عقلا أو لفظا فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إلى أنّ الظاهر طرؤ الإجمال في الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق في مثله.

و لكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثانی بذلك لا- يوجب الإجمال في الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه.

و القول بأنّ المرتكز في المقام، هو تقديم أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّه لا مجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل في المعنى العام، والدليل الخارجى يدلّ على عدم الإرادة الجدّيّه فيه، فلا يدور الأمر بين أصاله عدم الاستخدام و أصاله العموم.

و دعوى أنّ المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه و رفع اليد عن ظهور العامّ في العموم، فهذا الظهور قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصاله العموم، إذ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لا مجال لها.

مندفعه بأنّ الاتّحاد بحسب الإرادة الاستعماليّه محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه، و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّه في

ناحية الضمير بالنسبة إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، وبقى اتحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّة و الجدّيّة فى سائر الموارد، و رفع اليد عن الإرادة الجدّيّة فى ناحية الضمير لا يستلزم التخصيص فى العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى و انفصال الضمير عن العامّ.

ثم إنّ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها كما فى المقام، لأنّ قرينه الخلاف مختصّه بالثانى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكى عن العضدى من أنّ الأمر فى المقام يدور بين تعدّد المجاز و وحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز فى الضمير أيضا للزوم مطابقتها لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرّف فى الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسرى إلى العامّ.

و ذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقا لا- فى العامّ و لا- فى الضمير بعد استعمالهما فى المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضا، فلا- مجاز و لا- استخدام، لأنّ التصرّف ليس فى ناحية المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثانى إذ لا معارض لأصاله العموم فى الأوّل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا- يراد منه إلّا- بعض أفراد العامّ لا- يوجب إجمالا- بالنسبة إلى العامّ، كما لا يوجب تخصيصا فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضا، و لا يوجب أيضا مجازا لا فى العامّ و لا فى الخاصّ و لا فى الكلمه و لا فى الإسناد، لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان فى معاهما و إنما التصرّف فى ناحية أصاله التطابق، فلا تغفل.

إشاره

في تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في أنواع المفهوم:

إشاره

و لا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق أو مخالف و الموافق ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى (١).

و المخالف هو الذي دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم في خطاب الشرع على العليّه المنحصره فإنّ مقتضى التعليق المذكور بحكم العقل هو الانتفاء عند الانتفاء و إلّا لزم الخلف في التعليق المذكور (٢).

و الفرق بين المخالف و الموافق كما أفاده المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه هو في عدم توسّط شيء بين ذلك اللازم العقليّ و الملزوم الكلاميّ في المخالف بخلاف الموافق فإنّ المنطوق فيه مشتمل على ملاك الحكم فقط و ليس هو بنفسه مستلزما لثبوت الحكم بالمساواه و لا- بالأولويّه لموضوع إلّا- بتوسّط أمر خارج و هو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساو أو ذا ملاك أقوى فيلزمه ترتّب الحكم المماثل أو بوجه أولى (٣).

هذا مضافا إلى اختلافها بالسلب و الايجاب كما لا يخفى.

ص: ١٩١

١- ١) مطارح الأنظار: ٢٠٧.

٢- ٢) راجع مطارح الأنظار: ٢٠٨.

٣- ٣) نهايه الدرايه: ٢٠٤/٢.

ثم إنَّ الموافق على أقسام كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه منها موارد إلغاء الخصوصيّة كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع إذ لا شبهه في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخاله للرجوليّه فيه.

و منها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق كقوله: فلا تُقُلْ لهُمَا أُفٌّ بناء على كونه كناية عن حرمة ايذائهما و لم يكن الأُفّ محكوماً بحكم (فالمعنى الكنائى مفهوم موافق للمنطوق).

و منها ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم فأتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأُفّ محكوماً بالحرمة أيضاً (فسائر المصاديق مفهوم موافق للمنطوق).

و منها الحكم المستفاد من القضيّه التعليليه كقوله الخمر حرام لأنّه مسكر (١).

و العله المنصوصه تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد مع المنطوق و يعمّمه.

و لا- يخفى عليك أنّ التعبير بالمفهوم الموافق فى بعض هذه الأقسام كمورد إلغاء الخصوصيّة لا يخلو عن تأمّل و نظر إذ مرجع إلغاء الخصوصيّة إلى عموميّه المنطوق و كون المفهوم مدلولاً مطابقاً للمنطوق و هو بنفسه يعمّم الحكم فلا يتوسّط فيه شيء آخر مع أنّ اللازم فى المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر و هكذا الأمر فى التعليل فإنّ مثل قوله فإنّه مسكر يدلّ على الكبرى الكئيه و هى أنّ كلّ مسكر حرام و هو منطوق عامّ فتدبّر جيّداً.

ص: ١٩٢

و لا يذهب عليك أنه لا كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص لما عليه بناء العقلاء من تقديم الخاص على العام بملاك الأظهرية.

نعم لو فرض أظهرية العام في بعض الأحيان من المفهوم الموافق فلا إشكال في تقديمه على المفهوم الخاص و يتصرف في هيئه الخاص كما هو المتعارف في غير المفهوم الموافق من المخصصات.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه ذهب بعض الأعلام إلى أنه يعامل معهما معامله المنطوقين من تساقطهما.

و الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجح في البين دون التخيير إذ لا مجال له في العامين من وجه بعد اختصاص الأخبار العلاجية بالتعارض التبايني كما قرّر في محله.

و لكنّ الظاهر من مطارح الأنظار تقدّم المفهوم على العموم من دون فرق بين أن يكون النسبه عموماً و خصوصاً أو عموماً من وجه حيث قال إنّ السّرّ في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق مع أنه ليس مدلولاً مطابقاً له هو أنّ المذكور في محلّ النطق إنّما دلّ عليه باللفظ توطئه للوصول إلى حكم غيره فكأنّ المذكور طريق إليه و إنّما قصد به مجرد الإراءه فيكون دلالة اللفظ عليه أظهر من دلالة العام على العموم و إن لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحه و المطابقه حتّى أنه يمكن أن يقال إنّ دلالة اللفظ على المفهوم أظهر من دلالاته على المنطوق و إن كان مدلولاً التزامياً لأنه المقصود بالإفاده إلى أن قال و لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون النسبه بين المفهوم و العموم عموماً من وجه كما في قولك لا- تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فالتعارض إنّما هو في العالم الواجب الإكرام بالمفهوم و محرم الإكرام بالعموم أو

كان المفهوم أخصّ كما إذا قيل أكرم خدام العالم الفاسق (١).

ظاهره هو الحكم بتقديم المفاهيم الموافقه سواء كانت النسبه بينها وبين العمومات عموما و خصوصا أو عموما من وجه و ملاكه هو قوّه الدلاله لأنها مستفاده بالأولويّه.

و فيه أنّه حسن في المفاهيم بالأولويّه لا بالمساواه.

و فضّل المحقّق النائيني قدّس سرّه في المفهوم الموافق بين ما يكون النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموما و خصوصا فيقدّم المفهوم و إن كانت النسبه بين المفهوم و العموم عموما من وجه و بين ما يكون النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموما من وجه فلا يحكم بتقديم المفهوم إلّا إذا كان مرجّح في البين.

حيث قال يقدّم المفهوم على العموم و لو كانت النسبه بينهما بالعموم من وجه إن كان منطوق المفهوم أخصّ مطلقا من العموم كما إذا ورد لا تكرم الفسّاق و ورد أكرم فسّاق خدام العلماء الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء أنفسهم.

و ذلك لأنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون التصرّف في المنطوق كما أنّه لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

فيكون المقام من جمله الموارد التي لا- بدّ فيها من تقديم أحد العامّين من وجه لأجل وجود المرجّح فيه على الآخر الفاقد للترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بين المنطوق و العموم أيضا نسبه العموم من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدام العلماء. فإن قدّم حينئذ المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب

ص: ١٩٤

الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّة القطعيّة مقدّما على العموم أيضا.

و أمّا إذا قدّم العموم على المنطوق و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّة (١).

أورد عليه أوّلا بأنّ الكلام مفروض فيما لم يكن منافاه بين المنطوق و العامّ بذاتيهما مثل ما إذا ورد لا تكرم العلماء ثمّ ورد أكرم خدّام الفقهاء غير العلماء فإنّه يدلّ بالأولويّة على وجوب إكرام الفقهاء مع عدم التنافي بين المنطوقين إذ الخدّام المقيّد بعدم كونهم علماء مغاير مع موضوع العلماء و لا- منافاه مع مغايرتهما موضوعا و لكن مع ذلك يكون نسبه المفهوم إلى العموم المذكور نسبه الخاصّ إلى العامّ لأنّ الفقهاء بعض العلماء و أيضا إذا ورد أكرم جهّال خدّام النحويّين ثمّ ورد لا تكرم الصرفيّين فإنّ المنطوقين لا- يعارضان لتغايرهما موضوعا و لكن يعارض مفهوم قوله أكرم جهّال خدّام النحويّين و هو أكرم النحويّين مع عموم لا- تكرم الصرفيّين بنحو العموم من وجه ففي هذا المورد أيضا لا منافاه بين المنطوق و العموم و لكن مع ذلك يكون بين المفهوم و العموم منافاه بنحو العموم من وجه و حيث كان المفهوم مدلولاً بالأولويّة كان مقدّما على العموم و إن كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه.

و يمكن الذبّ عنه بعد تسليم كون فرض الكلام فيما لم يكن منافاه بين المنطوقين بأنّ المنافاه و إن لم تكن بحسب ذات المنطوقين و لكن بسبب استلزام المنطوق للمفهوم يكون المنطوق أيضا منافيا مع العموم و مع منافاه المنطوق مع العموم فإن كان هو أقوى فهو المقدّم و إلّا فيتساقطان.

ص: ١٩٥

اللَّهَمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْعِبْرَةَ بِالْمَنَافَاهِ الْأَصْلِيَّةِ لَا الْعَرَضِيَّةِ إِذِ الْمَنَافَاهُ الْأَصْلِيَّةُ حِينَئِذٍ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْعَمُومِ وَ مَنَافَاهِ الْمَنْطُوقِينَ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ بِحَالِ الْمُتَعَلِّقِ.

و ثانياً بأنَّ ملاحظه التعارض أولاً بين المنطوق و العموم دون المفهوم أو بالعكس فيما إذا كان كل واحد من المنطوق و المفهوم منافياً مع العموم ليس في محله بل اللازم حينئذ هو ملاحظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم لأنَّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم كما ذهب إليه المحقق النائيني و من تبعه أو بالعكس كما يظهر من بعض آخر.

بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم لأنَّ التعارض بعد وجود القضية و تماميه مدلولها منطوقاً و مفهوماً و بعد تماميه مدلولهما يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم في عرض واحد.

و عليه فيعمل في كل من المنطوق و المفهوم بالنسبه إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده فالمفهوم مقدّم على العموم لكونه أظهر منه من جهه كونه مستفاداً بالأولويه و إن كانت النسبه بينه و بين العموم هي العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم إن كانت النسبه بينه و بين العموم هي العموم و الخصوص و إلاّ-فيتساقطان إن لم يكن أحدهما أقوى كما في سائر موارد المعارضه و لا منافاه بين سقوط المنطوق و تقدّم المفهوم على العموم.

و لا- دليل على ملاحظه المنطوق أولاً- ثم ملاحظه المفهوم بعد كونهما معارضين في عرض واحد مع العموم و لذا لم نقل بانقلاب النسبه في محله ثم إنَّ التبعية في الدلاله لا توجب التبعية في الحجّيه و عليه فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدس سرّه من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهه دلاله اللفظ عليه بالأولويه.

نعم يختصّ تقديم المفهوم الموافق على العامّ بما إذا كان المفهوم بالأولويه كقولك لا تكرم الفسّاق و أكرم خدام العلماء فإنَّ الثاني يدلّ بالأولويه على إكرام العلماء.

فإنَّ أقرابيه المفهوم فيما إذا كان المفهوم بالأولويّه توجب التقديم بخلاف ما إذا كان المفهوم بالمساواه لعدم وجود الأقرابيه فيه مثلاً- إذا ورد لا- تكرم الفسّاق و ورد أكرم خدام العلماء كان مفهوم الموافق بالمساواه للثاني هو أكرم خادمت العلماء و النسبه بينه و بين لا تكرم الفسّاق هي عموم من وجه و حيث لا يستفاد بالأولويّه لا وجه لتقديمه على العموم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ اللازم هو تقديم المفهوم الموافق على العموم و لو كان المفهوم بالمساواه و إلاّ- فلا- يمكن التصرّف في نفس المفهوم لأنّه قضيه لبيّه بل اللازم أن يتصرّف في المنطوق باخراجه عن الظاهر بالمرّه و هو بارد أو يتصرّف في العموم بالتخصيص و هو متعيّن و لو لم يكن شائعاً لما عرفت من خصوصيه المقام و هذا هو الوجه في كونه محلاً للاتفاق.

مندفعه بأنّ رفع اليد عن حكم المنطوق بمقدار ما ينافيه العموم ليس بارداً بل هو لازم لو فرض كون العامّ أظهر من القضيه في المفهوم كما أنّ التصرّف المذكور ليس بلا وجه إذ وجهه هو تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق.

و بالجملة إن كان العامّ أظهر من المفهوم تقدّم عليه و إلاّ فلا وجه لتعيّن التصرّف في العموم بل التصرّف ممكن في العموم و المفهوم و مقتضى كون النسبه هي العموم من وجه و عدم المرجح هو الحكم بالتساقط.

و إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص فالمفهوم مقدّم على العموم قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ المفهوم الموافق المستفاد بالأولويّه مقدّم على العموم و إن كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه و أمّا المفهوم الموافق المستفاد بالمساواه فإن كانت النسبه بينهما هي عموم و خصوص فهو أيضاً مقدّم و إلاّ فلا وجه لتقديمه على العموم بل مقتضى القاعده هو التساقط إن لم يكن مرجح في أحد الطرفين و إلاّ فالمقدّم هو ذو

المقام الثالث: في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف في تقديمه على...

في المفهوم المخالف و لا يخفى عليك أنه اختلف في تقديمه على العام و إن كانت النسبه بينه و بين العام عموما و خصوصا.
و لعل منشأ الاختلاف هو توهم كون العام أقوى بالنسبه إلى المفهوم لأن العام يدلّ بالوضع و المفهوم المخالف مستفاد من العليّه المنحصره التي تكون مبتنيه على الاطلاق الذي يزول بأدنى دلالة تنافيه.

و أجب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بما توضيحه إنّه إذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام أو كلامين بنحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كلّ منهما إن كانت بمعونه مقدّمات الحكمه أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم.

أمّا إذا كانت الدلالة فيهما بمقدّمات الحكمه فلعدم تماميه مقدّمات الحكمه في كلّ واحد منهما لتوقّف تماميه مقدّمات الحكمه في كلّ واحد منهما على عدم الآخر و المفروض أنّه يزاحمه وجود كلّ واحد منهما.

و أمّا إذا كانت الدلالة فيهما بالوضع فلمزاحمه ظهور كلّ واحد منهما وضعا مع استقرار الظهور للآخر.

فلا- إشكال حينئذ في تساقط العام و المفهوم و صيرورتهما مجملين فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الاصول العمليّه نعم لو كان أحدهما أظهر فيما إذا كان الظهور فيهما وضعيا يقدّم الأظهر لأنّ أظهرية ماله الوضع يمنع عن قرينته الطرف الآخر.

و إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لقرينته كلّ واحد للآخر و لو لم يكن بينهما أظهر فاللازم هو أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لأنّ الظهور في كلّ منهما يسقط عن الاعتبار لأجل المعارضه فيجرى عليهما حكم المجمل و هو الرجوع إلى الاصول العمليّه.

و إذا كان بينهما أظهر في الفرض المذكور فهو المعوّل و القرينه على التصرّف في الآخر بنحو لا يخالف الأظهر بحسب العمل كحمله على الكراهه مثلا إذا ورد أنه يجوز إكرام الشعراء في دليل و ورد في آخر أكرم الشعراء بشرط كونهم عدولا فمفهومه هو لا- تكرم الفسّاق من الشعراء فلو كانت دلالة قوله يجوز إكرام الشعراء أظهر يحمل المفهوم على الكراهه حتّى لا ينافى جواز إكرام الشعراء بحسب العمل (١).

يمكن أن يقال أولا- إنّ عمده الوجه في ثبوت المفهوم هو الاطلاق في إفاده الانحصار لاختصاص الوضع بمجرد الاناطه و عليه فترديده بين أن يكون المفهوم وضعيا أو إطلاقيا مستدرك كما أنّ التفصيل و التشقيق بين وجود الارتباط بين ما دلّ على المفهوم و ما دل على العموم و عدمه لغو بعد كون حكمهما واحدا و هو الإجمال و ما في حكمه.

و ثانيا: إنّنا نمنع الإجمال في المتصلين إذا كان أحدهما وضعيا و الآخر إطلاقيا لأنّ الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعليلي و هكذا نمنع الإجمال في المنفصلين فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص لوضوح تقديم الخاص على العامّ و إن كان مستفادا عن مقدّمات الإطلاق لانعقاد الظهور فيهما بعد فرض كون الكلامين منفصلين فلا وجه لدعوى الإجمال و الرجوع إلى الاصول العمليه على تقدير الانفصال و كون النسبه هي العموم و الخصوص المطلق و عليه فالمفهوم المخالف مع الانفصال و كون النسبه هي العموم و الخصوص مقدّم على العموم كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين.

و العجب من الشيخ الأنصاري قدّس سرّه فإنّه تردّد في ذلك من جهه الترديد في أنّ الجملة الشرطيّه أظهر في إرادته الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العامّ أظهر في إرادته

ص: ١٩٩

الأفراد منه لعدم ضابطه نوعيته يعتمد عليها في الأ-غلب ثمّ أحال تقديم أحدهما على الآخر إلى ما يقتضيه الموارد من الخصوصيات و القرائن (١).

و فيه أنّ الضابطه هنا موجوده و هي كون النسبه بين المفهوم و العموم عموما و خصوصا فإنّه يوجب أظهرية المفهوم بالنسبه إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العموم كسائر الموارد التي تكون النسبه هي العموم و الخصوص فالترديد ليس في محلّه فالأقوى هو تقدّم المفهوم على العموم فيما إذا كانت النسبه هي العموم و الخصوص و لذلك قال في المحاضرات و أمّا لو كانت النسبه بينهما عموما و خصوصا مطلقا فلا شبهه في تقديم الخاصّ على العامّ حيث إنّه يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه و من المعلوم أنّ ظهور القرينه يتقدّم على ظهور ذبها و إن افترض أنّ ظهورها بالاطلاق و مقدّمات الحكمه و ظهور ذلك بالوضع (٢).

نعم إن عكس الأمر بأن يكون المفهوم عامّا فمقتضى القاعده المذكوره هو العكس أي تخصيص المفهوم مثلا إذا قيل أكرم الناس إن كانوا عدولا كان مفهومه أنّه لا يجب إكرام غير العادل سواء كان عالما أو غيره فإذا ورد أكرم العالم الفاسق كان منافيا مع عموم المفهوم و لكن يقدّم عليه لأخصّيّته بالنسبه إلى عموم المفهوم كما لا- يخفى. و لا- وجه لإلغاء المفهوم رأسا كما لا يخفى.

و أمّا إذا كانت النسبه بين المفهوم و العموم هي عموم من وجه فمقتضى القاعده هو التسايط في مورد التعارض كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه كما قرّر في محلّه.

و لكنّ المحكّي عن الشيخ قدّس سرّه أنّه قال إذا قيل أكرم العلماء بعد قولك أكرم الناس

ص: ٢٠٠

١-١) مطارح الأنظار: ٢٠٨.

٢-٢) المحاضرات: ٣٠٣/٥.

إن كانوا عدولا (حيث كانت النسبه بين المفهوم و العموم هي العموم من وجه لأنّ مفهوم الثانى أنّه لا يجب إكرام غير العدول سواء كانوا علماء أو غير علماء و منطوق الأوّل هو وجوب إكرام العلماء سواء كانوا عدولا أو غير عدول).

فيحتمل أن يقال بإلقاء المفهوم رأسا على تقدير تقديم العموم في مورد التعارض و هو العالم الفاسق على المفهوم القاضى بنفى وجوب إكرام الفاسق مطلقا.

و يحتمل التقييد فى المنطوق كأن يقال أكرم الناس الغير العالم إن كانوا عدولا فيستفاد من الكلامين سببته كلّ من العلم و العدالة لوجوب الإكرام بل و لعلّه هو المتعين لعدم ما يقضى بخلافه فى غير مورد التعارض من المفهوم كما عرفت فيما إذا ورد خاصّ فى قبال المفهوم العامّ.

و منه يظهر الوجه لمن أطلق القول بعدم انفعال الماء الجارى و لو لم يكن كترًا مع أنّ مقتضى المفهوم فى قوله إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء اعتبار الكثرة فى الماء الجارى أيضا.

إذ إلقاء المفهوم رأسا ممّا لا شاهد عليه فلا بدّ إمّا من طرح العموم الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى فى مورد التعارض أو تقييد المنطوق و ذلك ظاهر على من تأمل و هو الهادى (1).

ولا يخفى عليك أنّ محلّ الكلام هو تعارض العامّ مع المفهوم و هو لا يكون إلّا بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و مع الفراغ عنه لا مجال للإطلاق و التقييد فى المنطوقين فيما إذا كانت النسبه بين العموم و المفهوم هي العموم من وجه لأنّ التصرّف إمّا يقع فى ناحيه المفهوم فيقتيد إطلاقه و إمّا فى ناحيه العموم فيخصّص عمومه فالأمر يدور بين المفهوم و المنطوق لا المنطوقين اللهمّ إلّا أن يقال إنّ التصرّف حيث لا يمكن فى المفهوم

ص: ٢٠١

بدون التصرف في المنطوق لأنَّ المفهوم لبيَّ جعل التصرف بين المنطوقين ثمَّ إنَّ تقديم أحدهما على الآخر مع كون النسبه عامين من وجه لا دليل له و على فرض التقديم لا يوجب إلقاء المفهوم رأسا بل غايته هو إلقاء إطلاقه في مورد التعارض كما أنَّ تقديم المفهوم على العموم لا يوجب إلقاء العموم رأسا بل غايته هو إلقاء عمومته في مورد التعارض.

و حيث لا ترجيح في تقديم أحدهما على الآخر لكون النسبه بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقط في مورد التعارض كما أنَّه مقتضى القاعده في المنطوقين إذ لا مرجح لأحدهما على الآخر و عليه فلا وجه لجعل الشيخ قدس سره العام مقدما على المفهوم.

و ممَّا ذكر يظهر أنَّ ما في الدرر من أنَّه إن كان بينهما عموم من وجه كالدليل الدالّ على عدم انفعال الماء الجارى مطلقا و ما دلّ على توقّف عدم الانفعال، على الكثرية فالحقّ رفع اليد عن المفهوم لأنَّ العامّ المذكور يعارض حصر الشرط لا أصل الاشتراط لعدم المنافاه بين كون الكثرية شرطا و كون الجريان شرطا آخر و قد عرفت أنَّ دلالة القضيّه الشرطيّه على حصر العله على فرض الثبوت ليست بدلاله قويّه.

و حينئذ فهل يرفع اليد عن المفهوم مطلقا بحيث لو احتملنا سببا ثالثا لعدم الانفعال لا تكون القضيّه الشرطيّه دالّه على نفيه أو يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل وجهان (1).

لا- يخلو عن المناقشه و النظر لأنّ الكلام بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم و انعقاد الظهور و من المعلوم أنَّ بعد انعقاد الظهور و وجود المفهوم يتحقّق المنافاه بين كون الكثرية شرطا و كون الجريان شرطا آخر و بعد وجود المنافاه بينهما و كون النسبه بينهما هي العموم من وجه فلا وجه لرفع اليد عن المفهوم مطلقا بل مقتضى القاعده هو رفع

ص: ٢٠٢

اليد عن إطلاق المفهوم و عموم العامّ في مورد التعارض و هو بأن نحكم بالتساقط كما هو مقتضاها في المنطوقين.

فالأولى هو أن يقال إنّ مقتضى القاعده هو الحكم بالتساقط مع كون النسبه هي العموم من وجه إلا إذا كان مرجح في البين كما إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الآخر رأسا دون العكس مثلا قوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء يدلّ على اعتبار الكثرة في عدم الانفعال فمفهومه هو الانفعال و إن كان الماء جاريا.

فإذا قدّم مفهومه على عموم الماء الجارى لا- ينفعل كان موجبا للغويّه عنوان الجارى و هكذا بالنسبه إلى ماء البئر فإنّ تقديم مفهوم قوله عليه السّلام إذا كان الماء قدر كتر الخ على قوله عليه السّلام ماء البئر واسع لا ينجسه شيء يوجب لغويّه عنوان البئر عن الموضوعيّة للاعتصام رأسا فإنّ اعتصام الجميع إنّما هو بالكثرة و ببلوغه حدّ الكثر فإذن يصير أخذ عنوان ماء البئر في الدليل لغوا محضا.

و حيث لا- يمكن حمل كلام الحكيم على اللغويّه فلا- محاله يكون ذلك قرينه على تقديم العموم على المفهوم مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضاه هو الجمع بين عنوان البئر و عنوان الكثرة في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثر.

و لعلّ انظر الشيخ قدّس سرّه إلى ذلك و إن كانت العبارة قاصره.

و هكذا يمكن القول بالتقديم و إن كانت النسبه عموما من وجه إذا كان أحدهما حاكما بالنسبه إلى الآخر و لا كلام فيه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لم يكن فرق بين المفهوم المخالف و المنطوق و بين المنطوقين سواء كانت النسبه عموما و خصوصا مطلقا أو عموما و خصوصا من وجه إذ مقتضى القاعده في الاولى هو تقديم الخاصّ على العامّ و في الثانيه هو التساقط فيما إذا لم يكن مرجح و إلا فالمقدّم هو ذو الترجيح فلا تغفل.

الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول فى أنواع المفهوم:

و لا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق و إمّا مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم فى الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذى دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم فى الخطاب على العليّه المنحصره، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلّا لزم الخلف فى التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصيه كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنّه لا شبهه فى أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، و لكن فى كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

و منها المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ بِناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إبدائهما و لم يكن نفس الأفّ محكوماً بحكم.

و منها ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائر

الموارد بالأولويّه، مثل نفس الآيه الكريمه المذكوره آنفا بناء على أنّ الأفّ محكوم بالحرمة أيضا.

و منها الحكم المستفاد من القضيّه التعليليه، كقوله «الخمير حرام» لأنّه مسكر، فإنّ العله تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصيه لا- يخلو عن النظر، لأنّ مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسط فيه شيء مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإنّ مثل قوله-فإنّه مسكر-يدلّ على الكبرى الكليّه، وهي أنّ كلّ مسكر حرام، وهو منطوق عامّ، فتدبرّ جيّدا.

المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه

لا- كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلا إذا كانت العمومات أظهر، فتقدّم على الخاصّ بالتصرّف في هيئه الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المخصّصات. هذا كلّه فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص.

و أمّا إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساقطهما، و الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في اليبين، و لا- مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض التبايني.

و الظاهر من الشيخ الأ-عظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقه و إن كانت النسبه بينها و بين العمومات عموما من وجه، و ذلك لقوّه دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنّه المقصود بالإفاده، و لأنّه المستفاد من الكلام بالأولويّه.

يمكن أن يقال، إنَّ ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولويَّة لا بالمساواه لعدم قوَّة الدلاله و الأولويَّة فيها مع أنَّها من أقسام المفهوم الموافق.

و فضَّل المحقِّق النائيني قدَّس سرَّه في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و بين العموم عموماً و خصوصاً، فيقدِّم المفهوم.

و إن كانت النسبه بين المفهوم و بين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكرم الفساق و ورد أكرم فساق خدّام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، و الوجه في ذلك أنَّه لا- يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون تصرّف في المنطوق، كما لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

و بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدّام العلماء.

و حينئذ إن قدّم المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويَّة القطعيّه مقدّماً على العموم أيضاً.

و إن قدّم العموم على المنطوق، و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويَّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويَّة.

يمكن أن يقال إنَّ اللازم هو ملا-حظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم، لأنَّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لا وجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضيّه و تماميّه مدلولها منطوقاً و مفهوماً، و بعد هذه التماميّه يكون المنطوق و المفهوم

متعارضين مع العموم فى عرض واحد.

و عليه فى عمل فى كل من المنطوق و المفهوم بالنسبه إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهه كونه مستفادا بالأولويه و إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم من وجه.

و المنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم و الخصوص، و إلا فهما متعارضان، فيتساقطان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما فى سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

و لا دليل على ملاحظه المنطوق أولاً، ثم ملاحظه المفهوم بعد كونهما فى عرض واحد بالنسبه إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهه الدلاله اللفظيه، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظه نسبه المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبرّ جيداً.

المقام الثالث: فى المفهوم المخالف

و الظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلالة العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفاده المفهوم من العليّه المنحصره التى تكون مبتنيه على الإطلاق الذى يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ و إن كان الخاصّ مبتنيا على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور فى كليهما و أظهرّيه الخاصّ بالنسبه إلى العامّ لكونه أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، و لا فرق فى الظهور المنعقد بين أن

يكون ناشئا من الوضع أو من مقدمات الإطلاق، ومقتضى ما ذكر أنه لو عكس الأمر و كان المفهوم عاميا و المنطوق خاصيا فالمقدم هو المنطوق.

مثلا- إذا قيل- أكرم الناس إن كانوا عدولا- كان مفهومه أنه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالما أو غيره، فإذا ورد- أكرم العالم الفاسق- كان منافيا مع عموم المفهوم و يقدم قوله- أكرم العالم الفاسق- على عموم المفهوم قضاء لتقديم الخاص على العام. هذا كله بناء على كون النسبة بين المفهوم المخالف و المنطوق العام هي العموم و الخصوص. و أما إذا كانت النسبة بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعده، هو الحكم بالتساقت في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه لغير التعارض التبايني.

إلا- إذا كان أحدهما حاكما بالنسبه إلى الآخر فالحاكم مقدم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجبا للغويّه الآخر دون العكس فالعكس مقدم، مثلا قوله عليه السّلام «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكثرية في عدم الانفعال. و إن كان الماء جاريا، فإن قَدّم ذلك على عموم قوله عليه السّلام الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغويّه، و ذلك قرينه على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكثر في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثر في عدم الانفعال.

إشارة

ولا يخفى عليك أنه إذا تعقب الاستثناء جملاً متعده مثل قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا الْآيَةَ (١) وقد وقع الكلام في أن الاستثناء ظاهر في استثناء الجميع من الفسق ومن الحكم بعدم قبول الشهادة ومن الحكم بجلدهم ثمانين.

أو ظاهر في خصوص الأخيره أو لا ظهور له في واحد منها وجوه أو أقوال يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: في مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ولا يخفى...

في مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ولا يخفى عليك أنه قد ادعى غير واحد أن رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن وقد أجاب عنه في الكفاية بأن رجوعه إلى الكل ممكن و صحيح ضروره أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى في أنه لا- يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا- يوجب تعدد المستعمل فيه أداة الإخراج مفهوم (فلا يرد عليه أن الأداة لما وضعت للإخراج بالحمل الشائع بناء على أن الموضوع له في الحروف

ص: ٢٠٩

خاصّ يلزم من استعمالها فى الإخراجات استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و هو فى الحروف أشكال لأنها آلات لملاحظه الغير فيلزم أن يكون الشئ الواحد فانيان فى شيئين أو أكثر).

و من المعلوم أنّ بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع فإن استظهر ذلك منه فالجميع مورد الاستثناء و لا كلام و إلا فأمكن دعوى الإجمال فإنّ مع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ و صحّته.

صارت الجمل مكنتفه بما يصلح للقريبه و معه لا تكون ظاهره فى العموم فلا بدّ فى مورد الاستثناء فى غير الأخيره من الرجوع إلى الاصول و أما الأخيره فاستثناؤه متيقّن و إن لم يكن الاستثناء ظاهرا فيه (١).

اورد عليه المحقق الاصفهاني قدّس سرّه بأنّ أداء الاستثناء إذا كانت موضوعه للإخراجات الخاصّه فلا محاله يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين بداهه كونه أمرا نسبيا يتعدّد بتعدّد الطرف فلو لا- لحاظ الوحده فى الجمل المتعدّده أو فى المستثنيات المتعدّده لم يكن الإخراج واحدا و شمولها حينئذ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال فى أزيد من معنى واحد و لا جامع مفهوميّ بناء على خصوصيه الموضوع له.

و أمّا صحّ إخراج المتعدّد فلا- تجدى إذ الخارج إن كان متعدّدا بالذات و واحدا مفهوما كما إذا قال إلاّ النحويين مثلا فلا إشكال لأنّ الخارج بما هو ملحوظ من حيث الخروج واحد.

و إن كان متعدّدا مفهوما فلا محاله لا يصحّ إلاّ بالعطف و هو فى حكم تعدّد أداءه

ص: ٢١٠

(١-١) راجع الكفايه: ٣٦٥/١.

و ظاهر كلامه هو اختيار القول الثانى حيث إنه إذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع فلا محاله يكون ظاهرا فى الرجوع إلى الأخير من الجمل فبقية سائر الجمل على ظهورها إذ الاستثناء المذكور لا يصلح للرجوع إليها.

و يمكن الجواب عنه بأننا لا- نسلم تعدد الإخراج بتعدد الأطراف إذ يمكن إخراج المتعددات بإخراج واحد كما يمكن نداء الأشخاص بنداء واحد مع أن الأشخاص بوجودهم الخاص يكونون موردا للنداء و عليه فلا- يلزم من كون الاستثناء مربوطا بالجمل المتعدده استعمال أداه الاستثناء فى أكثر من معنى واحد كما أنه لا- يلزم من نداء الأشخاص المتعدده بنداء واحد استعمال أداه النداء فى أكثر من معنى واحد بل الإخراج و النداء مستعملان فى المعنى الواحد و معنى كون اللفظ فانيا فى المعنى ليس هو إلا إفاده المعنى لا الفناء التكويني لأنه خلف فى الواقعات.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره إن الاستعمال ليس إلا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى.

فإن كان هذا هو المراد من جعله قالبا و فانيا و وجهها و عنوانا للمعنى إلى غير ذلك من التعبيرات فلا دليل على امتناع كون شىء واحد قالبا لشئيين أو فانيا فيهما أى يكون اللفظ منظورا به و المعنيان منظورا فيهما و إن كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه و وجه امتناعه.

و أمّا فناء اللفظ بحسب وجوده الواقعي فى المعنى بحيث لا يبقى واقعا إلا شئيه المعنى فهو أمر غير معقول لأن اللفظ له فعلية و ما كان كذلك لا يمكن أن يفنى فى

و عليه إفاده المتكثرات لا- تستلزم تكثّر الإفاده فلا- يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للاخراجات المتعدّده كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات.

هذا مضافا إلى أنّ المستثنى إذا كان كليًا يشمل مصاديقه و لو فى الجمل السابقه مع عدم منافاته لجزئيه الاستثناء أو الإخراج، و إليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال هذا مع منع لزوم استعمال الأداة فى أكثر من معنى فإنّ المستثنى إذا كان كليًا قابلا- للصدق على الكثيرين فاخرج ب«الأ» و غيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجا للكثيرين فقوله أكرم العلماء و أضف التجار إلا الفساق منهم إخراج واحد للفساق قابل للانطباق على فساق العلماء و التجار فلا يكون استعمال الأداة فى أكثر من معنى واحد (٢).

ثمّ لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون مفاد أداة الاستثناء هو مفهوم الإخراج أو شخص الإخراج لإمكان تعلق شخص الإخراج بالمتعدّدات كما يمكن تعلق شخص النداء بالمتعدّدات.

كما لا حاجة إلى جعل الاستعمال من باب جعل العلامة بأن يقول يمكن أن يلحظ فى المقام حقائق ربطيه متعدّده بعدد المستثنى منه و تجعل كلمه واحده علامه لتلك الملحوظات المتعدّده كما أمكن ذلك فى الأسماء لما عرفت من إمكان إخراج الكثيرين بإخراج واحد فيما إذا كان اللفظ آله لإفاده المعنى حيث إنّ الإخراج الحقيقى يصلح أن يتعلّق بالمتعدّدات كتعلّق النداء و البعث بالمتعدّدات كما ترى تحرّك الجيوش

١- ١) مناهج الوصول: ١/١٨٣-١٨٤.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٢/٣٠٦.

بأمر واحد و بعث واحد من ناحيه الأمير.

المقام الثاني: في مقام الإثبات.

و لا- يخفى عليك أنه يختلف ذلك بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير إليه أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل و إلى غير ذلك من التفصيلات فالأولى هو أن نذكر بعضها مع النقص و الإبرام و نقول مستعينا بالله تعالى هنا تفصيلات.

أحدها: ما في نهاية النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيذا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخير و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم فقال فإن لم يتكرر الحكم في الجمل فالظاهر بل المتعين هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلا الفساق يرجع الاستثناء إلى الجميع فإن المستثنى منه في الحقيقة هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و في مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلا الفساق فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعيًا بأن الظاهر بمقدمات الحكمه إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يتم قرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها فإن رجوعه إلى غير الأخير يحتاج إلى البيان (1).

و فيه ما لا يخفى حيث إن التفرقة بين ما إذا كان الاستثناء قيذا للموضوع و بين ما إذا كان قيذا للحكم لا وجه له فإنّ البحث و النزاع يشمل صورتين.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون الحكم واحدا في مثل أكرم العلماء و الشرفاء

ص: ٢١٣

و الشعراء إلا الفساق لأن مقتضى تعدد الموضوع هو تعدد الحكم كقوله عليه السلام اغسل للجمعه و الجنابه و الزياره و أيضا لا مجال للأخذ بمقدمات الحكمه مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع فدعوى اختصاص الاستثناء بالأخير غير ثابتة و أصله عدم القرينه لا تجرى فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينه إذ لا بناء من العقلاء على عدم قرينه الموجود.

و ثانيها: ما فصله المحقق النائنى قدس سره بين تكرار الموضوع و عدمه حيث فصل بين صورته تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره كما فى مثل الآيه الكريمه: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (١).

فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره لأن تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره مستقلا يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة الأخيره إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و بين صورته عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام كما إذا قيل أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلا فساقهم.

فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع لأن المفروض أن عقد الوضع فيه لم يذكر إلا فى صدر الكلام و حيث إنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بد من رجوعه إلى الجميع و أما كون العطف فى قوه التكرار فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر فى الكلام ليكون صالحا لرجوع الاستثناء إليه.

إلى أن قال و ممّا ذكرناه يظهر أنه لو كثر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدده

ص: ٢١٤

لزم رجوع الاستثناء إليه فتخصّص الجمله المشتمله عليه و الجمل المتأخره عنها و تبقى الجمل السابقه عليها على عمومها (١).

و فيه أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق كما أنّ الضمير لا يمنع من ورود الاستثناء عليه بعد كونه قائما مقام الاسم الظاهر و أيضا لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع إذ ليس هو إلا لإخراج الحكم كقولهم ما جاء في القوم الأزيد لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثم تعليق الحكم عليه كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد ثم علق عليه عدم المجيء.

قال في منتهى الاصول إنّ هذا الاستثناء يصلح للرجوع إلى الجميع بحيث لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوّز و عنايه و أمثال ذلك من تقدير و إضمار و غيره و مع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء أصاله العموم و هل للعقلاء بناء على عدم المخصّص مع وجود ما يصلح للمخصّص فيه إشكال نعم لا ننكر أنّ في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجمله الأخيره أو الجميع لقرائن حالته أو مقالته أو لجهه اخرى و لكنّه خارج عن محلّ الكلام (٢).

و لعلّ المفصّل توهم أنّ الأداه الاستثنائية بمنزله الوصف للمستثنى منه و حيث لا تتّصف الضمير بشيء يرجع التوصيف إلى مرجعه و لكنّه كما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه خلط بين أداه الاستثناء الوصفية و الاستثنائية فإنّ الاولى حيث أنّها وصفية و الضمير المتّصل غير قابل للتوصيف فلا بدّ من رجوعها إلى المذكور في صدر الكلام مع أنّ الكلام في الاستثنائية الراجعه إلى المفهوم التركيبي لا الافرادى.

ص: ٢١٥

١- ١) أجود التقريرات: ١/٤٩٦-٤٩٨.

٢- ٢) منتهى الاصول: ١/٤٦٤.

و أما ما ذكره من أن عقد الوضع مذكور في الجملة الأخيره فقد أخذ الاستثناء محلّه و غيره محتاج إلى دليل مفقود هنا ففيه أنه مصادره و غايته أن الأخيره متيقنه و أن غيرها يحتاج إلى دليل (١).

و ثالثها: ما فضّله السيد المحقق الخوئي قدس سرّه في حاشيه أجود التقريرات بين تعدّد القضيّه بدون تكرار المحمول و بين تعدّد القضيّه مع تكرار المحمول حيث قال إذا تعدّدت القضيّه بتعدّد موضوعاتها دون محمولاتها كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع لأنّ القضيّه في مثل ذلك و إن كانت متعدّده صوره إلاّ أنّها في حكم قضيّه واحده قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلاّ الفسّاق منهم فكأنّه قيل أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلاّ من كان منهم فاسقا.

بخلاف ما إذا تعدّدت القضيّه بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيها كما إذا قيل أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم فإنّ الظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينه على قطع الكلام عمّا قبله و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و إذا تعدّدت القضيّه فيه بكلّ من الموضوع و المحمول كما إذا قيل أكرم العلماء و جالس الأشراف إلاّ الفسّاق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره لما تقدّم (٢).

ص: ٢١٤

١-١) نهايه الدرايه: ٢٠٧/٢.

٢-٢) أجود التقريرات: ١/٤٩٦.

و فيه أولاً: أنّ القضية فيما إذا تعددت الموضوعات تكون متعدّده بتعدّد موضوعاتها و كونها في حكم قضيه واحده قد حكم فيها على عنوان واحد فيرجع الاستثناء إلى الجميع منظور فيه لأنّ إمكان إرجاع المتعدّد إلى المتحد لا يوجب الاتّحاد الفعلي و مع التعدّد الفعلي يمكن اختلاف الجمل المتعدّده في الاستثناء و عدمه.

و ثانياً: أنّ تعدّد القضايا و أحكامها فيما إذا تكرّر محمولاتها لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها ألا ترى جواز تصريح المتكلم في مثل المثال برجوع الاستثناء إلى الجميع و لا يعترض عليه بأنّ الجملة الأخيره قرينه على قطع الكلام عمّا قبله و مع القطع يلزم إقامه دليل آخر على استثناء موضوعات القضايا السابقه هذا مضافاً إلى إمكان رجوع أحكام القضايا المتعدّده المذكوره إلى حكم واحد لاتّحادها على المفروض.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره فيما إذا تغيّرت الجمل موضوعاً و محمولاً كالمثال المذكور أخيراً أي أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفساق منهم.

و رابعها: ما فصّله في منتقى الاصول بين ما إذا اتحد المحمول مع تكرر ذكر العمومات مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الأدباء إلّا الفساق منهم.

فالاستثناء راجع إلى الجميع و لا تعين لرجوعه إلى الأخير و كونه أقرب العمومات إلى الضمير لا يوجب التعين و إلّا فالأبعد أيضاً فيه خصوصيته و هي الأبعديه فلا يصلح العامّ الأخير لرجوع الضمير إليه و عليه فيتعين رجوعه إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرّر المحمول بدون العطف سواء اتحد أم اختلف مثل أن يقال أكرم العلماء أضف التجار احترم الأدباء إلّا الفساق منهم فالمتعين هو رجوع الضمير إلى الأخير إذ بيان كلّ حكم بجملة مستقله غير مرتبطه بسابقتها يوجب كون الجملة السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شئونها و هذا الأمر يوجب نوع

تعيّن للأخيره من بين الجمل الاخرى السابقه عليها.

و على هذا جرت سيره العرف.

و بين ما إذا تكرر المحمول مع العطف مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الادباء إلاّ الفساق منهم فيكون مجملا إذ يحتمل أن يكون استقلال الأ-خير في الحكم موجبا لتعيّنه عرفا من بينها كما يحتمل أن يكون ربط الأخير بحرف العطف موجبا لعدم تعيّنه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيره قدر متيقّن (١).

و فيه أوّلا أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصوره الاولى لا شاهد لها مع كون القضيّه متعدّده بتعدّد موضوعاتها و عدم تعيّن رجوعه إلى الجمله الأ-خيره لا- يوجب تعيّن رجوعه إلى الجميع بل يمكن أن يكون مجملا- إن لم نقل بتعيّن رجوعه إلى الأخير.

و ثانيا: أنّ دعوى تعيّن رجوع الاستثناء إلى الجمله الأ-خيره في الصوره الثانيه مستدلا بأنّ الجمله السابقه في حكم المفعول عنها من جهه ترك العطف كما ترى إذ لو سلّمنا التركيب المذكور في الأدبيّات العربيّه فدعوى كون الجمل السابقه في حكم المفعول عنها ممنوعه إذ عدم العطف لو لم يوجب الارتباط لاشعاره بعدم تماميّه الجمله لا يوجب الجمله السابقه مفعولا عنها.

و عليه فإن كان نوع المحمول متّحدا فلا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الأخير كما لا يكون ظاهرا في الرجوع إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفا فلا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره لتغاير الجمل موضوعا و محمولا كما مرّ.

ص: ٢١٨

و ثالثاً: أنّ دعوى الإجمال فى الصورة الثالثة بدعوى أنّ استقلال الأخير فى الحكم يوجب التعيّن و ربط الأخير بحرف العطف يوجب عدم التعيّن لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فمع تعارض الأمرين يحصل الإجمال مندفعه بأنّ العطف لا يوجب وحده الجملة بل الواو تدلّ على مغايره الجملة بعضها مع بعض و لكن مع ذلك لا ينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام فى الرجوع إلى الأخير بعد تغايرها مع سائر الجملة موضوعاً و محمولاً فلا تغفل.

و خامسها: ما فصّله سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر فى الجملة الأولى و عطف سائر الجملة عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلّم عليهم و ألبسهم إلاّ الفساق منهم فالظاهر رجوع الاستثناء إلى جميع الجملة.

لأنّ الضمير كما مرّ موضوع لنفس الاشارة إلى الغائب كما أنّ أسماء الاشارة موضوعه للاشارة إلى الحاضر فإن اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشاره إلى شىء و لم يكن فى الجملة شىء صالح للاشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور فى صدرها و أمّا سائر الجملة فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

و كذا لا يبعد أن يكون الاستثناء من الجميع اذا لم يشتمل المستثنى على الضمير مع اشتمال الجملة عليه كما لو قال فى المثال المتقدّم إلاّ بنى فلان.

أمّا إذا قلنا بأنّ الضمير فى مثله منوئى فلما ذكرنا و إن قلنا بعدم التيه فلأنّ الضمير فى سائر الجملة غير صالحه لتعلق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكوم به بشىء فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له (١).

و لا يذهب عليك أنّ مراده قدّس سرّه أنّه إذا اشتمل المستثنى على الضمير أو كان

ص: ٢١٩

الضمير منويًا فيه كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل.

لعدم عود الضمير إلى الضمير و هو قرينه على عوده إلى الاسم الظاهر المذكور في صدرها و عليه فمع تخصيص الاسم الظاهر المذكور في صدرها لا مجال لإطلاق الجمل التابعه و إن كان لها إطلاق فهو بدويّ فبعد رجوع الاستثناء إلى الاسم الظاهر لا ينعقد الإطلاق بل مقتضى رجوع الضمائر إلى الصدر هو الأتحاد في المراد.

و لا وقع بعد ما عرفت لما يقال من أنّ الموضوع و المحمول نفس المسميات و المعانى فلا فرق بين أدائها بأيّ طريق لما عرفت من الفرق حيث أنّ صحّحه رجوع الضمير إلى الاسم الظاهر و عدم صحّحه ذلك بالنسبه إلى الضمير قرينه على عدم تعميم المسمى في موضوعات جميع الجمل.

و لكن بعد و في النفس شيء و هو أنّ تقييد الموضوع في الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقه لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغويّ لا بما هو مراد جدّيّ و رجوع الضمير إلى الصدر لا يستلزم رجوع الاستثناء إليه أيضا و بالجمله تعريف المستثنى متوقّف على الرجوع إلى الصدر لا نفس الاستثناء كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه لو لم يكن الضمير منويًا في المستثنى فلا وجه لدعوى رجوع الاستثناء إلى الجميع مستدلا بأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالحه لتعلّق الاستثناء بها فإنّها بنفسها غير محكوم به بشيء فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له و هو الاسم الظاهر المذكور في الصدر لأنّ الضمير قائم مقام الاسم الظاهر فيجوز تخصيصه و قد عرفت صحّحه تخصيص الضمير دون العامّ فيما مرّ من البحث في أنّ تعقّب العامّ بضمير لا يراد منه إلاّ بعض أفراد العامّ هل يوجب تخصيص العامّ أولا فراجع.

فتحصّل ممّا ذكرناه في مقام الاثبات صحّحه القول برجوع الاستثناء إلى الأخير

فيما إذا كانت الجمل المتكرّره متغايره موضوعا و محمولا مثل أن يقال أكرم العلماء و جالس الأشراف و اتّبع آباءك إلا الفساق منهم فإنّ الظاهر أنّ الجمل المذكوره متغايره و الجمل المتغايره كالمفصله و لا دليل لرجوع قيد بعض إلى الآخر إلا إذا قامت قرينه مقالتيه أو حالتيه على ذلك.

و أما سائر الموارد فلم يثبت الظهور فيه لا بالنسبه إلى رجوع الاستثناء إلى الجميع و لا بالنسبه إلى الأخير بل اللازم هو ملاحظه خصوصيات الموارد فلا تغفل.

ص: ٢٢١

الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقب للجمل

فقد وقع الكلام فى أنّ الاستثناء، ظاهر فى استثناء جميع الجمل المتقدمه، أو ظاهر فى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له أصلاً؟ يقع البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى مقام الثبوت:

و قد ادعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و هو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضروره، أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى فى أنه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الأداة بحسب المعنى، و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال فى المستثنى و عليه فدعوى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف، فلو لا لحاظ الوحده فى الجمل المتعدده أو المستثنيات المتعدده، لا يكون الإخراج واحداً، و شمولها حينئذ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال فى أزيد من معنى واحد و لا جامع مفهوميّ بناء على خصوصيته الموضوع له.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى، فإن

كان هذا هو المراد من جعله قالبا و فانيا فلا دليل على امتناع شىء واحد قالبا لشيئين أو أكثر، و إن كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه.

و عليه إفاده المتكثرات لا- تستلزم تكثّر الإفاده، فلا- يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للإخراجات المتعدّده بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات، فلا تغفل.

المقام الثانى: فى مقام الاثبات

و لا- يخفى أنّه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر فى الجمله الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتمله على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر فى جميع الجمل، و إلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشاره إلى بعضها.

أحدها: ما فى نهايه النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيّدا للموضوع لا إخراجا عن الحكم فهو ظاهر فى الرجوع إلى الأخير.

و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجا عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم فى الجمل، فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم فى الجمل.

ففى مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلا الفساق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و فى مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلا الفساق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعا بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمه إذا كان المتكّم فى مقام البيان و لم يقرّ قرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخير يحتاج إلى البيان.

و فيه ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعمّ صورتين و لا وجه للتفرقة المذكوره. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلاّ الفساق لأنّ مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله عليه السّلام اغسل للجمعه و الجنابه.

و أيضاً لا مجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

و ثانيها: ما فضّله المحقّق النائيني قدّس سرّه، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلاّ فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

و فيه أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلاّ لإخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلاّ زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الاصول، أو ارتكاب تجوّز، و معه لا مجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصيه.

و ثالثها: ما فضّله السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه بين تعدّد القضيّه بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلاّ الفساق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّه في الفرض المذكور في حكم

و بين تعدد القضيه مع تكرر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلا الفساق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله المتكرر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل قرينه على قطع الكلام عمّا قبله. و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

و فيه أنّ القضيه فيما إذا تعددت موضوعاتها بتعددها، و مع التعدد يمكن اختلاف الجمل المتعدده في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافا إلى أنّ تعدد القضايا عند تكرر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، و الشاهد عليه جواز تصريح المتكلم بذلك.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره فيما إذا تغيرت الجمل موضوعا و محمولا، كقولهم أكرم العلماء و جالس الأشراف إلا الفساق منهم.

و رابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتحد المحمول مع تكرر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الادباء إلا الفساق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرر المحمول بدون العطف، سواء اتحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجار احترم الادباء إلا الفساق منهم.

فالمتمعن هو رجوع الضمير إلى الأخيره، إذ بيان كلّ حكم بجمله مستقلّه غير مرتبطه بسابقتها برابط يوجب كون الجمله السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شئونها.

و بين ما إذا تكرر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الادباء إلا الفساق منهم.

و في هذه الصوره يحتمل أن يكون استقلال الأخيره موجبا لتعينه، و يحتمل أن

يكون ربط الأخيره بغيرها بحرف العطف موجبا لعدم تعينه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده، فيكون الكلام مجملا و لكن تخصيص الأخيره قدر متيقن.

و فيه أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجميع في الصورة الاولى لا شاهد لها مع كون القضية متعدده بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعين رجوعه إلى الأخيره لا يلزم تعين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعين رجوعه إلى الأخيره. هذا مضافا إلى أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره في الصورة الثانيه كما ترى إذ لو سلمنا هذا التركيب في الأدبيات العربيه لا نسلم كون الجمل السابقه في حكم المغفول عنها، و حينئذ إن كان نوع المحمول متّحدا فلا ظهور له في الرجوع إلى الأخيره و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفا فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخيره غير بعيده.

و أيضا دعوى الإجمال في الصورة الثالثه مندفعه، بأنّ العطف لا يوجب وحده الجمل بل الواو تدلّ على مغايره الجمل بعضها مع بعض، و لكن مع ذلك لا ينافي رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام في الرجوع إلى الأخيره بعد تغايرها مع سائر الجمل موضوعا و محمولا.

و خامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجمله الاولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضا على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلم عليهم و ألبسهم إلاّ الفساق منهم.

فإنّ الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أنّ الضمير في المستثنى إشاره إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشاره إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعل الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتملاً على الضمير، ولكن الجمل السابقه تكون مشتمله على الضمير و يعود إلى الاسم الظاهر فى الجمله الاولى كما يقال فى المثال السابق، إلا- بنى فلان، لأنّ الضمير فى سائر الجمل غير صالح لتعلق الاستثناء به فإنّه بنفسه غير محكوم بشيء، فلا محاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير فى المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور فى صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق فى الجمل التاليه بل يتحد المراد بين الجمل.

و فيه أنّ تقييد الموضوع فى الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع فى الجمل السابقه، لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر فى الصدر بما هو مستعمل فى معناه اللغوى، لا بما هو مراد جدّى، و رجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إليه أيضاً. و بالجمله تعريف المستثنى متوقف على رجوع الضمير إلى الصدر، لا نفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحّه تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عامّاً فهو بمنزله العامّ فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصل صحّه القول ب رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره إذا كانت الجمل المتكرّره متغايره موضوعاً و محمولاً، لأنّ الجمل المتغايره كالجمل المنفصله، فلا دليل على رجوع قيد فى بعضها إلى الآخر إلا إذا قامت قرينه مقالیه أو حالیه على ذلك.

و أما سائر الموارد، فلا ظهور فيها، و المتّبع هو خصوصيات الموارد فتدبر.

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ تقديم الخاص على العام يكون من باب كون الخاص أقوى و أظهر لا مجرد الأخصيّه و لذا لو عكس الأمر بأن كان العام أظهر لكونه واردا مكرّرا في مورد الحاجه مع كون المتكلم في مقام بيان الخصوصيات قدّم العام على الخاص بأن يتصرّف في هيئته و يحمل على الكراهه أو على الاستحباب كما إذا ورد أكرم أيّ عالم مكرّرا ثم ورد و لا تكرم النحوى فإنّ ورود العام البدليّ مكرّرا يوجب قوّه دلالتّه بالنسبه إلى مورد لا تكرم النحوى فيحمل النهى المذكور على الكراهه و من المعلوم أنّ كراهه فرد تجتمع مع الوجوب بنحو العموم البدليّ و إن لم تجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقي إذ طلب كلّ فرد بعينه لا- يجامع طلب تركه بخلاف العموم البدليّ فإنّ المستفاد منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الاتيان بفرد آخر و هو يجامع مع طلب ترك فرد بعينه.

و هكذا إذا ورد أعتق أيّ رقبة في مواضع متعدّده في مقام بيان الحاجه من دون تخصيصه بخصوصيّه ثم ورد أعتق رقبة مؤمنه فالمطلوب و إن كان واحدا و مقتضى القاعده هو تخصيص العموم البدليّ و لكن لقوّه الظهور في العموم البدليّ يرفع اليد عن ظاهر هيئته الأمر و يحمل على الاستحباب فيجوز الاكتفاء بأيّ فرد من الرقبه و لكنّ المستحبّ هو أن تكون الرقبه مؤمنه.

فانّضح من ذلك إنّ الملا-ك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصيّه و عليه فإذا كانت الأظهرية في طرف العام فهو مقدّم على الخاص و إذا كانت

الأظهرية في طرف الخاص فهو المقدم و هو الغالب فتدبر جيدا.

و لو شك في كون الخاص أظهر أو العام فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي فإن كان الخاص دالا على الحرمة و العام دالا على الوجوب فالأصل هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين و إن كان الخاص دالا على عدم الوجوب و العام دالا على الوجوب أو كان الخاص دالا على عدم الحرمة و العام دالا على الحرمة فمقتضى الأصل هو البراءة فتدبر.

ص: ٢٢٩

الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاص على العام

و لا يخفى عليك أنّ الملاك فى تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصيه، و لذا إن كانت الأظهرية فى طرف العام كما إذا ورد متكررا فى مقام الحاجه فهو مقدّم، و إن كانت الأظهرية فى طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدّم هو الخاص.

و لو شكّ فى أظهرية العام و الخاص، فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملى.

ثمّ إنّ تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أمّا تقديم العام على الخاص يوجب التصرف فى هيئه الخاص، فإن كان الخاص أمرا يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكررا فى مقام الحاجه - أعتق رقبه - من دون تخصيصه بخصوصيته، ثمّ ورد - أعتق رقبه مؤمنه - فيحمل على أنّ عتق المؤمنه مستحبّ.

و إن كان الخاص نهيا، يحمل على الكراهه، كما إذا ورد مكررا فى مقام الحاجه - أكرم أى عالم -، ثمّ ورد - لا - تكرم النحوى -، فيحمل النهى على الكراهه.

و لا - مانع من اجتماع كراهه إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلى. نعم لا - يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كلّ فرد بعينه لا - يجمع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدلى، فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنّه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

في أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام آيبا عن التخصيص و إلا فلا مجال له مثلا عنوان الظلم يآيبى عن التخصيص فلا يصح أن يقال يحرم الظلم ثم يخصص ذلك في مورد كذا و لعله من هذا القبيل عنوان إطاعه الرب أو النبى أو الولى.

و هكذا عنوان التعاون على الإثم و العدوان فإنه ممّا يستنكر فيه التخصيص و عليه فإذا ورد خاصّ ينافى تلك العمومات يكون بمنزله المباین لها فيكون مردودا.

نعم ربّما يتراحم العنوانان فحيثذ إن كان أحدهما عند العقل أقوى فهو المقدم و إلا لزم التخيير و معناه ليس تخصيص الماده و لذا بقيت الامور على ما عليها مع التراحم هذا بخلاف التخصيص فإنّ العام بعد التخصيص لا يبقى له اقتضاء بالنسبه إلى مورد التخصيص كما لا يخفى فانقذح ممّا ذكر وجه تقديم حفظ الإسلام على حفظ دماء بعض المسلمين ممّن تتّرس بهم الكفار فإنّ تجويز القتال و لو مع تتّرس بعض المسلمين ليس من باب التخصيص بل هو من باب تراحم حفظ الإسلام مع حفظ بعض نفوس المسلمين و أهمّيه حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.

و هذا أيضا يؤكّد ما ذكرناه آنفا من أنّ ما اشتهر من أنّه ما من عامّ إلا و قد خصّ منظور فيه فلا تغفل.

الفصل العاشر

فى أنّ التخصيص، فيما إذا لم يكن العامّ آبيا عن التخصيص و إلاّ فلا مجال له مثلا عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلا يصحّ أن يقال يحرم الظلم إلاّ فى مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحينئذ يقدم الأقوى إن كان، وإلاّ فيحكم بالتخير، و مرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى المادّه، لأنّها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممّن تتّرس بهم الكفار يقدم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكا، لأهمّيّه حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.

فى أن الخبر الواحد بناء على حجّيته كما هو الحقّ يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيه أو الخبر المتواتر فى جواز تخصيص الكتاب به فكما لا إشكال لرفع اليد عن عموم الكتاب بمثل الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه فكذلك لا إشكال فى الخبر الواحد و ذلك لبناء العقلاء على حجّيته الخبر فى قبال العموم من دون فرق بين أن يكون واحدا أو متواترا.

و دعوى أن الكتاب قطعيّ السند و الخبر ظنّيّ السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعه بأنّ القطعيّ هو سند الكتاب و الخبر لا ينافيه و دلالة الكتاب على العموم ليست بقطعيه ضروره احتمال عدم إرادته العموم منه و مع هذا الاحتمال لا- تكون دلالته قطعيه فيجوز رفع اليد عنه بالخبر و إلا فلا يجوز تخصيصه بالمتواتر أو الخبر المحفوف أيضا فإنّ دلالتها ظنّيّه أحيانا.

هذا مضافا إلى أن أدلّه اعتبار الخبر الواحد قطعيه و هى بناء العقلاء أو الأدلّه النقليه نعم لو كانت دلالة الكتاب قطعيه لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ الدلاله بل لا بدّ من طرحه أو تأويله فى قبالها كما لا يخفى.

و بالجمله فالخبر حجّه فى عرض حجّيه العامّ و مقتضى أقوائيه الحجّيه فى طرف الخاصّ هو تقدّمه على العامّ كما عليه بناء العقلاء و لا- فرق فى ذلك بين كون العامّ كتابيّا أو غير كتابيّ و قد استدللّ فى الكفايه بسيره الأصحاب على العمل بالأخبار الآحاد فى

قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام (١).

و يمكن أن يقال إنَّ مع احتمال أن تكون السيره المذكوره من باب أنهم من العقلاء لا دليل على كونها من باب سيره المتشرعه.

ثمَّ إنَّه لا فرق في تقديم الخاصَّ على العامَّ بين أن تكون أصله العموم من الاصول الوجوديه كما هو الحقَّ في المنفصلات فإنَّ الظهورات منعقدته فيكون تقديم الخاصَّ على العامَّ من باب تقديم أقوى الحجَّتين و بين أن تكون أصله العموم من الاصول العدميه أى أنَّ الأصل هو العموم ما لم تقم قرينه على خلافه و ذلك لأنَّ الخاصَّ مقدَّم على كلتا صورتين.

ففى الأول من باب الأقوائيه و فى الثانى من باب أنه لا مورد للاصل مع وجود القرينه.

ثمَّ إنَّ تقديم الخبر الواحد على العامَّ الكتابى لا ينافى الأخبار الداله على المنع من العمل بما خالف كتاب الله كقوله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (٢).

و كقوله عليه السلام كلَّ حديث مردود إلى الكتاب و السنه و كلَّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (٣).

و كقوله عليه السلام إنَّ النبىَّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم خطب بمنى قال يا أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (٤).

و ذلك لاختصاص تلك الأخبار بالمخالفه التبايئه أو مخالفه العموم و الخصوص

ص: ٢٣٤

١-١) الكفايه: ٣٦٦/١.

٢-٢) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ٢٨.

٣-٣) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤.

٤-٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٦ من أبواب المقدمات ح ١٥ و ١٧ و ١٩.

من وجه لما عليه بناء العقلاء من الجمع بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد إذ لم يروا المخالفه بينهما إلا المخالفه البدويه كما لم يروا بين القرينه و ذيهها مخالفه هذا مضافا إلى أنه مقتضى الجمع بين القطع بصدور الأخبار الكثيره المخالفه للكتاب بنحو مخالفه العموم و الخصوص و إباء الأخبار الداله على أنّ المخالف زخرف و باطل عن التخصيص فيعلم من ذلك أنّ المخالفه بنحو العموم و الخصوص خارجه عن موضوع تلك الأخبار تخصّصا و إن كانت مراده في الأخبار العلاجيّه كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن (1).

إذ الأخبار العلاجيّه تدلّ على تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا ففي الأخبار العلاجيّه لا يؤخذ بمخالف العموم الكتابي فلا تغفل.

و أتمّ الروايات الوارده في تطبيق الآيات الكريمه على المصاديق الخفيه بعنوان الجري فهي ليست مخالفه مع الكتاب لأنّها في مقام تعميم الظاهر لا المخالفه مع الظاهر فلا تكون مشموله للأخبار الداله على طرح المخالف للكتاب.

ص: ٢٣٥

١- ١) جامع الأحاديث الباب ٦ من أبواب المقدمات: ح ٤ و ٣ و ١ و ١٦ و ٢٠ و ٢٦.

الفصل الحادى عشر

فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا- يخفى جوازه، فإنّه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّيته يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ، السند، والخبر ظنّيّ السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنّيّ.

مندفعه بأنّ الخبر لا- ينافى الكتاب إلّا فى الدلاله، والدلاله فى موارد التخصيص ليست بقطعيّه. ضروره أنّ دلاله الكتاب على العموم مبتنيه على أصاله العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، ولو لم يجز ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه أيضا لأنّ دلالتهما ظنيّه و المعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلاله الكتاب قطعيّه، لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر الظنّيّ، بل لا بدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي ينافى الأخبار الدالّه على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّنا نقول إنّ تلك الأخبار مختصّه بالمخالفه التباينيّه، أو المخالفه على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق.

نعم يكون المراد من عنوان المخالفه فى الأخبار العلاجيّه هو العموم و الخصوص، و لكنّه فى مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتا فيرجح موافق العموم الكتابى على المخالف كما هو مقرّر فى محلّه.

ص: ٢٣٧

و لا يذهب عليك أنه إذا ورد عامّ و خاصّ في الشريعة و دار الأمر بين التخصيص و النسخ ففيه صور.

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ في الكلام الواحد أو كان مقارناً مع العامّ في الكلامين ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما لعدم انعقاد الظهور الجدّي في العموم مع اشتمال الكلام على الخاصّ أو مع مقارنته مع الخاصّ إذ أصله الجدّ لا تجرى فيه و مع عدم الانعقاد المذكور لا حكم بالنسبة إلى مورد الخاصّ حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو من باب النسخ فلا يعقل النسخ لأنّه رفع الحكم الثابت و المفروض أنّ الحكم غير ثابت كما لا يعقل التخصيص لأنّه أيضاً فرع العموم و الشمول و المفروض أنّه لا عموم و لا شمول مع اشتمال الكلام على الخاصّ و ممّا ذكر يظهر ما في كلام بعض الأعلام حيث قال إنّهما لو وردا في كلام واحد كان الخاصّ قرينه على تخصيص العامّ نعم يكون المورد المذكور محكوماً بحكم الخاصّ إذ لا حكم في مورد الخاصّ إلاّ الحكم المستفاد من الخاصّ فلا تغفل.

و ثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ و في هذه الصورة فقد يقال بدوران الأمر بين أن يكون الخاصّ ناسخاً أو مخصّصاً و لكن ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني و استوجه ذلك بأنّ النسخ غير معقول إذ بناء على أنّ معنى النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده لا مورد للنسخ لأنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

و أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره بما حاصله بأن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه و ذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه لصح ما ذكره و أمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعه المقدسه فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ لأنّه لا يشترط في صحه جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود نعم إذا كان الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه من قبيل الموقّعات كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيه الحقيقيه كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به في الكشف عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

فيختصّ النسخ بمعنى ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمدّه بالقضايا الحقيقيه غير الموقّته و بالقضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقّته بعد حضور وقت العمل بها و أمّا القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقّته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت (1).

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنّ القضيه الحقيقيه و إن لم يكن منوطه بوجود موضوعها خارجاً لكنّها حيث كانت متكفّله لإنشاء الحكم بداعي جعل الداعي فلا محاله يترقّب منها الدعوه عند وجود موضوعه و ما كان بهذا الداعي يستحيل منه جعل آخر و لو بنحو القضيه الحقيقيه بحيث يكون مقتضاه عدم فعليه الحكم سواء كان العمل موقّتاً بوقت مخصوص كصوم شهر رمضان أو كان وقته حين فعليه موضوعه

ص: ٢٣٩

١-١) راجع أجود التقريرات: ٥٠٧/١-٥٠٨.

باستجماعه لشرائط فعلية الحكم.

فلا- مانع من كون الناسخ و المنسوخ متقارنين زمانا فى مقام جعلهما بنحو القضيّه الحقيقه و إنّما الممنوع هو كون الناسخ بمضمونه مقتضيا لرفع الحكم فى وقته المقرّر له أو عند فعلية موضوعه (١).

فالمهمّ هو استحاله النسخ مع ما كان الداعى من جعله هو جعل الداعى فى نفوس المكلفين و هذه الاستحاله لا ترتفع بسبب كون القضيّه حقيقته كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار أيضا حيث أنه قال لا فرق فيما ذكر بين أن قلنا فى المشروطات بعدم فعلية التكليف فيها إلاّ بعد حصول الشرط خارجا.

أو قلنا بفعلية الإراده و التكليف بجعل المنوط به هو الشىء فى فرضه و لحاظه طريقا إلى الخارج أو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلّقات بارجاع القيود الواقعه فى الأحكام إلى الواجب و المأمور به كما فى نهايه الأفكار (٢).

لأنّ الإشكال و هو الاستحاله و اجتماع المتنافيين باق على جميع الصور فلا مورد للنسخ مع هذا الاشكال و إن كان إشكال عدم ثبوت الحكم مرتفعا ببعض الوجوه المذكوره.

و بعباره اخرى لا يصدر من الحكيم إنشاء الحكم بداعى جعل الداعى مع إنشاء آخر فيه يؤول إلى عدم فعلية الحكم المذكور ضروره أنّه مع علم الأمر بانتفاء شرط فعلية حكمه كان جعله لغوا محضا حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعيا للمكلف نحو الفعل.

فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبه لانتفاء شرطه فلا محاله يكون جعله بهذا

ص: ٢٤٠

١- ١) نهايه الدرايه: ٢٠٩/٢.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ١/٥٢٢.

الداعى لغوا فيستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم.

و لا فرق فى ذلك بين كون القضية حقيقته أو خارجيه إذ جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته لغو فى كلتا صورتين.

و دعوى أنه لا يشترط فى صحه الجعل فى القضايا الحقيقيه وجود الموضوع له أصلا إذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدّر الوجود و عليه فلا مانع من نسخه بعد جعله و لو كان ذلك فى زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ و عليه فيمكن التفصيل بين القضايا الحقيقيه الموقّته فلم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به و بين القضايا الحقيقيه غير الموقّته فيجوز نسخه قبل ذلك.

مندفعه بما عرفت من أنّ القضية الحقيقيه و إن كان موضوعها هو مقدّر الوجود و لكنّ الجعل بالنسبه إليه بداعى البعث الحقيقي مع علم الجاعل بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه لغو لا يصدر عن الحكيم بل هو محال لأنه جمع بين المتنافيين و عليه فلا فرق بين القضية الحقيقيه غير الموقّته و غيرها من القضايا فى عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

قال فى المحاضرات فكما أنّ أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلف منه مستحيل فى القضايا الخارجيه و الموقّته فكذلك مستحيل فى القضايا غير الموقّته من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا و لا ندرى كيف ذهب شيخنا الاستاذ قدّس سرّه إلى هذا التفصيل المذكور (١).

نعم يمكن القول بإمكان وجود المصلحه فى نفس الجعل فى زمان و عدمه فى آخر كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه و لكنّه بعيد و موهون لندرته فلا يعتنى باحتماله.

ص: ٢٤١

(١-١) راجع المحاضرات: ٣١٧/٥.

و بالجمله فمع لغويّه الجعل أو استحالته لا- يتصوّر النسخ قبل حضور وقت العمل إذ لا بعث حقيقه مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال فلا موضوع للرفع بل ولا للدفع كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ بعد عدم إمكان النسخ ينحصر الأمر في التخصيص كما ذهب إليه في الكفايه (١).

لا- يقال إنّ العموم و الشمول أيضا مع علم الأمر بانتفاء شرط الامتثال غير معقول فلا مورد للتخصيص أيضا إذ لا عموم و لا شمول.

لأنّنا نقول إنّ ذلك صحيح لو اريد من العموم هو العموم الواقعي و أمّا مع إرادته الظاهري منه فلا- مانع منه إذ يجتمع العموم الظاهري مع التخصيص الكاشف عن عدم إرادته واقعا من أول الأمر هذا بخلاف النسخ فإنّه متفرّع على جعل الحكم الواقعي و إرادته واقعا و قد عرفت أنّ الجعل مع علم الأمر بانتفاء شرطه لغو أو مستحيل فلا يدور أمر الخاصّ فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ بين التخصيص و النسخ بل يختصّ بالتخصيص.

هذا مضافا إلى أنّه لا- ثمره تترتب على كونه ناسخا أو مخصّصا من جهة أنّه على كلّ تقدير يكون العمل على طبق الخاصّ المتأخّر من حين صدوره كما أفاده في نهايه الأفكار (٢).

و لو سلّمنا دوران الأمر بينهما أمكن استظهار التخصيص أيضا بما في نهايه الدرايه من أنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع و أنّه حكم إلهي في شريعه الإسلام لأنّ مدلوله أنّه حكم شرعي من

ص: ٢٤٢

١- ١) الكفايه: ٣٦٨/١.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ٥٥٧/١.

هذا الحين و إن كان فعليته من الحين و حيث إنه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدم عليه و يخصه (١).

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخرا عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخا للعام و بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصات الوارده في الآيات و الروايات فيكون الخاص فيها مخصصا (٢).

اورد عليه بأن التخصيص يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو أى تأخير البيان قبيح لأنه إما يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقه من دون مقتض لها في الواقع كما إذا كان العام مشتملا على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي أو يوجب إلقاء المكلف في المفسده أو يوجب تفويت المصلحه عنه كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن بعض أفراده في الواقع يكون واجبا أو محرما.

و اجيب عن ذلك كما في المحاضرات بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقاءه في الكلفه و المشقه فلا قبح فيه أصلا فإذا لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه بل هو كقبح الكذب يعنى أنه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرؤ أى عنوان حسن عليه و عليه فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العله التامه فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحه الملزمه التي

ص: ٢٤٣

١-١ (١) نهايه الدرايه: ٢٠٩/٢.

٢-٢ (٢) راجع الكفايه: ٣٦٨/١.

تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحا و بكلمه اخرى حال التأخير فى المقام كحال التأخير فى أصل الشريعه المقدسه فإن بيانه على نحو التدرج واحدا بعد واحد و ليس ذلك إلا لمصلحه كمصلحه التسهيل و عدم حصول النفره و الإعراض عن الدين (١).

و عليه فلا مانع من التخصيص فى العمومات الظاهريه.

لا- يقال إن التخصيص يشبه النسخ فى العمومات المذكوره لأنّ الحجّيه تكون بلحاظ كاشفيّه الإنشاء عن كونه بداع البعث الجدّى و الإنشاء الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد حيث إنّه بداع البعث الحقيقى يكون منشأ لانتزاع البعث حقيقه بالاضافه إلى كلّ واحد.

و لو لم يكن الإنشاء الواحد بعثا حقيقيا بالاضافه إلى بعض الأفراد مع كونه متعلّقا به فى مرحله الإنشاء لزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هو الداعى.

و عليه لزم أن يكون الإنشاء بداع البعث الجدّى بالاضافه إلى الجميع نعم غايته أنّ هذا الإنشاء منبعث فى بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعيه الأوليه و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويه بحيث ينتهى أمدها بقيام المخصّص و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوى و ليس هو إلا كدفع الحكم الثابت الواقعي الأولى.

لأننا نقول أولا- إنه لا- محذور فى عدم كون الإنشاء بعثا حقيقيا بالاضافه إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه (كلّ) فى متعلّق الإنشاء مثل قولك أكرم كلّ عالم لأنّ لفظه (كلّ) مرآه للمتعدّد و مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعى لفرد هو

ص: ٢٤٤

البعث الجدى و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون إذ لا يجتمع الداعيان فى واحد و عليه فبعد ورود التخصيص يكون العام بالنسبه إلى موارد الخاص بداع البعث الضرب القانونى تقديمًا لظهور الخاص على ظهور العام فى كونه بداعى البعث الحقيقى فإذا عرفت أن البعث لم يكن حقيقيا بالنسبه إلى موارد الخاص أتضح أنه لا يشبه موارد التخصيص بالنسخ.

و ثانيا: إنه و لو سلمنا أن البعث حقيقى و جدى بالنسبه إلى جميع الموارد كما ادعى أن مقتضى الأصل فى باب الألفاظ كون المضمون مرادا جديا فلا دلالة للعام كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره على كون مضمونه مرادا جديا منبعثا عن المصالح الواقعيه الأوثنيه بل غايته إفاده العام أن الحكم العمومى هو المراد الجدى لمصلحه اقتضته و عليه فمع ورود الخاص ينتهى أمد المصلحه و فرق بين التخصيص و النسخ و إن لم يخل عن الشباهه فإن النسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحه فى المنسوخ و الخاص هنا بوصوله موجب لانتهاء أمدها لا كاشف عن انتهاء أمدها واقعا.

و لذا لا- يكون قيام الدليل الاجتهادى على خلاف الأصل العملى ناسخا للحكم الظاهرى و ما نحن فيه من حيث فرض امتداد مصلحه الثانويه العرضيه إلى وصول الخاص يشبه الحكم الظاهرى لا من حيث ترتبه على المشكوك بما هو مشكوك ليكون قاعده مضروبه للشاك (١).

فتحصّل أن الخاص المتأخر عن العام فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعام يكون مخصّصا أيضا بالنسبه إلى العام لا ناسخا.

و يشهد له استيحاش الأئمه الأطهار عليهم السلام و الأصحاب من حمل الأخبار الكثيره الداله على التخصيصات على النسخ و إن قلنا بأن النسخ فى لسان الأئمه عليهم السلام من باب

ص: ٢٤٥

نعم لو ثبت فى مورد أنّ العامّ كان واردا لبيان الحكم الواقعيّ الأوّلّيّ كان الخاصّ المتأخّر ناسخا و لكنّه النادر كالمعدوم و لو سلّمنا دوران الأمر بين النسخ و التخصيص أمكن أن يقال إنّ ظاهر الخاصّ مثل قوله لا تكرم العالم الفاسق هو حرمة إكرام العالم الفاسق فى الشرع و أنّه حكم إلهيّ فى شريعه الاسلام لا إنّ مدلوله أنّه حكم شرعيّ من هذا الحين و إن كان فعليّه من الحين و حيث إنّّه أظهر من أكرم العلماء فلذا يقدّم عليه و يخصّصه كما أفاد المحقّق الاصفهانيّ (١).

و عليه فيستظهر من دليل الخاصّ التخصيص فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المحقّق اليزدى الحاج الشيخ قدّس سرّه فى الدرر إلى أنّه لا يبعد القول بحمل الخاصّ المتأخّر عن العامّ فى كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم على النسخ بدعوى أنّه مرجّح بالنسبه إلى التخصيص لاستلزام التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجه (٢).

يمكن أن يقال إنّ بعد ما عرفت من إمكان الجواب عن تأخير البيان عن وقت الحاجه لا- يكون النسخ راجحا بالنسبه إلى التخصيص فى كلام النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أو فى القرآن الكريم إذا دار الأمر بينهما بل الظاهر هو تقدّم الخاصّ على العامّ بعد كونه أظهر فى كونه حكما شرعيّا من أوّل الأمر بالتقريب الذى مرّ آنفا.

رابعها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به ففى هذه الصوره يأتى الكلام المذكور فى الصوره الثانيه حرفا بحرف قال فى المحاضرات يتعيّن كون الخاصّ المتقدم مخصّصا للعامّ المتأخّر حيث إنّّه لا مقتضى للنسخ هنا أصلا و إلّا

١-١) نهايه الدرايه: ٢/٢٠٩.

٢-٢) الدرر: ١/٢٣٠.

لزم كون جعل الحكم لغوا محضا و هو لا يمكن من المولى الحكيم (١).

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ الجمع بين جعل الحكم و نسخه قبل حضور وقت العمل جمع بين المتنافيين ثمّ لو سلّمنا إمكان النسخ كما إذا قلنا بأنّ نفس الجعل له مصلحه فيدور الأمر بين النسخ و التخصيص و لكنّ العامّ حيث يكون ظاهرا في أنّه حكم إلهي في شريعة الإسلام لا- أنّه حكم إلهي من حين وروده و إن كان فعليته من هذا الحين يجتمع مع الخاصّ الظاهر في أنّه كذلك في الشريعة و حيث إنّ ظهور الخاصّ أقوى من العامّ يحمل العامّ على الخاصّ و يقدم التخصيص على النسخ كما لا يخفى.

خامسها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدم ذهب في الكفايه إلى أنّ الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصا لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلّا و قد خصّص مع قلّه النسخ في الأحكام جدّا و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع (٢).

و مراده من ذلك أنّ كثرة التخصيص توجب صيروره الخاصّ في الدوام أظهر من العامّ كما صرح به نفسه.

و عليه فلا يرد أنّ مجرد الكثرة لا يوجب الظهور اللفظي ما لم يوجب تلك الكثرة ظهورا لفظيا.

و لا حجّيه في الظنّ الخارجى ما لم يوجب الظنّ فى اللفظ.

و لكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة فى مثل المقام مع تأخر العامّ غير ثابتة

ص: ٢٤٧

١- ١) المحاضرات: ٣٢٣/٥.

٢- ٢) الكفايه: ٣٧١/١.

و هكذا لا مجال لدعوى بناء العقلاء على التخصيص فى مثل المقام فالأولى هو أن يقال فى توجيه تقديم التخصيص فى الصورة المذكوره بأنّ النسخ فى الأخبار الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم السّلام ممّا ينكره المتشرّعه و يستوحشون منه بل الأئمه الأطهار عليهم السّلام أبوا عن ذلك و هو قرينه على ترجيح التخصيص و كيف كان. فقد يشكل ذلك بأنّ دلالة الخاصّ على الدوام و الاستمرار تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه و من الطبعى أنّ عموم العامّ بما أنّه مستند إلى الوضع مانع عن جريانها فاذا كيف يحكم بتقديم الخاصّ عليه.

و فيه أنّ المانع ممتنع بعد كونهما منفصلين و كون أصاله الإطلاق وجوديًا و منجزه لا تعليقه و عدمه.

فالظهور منعقد فى كليهما و قد عرفت أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم فى الشريعه الإسلاميه لا من حين ورودهما و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم عليه و يخصّص العامّ به.

قال فى المحاضرات إنّ ذلك إنّما يتمّ فى الأحكام الصادره من المولى العرفى فإنّه إذا صدر منه خاصّ ثمّ صدر عامّ بعد حضور وقت العمل به فلا محاله يكون العامّ مقدّمًا على الخاصّ إذا كان ظهوره فى العموم مستندا إلى الوضع و ظهور الخاصّ فى الدوام و الاستمرار مستندا إلى الإطلاق و مقدّمات الحكمه و أمّا فى الأحكام الشرعيه الصادره من المولى الحقيقى فهو غير تامّ و السبب فى ذلك هو أنّ الأحكام الشرعيه بأجمعها ثابتة فى الشريعه الإسلاميه المقدّسه حيث أنّها هى ظرف ثبوتها فلا تقدّم و لا تأخر بينها فى هذا الظرف و إنّما التأخر و التقدّم بينها فى مرحله البيان فقد يكون العامّ متأخرًا عن الخاصّ فى مقام البيان و قد يكون بالعكس مع أنّه لا تقدّم و لا تأخر بينهما بحسب الواقع.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخرًا عن بيان الخاصّ زمانًا إلاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه فى الشريعه

المقدّسه مقارنة لثبوت مضمون الخاصّ فلا تقدّم و لا تأخّر بينهما فى مقام الثبوت و الواقع.

فالتّيجة أنّ الروايات الصادره من الأئمّه الأطهار عليهم السّلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأوّل مثلا العامّ الصادر عن الصادق عليه السّلام مقارنة مع الخاصّ الصادر عن أمير المؤمنين عليه السّلام بل عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم و التأخير إنّما هو فى بيانه و عليه فلا موجب لتوهم كون العامّ ناسخا للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصا له و من هنا يكون دليل المخصّص كاشفا عن تخصيص الحكم العامّ من الأوّل لا من حين صدوره و بيانه.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الفرق بين الأحكام الشرعيّه و الأحكام العرفيه فإنّ صدور الحكم من المولى العرفى لا يدلّ على ثبوته من الأوّل و إنّما يدلّ على ثبوته من حين صدوره و هذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقى فى زمان متأخّر فإنّه يدلّ على ثبوته من الأوّل لا- من حين صدوره و التأخير إنّما هو فى بيانه لأجل مصلحه من المصالح أو لأجل مفسده فى تقديم بيانه (1).

و لا- يخفى عليك أنّ الإشكال لا يرتفع فى الشرعيّه إلّا بما قلناه من إنكار تعليقيّه أصاله الاطلاق فى المنفصلين و إلّا فلا ينعقد ظهور فى الخاصّ حتّى يكشف عن ثبوت الحكم فى الشريعه الإسلاميه من أوّل الأمر مقارنة مع حكم العامّ لاختلال مقدّمات الحكمه بمجىء العامّ بعد الخاصّ و حيث إنّ الظهور فى المنفصل بعد الفحص بالمقدار اللازم و عدم الظفر منعقد و مع انعقاده لا يرتفع بإتيان العامّ و معه يصحّ كشفه عن ثبوت الحكم فى الشريعه فيجتمعان فى أصل الشريعه و يترتب عليهما حكمهما و لعلّ ذلك هو مقتضى بناء العقلاء أيضا فى المحاورات العرفيه القانونيه فإنّ الخاصّ كالعامّ حاكيان عن الحكم فى أصل القانون لا من حين الورد، فافهم.

ص: ٢٤٩

ثم إن هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة مع تسليم دوران الأمر فيما بين التخصيص و النسخ من غير فرق بين أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعد وقت حضور وقت العمل به.

كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين وروده و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدم عليه و يخصّص العامّ به في جميع الصور المذكورة فالتقسيمات المذكورة لا توجب الفرق في ذلك أصلاً هذا بخلاف كثرة التخصيص فإنّها قابلة للإنكار في مثل الخاصّ المتقدّم بالنسبة إلى العامّ المتأخّر فلا يمكن أن تجعل وجهاً لتقديم الخاصّ على العامّ في جميع الصور كما لا يخفى.

و من هذا الوجه الوجه يظهر الحكم أيضاً في ما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبل حضوره أو العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو قبل حضوره إذ عرفت أنّ الخاصّ مقدّم على العامّ في جميع الصور و لا وجه معه للرجوع إلى الاصول العمليّة كما ذهب إليه في الكفاية و لعلّ منشأ ذلك هو الغفلة عن هذا الوجه الوجه كما يظهر من استدلاله لذلك بكثرة التخصيص و ندره النسخ مع ما في الاستدلال المذكور (١).

هذا مضافاً إلى إمكان المنع عن الرجوع إلى الاصول العمليّة إذ التكليف بعد ورود الخاصّ عقيب العامّ هو الأخذ بالخاصّ ناسخاً كان أم مخصّصاً و لذا لا تجد فقيهاً يترك العامّ و الخاصّ و يرجع إلى الاصول العمليّة كما أنّ التكليف قبل ورود الخاصّ هو الأخذ بالعامّ فلا مورد للرجوع إلى الاصول العمليّة (٢).

ص: ٢٥٠

١-١) راجع الكفاية: ٣٧١/١.

٢-٢) راجع نهاية النهاية: ٣٠٥/١.

الفصل الثاني عشر

فى الدوران بين التخصيص و النسخ

و هنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففى هذه الصورة لا- مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدىّ فى العموم، و معه لا حكم فى مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع فى أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

و ثانياً: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و فى هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

أورد عليه بأنّه لا مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر فى محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمدّه، و المفروض فى المقام، أنّه لا حكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و عليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر فى التخصيص.

و دعوى أنّ الأحكام فى القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدّرة وجودها ثابتة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدّرة.

مندفعه، بأنّ الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقية منشأه بداعى جعل الداعى، فلا محاله يترقّب منها الدعوه عند وجود موضوعها و ما كان بهذا الداعى يستحيل

جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعليته هذه الأحكام ضروره أنه جمع بين المتنافيين، هذا مضافا إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغوا محضا و يستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت و لا فرق في ذلك بين كون القضيّه حقيقيه أو خارجيه،فانحصر الأمر في التخصيص.

و ثالثها: أن يكون الخاص متأخرا عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخا للعام و بين ما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصيات الوارده في الشرع فيكون الخاص مخصصا.

و دعوى أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجه و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفه و المشقه من دون مقتض لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملا على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرّما. أو يوجب تفويت المصلحه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجبا.

مندفعه بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا- قبح في ذلك أصلا، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجه حيث إنه اقتضائي و ليس عله تامه، فلا مانع من تأخره إذا اقتضت المصلحه الملزمه التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكوره، لأنّ البعث

الواحد المتعلق بموضوع متعدّد يكون بعثا واحدا جدّيا، و لو لا ذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلا جهه جامعه تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جدّيا بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبثق عن المصالح الواقعيّة الأولى في غير مورد التخصيص و المصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، و هذا هو معنى النسخ.

لأننا نقول أولا، لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثا حقيقيا بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه «كلّ» في متعلق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لا مانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاص المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصا أيضا بالنسبة إلى العامّ لا ناسخا.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمه إكرام العالم الفاسق في الشرع من أوّل الأمر لا- من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إنّ هذا الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدّم عليه و يخصّصه و إن كان متأخرا عن العامّ، فتدبرّ جيدا.

و رابعها: أن يكون العامّ واردا بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفا بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدم مخصّصا للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّه ظهوره

بالنسبة إلى العام، فلا مجال لاحتمال نسخ الخاص بالعام.

و خامسها: أن يكون العام واردا بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أن الخاص المذكور مخصّص للعام المتأخر أو أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

ربّما يقال إنّ الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عامّ إلّا و قد خصّ و قلّه النسخ في الأحكام، و بذلك يصير ظهور الخاص في الدوام أقوى من ظهور العام.

و لكن لقائل أن يقول إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخر العام غير ثابتة، و هكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرز.

فالأولى هو الاستدلال بسيره المتشّرع في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمّه الأطهار عليهم السّلام ممّا ينكره المتشّرع و يستوحشون منه، بل الأئمّه عليهم السلام أبوا عن ذلك، و هذا يكفي لدعوى قيام السيره على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات و الخصوصات الشرعيّه.

هذا مضافا إلى أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّه من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدم على العامّ و يخصّص العامّ به.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخرا عن بيان الخاصّ زمانا إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسه مقارنة لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم و لا تأخر بينهما في مقام الثبوت.

و عليه فلا موجب لتوهم كون العامّ ناسخا للخاصّ بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّصا له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدّم الخاصّ على العامّ في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الاولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاصّ واردا قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو بعده، كما لا تفاوت بين أن يكون العامّ واردا قبل حضور وقت العمل بالخاصّ أو واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فإنّ العامّ و الخاصّ حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أوّل الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر يقدم على العامّ و يخصّص العامّ به، فالتقسيمات المذكوره لا توجب الفرق أصلا.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردّد بين أن يكون الخاصّ، واردا بعد حضور وقت العمل بالعامّ، أو قبل حضوره، أو العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، أو قبل حضوره، إذ الخاصّ مقدّم على كلّ حال، فلا تغفل.

اشاره

فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبين

و يقع الكلام فى ضمن فصول:

الفصل الأوّل: فى تعريف المطلق

اشاره

حكى الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن المشهور أنّهم عرّفوا المطلق بأنّه ما دلّ على شائع فى جنسه و فسّره غير واحد منهم بأنّه حصّه محتمله لخصص كثيره ممّا يندرج تحت أمر مشترك.

ثمّ قال و الظاهر أنّه تفسير للمدلول فالمراد بالموصوله بقرينه الصله مضافا إلى وقوعه فى مباحث الألفاظ هو اللفظ الموضوع و المراد بالشائع على ما يظهر من التفسير هو الكلّي المأخوذ باعتبار إضافته إلى قيد ما فإنّ ذلك هو المعهود من لفظ الحصّه (1).

و لعلّ التعبير عن الكلّي بالحصّه باعتبار كون كلّ نوع حصّه من الجنس و لكنّه لا يشمل المطلق الجنسى حينئذ و كيف كان فقد اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه لأنّه أيضا شائع فى جنسه و لشموله للعامّ فإنّه يدلّ على شائع فى جنسه و محتمل لجميع ما يحتمله تلك الحصّه.

ص: ٢٥٦

و بعدم الانعكاس لخروج الاعلام الشخصيه من الحدّ لعدم الاحتمال فيها إلا لمعين خاصّ و المعهود الخارجى (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الشيعه إن اريد منه أنّه جزء مدلول اللفظ فهو فاسد لأنّ المطلق هو ما لا قيد له بالإضافه إلى كلّ قيد لوحظ فيه و إن اريد منه أنّه صفه المعنى لا مأخوذ فيه فالمراد من الشيعه فى الجنس عبارته عن سريانه فى أفرادها الذاتيه فلا يشمل الإطلاق فى الاعلام الشخصيه و لا الإطلاق فى المعانى الحرفيه (٢).

و دعوى أنّ المراد من الجنس فى المقام هو السنخ لا الجنس المصطلح عند المنطقيين أى الكلّي المقول على كثيرين مختلفين فى الحقيقه فى جواب ما هو قبال النوع و لا المصطلح منه عند النحويين أى الماهيات الكلّيه المقصوده بأسمى الأجناس و كيف و أنّ من المعلوم صحّه إطلاقه على الأفراد المعينه الشخصيه بلحاظ الحالات الطارئه عليها كما فى زيد حيث إنّ مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ القيام و القعود و المجيء و غيرها من الحالات فكان ذلك حينئذ شاهدا على أنّ المراد من الجنس هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصيه و لو بلحاظ تحليل الذوات الشخصيه إلى حصص ساريه فى ضمن الحالات المتبادلّه و على الحصص الساريه فى ضمن أفراد الطبيعى (٣).

لا تخلو عن تكلف هذا مضافا إلى عدم ملائمته مع التفسير المحكى عن جماعه كما أنّ إضافه الأحوال و الأزمان إلى الجنس و القول بأنّ المطلق هو ما دلّ على معنى شائع فى جنسه أو أحواله أو أزمانه لا يصحّ تعريف المشهور لخلوّه عن ذلك

ص: ٢٥٧

١-١) مطارج الانظار: ٢١٣.

٢-٢) مناهج الوصول: ٣١٣/٢ و ٣١٤.

٣-٣) نهايه الأفكار: ٥٥٩/١.

كما لا يخفى.

و عرّفه جماعه منهم الشهيد كما فى التقريرات بأنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هى هى.

و المراد من الماهيّة أعمّ من الماهيّة الغير الملحوظ معها شىء كالحيوان مثلا. من دون ملا حظّه لحوق فصل من فصوله و من الملحوظ معها شىء كالحيوان الصاهل و كالرقبه المؤمنه (١).

و فيه إن اريد من قولهم من حيث هى هى أنه جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن اريد منه أنه صفة المعنى ففيه كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنّ الحدّ المذكور يشمل لما هو غير مقيد أصلا و لما هو مقيد لكنّه ملحوظ من جهه إطلاقه فى حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضا أنه دالّ على الماهيّة من حيث هى هى و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه كما فى جنس الأجناس إذ لا فرق قطعا بين الإجمال و التفصيل و أمّا الماهيّة الملحوظه مع التشخيص و إن كان على وجه الإبهام كما فى النكره فالظاهر عدم انطباق الحدّ عليها (٢).

و لذلك عدل الشيخ الأعظم عن التعريف المنطقى و ذهب إلى التعريف اللغوى الذى يكون فى قوّه شرح اللفظ لا شرح الاسم المنطقى.

حيث قال و لا- يبعد إحاله التحديد إلى ما هو المستفاد من لفظ المطلق لغه فإنّه فيها ما أرسل عنانه فيشمل الماهيّة المطلقة و النكره و المقيّد بخلافه فهو ما لم يرسل عنانه سواء كان مطلقا و مرسلا ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره مثل رقبه مؤمنه لا من حيث إطلاقه و إرساله أو لم يكن مرسلا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيّة

ص: ٢٥٨

١-١) مطارح الأنظار: ٢١٤.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٢١٤.

و نحوها و لكن إطلاق المقيّد عليها من قبيل ضيق فم الركيه و هذا الاستعمال فى غاية الشيوخ بينهم (١).

و لا يخفى عليك أنّ الأعلام الشخصيه أيضا من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها و كيف كان فلنا أن نقول بأنّ المطلق يصحّ أن يعرف بأنّه هو ما دلّ على نفس المعنى من دون أخذ أى قيد من القيود و المقيّد خلافه و لعلّه هو مراد الشهيد قدّس سرّه بناء على أنّ قوله من حيث هى هى ليس قيدا للمعنى فيشمل المطلق حينئذ الأعلام الشخصيه المطلقة باعتبار أحوالها كما لا يخفى لا يقال إنّ التعريف المذكور يشمل العموم لأننا نقول إنّ الشيوخ مأخوذ فى العموم فالتعريف المذكور لا يشمل لآن المدلول فى المطلق نفس المعنى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإطلاق و التقييد أوّلا- و بالذات من أوصاف المفهوم و المدلول و إنّما يتّصف اللفظ بهما بالتبع إذ لا مجال للتوسعه و التضييق بالنسبه إلى اللفظ بما هو لفظ فإنّه جزئى و عليه اتّصاف اللفظ بهما بملاحظه المدلول و باعتباره ثمّ بعد وضوح تعريف المطلق و المقيّد يتّضح حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره و لكنّ الأولى أن نتعرّض كلّ واحد منها على حدّه.

أسامى الأجناس

و لا يخفى أنّ أسامى الأجناس موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هى هى فلذلك يصحّ حملها على الذاتيات من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات ملحوظا مع المعنى

ص: ٢٥٩

لا- يحمل عليه من دون تجريد و إلا لزم استعمال اللفظ في غير معناه كما يصح حملها على الأفراد أيضا فإنها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيعان و السريان خارجان عن معنى اللفظ فالمعنى هو الطبيعه الجامعه من دون ملاحظه أى قيد من القيود حتى الشيوع و السريان فيها و المحكى عن الشيخ الأعظم فى مطارح الأنظار أنّ الموضوع له هو نفس المعنى الذى قد يكون ذلك المعنى واحدا.

و قد يكون هو بعينه فى عالم نفس المعنى كثيرا و قد يكون أبيض حال كونه أسود إلى غير ذلك و لا ريب فى أنّ المعنى بعد ما كان على هذا الوجه لا يعقل أن يوجب التقييد فيه اختلافا و بعد عدم اختلافه فى جميع مراتب تقلباته و أنحاء ظهوره و مراتب وجوده لا يعقل أن يكون التقييد مجازا لأنه هو بعينه فى جميع مظاهره و أطواره و شؤنه.

و من تلك الأطوار ظهوره على وجه السرايه و الشيوع فالماهيه فى هذه الملاحظه ملحوظه بشرط شىء لما أشرنا إليه من أنّ الشىء المشروط به أعمّ من ذلك و من غيره و لذلك تكون القضية التى اعتبر موضوعها على هذا الوجه من المحصوره فى وجه.

و بالجمله فمتى اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه فى نفسه فهو من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر هو اعتبار الوجود الذهنيّ فيه أو الخارجيّ أو اعتبار آخر غيرهما و فى جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ لا تبدل و لا تغير فيه بوجه و إنّما المبدل وجه المعنى كما هو ظاهر (١).

و ممّا ذكر يظهر أنّ الموضوع له فوق اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى لأنهما فيما إذا كان المعنى مقيسا إلى خارج المعنى سواء كان الخارج هو الاعتبارات

ص: ٢٤٠

الثلاثة أو القيود الخارجيه و لم يعتبر أيضا فى المعنى قيد المهمله و لا قيد المبهمه و لا قيد الإطلاق و لا قيد الكلّيه بل الموضوع له هو نفس المعنى.

و ينقدح ممّا عرفت ما فى هدايه المسترشدين حيث قال فى تعريف اسم الجنس هو اسم للماهيه الكلّيه المأخوذه لا بشرط شىء من القيود الزائده عليها و المراد بالماهيه المأخوذه فى الحدّ هو الكلّيّ الذى دلّ عليه جوهر الكلمه مع قطع النظر عن لواحقه إلى أن قال و قد صرّح بوضع أسماء الأجناس للماهيه المطلقه غير واحد من محقّقى أهل العربيّه كنجم الأئمه و الأزهرى و هو ظاهر التفتازانى فى مطوّله.

و ذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر كالنكره و الأوّل هو الأظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرّدا عن اللواحق الطاربيه و لأنّه المفهوم عند دخول اللام عليه أو (لا) التى لنفى الجنس و لو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا أو موضوعا هناك بالوضع الجديد و كلاهما فى غايه البعد إلى أن قال و من هنا يظهر مؤيّد آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقه فإنّها قابله باعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئه على اللفظ من اللام و التنوين و علامتى التشبيه و الجمع من الخصوصيات فإذا دلّ مجرّد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد (١).

إذ ظاهره أنّ المعنى فى المطلق هو اللابشرط القسمى لظهور قوله المأخوذه...

الخ فى ذلك مع ما عرفت من أنّ المعنى فوق اللابشرط قسّميا كان أو مقسما و هكذا لا وجه لأخذ قيد الإطلاق فى المعنى بل لو أخذ ذلك فى المعنى لما أمكن حمله على الأفراد من دون عنايه و تجريد و عليه فاطلاقه من دون عنايه، دليل على أنّ الشيوخ و الإرسال خارجان عن معنى اللفظ كما أنّ الكلّيه أيضا تكون من أوصاف الماهيه فى

ص: ٢٤١

نفسها بحسب وعاء الذهن من دون أخذها فيها و لذا نقول بأن الموضوع له هو الطبيعه اللّهمّ إلا أن يكون المقصود توضيح المعنى من دون أخذ قيد فيه.

و ممّا ذكرناه يظهر ما فى نهايه النهايه حيث ذهب إلى أنّ الإطلاق و السريان ذاتيّ للطبيعه و لا إهمال فيها فى ذاتها.

و قال هى فى حدّ ذاتها مطلقه سيّاله ساريه و الإهمال أمر طار ناشئ من أخذها مقتيده بقيد ما فيكون الإهمال صفه للقيد حيث أهمل بيانه و يكون توصيف الطبيعه به توصيفا لها بحال قيدها و الأ فالطبيعه فى حدّ ذاتها لا إهمال فيها فإذا توجّه الحكم إلى الطبيعه المقتيده بقيد مهممل سرى الإهمال إلى الحكم و كان الحكم مهملا بإهمال موضوعه و أمّا إذا توجّه الحكم إلى نفس الطبيعه المجزّده عن كلّ قيد كان الحكم مطلقا و سرى بسرايه موضوعه فأينما وجد موضوعه أعنى تلك الطبيعه توجّه إليه الحكم و تعلّق به بلا- توقّف على شىء وراء توجّه الحكم فى الخطاب إلى نفس الطبيعه نعم عدم سرايه الحكم حيث ما تسرى الطبيعه يتوقّف على إحراز أنّ المتكلم فى مقام الإهمال أعنى إحراز أنّ الطبيعه مقتيده بقيد زائد لم يذكره المتكلم.

و بالجمله وضع اسم الجنس للماهيّة الخالصه الخاليه عن كلّ ما عداها مسلمّ لكن هذه الماهيّة الخالصه الخاليه هى المطلقه بلا توقّف لحوق وصف الإطلاق لها على لحاظ الاطلاق و الشيوخ إلى أن قال:

و من أوضح الشواهد على ما ذكرناه و أشدّ ما يلزم به الخصم أنّه لا شبهه فى أنّ وضع اللفظ بإزاء المعنى ضرب من الحكم عليه فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعه بإزاء الماهيات المهمله كان اللازم أن يتوقّف عن استعمال اللفظ فيها و لا يبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت فإنّ ذلك شأن تعلّق الوضع بالماهيات المطلقه و الوضع بإزاء الماهيات المبهمه المهمله كالحكم عليها يكون فى حكم الجزئيه لا يجوز أن يستعمل اللفظ فيها إلا بعد استعمال أنّها هى ما وضع لها بعينها.

ثم حمل كلام المشهور عليه و جعل النزاع بينهم و بين ما ذهب إليه سلطان العلماء نزاعاً لفظياً و قال فظهر أنّ مذهب المشهور هو المذهب المنصور لكن لا بذلك المعنى الذى نسب إليهم (من اعتبار الشيوخ و الإرسال فى المعنى بالمعنى الاسمى) بل بمعنى أنّ الوضع تعلق بالطبيعه الساذجه و هو مذهب السلطان بعينه لكن هذه الطبيعه الساذجه ذات سيلان و إطلاق من غير توقّف على لحاظها بوصف السيلان بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان و الإطلاق لعدم وجود الماهية بقيد الشيوخ فى كلّ من أفرادها و إنّما يكون وجودها بهذا القيد فى مجموع أفرادها (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ الماهية و المعنى فى اسم الجنس تكون بنفسها مع قطع النظر عن شيوعها و إرسالها ملحوظه و لذلك تجتمع مع قيد الوحده و قيد الإرسال و هذا هو حاك عن عدم ملاحظه الماهية إلاّ نفسها نعم تكون الماهية المذكوره فى اسم الجنس فى حدّ نفسها قابله للشيوخ لا أنّها تكون شائعه بالفعل كالعوم.

و أمّا الاستشهاد بأنّ الماهية لو كانت مهمله لزم التوقّف عن استعمال اللفظ فيها إلاّ بعد الاستعلام فيه أنّ إطلاق الماهية مستفاد من الخارج كلاحظ الإطلاق تسريه للوضع إلى الأفراد لا للمدخلية فى الموضوع له فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كانت الماهية ملحوظه بمالها من الإطلاق الذاتى لزم التجريد عن ذلك عند حملها على ذاتها إذ الإطلاق و الشيوخ الذاتى عنده غير ملحوظ و هو كما ترى لعدم حاجه إلى التجريد و هو كاشف عن عدم ملاحظه الشيوخ و الإرسال فى المعنى كما أنّ الكلّيه أيضاً غير ملحوظه و إن كانت متّصفه بها فى الذهن باعتبار قابليتها لذلك و هكذا و أيضاً حيثه كون الماهية من حيث هي أيضاً غير ملحوظه.

ص: ٢٦٣

و لقد أفاد و أجاد فى المحاضرات حيث قال إنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية و هى الجامعه بين جميع تلك الأقسام بشئى لحاظاتها و قد عرفت أنَّها معزاه من تمام الخصوصيات و التعينات الذهنية و الخارجيه حتى خصوصيه قصر النظر عليها و السبب فيه هو أنَّه لو كان موضوعا للماهية المأخوذه فيها شىء من تلك الخصوصيات لكان استعماله فى غيرها مجازا و محتاجا إلى عناية زائده حتى و لو كانت تلك الخصوصيه قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها لما عرفت من أنَّه نحو من التعين و هو غير مأخوذ فى معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات إلى أن قال و إن شئت قلت إنَّ اللحظات الطارئه على الماهية بشئى إشكالها إنَّما هى فى مرحله الاستعمال حيث إنَّ فى هذه المرحله لا بد من أن تكون الماهية ملحوظه بأحد الأقسام المتقدمه نظرا إلى أنَّ الغرض قد يطلق بلحاظها على شكل و قد يتعلّق به على شكل آخر و هكذا إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هى أنَّ الماهية المهملة فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئه عليها حيث إنَّها مهملة حقيقه و بتمام المعنى و أمّا الماهية المقصور فيها النظر إلى ذاتها و ذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى نظرا إلى أنَّها متعينه من هذه الجبهه أى من جبهه قصر النظر إلى ذاتها فتسميه هذه الماهية بالماهية المهملة لا- تخلو عن مسامحه فالأولى ما عرفت (١).

ثمَّ لا- يذهب عليك أنَّ المراد من المهملة هو عدم كون المعنى مقيدا بقيد من القيود لا الاهمال المقصود بقول الطبيب يجب عليك أن تشرب دواء و لذلك يصح استعمال أسماء الأجناس فى المقيّدات و الكلّيات استعمالا حقيقيا من دون حاجه إلى التجريد و العناية.

ص: ٢٦٤

فتحصّل أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس المعانى من دون أخذ أى قيد من القيود فيها حتّى قيد الإرسال و الكليّيه و الإهمال و اللابشرطيّه المقسميّه و القسميّه و غير ذلك و إنّ دلّت على الأمور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس

قال فى هدايه المسترشدين و علم الجنس ما وضع للجنس بملاحظه حضوره و تعينه فى الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس و لذا كان من المعارف و مجرد اسم الجنس و إنّ دلّ على الماهيّه كما مرّ إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور فإن قلت إنّ اللفظ إشاره إلى معناه فلا يكون مدلوله إلّا حاضرا فى الذهن فما الفارق بين الأمرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفه للشىء و اعتباره معه فالماهيّه إذا اخذت مطلقه كانت منكره لعدم ملاحظه التعين معها فلفظ أسد يدلّ على الماهيّه المعروفه من غير تقييدها بالحضور فى الذهن و إنّ لزم الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دالّ على الماهيّه المطلقه و الحضور فى الذهن من لوازم الدلاله فلفظه اسامه موضوعه للماهيّه الحاضره فى الذهن فالحضور و التشخص مأخوذ فى وضعها إلى أن قال فظهر بذلك ما فى كلام نجم الأئمه حيث بنى على أنّ التعريف فى اللام لفظيّ فى الجنس و الاستغراق و العهد الذهنيّ و أنّ اللام المفيده للتعريف حقيقه هى التى للعهد الخارجيّ لا غير و بنى أيضا على أنّ التعريف فى علم الجنس من قبيل التعريف اللفظيّ.

ثمّ قال فى هدايه المسترشدين ردّا على كلام نجم الأئمه فرق بين إنسان و الانسان و أسد و اسامه و إنّ كان اللفظ إشاره إلى المعنى مع عدم تعينه فيتعين بالإشاره و الثانى إشاره إلى المعنى المتعين قبل تلك الإشاره فتأمل.

و ممّا ذكرنا ظهر الوجه فى كون الضمائر العائده إلى النكرات معرفه و ذلك لتعين معانيها فى الذهن و إرادته ذلك المعين من ضمائرهما كما هو الحال فى المعهود الذكرىّ إذا

كان المذكور نكره كما فى قوله تعالى: كما أرسينا إلى فرعون رسولا فغصى فرعون الرسول و بالجمله المعرفه ما دل على معنى معين و ذلك التعيين إما يكون لتعيين المعنى مرامه كما فى الأعلام الشخصيه أو لضم ما يعينه كذلك إما فى الخارج كما فى الضمائر الراجعه إلى النكرات المعينه بحسب الواقع و أسماء الإشاره إذا اشير إليها إلى أن قال فما ذكره من أن التعريف فى المعرف بلام الجنس بغيره فيما مر لفظى ليس على ما ينبغى لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهيه المرسله و المقيده بالحضور فى الذهن و لو لا ذلك يجرى ما ذكره فى الموصولات و الضمائر و أسماء الإشاره و المضاف إلى المعارف و القول بنفى التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم الخ (١).

و لا يخفى ما فيه فإن تقييد المعنى بالحضور فى الذهن فى أعلام الأجناس و المعرفات باللام كما ترى إذ مقتضى التقييد بالأمر الذهني هو عدم صحه الحمل على الأفراد الخارجيه مع أننا نرى حملها عليها من دون حاجه إلى التجريد عن معانيها.

و لذا اورد عليها فى الكفايه بأن ما ذهب إليه المشهور من أهل العريه من أنه موضوع للطبيعه لا بما هى بل بما هى متعينه بالتعيين الذهني ممنوع بل هو موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس و التعريف فيه لفظى كما هو الحال فى التأنيث اللفظى و إلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل لأنه على المشهور كل علقى هذا مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم (٢).

و يمكن أن يقال إن ما ذهب إليه أهل الأدب لا يساعد التعريف اللفظى حيث ذهبوا إلى ترتب أحكام التعريف المعنوى على علم الجنس من صحه جعله مبتدأ أو

ص: ٢٦٦

١- (١) هدايه المسترشدين: ٣٤٤.

٢- (٢) راجع الكفايه: ٣٧٨/١.

موصوفا بالمعرفه أو ذا حال و غيرها من أحكام التعريف المعنوى.

و لعلّ مرادهم و إن لم يساعد بعض عبائرهم أنّ لفظه الأعلام للاجناس موضوعه لذات المعنى فى حال الالتفات إلى تعين المعانى بنفسها عن غيرها فى مقابل أسماء الأجناس التى كانت موضوعه لذات المعانى من دون اعتبار الالتفات إلى تعينها بنفسها و عليه فلم يعتبر الواضع المعانى مقيدته بالتعین الذهنيّ حتّى لا تصدق على الأفراد إلا بالتجريد.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّ الفرق بين علم الجنس كاسامه و اسم الجنس أنّ علم الجنس يشير إلى خصوصيات الأسد فى أذهان الناس من مهايته و شجاعته بحيث يخاف منه الانسان و أكثر الحيوانات هذا بخلاف اسم الجنس و لكن هذه الإشارة المذكوره لم تؤخذ فى المعانى بنحو المعنى الاسمى و إن كانت لها مدخلته فيها بنحو المعنى الحرفيّ بحيث لا يصدق أعلام الأجناس إلاّ على المصاديق المعينه المتميزه و بالجمله أنّ المقصود من التعين فى علم الجنس هو تعين المعنى بين سائر المعانى.

و أما ما فى مناهج الوصول من أنّ علم الجنس اذا كان متقوماً باللحاظ و به يفترق عن اسمه فلا يعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق لأنّ اللحاظ و لو كان حرفيّا موطنه الذهن و ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعه مع أنّ الوضع للماهيته الملحوظه مستلزم للحاظ الاسمى و اعتبار التعين الذهنيّ فيه بنحو الاستقلال و الاستعمال لا بدّ و أن يكون تابعا له (1).

فلا- يخلو عن تأمل و نظر لما عرفت من أنّ الموضوع له فى أعلام الأجناس هو نفس المعانى إذ ملاحظه الالتفات إلى أوصافها و تميزاتها لا توجب تقييد المعانى بها بل

ص: ٢٤٧

تكون ملاحظه التعيّنات بنحو القضيّه الحيثيه فالموضوع له نفس المعانى فلا مجال لدعوى الاستلزام المذكور بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له هو نفس المعانى لا المعانى الموصوفه بالملحوظه فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث قال صفه الامتياز و ان كانت اعتباريه و ليس لها ما بحذاء فى الخارج إلا أنّ الموضوع له ذات المعنى المتقيّد بنفس المعتر و اعتباره فى استعماله و الحكم عليه مصحّح للاستعمال و الحكم عليه لا مقوم للموضوع حتّى يكون أمرا ذهنيّا و إلا فجميع المعانى حتّى ما له مطابق فى الخارج لا رابط لبعضها ببعض فى حدّ مفهوميتها إلا الاعتبار و اللحاظ بداهه أنّ المفاهيم مثار الكثره و المغايره انتهى (١).

ثمّ لا- ينقضى التعجّب من دعوى أنّ التعريف اللفظي مطابق للمرتكزات الوجدانيه من ناحيه و الاستعمالات المتعارفه من أهل اللسان من ناحيه اخرى ضروره أنّ لفظ اسامه استعمل فى المعنى الذى استعمل فيه بعينه لفظ أسد فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا و إنّما الفرق بينهما فى اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفه على لفظ اسامه دون لفظ أسد مع تصديق القائل المذكور بأنّ أخذ التعيّن فى المعنى الموضوع له ليس على نحو الجزئيه و لا على نحو الشرطيّه فإنّ على الأول يكون كلّ من التقيّد و القيد داخلين فيه و على الثانى يكون التقيّد داخلا- فيه بل أخذ التعيّن يكون على نحو المرآتيه و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له (٢).

و ذلك لأنّ ذهاب المشهور من أهل الادب من أهل اللسان إلى التعريف المعنويّ و ترتّب أحكامه لا يساعد دعوى ارتكاز التعريف اللفظي هذا مضافا إلى أنّ

ص: ٢٤٨

١- ١) نهايه الدرايه: ٢/٢١٦.

٢- ٢) المحاضرات: ٥/٣٥٥-٣٥٦.

الاستدلال عليه بأن لفظ اسامه استعمل في المعنى الذى استعمل فيه بعينه لفظ أسد غير تام لأن المعنى في كليهما ذات المعنى من دون فرق فلا يكون إرادته ذات المعنى من شواهد التعريف اللفظي على المعرفيه كما تكون في كلامه أو على الظرفيه و الحيتيه كما ذكرنا لا يكون المعنى إلا ذات المعنى فتدبر جيداً.

فتحصّل أنه لا فرق بين علم الجنس و اسم الجنس في ذات المعنى و إنما الفرق بينهما في شرط الاستعمال فإن الاستعمال في الأوّل مشروط بملاحظه التعينات بنحو القضيه الحيتيه دون الثانى و هذا الاشتراط لا يوجب تضييقاً في المعنى و لكن يمنع عن استعماله كاستعمال اسم الجنس بل اللازم هو استعماله فيما إذا حصل الالتفات إلى التعينات فتدبر جيداً.

و لقد أفاد و أجاد المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي حيث حكى عنه أنّ الموضوع له في علم الجنس هو حصّه من الطبيعي تعلقت بها الإشاره الذهنيه بلا أخذ جهه التقييد بها في مدلوله و معناه و عليه فالفرق بين اسم الجنس و علمه كان بحسب المعنى حيث إنّه كان لاسم الجنس سعه إطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصص و ما لا يشار إليه منها بخلافه في علم الجنس فإنّه لما اعتبر فيه كونه حصّه من الطبيعي وقعت معروضه للإشاره فقهر لم يكن له تلك السعه من الإطلاق بنحو يشمل ما لا يشار إليه من الحصص بل يختصّ بالحصص المعروضه للإشاره كما أنّه من جهه عدم التقييد بالإشاره فيه كان قابلاً للحمل على الأفراد و للانطباق على الخارجيات فعلى هذا البيان أمكن دعوى الفرق بين علم الجنس و اسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من أهل العربيّه من كون التعريف في علم الجنس معنوياً (١).

و لا مانع من أن نقول الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس في أنّ اسم الجنس

ص: ٢٦٩

يصحّ انطباقه على جميع الموارد دون علم الجنس فإنّه الحَصّه الملازمه مع التّعين فعلم الجنس لا يكون مطلقا و لا مقَيّدا بل هو معنى لا ينطبق إلّا على مصداق المتقيّد فتدبّر جيّدا.

المعرّف باللام

و لا- يخفى عليك أنّ الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلّا ما خرج و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هي التي اشير بها إلى الجنس فتفيد تعريف الجنس و الإشاره إليه و هذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّي عن اللام و إن دلّ على الجنس ثمّ إنّ الفرق بين المعرّف باللام و علم الجنس هو أنّ في الأوّل يستفاد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثاني لأنّ الدالّ فيه واحد و لا فرق بينهما من ناحيه اخرى.

ثمّ إنّ دلالة اللام على التعريف كدلالة علم الجنس للتعريف في عدم اقتضائه للمنع عن صحّه انطباق المعنى على الخارج كما مرّ مفضيلا في علم الجنس و عليه فايراد صاحب الكفايه عليه بأنّ لازم التعريف المعنويّ هو أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد غير وارد لما مرّ من أنّ ذلك صحيح إذا كان التّعين الذهنيّ دخيلا في المعنى جزءا و تقَيّدا و قد عرفت أنّ المراد هو ذات المعنى في حال ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعاني و اللام إشاره إلى جهه تعين الجنس من بين الأجناس كما لا يخفى.

و حيث إنّ المعروف بين أهل الأدب هو أنّ اللام للتعريف المعنويّ لا- مجال لحمل اللام على التعريف اللفظيّ لعدم مساعدته ذلك مع ترتّب أحكام التعريف المعنويّ عليه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه من حمل اللام على التريين كما في الحسن و الحسين

و استفاده الخصوصيات من تعريف الجنس أو العهد من القرائن بدعوى أنّ اللام لو دلت على التعريف لزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا غير خال عن التعسف (١).

و ذلك لما عرفت في علم الجنس فكما أنّ الواضع وضع لفظ علم الجنس لذات المعنى في حال ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعاني فكذلك اللام موضوعه لإفاده التعيين و التعريف في حال استعمال لفظ الجنس في ذات معناه و عليه فلا يلزم أن لا يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد.

نعم ليس المعنى مطلقا كما لا يكون مقيدا بل المعنى لا ينطبق إلاّ على مصداق المتقيد لأنّ المعنى في علم الجنس و المعرف باللام هو الحصّه الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى و التعيين فلا يشمل مورد الغفله عن هذا الالتفات.

هذا مضافا إلى أنّ ما ذهب إليه من استفاده تعريف الجنس أو العهد من القرائن يرد عليه ما اورد على المشهور فإنّ المعنى بعد تقييده بالتميز و التعيين الذهنيّ و لو كان ذلك من ناحيه دلالة القرائن الخارجيه لزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد اللهم إلاّ أن يقال بأنّ التعيين غير ملحوظ في المعنى قيّدا أو شرطا و إنّما ملحوظ بعنوان القضيه الحيثيه و لكنّ ذلك الجواب يجرى بعينه على القول بأنّ اللام للتعين و التعريف فلا وجه للعدول عن ما ذهب إليه أهل الأدب كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اللام يكون حاله في إفاده التعريف و التعيين حال أسماء الإشارة فكما أنّ اسم الإشارة موضوع للدلاله على تعيين مدخوله في موطنه فكذلك «اللام» فإن كان المدخول جنسا فهو يدلّ على تعريف الجنس و إن كان المدخول أفرادا فهو يدلّ على

ص: ٢٧١

الاستغراق لأنّ التعريف الخارجيّ في الأفراد منحصر في جميع الأفراد إذ لا تعيين في غير هذه المرتبه.

وإن كان المدخول منطبقا على الحاضر فهو يفيد التعريف الحضورى كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل و إن كان المدخول منطبقا على الخارجى فهو يفيد التعريف الخارجى كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى و ان كان المدخول منطبقا على المعهود الذكرى فهو يفيد التعريف الذكرى.

و بالجمله فاللام في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد و هو التعريف و التعيين و إنّما الاختلاف في المشار إليه باللام كما أنّ الأمر كذلك في أسماء الإشاره و نحوها و لقد أفاد و أجاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه حيث قال إنّ اللام أداءه التعريف و التعيين بمعنى أنّها وضعت للدلاله على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إمّا جنسا أو استغراقا أو عهدا بأقسامه ذكرا و خارجا و ذهنا على حدّ سائر الأدوات الموضوعه لربط خاصّ كحروف الابتداء الموضوعه لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده و هكذا و المراد من الإشاره إلى مدخوله كون المدخول واقعا موقع التعيين و المعروفيه بنحو من الأنحاء المتقدّمه لا كون المدخول مشارا إليه ذهنا بمعنى كونه ملحوظا بما هو ملحوظ (1).

ثمّ الدليل على أنّ هذه الإفادات من ناحيه اللام لا من ناحيه القرائن هو التبادر و الارتكاز.

قال المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى و لا يبعد دعوى كون اللام كذلك بحسب اللغه من جهه ما هو المتبادر و المنساق منه في مثل قولك الرجل و الأسد و الحيوان

ص: ٢٧٢

و الأمر سهل (١).

و هو الظاهر من المحاضرات أيضا حيث قال الظاهر أنّ دلالة اللام على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار و أنّها مطابقه للارتكاز و الوجدان فى الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات كى نرجع إلى مرادفها فى تلك اللغات و نعرف معناها حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفه معانى الألفاظ إلا أنّ فى المقام لا حاجه إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز (٢).

و مع التبادر و الارتكاز لا- وقع لحمل اللام على إفاده مجرّد التزيين و الاعتماد على القرائن الحاليه و المقاليه كما ذهب إليه صاحب الكفايه خلافا لما ذهب إليه المشهور.

قال أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقا للتعريف و إفاده العهد و غيره بدالّ آخر فإذا دخلت على الجنس و على الجمع تفيد تعريفهما و إفاده الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنا و التعريف هو التعيين و هو حاصل فى استغراق الأفراد لا غير.

و ما ذكرنا غير بعيد عن الصواب و إن لم يقم دليل على كون علم الجنس كذلك لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الأذهان (٣).

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا إشكال فى إفاده لام العهد تعريف الفرد فى مقابل لام الجنس و ذلك واضح فى العهد الخارجى فى مثل قولهم حكم القاضى مع أنّ اسم قاضى يحكى عن طبيعه قاضى و ذلك لعدم اشتهاار غير القاضى المعهود فى البلد فاسم الجنس بقرينه اللام محمول على المعهود حمل الكلّى على الفرد لا استعمال المطلق فى الفرد.

و هكذا يكون الأمر فى العهد الحضورى كقوله هذا الرجل ينصر ك و لكن

ص: ٢٧٣

١- ١) نهايه الأفكار: ١/٥٦٥.

٢- ٢) المحاضرات: ٥/٣٥٩.

٣- ٣) مناهج الوصول: ٢/٣٢٤.

يشكل ذلك في المعهود الذهني كقوله ادخل السوق و اشتر اللحم بما أفاده في هدايه المسترشدين من أنه لا يعين الفرد إذ معرفه الشيء بالوجه العام ليس معرفه بذلك الخاص في الحقيقه بل معرفه للعام الذي صار وجهها لمعرفته فليس اللام في الحقيقه إشاره إلى خصوص الفرد و لا تعريفه له و لذا نصّوا على كونه في معنى النكره يعنون به بالنسبه إلى خصوص الفرد لا بالنسبه إلى الطبيعه التي استعمل فيها (١).

بل يمكن منع إفاده اللام لتعريف الفرد في العهد الذكري أيضا فإنّ العهد الذكري سواء كان مصرّحا به سابقا كقوله تعالى: كما أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ أَوْ مَذْكُورًا ضَمْنَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى فَإِنَّ خُصُوصَ الذَّكَرِ غَيْرُ مَذْكُورٍ سَابِقًا لَكِنْ قَوْلُهَا نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالِاتِّزَامِ.

لا يدلّ إلاّ على أنّ المراد من الرسول هو الرسول المذكور قبلا أو من الذكر هو الذكر المشار إليه قبلا و المفروض أنّه نكره و الدلاله و الإشاره إلى النكره لا تفيد تعريف الفرد اللهم إلاّ أن يكتفى في تعريف الفرد بمثل ذلك فتأمل.

النكره

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدي الحائري الحاج الشيخ قدس سرّه تبعا لسيدّه الاستاذ الفشاركي قدس سرّه و هو أيضا تبعا لسيدّه الاستاذ الميرزا الشيرازي قدس سرّه إلى أنّ النكره موضوعه للجزئي الحقيقى من دون فرق بين أن يكون في الجملة الإنشائيه أو الإخباريه و يعبر عنه بالفرد المرّد.

و قال في ذلك يمكن دعوى كون النكره مستعمله في قوله تعالى:

ص: ٢٧٤

وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى وَ قَوْلُنَا جِئْنِي بِرَجُلٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَ أَنَّهُ فِي كِلَيْهِمَا جَزْئِي حَقِيقِي.

بيانه أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الْجَزْئِيَّةَ وَ الْكَلِّيَّةَ مِنْ صِفَاتِ الْمَعْقُولِ فِي الذَّهْنِ وَ هُوَ إِنْ أَمْتَنَعَ فَرَضَ صَدَقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ فَجَزْئِيٌّ وَ إِلَّا فَكَلِّيٌّ وَ جَزْئِيَّةَ الْمَعْنَى فِي الذَّهْنِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ بِتَمَامِ تَشَخُّصَاتِهِ الْوَاقِعِيَّةِ.

وَ لَذَا لَوْ رَأَى الْإِنْسَانَ شَبَحًا مِنَ الْمَكَانِ الْبَعِيدِ وَ تَرَدَّدَ فِي أَنَّهُ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوٌّ أَوْ تَرَدَّدَ فِي أَنَّهُ إِنْسَانٌ أَوْ غَيْرُهُ لَا يَخْرُجُهُ هَذَا التَّرَدُّدُ عَنِ الْجَزْئِيَّةِ وَ كَوْنِ أَحَدِ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا فِي الْوَاقِعِ لَا دَخَلَ لَهُ بِالصُّورَةِ الْمُنْتَقِشَةِ فِي الذَّهْنِ فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ جَزْئِيَّةً كَمَا فِي الْقَضِيَّةِ الْأُولَى أَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى فَكَذَلِكَ الصُّورَةُ الْمَتَصَوِّرَةُ فِي الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ أَعْنَى جِئْنِي بِرَجُلٍ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي أَنَّ التَّعْيِينَ فِي الْأُولَى وَاقِعِيٌّ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِيَدِ الْمَكْلُوفِ.

وَ عَدَمُ إِمْكَانِ وَجُودِ الْفَرْدِ الْمَرْدَّدِ فِي الْخَارِجِ بِدَاهِهِ عَدَمُ مَعْقُولِيَّةِ كَوْنِ الشَّيْءِ مَرْدَّدًا بَيْنَ نَفْسِهِ وَ غَيْرِهِ لَا يَنَافِي اعْتِبَارَ وَجُودِهِ فِي الذَّهْنِ كَمَا يَعْتَبَرُ الْكَسْرُ الْمَشَاعَ مَعَ عَدَمِ وَجُودِهِ بِوَصْفِ الْإِشَاعَةِ فِي الْخَارِجِ (١).

أورد عليه صاحب الكفاية بأن ما هو المعروف في الألسنة من أن النكره وضعت للدلاله على الفرد المردد في الخارج خاطئ جدًا و لا واقع موضوعي له اصلا ضروره أنه لا وجود للفرد المردد في الخارج حيث إن كل ما هو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه و غيره فأنه غير معقول و من البديهي كون لفظ رجل في جئني برجل نكره مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضيه الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضروره أن كل واحد هو هو

ص: ٢٧٥

لا- هو أو غيره فلا بد أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر هو الطبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحده فيكون كليًا قابلا للانطباق فتأمل جيداً (١).

و فيه أنه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملا على الترديد و لكنّ الخارج متعين أ لا ترى أنّ الكسور المشاعه قابله للانطباق بالنسبه إلى الدار و نحوها بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج هو المفروزات و المتعينات و لا وجود للإشاعه فى الخارج أصلا و مع ذلك تكون موضوعه للأحكام من الملكيه و الوقف و الإباحه و غيرها.

و عليه فلا إشكال فى تصوّر الفرد المرّدّد فى الذهن حاكيا عن الجزئى الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه عن شيخه الاستاذ الحائرى قدس سرّه أنّ سيده الاستاذ الفشاركى أمر بعض تلاميذه بإعطاء عود من عيدان الثقاب و أشار إلى الخارج ليعلموا أنّ المطلوب هو الفرد الخارجى الذى يكون مرّددا فى الذهن لا الكلى لأنّ الغرض يتعلّق بفرد من الأفراد الخارجيه من دون خصوصيه لفرد معين.

و يشهد له تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين فى ظهور الأوّل فى الجنس و الماهيه الكليه التى لا يمتنع صدقه على الكثيرين و ظهور الثانى فى فرد غير معين خارجى هذا مضافا إلى صحّه الوصيه بأحد الشيين لأحد الشخصين.

لا يقال إنّ مفهوم فرد من طبيعه أو أحد الأفراد من المفاهيم الكليه الجامعه فلا فرق بينها و بين سائر الكليات لأننا نقول المفاهيم الكليه تشمل الأفراد فى عرض واحد و ليس هذه المفاهيم كذلك فهذه المفاهيم عناوين منطبقه على الأفراد الخارجيه و الأحكام المتعلقة بها تكون فى الحقيقه متعلقه بالأفراد الخارجيه على التبادل كتعلق

ص: ٢٧٦

الغرض بالخارجيات على التبادل و الأمر لا يطلب إلا إياها و العناوين و سبله للنيل إليها و ليست بمطلوبه في نفسها.

و بالجمله لا- يكون المراد من الفرد المرّد هو وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد بما هو مرّد لا وجود له خارجا و ذلك لأنّ كلّ موجود له ماهيّة ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هويّه الوجود عن سائر الهويّات فلا مجال للترّد في الموجود بما هو موجود (1).

بل المراد هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد و من المعلوم أنّه من المتعينات و لا- مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إليها كما أنّ الكسر المشاع معقول عند العقلاء- مع أنّ مصداقه في الخارج لا- يكون ساريا و شائعا و الإشاعه مخصوصه بالمعقول.

و ممّا ذكر يظهر معقوليه الفرد المرّد و كيف لا- يكون معقولا- مع أنّه لو لم يكن كذلك لم يعتبره العقلاء كما أنّهم كانوا يعتبرون الكسور المشاعه و العجب من المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه حيث إنّ مع اعترافه في حاشيته على مكاسب شيخنا الأعظم قدّس سرّه بإمكان تصوّر الكسور المشاعه مع أنّ المنطبق عليها في الخارج لا شياع فيه أنكر الفرد المرّد في المقام (2).

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه إذا تعقلنا هذا المعنى فبضميمه عدم الفرق بين الإنشاء و الإخبار بحكم التبادر نحكم في كلا المقامين بجزئيّه المعنى (3).

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى استعمال النكره في المعين المعلوم

ص: ٢٧٧

١-١) نهاية الدرايه: ٦٩/٢-٧٠.

٢-٢) راجع نهاية الدرايه: ٢١٧/٢.

٣-٣) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: ٣٨٣/٣.

خارجا فى مثل قوله تعالى: وَ جَاءَ مَنْ أَقْصَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ يَسْعَى وَ اسْتَعْمَلَهَا فِى الطَّبِيعِى الْمَقْتِدِ بِالْوَحْدَةِ فِى مِثْلِ قَوْلِنَا جِئْنِى بِرَجُلٍ مَعَ مَا عَرَفْتِ مِنْ عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا ضَرُورُهُ أَنَّ لَفْظَ رَجُلٍ فِى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لَمْ يَسْتَعْمَلْ فِى الْمَعْنَى الْخَارِجِى الْمَجْهُولِ عِنْدِ الْمَخَاطَبِ بَلْ هُوَ مَسْتَعْمَلٌ فِيمَا اسْتَعْمَلْ فِيهِ لَفْظَ الرَّجُلِ فِى سَائِرِ الْمَوَارِدِ فَإِنِ قَلْنَا بِأَنَّ الْمَسْتَعْمَلِ هُوَ الْفَرْدُ الْمُرَدَّدُ مِنْ مَاهِيَةِ الرَّجُلِ فَلَا- فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِى الْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ أَوْ الْإِنْشَائِيَّةِ إِذِ الرَّجُلِ فِى الْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ كَقَوْلِنَا جَاءَنِي رَجُلٌ وَ إِنِ كَانَ مَعْنَى فِى الْوَاقِعِ إِلَّا- أَنَّهُ غَيْرُ مَعْنَى فِى مَرَحَلَةِ الْإِسْنَادِ فَيَكُونُ كَالرَّجُلِ فِى الْجُمْلَةِ الْإِنْشَائِيَّةِ كَقَوْلِنَا جِئْنِي بِرَجُلٍ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ التَّعْيِينِ فِى مَرَحَلَةِ الْطَلْبِ هَذَا تَمَامَ الْكَلَامِ بِنَاءً عَلَى جَزَائِهِ النُّكْرَةَ بِمَعْنَى أَنَّ الْاسْمَ يَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ وَ التَّنْوِينَ عَلَى الْفَرْدِ الْمُرَدَّدِ مِنْهَا فِى الْخَارِجِ.

وَ لَكِنْ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ إِلَى أَنَّ النُّكْرَةَ تَدُلُّ بِاعْتِبَارِ الْاسْمِ عَلَى مَعْنَاهِ الْكُلِّيِّ وَ بِاعْتِبَارِ التَّنْوِينَ عَلَى اتِّصَافِهِ بِالْوَحْدَةِ وَ عَلَيْهِ فَالنُّكْرَةُ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَقَيِّدَةُ بِعِنَاوَانِ وَاحِدٍ بِمَا هُوَ هَذَا الْمَفْهُومِ وَ لَوْ بِالْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ وَ الْحَمَلِ الشَّائِعِ.

وَ لَكِنْ لَا يَزِمُ ذَلِكَ كَمَا فِى نَهَايَةِ الْأَفْكَارِ هُوَ عَدَمُ خُرُوجِهَا عَنْ قَابِلِيَّةِ الْإِنْطِبَاقِ بِإِنْطِبَاقِ عَرْضِيٍّ عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْعِنَاوَانِ أَيْضًا عِنَاوَانُ كُلِّيٍّ كَأَسْمَى الْأَجْنَاسِ وَ تَقْيِيدُهُ بِمَفْهُومِ الْوَاحِدِ لَا يُوْجِبُ خُرُوجَهُ عَنِ الْقَابِلِيَّةِ لِلإِنْطِبَاقِ عَرْضًا عَلَى الْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ وَ إِنِ كَانَ قَضِيَّةُ التَّقْيِيدِ الْمَزْبُورِ تَضَيِّقُ دَائِرَتَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مَعَ أَنَّهُ كَمَا تَرَى فَإِنَّ شَأْنَ النُّكْرَةِ إِنَّمَا هُوَ عَدَمُ الْإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرَاتِ إِلَّا بِإِنْطِبَاقِ تَبَادُلِيٍّ وَ هَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ كَانَ الْوَاحِدُ بَيَانًا وَ مَقْدَّرًا لَمَا هُوَ كَمِ الْقَيْدِ، وَ أَنَّهُ إِحْدَى الْحَصَصِ وَ كَوْنِ الْقَيْدِ نَفْسِ الْحَصَصِ وَ الْخُصُوصِيَّاتِ فَإِنَّ لَازِمَ ذَلِكَ هُوَ عَدَمُ صِلَاحِيَّتِهَا لِلإِنْطِبَاقِ عَلَى الْمُتَكَثِّرِ إِلَّا بِنَحْوِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الْعَرْضِيَّةِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ النُّكْرَةُ الْمَعْبُورُ عَنْهَا بِالْفَرْدِ الْمُنْتَشِرِ فِي

قوله رجل بنحو التنكير إنما كانت من قبيل الثاني دون الأول كما هو واضح (١).

و الحاصل أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكليات إذ فرق بين رجل واحد و بين هذا أو ذاك من أفراد الرجل كما ترى الفرق في اللغة الفارسيه بين «مرد واحد» و بين «مردى» إذ الأول ينطبق عرضا على كلّ رجل لأنّ كلّ رجل رجل يصدق عليه رجل واحد هذا بخلاف «مردى» فإنّه لا ينطبق إلّا على التبادل.

ثمّ إنّ الحكايه عن الخصوصيات الملحقه بأفراد الطبيعه ليست من ناحيه نفس طبيعه الرجل اذ الطبائع لا تكون حاكيه إلّا عن حصصها بل هي من ناحيه نفس التنوين فلا يقال إنّ الطبيعه لا تحكى عن الخصوصيات.

ثمّ إنّ الخصوصيه المحكيه من ناحيه التنوين ليست جميع مشخّصات الفرد بل هي خصوصيه ما التي توجب جزئيه الفرد و لا مانع من أن تكون هذه الخصوصيه متعلّقه للطلب بعد حكايه التنوين عنها و عليه فلا استيحاش من إمكان قصد التقرب بها إلى المولى فيما إذا وقعت تحت أمر قريبي كما أفاده المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي قدّس سرّه و إن كان بعض عبائره لا يخلو عن الإشكال فراجع (٢).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اسم الجنس في إفاده الإطلاق يحتاج إلى مقدّمات الاطلاق بعد ما عرفت من عدم أخذ الإطلاق و الشيعاء في معناه و كون الموضوع له هو الماهيه الجامعه المهمله بل علم الجنس أيضا يحتاج إلى ذلك لما عرفت من أنّ التعيّن المستفاد من العلم لا يوجب جزئيه المعنى و إن لم يكن معناه كاسم الجنس في الإطلاق لملاحظه المعنى في حال ملاحظه التعيّن.

ص: ٢٧٩

١-١) نهايه الأفكار: ١/٥٦٦.

١-٢) نهايه الأفكار: ١/٥٦٦.

و هكذا الأمر فى المعرّف بلام الجنس بعد ما عرفت من أنّ التعريف معنوى من دون أخذه فى المعنى جزءا أو شرطا.

أمّا تعريف العهد فإن كان المقصود هو العهد الذهنيّ فهو لا يفيد تعريف الفرد و معه يكون كالمعرّف بلام الجنس فى الحكم.

و إن كان المقصود من العهد هو العهد الحضورى و الخارجىّ فهو تعريف الفرد و لا- يحتاج إلى المقدمات إلّا- فى الإطلاق الأحوالى.

و إن كان المقصود من العهد هو العهد الذكرى فقد عرفت ما فيه من أنّه لا يفيد التعريف بل يترتب عليه حكم النكره.

و أمّا النكره فان قلنا بأنّ معناها هو الكلّيّ المقيّد بقيد الوحده و لو بالمعنى الحرفى فهى تحتاج إلى المقدمات فى إفاده الإطلاق و عدم دخاله قيد من القيود و إن قلنا بأنّ معناها هو الفرد المرّدّد و الجزئىّ فهو أيضا يحتاج إلى المقدمات فى الإطلاق التبادلى هذا مضافا إلى الإطلاق الأحوالى.

الفصل الأول: في تعريف المطلق

حكى عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه، لأنّه أيضا شائع في جنسه و لشموله للعالم فإنّه أيضا شائع في جنسه، هذا مضافا إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصيه من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلاّ للمعيّنات الخاصّه، و المعهودات الخارجيه، و لا مورد للشيوخ في الجنس فيها.

و عرّفه جماعه، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيه من حيث هي هي اورد عليه بأنّ قولهم من حيث هي هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلا و لما هو مقيّد و لكنّه ملحوظ من جهه إطلاقه في حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضا أنّه دالّ على الماهيه من حيث هي هي و لا- يوجب انحصار المطلق فيما لا تقييد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه عن التعريف المنطقي، و ذهب إلى التعريف اللغوي.

و هو أنّ المطلق ما ارسل عنانه و هو يشمل الماهيه المطلقه و النكره؛ و المقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقا و مرسلا، ثمّ لحقه التقييد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رقبه مؤمنه، أو لم يكن مرسلا من أول الأمر كالأعلام الشخصيه و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيعوع بينهم، و عليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصيه فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

و لعلّ هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاصّ، بل اخذ من حيث هي هي.

ثم إنّ معنى إرسال العنان أنّه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنّه يصدق على كلّ فرد من أفرادها بإطلاقه الذاتى، فالشيعوع غير مأخوذ فى المعنى اللغوى، و عليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيعوع فى العموم دون المطلق.

ثم إنّ الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له فى اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره من جهه أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشيعاع و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

أسامى الأجناس:

و لا يخفى أنّها موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتى كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عناية.

و لذلك أيضا يحمل على الأفراد فإنّها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيعوع و السريان غير مأخوذين فى معناها، و إلاّ لما حمل

عليها من دون تجريد أو عنائه.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، وإنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللا بشرط المقسمي، و اللا بشرط القسمي، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبارات الثلاثة أو القيود الخارجيّة، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال و لا- الإبهام و لا- الإطلاق و الشيوخ و لا- قيد الكلّي، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الامور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس:

و لا- يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الاصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، في أنّ علم الجنس كاسامه وضع للجنس بملا-حظه حضوره و تعيينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرف بلا-م الجنس متقيّد بالحضور و التعيّن، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه و إن دلّ على الماهيّة إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال إنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس و المعرفات باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهنيّ هو عدم صحّ حملهما على الأفراد الخارجيّة، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كاسامه هو،

حصه من الطبيعي تعلقت بها الإشارة الذهنيّة من دون أخذ جهة التقييد بها في مدلوله و معناه، و هكذا الأمر في المشار إليه في المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له في اسم الجنس، كأسد، فإنّه الطبيعيّ الذي له سعه إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنّ كان لاسم الجنس سعه إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرّف بلام الجنس، بل يختصّ علم الجنس و المعرّف بلام الجنس بالحصّه التي اشير إليها.

و حيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ في المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيّه من كون التعريف في علم الجنس و المعرّف بلام الجنس معنوياً و ليس بلفظيّ متين جدّاً.

المعرّف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل في اللام أنّه للتعريف إلّا ما خرج، و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هي التي اشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

و هذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّي عن اللام و إنّ دلّ على الجنس، و الفرق بين المعرّف بلام الجنس و علم الجنس هو أنّ في الأوّل يستفاد التعريف بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثاني، لأنّ الدالّ فيه واحد و لا فرق بينهما من ناحيه اخرى.

و قد عرفت أنّ التعريف في اللام و علم الجنس ليس من جهة كون التعيّن الذهني دخيلاً في المعنى جزءاً و تقييداً، و إنّ لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.

بل التعريف من جهة دلالة اللفظ على ذات المعنى فى حين ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعانى.

و هذه الملاحظه توجب كون التعريف تعريفا معنويًا فلا- مجال لحمل اللام على التعريف اللفظى، و لذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوي من جواز كونه مبتدأ و غير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس و إن لم يكن مقيدًا بالتعین و لكن مع ذلك لا- يكون مطلقًا، لأنّ المعنى هو الحصة الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلا- يشمل غير حال الالتفات.

ثمّ إنّ لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، و تدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجى، فى الأفراد منحصر فى جميع الأفراد، لعدم تعين غير هذه المرتبه.

و تدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقًا على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل.

و تدلّ على التعريف الخارجى إن كان مدخولها معهودًا فى الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى.

و تدلّ على التعريف الذكرى إن كان مدخولها معهودًا بحسب الذكر قبل ذلك.

و بالجمله أنّ اللام وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنسًا أو استغراقًا أو عهدًا بأقسامه ذكرا و خارجا و ذهنا، و الدليل على ذلك هو التبادر الذى يشهد به الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات.

و مع التبادر و الانسباق، لا وقع لحمل اللام على إفاده مجرّد التزيين و الاعتماد على القرائن الحالىه و المقاليه، و هذا هو المشهور.

النكره

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعه للجزئى الحقيقى، و يعبر عنه

بالفرد المرّد.

لا- يقال إنّ الجزئى يتوقف على تصوّره بتمام تشخّصاته الواقعيّة المعينه لأننا نقول لا- يتوقف على ذلك. أ لا- ترى أنّه لو رأى الإنسان شبعا من البعيد و تردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرجّه هذا التردّد عن الجزئيه.

و دعوى أنّه لا- وجود للفرد المرّد فى الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعين لا- مرّد بين نفسه و غيره، فإنّه غير معقول ضروره. أنّ كلّ واحد هو هو لا- هو أو غيره، فلا- بدّ من أن تكون النكره الواقعه فى متعلّق الأمر هو الطبيعىّ المقيّد بمثل مفهوم الوحده، و عليه فتكون النكره كليًا قابلا للانطباق.

مندفعه بأنّه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتملا على التريد و لا يكون الخارج إلّا متعينا، أ لا ترى الكسور المشاعه أنّها قابله للانطباق على الخارج بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج ليس إلّا المفروزات و المتعينات و لا أثر للإشاعه فى الخارج و عليه فلا إشكال فى تصوّر الفرد المرّد فى الذهن حاكيا عن الجزئى، الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد.

و يشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين فى ظهور الأوّل فى الجنس و الماهيه الكليه التى لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثانى فى فرد غير معين خارجى و هذا مضافا إلى ورود الروايه على صحّه الوصيه بأحد الشئيين لأحد الشخصيين.

و ليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد فى الخارج حتّى يقال إنّ المرّد، بما هو مرّد لا وجود له فى الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهيه ممتازه عن سائر الماهيات بامتياز ماهوى و له وجود ممتاز بنفسه هوّيه الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجى المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجى من المتعينات و لا- مانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيرا إلى المتعينات

ص: ٢٨٦

الخارجيّه كما عرفت في الكسور المشاعه.

ثمّ إنّ لا فرق بعد تصوّر الفرد المرّدّد بين وقوع النكره في الجملة الخبريّه كقوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ، أو في الجملة الإنشائيّه كقولهم جنّى برجل في إفاده الفرد المرّدّد بحكم التبادر.

و قد يقال إنّ النكره تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّيّ و باعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحده، و عليه فالنكره هي الطبيعه المتقيده بعنوان واحد.

و فيه أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكلّيات.

هذا مضافا إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكره عن قابليّه الانطباق بانطباق عرضي على القليل و الكثير و تقيده بمفهوم الواحد لا- يوجب خروجه عن القابليّه للانطباق عرضا على القليل و الكثير و هو كما ترى فإنّ شأن النكره إنّما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

و النكره على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المرّدّد يحتاج في الإطلاق التبادلي إلى مقدّمات الإطلاق، كما في الإطلاق الأ-حوالي، و أيضا على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّيّ المقيد بقيد الوحده تحتاج إلى المقدّمات في عدم دخاله قيد من القيود كما لا يخفى.

اشاره

و ليعلم قبل بيان المقدمات أننا نحتاج إلى مقدمات الاطلاق في إثبات عدم دخاله قيد في الموضوع فيما إذا لم يستفد الاطلاق من نفس اللفظ و إلا فلا مجال لتلك المقدمات لأن الظهور حينئذ وضعي و لذا يمكن أن يقال بعدم الحاجه إليها بناء على ما نسب إلى المشهور من أن الإطلاق و الشيع مستفاد من نفس اللفظ لأن الموضوع له هو المعنى الشائع فمع الظهور الوضعي لا حاجه إلى المقدمات لإثبات الشيع و الإرسال.

و لكأنه على تقدير صحه النسبه إلى المشهور مندفع بما مرّ من أن الموضوع له هو الماهية الجامعه المهمله من دون أخذ الشيع و الإطلاق فيه.

أو يمكن أن يقال بأن الماهية في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقتيده بقييد مبهم بل هي في ذاتها سياله ساريه ذات إطلاق فلو توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعه حينئذ تكون تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلا حاجه إلى نصب مقدمات و التماس أمر آخر للدلاله على الإطلاق و سرعان الحكم حيثما سرت الطبيعه (1).

و لكن الإبهام بالمعنى الاسمي و إن كان غير مأخوذ في الماهية إلا أن الماهية قبل تمامية المقدمات قابله للشيع و السرعان لا شاعه و إنما تحتاج في فعلية الإطلاق

ص: ٢٨٨

و الشيعاء إلى المقدمات و بدونها دعوى السرايه و الاطلاق لا دليل لها كما مرّ.

أو يمكن أن يقال إنّ ظهور الإراده فى الأصلية لا التبعيه يكفى فى الحكم بالاطلاق فلا حاجه إلى مقدمات الإطلاق كما ذهب إليه المحقق اليزدى الحاج الشيخ قدس سرّه حيث قال:

و يمكن أن يقال بعدم الحاجه إلى إحراز كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد فى الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه بيانه أنّ المهمله مردّده بين المطلق و المقيّد و لا ثالث و لا إشكال أنّه لو كان المراد هو المقيّد يكون الإراده متعلّقه به بالأصالة و إنّما ينسب إلى الطبيعه بالتبع لمكان الاتّحاد فنقول لو قال القائل جئنى بالرجل أو برجل يكون ظاهره فى أنّ الإراده أوّلا و بالذات متعلّقه بالطبيعه لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعه لمكان الاتّحاد و بعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد و هذا معنى الاطلاق (١).

و لكن كما فى مناهج الوصول أنّ هذا ليس ظهورا لفظيا مستندا إلى الوضع بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تاممه لا بعضه و هو غير ثابت إذ لا يحكم العقلاء به إلّا بعد كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد و إلّا فلو فرض كونه فى مقام بيان حكم آخر أو كان بصدد الإهمال لم يمكن إثبات كون الإراده ظاهره فى الأصالة فهذه المقدمه ممّا لا مناص منها (٢).

فانقدح ممّا ذكر أنّ الألفاظ فى إفاده الاطلاق تحتاج إلى المقدمات و يقع الكلام فى أنّ المقدمات ما هى.

ص: ٢٨٩

١-١) الدرر: ١/٢٣٤.

٢-٢) راجع مناهج الوصول: ٢/٣٢٦.

و قد ذهب في الكفايه إلى أنّ المقدمات ثلاثه إحداهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال و الإجمال. ثانیته انتفاء ما یوجب التعین. ثالثته انتفاء القدر المتیقن في مقام التخاطب دون المتیقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام في البین فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البیان كما هو الفرض (1).

و لا- كلام بعد ما عرفت في الحاجه إلى المقدمه الاولى إذ بدون كون المتكلم في مقام بیان تمام المراد لا يحكم العقلاء بأن الموضوع المذكور في كلامه تمام موضوع حكمه و معه لا تتم الحجّه العقلیّه على المتكلم فالإطلاق بمعنى عدم دخاله قيد في موضوعیه الموضوع للحكم لا- یثبت إلا- إذا كان المتكلم في مقام بیان تمام المراد و اكتفى بالمذكور في كلامه هذا إذا كان المتكلم تمكّن من الإتيان بالقييد في مقام الاثبات و لم یأت به و أمّا إذا لم يتمكّن من ذلك لوجود المانع فلا يكشف عدم الإتيان عن الإطلاق كما لا يخفى.

ثم إنّ المراد من كون المتكلم في مقام بیان تمام المراد هو كونه في مقام إعطاء الحجّه للمخاطب و إن لم يكن إرادته الجديّه مطابقه معها في تمام الموارد و سیأتی أنّ حكم الشكّ في كونه في مقام بیان تمام المراد أو الإهمال هو البناء على كونه في مقام بیان تمام المراد و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام البیان هو الأعمّ من العلم و العلمی كما لا يخفى.

و هكذا لا- كلام في الحاجه إلى المقدمه الثانيه إذ مع وجود قرينه التقييد لا- مجال للإطلاق فاللازم هو انتفاء وجودها و لو بالأصل.

ص: ٢٩٠

و عليه فنحتاج فى إثبات الإطلاق إلى عدم وجود قرينه التقييد و إلا فمع وجود القرينه لا مجال للإطلاق.

نعم هذه المقدمه كما أفاد سيدنا الإمام الراحل قدس سره ليست من المقدمات بل هى محققه محلّ البحث فإنه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان فى الكلام أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق لأنّ محطّ البحث فى التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شىء موضوعاً لحكم و شكّ فى دخاله شىء آخر فيه فيرفع بالإطلاق و أمّا مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شكّ حتّى يتمسك به (١).

و إنّما الكلام فى المقدمه الثالثه فقد عرفت تصريح صاحب الكفايه بلزومها و تقريبها على ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره أنّ الواجب على المولى إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه و ما هو بالحمل الشائع تمام موضوع حكمه لا بيان أنّه تمام موضوع حكمه.

و كونه قدراً متيقناً فى مقام المحاوره يوجب إحراز تمام الموضوع و إن لم يحرز أنّه تمامه فالعبد ليس له نفى الخصوصيّة الزائده المحتمل له لعدم لزوم الإخلال بالغرض لو كان المتيقن فى مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

و فائده تبين ذات التمام و جوب الاقتصار عليه و عدم التعدى عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق.

بل يمكن القول بعدم إرادته المطلق إذ مع علم المولى بتيقن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق و جب عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه و إلا لأخلّ بغرضه و منه يعلم الدليل على أنّه تمام موضوع حكمه (٢).

ص: ٢٩١

١- (١) مناهج الوصول: ٣٢٧/٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢١٨/٢.

و فيه ما لا يخفى فإنّ ما ذكر مبنّى على اكتفاء المتكلّم بالقدر المتيقّن بنحو من الأنحاء كالإشارة إليه من دون أخذ موضوع آخر أعمّ لكلامه و المفروض خلافه فإنّ المتكلّم لم يكتف بالإشارة بل أخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه و المفروض أنّه لم يقيد بقيد و مقتضاه هو الحكم بالإطلاق لأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يجدى في إثبات الخصوصية بل غاية هو العلم بثبوت الحكم لمورد القدر المتيقّن و لا- يعلم أنّه بخصوص عنوانه أو بعنوان المأخوذ في متعلّق الحكم فلا- دلالة للقدر المتيقّن على شيء من ذلك فمع عدم دلالة القدر المتيقّن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق المأخوذ في الحكم و تبين ذات التمام لا يوجب لزوم الاقتصار عليه و عدم التعدّي عنه بعد إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم.

و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّة الأسئلة عند كون الأجوبه مطلقه و قالوا العبره بإطلاق الوارد لا بخصوصيّة المورد نعم لو كان القدر المتيقّن موجبا للانصراف فلا كلام في كونه موجبا للتقيّد و كان مندرجا في المقدّمه الثانيه.

و أقياً إذا لم يكن كذلك و كان المتكلّم في مقام البيان و أخذ الطبعه موضوعه لحكمه فلا محاله يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبعه غير المتقيّده بقيد و لذا نرى أنّ العرف لا يعنى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب و غيره إذا لم يصل إلى حدّ الانصراف فلا تغفل.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه في نفي اعتبار عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ففيه:

أولاً: أنّه منقوض بالأجوبه الوارده بصوره الإطلاق في الأسئلة عن الموارد الخاصّه مثلاً لو سأل عن حال زيد فقال أكرم العالم فإنّه ليس البناء على التوقّف على خصوص المورد بل يأخذون بإطلاق الوارد حتّى اشتهر أنّ العبره بعموم اللفظ لا

و ثانياً: أنّ برهان نقض الغرض قائم بحاله فإنّه إذا أراد المقيّد و المفروض أنّه بصدد أن يبيّن للمخاطب أنّه مراده بحيث لو سأل عن المخاطب أنّ مراد هذا المتكلم هو المطلق أو المقيّد كان عالماً و مجيباً بأحد الأمرين و اكتفى مع ذلك بوجود هذا القدر المتيقّن الذى لا- تبين فيه إلا- عن ذات المراد لا عن حدّه و أنّه بحدّ الإطلاق مرادا و بحدّ التقييد فقد أخلّ بالغرض من حيث إخفائه حدّ المراد و إن يبيّن ذاته (1).

و لا يخفى عليك أنّ مراده أنّ لزوم الإخلال بالغرض على فرض إرادته المقيّد لو لم يبيّن حدوده يوجب الكشف عن كون مراده هو نفس طبيعه مطلقاً و كيف كان فالعمده هو بناء العقلاء و فهم العرف فى استكشاف الإطلاق و الظهورات.

و من المعلوم أنّ القدر المتيقّن سواء كان فى مقام التخاطب أو فى الخارج لا يضرّ بإطلاق الخطاب لأنّ العبره فى الإطلاق و التقيّد بالمأخوذ فى متعلّق الحكم و المفروض أنّه مطلق و لا- يمنع القدر المتيقّن المزبور عن الإطلاق و لا- التفات لهم ببرهان نقض الغرض و إن لم يكن فعل المتكلم خالياً عن الغرض فلا وجه لابتناء الاستدلال على الإطلاق أو التقييد على نقض الغرض لأنّ الظهورات العقلانيه مبتنيه على المقدمات لا على البراهين العقليّه.

فتحصّل أنّ المقدمات ثنائيه لا- ثلاثيه بل المقدمات منحصره فى المقدمه الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لا المقدمات فليس للإطلاق إلاّ مقدمه واحده و هى المقدمه الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الاولى هو أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد من الجبهه التى هو فى صدد بيانها و لا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر

الجهات و عليه فيحكم بالاطلاق من ناحيه يكون المتكلم في صدد بيانها و لذا نقول بجواز أكل صيد الكلاب بإطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ و لو لم يقع عليه التذكيه و الذبح الشرعي فيما لا مجال لذلك و لا نقول بكون موضع ملاقاته الكلب للصيد طاهرا لأن الآيه الكريمة ليست في صدد بيان الطهاره بل هي تكون في صدد بيان حليته أكل الصيد.

ثم إن المطلق كالعامة فكما أن تخصيص العام بالنسبه إلى فرد لا ينافي حجته بالنسبه إلى الباقي فكذلك المطلق بعد تقييده بالنسبه إلى مورد بقى على حجته لبناء العقلاء على التمسك بالعام و المطلق في غير مورد التخصيص و التقييد.

و عليه فمع تقييد المطلق بقيد لا يسقط المطلق عن إطلاقه بالنسبه إلى غيره من سائر القيود المشكوك فيها و ذلك لأن العثور على قيد لا يوجب تصرفا في ناحيه المستعمل فيه حتى يقال المطلق بعد استعماله في غير المطلق يحتاج في شموله بالنسبه إلى الباقي إلى الدليل بل العثور على قيد يوجب التصرف في ناحيه الإراده الجدیه بالنسبه إلى مورد القيد فقط و المطلق باق على إطلاقه بالنسبه إلى سائر القيود المشكوكه إذ الظهور الإطلاقي لا يختل بالعثور على قيد لأن بعد الفحص ينعقد الظهور ببناء العقلاء من دون تعليق على عدم العثور على قيد و يكون المطلق بعد الفحص و عدم الظفر كالعامة في انعقاد الظهور و لا يختل ذلك الظهور بالعثور على القيد بل يقدم عليه من باب أقوى الحججتين.

قال في المحاضرات إن التقييد بدليل منفصل لا يضر بكونه في مقام البيان و لا يكشف عن ذلك و إنما يكشف عن أن المراد الجدى لا- يكون مطابقا للمراد الاستعمالي و قد تقدم أنه قد يكون مطابقا له و قد لا يكون مطابقا له و لا فرق في ذلك بين العموم الوضعي و العموم الإطلاقي.

و لذا ذكرنا سابقا أن التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن أن المتكلم ليس

فى مقام البيان مثلا قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فى مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل فى غير مورد و كذا الحال فيما إذا افترضنا أن الآيه عموم يدل عليه بالوضع.

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين العموم و المطلق فكما أن التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابليته التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل.

و يترتب على ذلك أن تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات اخرى إذا كان فى مقام البيان من هذه الجهات أيضا فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شك فيها كما إذا افترضنا أن الآيه فى مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيًا أو مجنونًا أو سفيهاً و شك فى ورود التقييد عليها من جهات اخرى كما إذا شك فى اعتبار الماضويّه فى الصيغه أو الموالاه بين الايجاب و القبول فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها (١).

بقى شيء و هو أن صاحب الكفايه ذهب إلى أنه إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد و عدمه كان الأصل هو كونه بصدد بيانه.

و استدلل عليه بقيام سيره أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصه (٢).

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال لا شبهه فى أنه إذا شك فى كون المتكلم هل هو فى مقام بيان جميع ما هو دخيل فى مراده (بعد إحراز كونه فى مقام بيان

ص: ٢٩٥

١- ١) المحاضرات: ٣٦٨/٥.

٢- ٢) الكفايه: ٣٨٧/١.

الحكم) أو أنه بصدد الإجمال والإهمال يكون الأصل العقلائي هو كونه في مقام بيان تامه و به جرت سيره العقلاء إلى أن قال فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضى أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال (١).

و استقره المحقق الأصفهاني قدس سره بقوله الظاهر أن ما نحن فيه عكس موارد الكنايه فإن المراد الاستعمالي هناك محقق و يشك في أنه مراد جدّي أم لا- و فيما نحن فيه المراد الجدّي محقق و هو إمّا مقيد أو مطلق لكنّه يشك في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فكما أن العقلاء يحكمون هناك بمطابقه الجدّ للاستعمال فإنّ غير الجدّ يحتاج إلى التنبيه عليه و جدّ الشيء كأنه لا يزيد على الشيء.

فكذلك يحكمون هنا بأنّ المولى الذي له مراد محقق فهو بالجبله و الطبع أي لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل بل إمّا مطلق أو مقيد فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجه و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عاده الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام و يؤكده ظهور الصيغه في الوجوب الفعلي و لا يتعلّق إلاّ بموضوعه التام و هو إمّا مطلق أو مقيد بلا كلام (منه) (٢).

و لا- ملزم لتوجيه بناء العقلاء و إن كان ما ذكره المحقق الأصفهاني في توجيه ذلك غير بعيد و مع ما عرفت من بناء العقلاء في المقام ظهر أنّ المراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدّمه الأولى هو الأعم من العلم و العلمي لكفايه

ص: ٢٩٦

١- (١) مناهج الوصول: ٣٢٨/٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢١٩/٢.

و كيف كان فحيث إن البناء دليل لثبوت يقتصر فيه بمورد العلم بقيام البناء عليه و لذا يمكن التفصيل كما فى المحاضرات بين ما إذا كان الشك من جهة أن المتكلم كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام بيان مراده فيؤخذ بالاطلاق أخذاً ببناء العقلاء و بين ما إذا شك من جهة سعه الإرادة و ضيقها فلا يؤخذ بالاطلاق لعدم ثبوت البناء فيه فإذا علمنا بأن لكلامه إطلاقاً من جهة و لكن نشك فى إطلاقه من جهة أخرى كما فى قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ حَيْث نَعْلَمُ بِإِطْلَاقِهِ مِنْ جِهَةٍ أَنْ حَلَّتْهُ أَكَلَهُ لَا- يحتاج إلى الذبح سواء كان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبله أو إلى غيرها و لكن لا نعلم أنه فى مقام البيان من جهة أخرى و هى جهة طهاره محل الإمساك و نجاسته فى مثل ذلك لا- يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت لعدم قيام السيره على حمل كلامه فى مقام البيان من هذه الجهة (1).

فلا يكفى كون المتكلم بصدد البيان من جهة، لجهه أخرى إلا إذا كان بينهما ملازمه عقلاً كصح الصلاة غفله فى نجس كالدم و لو كان من غير مأكول اللحم فإنه يستلزم عقلاً لعدم مانعيه الدم من جهة كونه من غير مأكول اللحم إذ لا يمكن التفكيك بين كون الدم من غير مأكول اللحم معفو عنه من حيث النجاسه و بين عدم كونه معفو عنه من حيث كونه غير مأكول اللحم أو إلا إذا كان بينهما ملازمه شرعيه كما لزمه الحكم بالقصر فى الصلاة مع عدم وجوب الصوم أو إلا إذا كان بينهما ملازمه عاديه كما لزمه جواز الشرب من سؤر الهرة و إن كان فمه متلوثاً بالنجاسه مع الحكم بطهاره فمه بالإزاله.

و بالجملة حكم العقلاء بالإطلاق يكون فيما إذا سئل المتكلم عن مورد الإطلاق

لأجاب بأنه المراد أيضا و إلا فحكمهم به غير ثابت.

تنبيهات:

الأول: أنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره و بين ...

أنه لا- يخفى عليك أنه بناء على ما عرفت من الفرق بين النكره و بين اسم الجنس و علم الجنس و المعرف باللام يكون الموضوع له في النكره هو الفرد المرّد و الموضوع له في البواقي هو نفس المعنى و الماهية و إن كان بينهما اختلاف من ناحيه السعه و الضيق باعتبار الملاحظه الحيتيه للتعريف و عدمها و الفرد المرّد عنوان للأفراد الخارجيه و نفس المعانى حاكيات عن حصصها لا- عن الأفراد بما هي أفراد لخلو المعانى عن الخصوصيات الفرديه و عليه فمقتضى مقدمات الإطلاق في النكره هو جواز الإتيان بأي فرد كان لأنه مقتضى الإطلاق التبادلي فمثل قوله تصدق على رجل يمثل بالتصدق على أي فرد من أفراد الرجل من دون اعتبار خصوصيه خاصه في بعض الأفراد و هكذا مقتضى مقدمات الإطلاق في الجنس و نحوه هو صدق الامتثال بإتيان أي حصه من حصص الطبيعه المأمور بها من دون اعتبار الخصوصيات الفرديه لأن الطبيعه حاكيه عن حصصها لا عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكايتها عن الحصص بدعوى أن نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنيا و لا يمكن كاشفيتها الشيء عميا يخالفه فالماهية لا تكون مرآه للوجود الخارجى و العوارض الحافه به (1) غير سديد لأن ذلك خلط بين الأحكام الفلسفيه و الأحكام العرفيه إذ العرف لا يفكك بين الطبيعه و الوجود و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان في الخارج مع أن الموجود هو الوجود لا الطبيعه بالنظر العقلي الدقيق فمع عدم التفكيك عرفا فلا وجه لإنكار مرآته الماهية عن الحصص الوجوديه نعم الماهية لا تحكى عن الخصوصيات الفرديه لخلوها عنها

ص: ٢٩٨

كما لا يخفى و عليه فالألفاظ كما أنّها دالّة على معانيها كذلك دالّة على ما يحكى عنه معانيها من الحصص فاللدلالة على الأفراد فى النكره و على الحصص فى الأجناس و الطبائع لفظيّة لا- عقليّة و يكون التفاوت بين النكرات و الأجناس فى الحكايه عن الأفراد إذ النكرات حاكيه عنها بخلاف غيرها فإنّها لا تكون حاكيه إلاّ عن حصصها و لذا يمكن قصد التقرّب بإتيان الأفراد فى النكرات دون غيرها كما لا يخفى.

الثانى: أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد...

أنّ انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد واقعا و إلاّ لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطلان و لذا كان بناء العقلاء على تماميّة الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود لعدم مانعيه القيد واقعا عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق فالمانع هو القيد الواصل فى وقت البيان و عليه فبعد الفحص و عدم الظفر بالقيود انعقد ظهور المطلق كأنعقاد ظهور العامّ سواء وصل بعد ذلك أو لم يصل فإنّ وصوله بعد البيان لا يضّرّ بانعقاد الظهور و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شىء من القيود كان معارضا مع ظهور المطلق كما أنّ الأمر كذلك فى العمومات بالنسبه إلى الخصوصات فيقدّم أقوى الحجّتين و لا يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده بوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى أنّ ظهور المطلق معلق على عدم البيان و لو للتالى لا يساعده بناء العقلاء و لذا ذهبوا فى التقديم إلى أقوى الحجّتين و إلاّ فاللازم هو تقديم القيد على المطلق و لو كان أضعف ظهورا مع أنّه كما ترى لتقديم المطلقات على القيود إذا كانت المطلقات أقوى منها.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- وجه لتقديم القيود على المطلقات فيما إذا كانت المطلقات الكثيره وارده فى مقام الحاجه بحيث يكون ظهورها أقوى من القيود بل المطلقات مقدّمه على القيود و يتصرّف فى هيئتها بحملها على الاستحباب أو الكراهه.

الثالث: أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب

أنّ للانصراف مراتب متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشئ من كثره الاستعمال أو غيرها منها هو الانصراف البدويّ و هو الذى

يزول بأدنى تأمّلٍ و تدقيقٍ كأنصرف الماء إلى ماء خاصّ كماء فرات في بعض البلاد و هو لا يمنع عن الأخذ بإطلاق الماء لتماثيه الإطلاق و عدم المانع و منها ما يوجب الانس اللفظي بمثابه يكون كالتقييد اللفظي فيوجب تحديده دائره المطلوب و تقييده كالقيود اللفظيه و لا إطلاق مع وجوده كأنصرف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان.

و أما الموارد التي لم تصل إلى هذا الحدّ فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بعد تماثيه الإطلاق غايته هو الشكّ في التقييد و مع إطلاق المأخوذ في متعلّق الحكم لا- يرفع اليد عنه و الشكّ فيه كالشكّ في التقييد اللفظي فكما أنّ مقتضى الأصل هو عدم التقييد اللفظي فكذلك مقتضى الأصل هو عدم حصول الانس بالنسبه إلى مورد المشكوك و ممّا ذكرنا يظهر وجه عدم العبره بالغلبه الخارجيه ما لم توجب الانس اللفظي و بالجمله أنّ المعيار في التقييد هو حصول الانصراف فما لم يحصل لا- يضرّ بالإطلاق الموجود.

ثمّ إنّ الانصراف ربّما يحصل بمناسبه الحكم و الموضوع مع أنّه ليس فيه كثره الاستعمال فاخصاص الانصراف بصوره كثره الاستعمال لا وجه له مثلا قوله عليه السّلام:

«فاغسله و صلّ فيه» في صحيحه حريز قال قال أبو عبد الله عليه السّلام لزراره و محمّد بن مسلم: «اللبن و اللباء و البيضه و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كلّ شيء ينفصل من الشاه و الدابّه ذكيّ و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه» منصرف إلى غير اللبن و اللباء.

قال في المحاضرات و للانصراف عوامل متعدّده منها علوّ مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب انصرافها عنه عرفا.

و من ذلك لفظ الحيوان فإنّه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه فيكون معناه اللغويّ جامعا بين الانسان و غيره إلاّ أنّه في الإطلاق العرفيّ ينصرف عن الإنسان

فلا شبهه في هذا الانصراف بنظر العرف ولا يمكن التمسك بالإطلاق في مثل ذلك لفرض أن الخصوصية المزبوره مانعه عن ظهور المطلق في الاطلاق وتكون بمنزله القرينه المتصله.

و منها دنو مرتبه بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورد الشك كصدق الماء على ماء الكبريت لأنّ المعبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزا و الشكّ إنّما يكون من ناحيه اخرى و أما فيما لم يكن أصل الصدق محرزا فلا يمكن التمسك به و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه.

و أما الانصراف في غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالإطلاق فأنه لو كان فائما هو بدوى فيزول بالتأمل و من ذلك الانصراف المستند إلى غلبه الوجود فأنه بدوى و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالاطلاق حيث إنه يزول بالتأمل و التدبير (1).

يمكن أن يقال إنّ مجرّد علو المرتبه و دنوها لا يوجب الانصراف و إلاّ لزم أن نقول بذلك في مثل عنوان الإنسان بالنسبه إلى الأفراد العالیه من الإنسان مع أنّ الانسان يشمل جميع الأفراد سواء كانوا من الأفراد العالیه أو الدانیه.

و هكذا مفهوم الشيء يشمل الدانّي و العالی و لا وجه لاختصاصه بالدانّي و انصرافه عن العالی و أيضا حصر مورد الانصراف في مورد العالی و الدانّي مع أنّه ليس كذلك في جمله الموارد كانصراف البيع في قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِلَى الْبَيْعِ

ص: ٣٠١

الصادر من المالك لا مطلق البيع كما ترى (١).

فالمعتبر هو الانصراف سواء كان من ناحيه كثره الاستعمال أو غيرها من دون فرق بين كونه دنيا أو عاليا.

ثم لا عبره بالظن الخارجى و لذا لا تجدى الغلبه الخارجيه ما لم توجب الانس اللفظى ثم إن الانصراف إلى الخصوصيه كما فى نهايه الأفكار تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال و اخرى يكون مخصوصا بحال دون حال آخر كحال الاختيار و الاضطرار و غير ذلك كما لو كان من عاده المولى مثلا- أكل البطّيح فى الحضر و أكل ماء اللحم فى السفر فإن المنصرف من أمره حينئذ بإحضار الطعام فى حضره شىء و فى سفره شىء آخر لا أنه كان المنصرف إليه شيئا واحدا فى جميع تلك الأحوال.

و من ذلك أيضا انصراف وضع اليد مثلا على الأرض حيث إن المنصرف منه فى حال الاختيار و التمكن ربّما كان هو الوضع بباطن الكفّ لا بظاهرها و فى حال الاضطرار و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكفّ و مع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد و هكذا كلّ ذلك بملاحظه ما هو قضيه الجبله و الفطره من وضع الإنسان باطن كفيه على الأرض فى حال القدره فى مقام الوصول إلى مقاصده و بظاهرها عند العجز و عدم التمكن من ذلك و بالساعدين عند العجز من ذلك أيضا و عليه فلا بأس بالتمسك بإطلاقات أو أمر المسح باليد فى وجوب المسح بظاهر الكفين مع عدم التمكن عن المسح بباطنهما بل وجوبه بقيه اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين أيضا كما هو المشهور (٢).

ص: ٣٠٢

١- ١) منتهى الاصول: ٣/٤٤٧.

٢- ٢) نهايه الأفكار: ١/٥٧٦.

الرابع: أن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات

أن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف باختلاف المتعلقات و المقامات فإنها تاره تقتضى العموم البدلى كما إذا كان متعلق الأمر نكره كقوله جئنى برجل اذ لا- يراد منه العموم الاستيعابى كما لا- مجال لاحتمال الإهمال و الإجمال فإنه فى مقام البيان و تاره تقتضى العموم الاستيعابى كما إذا كان متعلق الحكم هو الجنس كقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إِذْ لَا يَنَاسِبُ الْعُمُومَ الْبَدَلِيَّ كَمَا لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِجْمَالِ وَ الْإِهْمَالِ فَإِنَّهُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و تاره تقتضى نوع خاص من الوجوب كما إذا كانت صيغه الأمر مطلقه فإنه يقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعينى العينى النفسى فإن إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان و المفروض عدمه لعدم التقييد بقيد يفيد الوجوب التخيري أو الوجوب الكفائى أو الوجوب الغيرى على تفصيل مضى فى أنواع الوجوب فراجع.

الخامس: أن الطبيعه و إن كانت قابله الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه...

أن الطبيعه و إن كانت قابله الانطباق على مصاديقها بنحو العرضيه و الطوليئه و لكن يختلف امتثالها فى الأوامر و النواهي إذ البعث فى الأوامر يكون إلى وجود الطبيعه و هو يصدق بإيجاد فرد ما فلا- محاله ليس المطلوب بالفعل فى الأوامر إلا فردا واحدا من الطبيعه و حيث لم يتخذ فيها قيد يدل بمقتضى مقدمات الإطلاق على حصول الامتثال بأى فرد أتى به من الطبيعه المأمور بها ففى هذه الصوره نحتاج إلى مقدمات الإطلاق فى الاكتفاء بفرد دون فرد.

هذا بخلاف النواهي فإن النهى عن وجود الطبيعه يدل على الزجر عنه و لا- يمثل ذلك إلا- بانتفاء جميع الأفراد عقلا و من المعلوم أن مع الدلاله العقلية لا حاجه إلى مقدمات الإطلاق بل الطبيعه فى سياق النفى أو النهى يدل على العموم و بذلك يخرج عن الإطلاق هذا فيما إذا لم نقل بأن المأخوذ فى متعلق النواهي منصرف بكثرة الاستعمال إلى الطبيعه الساريه كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و إلا فلا حاجه أيضا إلى مقدمات الإطلاق لأن دلاله المتعلق عليه تكون بالظهور اللفظى

الناشئ من الانصراف كما لا يخفى.

و النكره أيضا كالطبيعه فى الاحتياج إلى مقدمات الإطلاق فى الأوامر دون النواهي فإنّ النكره بعد وقوعها فى سياق النهى كالنفي خرجت عن كونها نكره و استعملت بمنزله الطبيعه و الجنس فيدلّ النهى عنها على مطلوبيه انتفاء جميع الأفراد بالدلاله العقلية فلا حازه إلى مقدمات الإطلاق مع الدلاله العقلية كما عرفت فى الطبيعه بل النكره فى سياق النهى أيضا كالنفي يدلّ على العموم هذا.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّه ربّما يستفاد فى الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعه و لازم ذلك هو العموم الاستيعابى كقوله تعالى:

أَحِلَّ لَلَّهِ الْبَيْعُ فَإِنَّ مَفَادَهُ هُوَ الْحُكْمُ بِصَحِّهِ كُلِّ بَيْعٍ لَا إِمْضَاءَ بَيْعٍ مِنَ الْبَيْعِ فَقَطْ وَ لَا مَجَالَ لِاحْتِمَالِ الْإِهْمَالِ وَ الْإِجْمَالِ مَعَ كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ.

و هكذا أكرم العالم يدلّ على مطلوبيه إكرام كلّ واحد من العالم و لذا لا يكفى إكرام عالم دون عالم فى الامتثال.

ففى هذه الموارد و نظائرها يكون الحكم متعدّدا بتعدّد المصاديق و الأفراد و لا يكفى فى تحقّق الامتثال إتيان فرد من الأفراد و لكن مع ذلك لا يستغنى عن مقدمات الإطلاق إلّا إذا كانت اللام للاستغراق لأنّ اللام تكون حينئذ من أداه العموم فلا تغفل.

السادس: أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم...

أنّ الإطلاق ينقسم إلى أفرادى و أحوالى و أزمانى و هذا التقسيم يكون باعتبار اتّحاد الطبيعه مع الحصص من دون تقييد بحال أو زمان مثلا مقتضى قوله أكرم العالم هو وجوب إكرام كلّ عالم فى أىّ حال كان و فى أىّ زمان من الأزمنه فالحكم المذكور له اطلاق فى الجهات الثلاثه.

و التقييد أيضا يمكن باعتبار جميع الجهات الثلاثه إذا كان أفراديا فإنّ الفرد إذا خرج عن المطلق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضا كما يمكن أن يكون باعتبار بعضها كما

إذا كان القيد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانيه فمقتضاه هو الأخذ بالإطلاق بعد زوال الحال أو الزمان الذي خرج عن الإطلاق لأنّ المطلق متعرّض لجميع أحوال و أزمان أفراده و لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

و لا- مجال لاستصحاب الحال أو الزمان الخارج بعد مضيّه فإنّه مشمول للمطلق و معه لا مجال للأصل إذ الأصل دليل حيث لا دليل هذا مضافاً إلى تبدّل الموضوع و لا استصحاب مع عدم بقاء موضوعه.

و لذلك يمكن أن نقول بعد مضيّ ثلاثه أيام في خيار الحيوان أنّه لو شكّ في بقاء الخيار أو عدمه يرجع إلى إطلاق دليل نفوذ المعاملات إذ الخارج هو الزمان لا الفرد و هكذا بعد علاج المرأة ما بها من القرن أو الرتق لو شكّ في بقاء خيار الزوج أمكن الرجوع إلى إطلاق أدلّه النفوذ إذ الخارج هو حال ابتلائها بوصف القرن أو الرتق لا نفس المرأة و المفروض أنّ الحال تبدّلت بحال آخر فيرجع إلى إطلاق أدلّه النفوذ هذا بناء على خروج حال من أحوالها لا نفس المرأة و إلّا أمكن استصحاب الخارج فيما إذا كان الموضوع باقياً عند العرف و أمّا إذا كانت الأوصاف من المقومات فمع تبدّلها لا بقاء لموضوع الاستصحاب فيرجع إلى الاطلاقات فلا تغفل.

السابع: أنّه ربّما يتوهم أنّ المعاني الحرفيّة غير قابله للتقييد من جهة عدم...

أنّه ربّما يتوهم أنّ المعاني الحرفيّة غير قابله للتقييد من جهة عدم استقلالها و كونها غير ملتفت إليها و لذلك لا تقع مسندا و لا مسندا إليه لاحتياجهما إلى اللحاظ الاستقلاليّ (١).

و اجيب عنه بأنّ التحقيق أنّ عدم الاستقلال المأخوذ في معنى الحروف إنّما هو بمعنى عدم قابليته لوقوعه موضوعاً أو محمولاً و إلّا فلا بأس بالالتفات إليه و تقييده أو إطلاقه مثلاً الهيئه الخبريّة في المضارع الاستقباليّ في قولك يجيء زيد غدا معناها معنى

ص: ٣٠٥

حرفي يحكى عن صدور المجيء عن فاعله و الصدور الحرفي المحكي بها مطلق من حيث كون الفاعل ضاحكا مثلا أم لا و إذا قلت يجيء زيد غدا ضاحكا فكونه ضاحكا قيد لمفاد الهيئه و هو معنى حرفي و هكذا الأمر في قول المولى صلّ ركعتين و قوله صلّ قائما إلى غير ذلك.

و توهم رجوع القيد إلى الفاعل أو المادّه كاشف عن اعوجاج الذهن فإنه لا يرتاب أحد في أنّ مفاد العبارة الحكايه عن أنّ صدور العمل عنه كان في هذه الحاله و الصدور معنى يحكى عنه الهيئه لا الحكايه عن صدور العمل عن زيد الضاحك أو عن العمل المتّصف بكون فاعله قائما قد صدر عنه و هكذا الأمر في جانب الأمر به مطلقا و مقيدا و في سائر المعاني الحرفيه مطلقه أو مقيده (1).

و لقائل أن يقول إنّ الضاحك حال عن الفاعل لا حال عن الفعل و هو الصدور إذ اللازم حينئذ أن يقال يصدر المجيء عن زيد في حال الضحك لا ضاحكا إذ الضاحك هو الإنسان لا فعله.

ثمّ إنّ لحاظ المعاني الحرفيه بالنظر الثاني كما يكفي في الإطلاق و المتقيّد فكذلك يكفي في وقوعه موضوعا أو محمولا و لذا يصحّ أن يقال أنّ المعاني الحرفيه لا يخبر عنها مع أنّها لا استقلال لها.

و الحاصل أنّه لا يختصّ التقييد بالمعاني الاسميّه و الأفراديه بالوجدان إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيه و الجمل و المعاني التركيبيّه أيضا و لذا تكون الجمل الجزائيه مقيده و منوطه بالجمل الشرطيّه و هكذا القضايا الحمليّه مقيده بالجهات من الضروريّه و غيرها و ذلك لأنّ الالتفات إلى الجملة و تقييدها ممكن باللحاظ الثاني و مع إمكانه لا وجه لتخصيص التقييد بغير المعاني الحرفيه و الجمل كما لا يخفى.

ص: ٣٠٦

الثامن: أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا...

أن بعد جريان مقدمات الإطلاق في ناحيه الحكم كان الحكم مطلقا من ناحيه الزمان و المكان و يدوم إلى يوم القيامة ما دام الموضوع باقيا قضاء لمقدمات الإطلاق هذا مضافا إلى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة».

و لا يتغير الحكم بحسب الزمان و المكان مثلا قولهم إن المجتهد يحرم عليه التقليد و العامي يجب عليه التقليد يدلان على حرمة تقليد المجتهد و وجوب تقليد العامي و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم ربّما يتبدّل مصداق الموضوع بأن كان فرد عاميًا فتعلّم فيصير مجتهدا أو كان فرد مجتهدا ثمّ عرض له عارض و زال علمه فيصير عاميًا فيختلف حكمه و لكنّ الاختلاف المذكور ليس إلّا في ناحيه مصداق الموضوع فإنّ المتغيّر هو مصداق الموضوع و أمّا نفس الموضوع أو الحكم فلا يتغيّران أصلا.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان و ذلك للخلط بين المصداق و بين الموضوع أو الحكم.

نعم لو علم من القرائن أنّ الحكم لا- إطلاق له لا- من جهه الزمان و لا من جهه المكان فالحكم مختصّ بزمان صدوره أو مكان صدوره فلا يجرى فيه مقدمات الإطلاق بعد وجود القرينه، و هكذا لو عرض تراحم الأهمّ سقط حكم المهمّ عن الفعلية ما دام التراحم موجودا و لكن مع ارتفاع التراحم صار حكم المهمّ فعليًا كما لا يخفى.

التاسع: أنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق الماده و شك...

أنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق الماده و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه فإنّه إن كان قيدا للهيئه فلا- يجب تحصيله و إن كان قيدا للماده يجب تحصيله ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى ترجيح إطلاق الهيئه مستدلاً بأنّ إطلاق الهيئه شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه

الخطاب إلى المكلف و ليس كذلك إطلاق الماده فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبعه المأمور بها للامثال به فإذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالشمولي لكونه أقوى في العموم و يرفع اليد عن العموم البدلي.

اورد عليه في الكفايه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليا و الآخر بدليا نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بالمقدمات لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجها لكونه صالحا لأن يكون قرينه على الآخر دون العكس و ذلك لأن الوضع تنجيزي بخلاف ما يكون بالمقدمات فإنه معلق على عدم قيام قرينه على الخلاف فالوضع قرينه على الخلاف انتهى.

و عليه فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل في وجوب تحصيل القيد و عدمه و من المعلوم أن بعد العلم الإجمالي بتقيد أحدهما يتعارض أصاله الاطلاق في طرف الهيئه مع أصاله الإطلاق في طرف الماده و مع التعارض لا- يصح الرجوع إلى أصاله الاطلاق لإلغاء احتمال التقييد بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل و هو يقتضى البراءه إذ مع احتمال أن يكون القيد قيذا للوجوب فلا دليل على الوجوب لاحتمال دخاله حصول القيد في الوجوب فلا علم بالوجوب أصلا كما لا يخفى.

العاشر: أن معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون...

أن معنى الاطلاق كما أشرنا إليه هو أخذ المتكلم الموضوع من دون لحاظ شيء فيه و لا- يتوقف ذلك على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها بأن يقال إن الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنه خلاف الوجدان مضافا إلى أن ملاحظه القيود واحدا بعد واحد تحتاج إلى مئونه زائده على مئونه التقييد مع أن المطلق أخف مئونه عن المقيّد فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود إذ الرفض لا يحتاج إلى مئونه بخلاف جمع القيود فلا تغفل.

الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق

ولا يذهب عليك أنّ الحاجه إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستندا إلى ظهور لفظي، وإلا فلا مجال لتلك المقدمات، مثلا لو قلنا بأنّ الشيعاء والإطلاق من جهه أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفاده الشيعاء لا حاجه إلى المقدمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه و لكن أخذ الشيعاء و الإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهية في ذاتها سيّاله ساريه، فإذا توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايه الماهية، لأنّ الماهية تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفكّ عن الحكم فلا حاجه إلى المقدمات، و لكن الثابت هو قابليته الماهية للشيعاء. و عليه في فعلية الإطلاق و الشيعاء نحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيدا فالإرادته حينئذ متعلّقه بالمقيد بالأصالة و بالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الاتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيدا، فإنّ الإرادته متعلّقه بالطبيعة بالأصالة و حيث إنّ ظاهر تعلق الخطاب و الإرادته بالطبيعة أنّ الطبيعة أوّلا و بالذات متعلّقه بالطبيعة لا أنّ المراد هو المقيد، ثم اضيفت الإرادته إليها بالتبع، و عليه فلا حاجه إلى المقدمات. و لكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعا للحكم يكون تمام الموضوع لا بعضه. و لعلهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تماميته كون المتكلم في مقام البيان،

و الشاهد على ذلك أنه لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمه مما لا مناص منها.

فانقذح مما ذكر، أنّ الألفاظ في إفاده الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفايه إلى أنّ المقدمات ثلاثه إحداهما: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام. ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظه الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمه الاولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأنّ الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتمّ الحجّه العقلانيه على المتكلم.

و عليه فانتفاء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنّه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكن من التقييد لا- يحكم بأنّ المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضا في لزوم المقدمه الثانيه، إذ مع وجود القرينه لا- مجال للأخذ بالإطلاق و لكن هذه المقدمه من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينه سواء كانت داخلية أو خارجيه مقرونه لا ينعقد الإطلاق، مع أنّ محطّ الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعا لحكم و شكّ في دخاله شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

و أمّا المقدمه الثالثه، فقد استدللّ لها بكون القدر المتيقن موجبا لإحراز أنه من الموضوع و إن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمله لعدم لزوم الاخلال بالعرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق كان عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، و إلا لأخل بغرضه.

و يمكن أن يقال، إنَّ المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعا آخر أعم لكلامه، فإذا لم يشر إليه و أخذ موضوعا آخر أعم و لم يقئده بقيد كان ذلك موجبا للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن فى مقام التخاطب يوجب العلم بثبوت الحكم فى مورده، و لكن لا يثبت خصوصيّه المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ فى الحكم. و لعلّه لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيّه الأسئله عند كون الأجوبه مطلقه، و قالوا العبره بإطلاق الوارد لا بخصوصيّه المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجبا للانصراف فلا كلام فى كونه موجبا لتقييد الموضوع و كان مندرجا فى المقدمه الثانيه.

فتحصّل أنّ المقدمات ثنائيه لا- ثلاثيه، بل المقدمات منحصره فى المقدمه الاولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لا المقدمات، و عليه فليس للإطلاق إلاّ مقدمه واحده و هى المقدمه الاولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الاولى هو أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد من الجهه التى فى صدد بيانها، و عليه فلا يضّرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحليّه أكل صيد الكلاب باطلاق قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ و لو لم يقع التذكيه و الذبح الشرعى عند عدم المجال لمراعاتها و لكن لا نقول بطهاره موضع ملاقاه الكلب للصيد لأنّ الآيه الكريمه ليست فى صدد بيان الطهاره.

بقى شيء

و اعلم أنّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّه إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان

ص: ٣١١

تمام المراد و إطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنه في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه.

و تبعه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره، و قال عليه جرت سيره العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلم بصدد بيان الحكم لا الإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلية في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

و بعبارة اخرى، أن المراد الجدّي محقق، و هو إمّا مقتيد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذى له مراد محقق فهو بالجبله و الطبع أى لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إمّا مطلق أو مقتيد. فبضميمه عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصا إذا كان المورد مقام الحاجه و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عادة الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السّلام.

و عليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمه الاولى هو الأعم من العلم و العلمى، لما عرفت من كفايه بناء العقلاء في إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضا و إلا فحكم العقلاء غير محرز.

تنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ النكره هي الفرد المرّد، و هذا عنوان للأفراد الخارجيه على سبيل التبادل، و البواقي أى اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلو المعانى عن الخصوصيات الفرديه.

و عليه فمقتضى الإطلاق في النكره جواز الإتيان بأيّ فرد كان، و مقتضى

الإطلاق فى البواقى هو جواز الإتيان بأى حصّه من حصص الطبيعه المأمور بها و لا حكاية لها عن خصوصيات الأفراد.

و المنع عن حكاية البواقى عن الحصص أيضا بدعوى أنّ نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخيص و سائر عوارضها خارجا أو ذهنا و لا يمكن كاشفيتها الشىء عمّا يخالفه غير سديد، لأنه خلط بين الأحكام الفلسفية و الأحكام العرفية، لأنّ العرف لا يفكك بين الطبيعه و الوجود، و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان فى الخارج مع أنّ الوجود هو الوجود لا الطبيعه بالنظر العقلى الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفى فلا وجه لإنكار حكاية المعانى المذكوره عن حصصها الوجودية، فلا تغفل.

التنبية الثانى: أنّ انعقاد الظهور فى المطلق لا يكون منوطا بعدم وجود القيد فى الواقع و إلا لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطالان، و لذا كان بناء العقلاء على تمامية الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلا لعدم مانعيه القيد فى الواقع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شىء من القيود كان معارضا مع الظهور المنعقد فى المطلق و لا- يرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالى تنافى بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلقا على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّما على المطلق و لو كان أضعف ظهورا من المطلق.

التنبية الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدده، متفاوتة شدّه و ضعفا حسب اختلاف مراتب الانس الناشى من كثره الاستعمال أو غيرها و لا بدّ من الإشارة إلى معتبرها:

منها هو الانصراف البدوى، و هو الذى يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء الفرات فى بعض البلاد.

و هذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماثيه الإطلاق و عدم وجود المانع.

و منها الانصراف الموجب للانس اللفظى بمتابه يكون كالتقييد اللفظى و من المعلوم أنه يمنع عن الاطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان و هذا الانصراف قد يحصل بكثره الاستعمال و التكرار، و قد يحصل بمناسبة الحكم و الموضوع و لو لم يكن تكرر مثلاً- قال الإمام الصادق عليه السلام لزاره و محمد بن مسلم، اللبن و اللبأ و البيضه و الشعرو و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل، شىء ينفصل من الشاه و الدابّه ذكئى، و إن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله و صلّ فيه» فقله فاغسله منصرف إلى غير اللبن و اللبأ بمناسبة الحكم و الموضوع.

و منها الانصراف الحاصل من الغلبه الخارجيه و هو ليس بمعتبر ما لم توجب الانس اللفظى لأنّه ليس إلاّ الظنّ و هو ليس بحجّه. هذا بخلاف ما إذا أوجب الانس اللفظى فإنّه من الظهورات، و هى حجّه عند العقلاء.

ثم إنّ الانصراف تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، و اخرى يكون مخصوصا بحال، كحال الاضطراب دون حال، كحال الاختيار.

مثلا وضع اليد فى التيمم على الأرض ينصرف منه فى حال الاختيار الوضع باطن الكفّ لا بظاهرها و فى حال الاضطراب و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف و هكذا فلا يتقيد المطلق بالانصراف إلاّ فيما إذا تحقّق الانصراف و يكون موجبا للظهور اللفظى.

التنبیه الرابع: أنّ مقدّمات الحكمه يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلقات و المقامات، فإذا كان مجرى المقدمات هو النكره تفيد العموم البدلى و إذا كان هو الجنس كقوله تعالى: أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ تَفِيد العموم الاستيعابى و إذا كان هو صيغه الأمر تفيد التعيّن و العيّن و النفسيه عند الشكّ فيها، فإنّ إرادته غيرها من التخييريّه و الكفائيّه و الغيريه تحتاج إلى عناية زائده كما قرّر فى محلّه.

التنبيه الخامس: أنه يختلف امتثال طبيعه فى الأوامر و النواهى، إذ الأمر يمثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق و عدم دخاله فرد خاصّ يحرز بمقدمات الحكمه نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع، أنّ الحكم لا- ينفكّ عن وجود الطبيعه مثل قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ أَوْ قَوْلِهِمْ «أَكْرَمَ الْعَالَمِ»، ففى هذه الموارد يتعدّد الحكم بتعدّد الموارد و لا يكفى إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثمّ إنّ النهى عن وجود الطبيعه لا- يمثل إلّا- بترك جميع الأفراد عقلا، و لا- حاجه فى هذه الصوره إلى مقدمات الحكمه، لأنّ الطبيعه فى سياق النفى أو النهى خرجت عن الإطلاق و دخلت فى العموم، بل النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى كالطبيعه تفيد العموم.

التنبيه السادس: أنّ الإطلاق أفرادىّ و أحوالىّ و أزمانىّ، و يجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا اخذت الطبيعه فى متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم فى أىّ حال كان، و فى أىّ زمان من الأزمنه.

و التقييد يمكن أن يكون أفرادياّ و يتبعه الحال و الزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضا.

و يمكن أن يكون التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه، فيقتصر فى التقييد فى خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاصّ يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال و الأزمنه و المفروض أنّه لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

التنبيه السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعانى الاسميّه و الأفراديه بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعانى الحرفيه.

و الجمل و المعانى التركيبيه أيضا، و لذا تكون الجمل الجزائيه مقيدّه و منوطه

بالجمل الشرطيّ. وهكذا القضايا الحملية مقيدة بجهاتها من ضروريّه و غيرها، وذلك لأنّ الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و الجمل و تقيدها ممكن باللحاظ الثاني و مع هذا الإمكان لا وجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسميّه و الأفراديّه.

التنبيه الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحيه الحكم من ناحيه الزمان و المكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقيا، و لا يتغيّر الحكم باختلاف الأزمنه و الأمكنه، كما هو مقتضى مقدّمات الإطلاق، و يدلّ عليه النصوص كقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»، مثلا المجتهد يحرم عليه التقليد و العامي يجب عليه التقليد، و هذان الحكمان يدومان إلى يوم القيامة ما دام موضوعهما باقيا.

نعم قد يتبدّل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عاميا فتعلّم فيصير مجتهدا أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلدا.

إلا أنّ الاختلاف المذكور في ناحيه مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان من الخلط بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التنبيه التاسع: أنّه إذا علم بالتقييد و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه، إذ لو كانت الهيئه مقيدة لا يجب تحصيل القيد و إن كانت المادّه مقيدة يجب تحصيل القيد.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى الثاني أعنى رفع اليد عن اطلاق الماده و توجيه إطلاق الهيئه بأنّه شمولي و مفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّه، فإنّه بدلي بمعنى أيّ فرد من أفراد الطبيعه يصلح للامثال، فإذا دار الأمر بين الشموليّ و البدليّ يؤخذ بالشموليّ، لأنّه أقوى في

العموم و يرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليًا و الآخر بدليًا.

و عليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، و من المعلوم أنّ بعد العلم الاجمالي بالتقييد يتعارض أصاله الإطلاق في طرف الهيئه مع أصاله الإطلاق في طرف المادّه و مع التعارض و التساقت يرجع إلى مقتضى الأصل العملي و هو البراءه، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيدًا للوجوب لا علم بالوجوب فيجزي البراءه.

التنبيه العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شيء فيه و عليه فالإطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقف على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلاني سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان.

هذا مضافا إلى أنّ ملاحظه كلّ قيد واحدا بعد واحد تحتاج إلى مثونه زائده، و هو لا يناسب تعريف المطلق بأنّه أخفّ المثونه.

ص: ٣١٧

إشاره

إذا ورد مطلق و مقيّد فهما إمّا يتضمّنان تكليفا و إمّا وضعا و كلّ منهما إمّا مختلفان نفيا و إثباتا و إمّا متوافقان ثمّ إنّ التكليف إمّا إلزاميّ أو غير إلزاميّ و الكلام يقع في صور.

الصورة الاولى: هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقيّد...

هي ما إذا كان الحكم تكليفيًا و يكون المطلق نافيًا و المقيّد مثبتًا كقوله لا تعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه و لا إشكال في هذه الصورة من جهة لزوم حمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون الحكم إلزاميًا أو لا- إذ لا- يجتمع وجوب عتق الرقبه المؤمنه أو استحبابه مع حرمة عتق مطلق الرقبه أو كراهته، هذا بناء على كون قوله لا- تعتق رقبه من المطلقات و لو باعتبار حاجه مدخول لام النفي إلى مقدّمات الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفايه لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث فإنّ النكره في سياق النفي تفيد العموم كما لا يخفى.

و هكذا الأمر أيضا فيما إذا ورد لا يجب عتق الرقبه و يجب عتق الرقبه المؤمنه.

إذ المتعيّن في مثله أيضا هو التقيّد لأنّ التخالف في كليهما بنحو السلب و الإيجاب فيحمل المطلق فيه على المقيّد بناء على كون قوله لا يجب عتق رقبه من المطلقات لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث.

بل لو كان التخالف بينهما على نحو التضادّ كقوله يحرم عتق رقبه و يجب عتق رقبه مؤمنه كان الحكم أيضا كذلك فيقيّد المطلق بما عدى الأفراد المؤمنه بناء على كون قوله يحرم عتق رقبه من المطلقات لا العمومات و إلاّ خرج عن محلّ البحث.

فالحكم في الموارد المذكوره هو التقييد بحمل المطلق على المقيّد و هو الجمع العرفي كما يكون الأمر كذلك في العامّ و الخاصّ.

الصورة الثانية: هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد...

هي عكس الأولى و هو تعلق الأمر بالمطلق و النهي عن المقيّد مثل قوله أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا- إشكال في التقييد كما هو مقتضى الجمع العرفي فيحمل المطلق على غير المقيّد و لعلّ وجهه أنّه لا- يجتمع مطلوبيّه الذات مع مبغوضيّه المركّب من الذات و الخصوصيّه فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد و نتيجته أنّ المطلق ليس بمطلوب في ضمن المقيّد و حمل المبغوضيّه في المقيّد على خصوصيّه القيد لا الذات خلاف الظاهر من النهي عن المتّصف لا الوصف كما لا يخفى.

و إن كان المراد من النهي هو النهي التنزيهي فذهب المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه إلى حمل المطلق على غير المقيّد فيه أيضا بدعوى أنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبه كافره مثلا تعلق النهي بالطبيعه المقيّده لا بإضافتها إلى القيد فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّه و المرجوحيه في مورد واحد نعم لو احرز أنّ الطبيعه الموجوده في المقيّد مطلوبه كما في العباده المكروهه فاللازم صرف النهي إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر (1).

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه في توضيح كلام استاذه قدّس سرّه إنّ الظاهر من قوله لا تعتق رقبه كافره مثلا هو أنّ المنهى عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبه كافره لا- أن يكون مورد النهي و المرجوحيه هو إضافه الطبيعه إلى القيد مع محفوظيّه الرجحان بالنسبه إلى أصل الطبيعه فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر.

و إذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق لزم اجتماع الراجحيّه

ص: ٣١٩

و المرجوحته في محل واحد و هو أصل الطبيعه.

إلى أن قال و إن كانت المرجوحته راجعه إلى إضافه الطبيعه إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعه بسبب ذلك حزازه أصلا كما في الدرّ الثمين الموضوع في ظرف السفال فإنّ الحزازه لوضع الدرّ في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدرّ و حسنه شيء أصلا.

فهذا يجتمع مع رجحان أصل الطبيعه على وجه الإطلاق و لهذا قد قلنا في ما تقدّم في العبادات المكروهه مثل الصلاه في الحّمّام بأنّ النهى التنزيهي الكراهي تعلقه بعنوان العباده الملازمه للرجحان الذاتى لا- يمكن إلا بفرضه متعلّقا بإضافه العباده إلى القيد مثل إيقاع الصلاه في الحّمّام لا إلى نفس العباده إذ يمتنع اجتماع الضدّين في محل واحد و هذا يستلزم أقلّيه الثواب يعنى أنّ الطبيعه إذا لم تكن مع هذه الإضافه المستلزمه للحزازه فتوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافه و هذا معنى قولهم أنّ النهى في العباده بمعنى أقلّيه الثواب إلى أن قال.

ففى ما إذا احرز أنّ المقيّد الواقع تحت النهى مطلوب و متعلّق للأمر من حيث نفس الطبيعه الموجوده في ضمنه كما في العبادات المكروهه فاللازم هو صرف النهى إلى الإضافه بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر.

و أمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهى متعلّقا بحسب ظاهر القضيّه اللفظيه بالمقيّد بما هو مقيّد الذى لازمه سرايه النهى إلى نفس الطبيعه الموجوده في ضمنه.

فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلّق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضيّه هو الإطلاق (1).

فالحاصل أنّ النهى التنزيهي كالتحريمي في كونه موجبا لتقيّد الأمر بالمطلق فيما

ص: ٣٢٠

إذا كان المنهَى هي الطبيعه المتقيده بقيد كما هو الظاهر فإن مرجوحته الطبيعه المتقيده لا يجتمع مع المطلوبيه و الراجحيه.

اورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله الظاهر عدم الحمل لأن لازم التنزيهى الترخيص بإتيان المتعلق فلا يبقى التنافى بينهما بل يحمل النهى على المرجوحته الإضافيه أو الإرشاد إلى أرجحيه الغير.

فإذا قال صلّ و قال لا- تصلّ فى الحمّام و علم أنّ النهى تنزيهى لازمه الترخيص فى إتيانها فيه فلا اشكال فى أنّ العرف يجمع بينهما بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتا و صحيح و مرجوح بالإضافه إلى سائر الأفراد فلا وجه للحمل.

و ما أفاد شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من لزوم اجتماع الراجحيه و المرجوحته فى مورد واحد فلا- بدّ من الحمل لا يمكن المساعده عليه (1).

يمكن أن يقال إنّ محلّ الكلام فيما إذا لم يحرز أنّ الطبيعه بما هي مطلقه مطلوبه.

فقياس المقام بباب العباده المكروهه التى تكون مطلوبيه العباده فيها محرزه ليس فى محلّه و عليه فمع عدم الإحراز يدلّ ظاهر النهى التنزيهى على مرجوحته المتعلق و هو لا يجتمع مع راجحيه المتعلق فيجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد و أمّا دلالة النهى التنزيهى على الترخيص بإتيان المتعلق فلا تجدى إلاّ فى جواز إتيانه و لكن لا يوجب ذلك رفع المرجوحته فلو أعتق رقبه فاسقه لم يفعل حراما و أتى بأمر مرجوح فلا يجدى فى امثال الأمر بعق الرقبه فإنّ اللازم فيه أن يكون عتقها راجحا و المفروض أنّه مرجوح بسبب ظاهر النهى عنه و الترخيص لا يرفع المرجوحته و بعباره اخرى ليس الكلام فى مقام إمكان الامتثال حتّى يقال بأنّ النهى التنزيهى يرخص فى الإتيان فلا ينافى مطلوبيه الإتيان بل الكلام فى عدم اجتماع الراجحيه مع

ص: ٣٢١

المرجوحية و هذا المحذور باق على حاله.

فاللازم هو الجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد و صرف النهى عن المقيّد إلى نفس الإضافه خلاف الظاهر و لا وجه له بعد إمكان التقييد الذى هو الجمع العرفى و لا فرق فى هذه الصورة أيضا أن يكون الحكم إلزاميًا أو غير إلزاميًا.

هذا كلّ فيما إذا كان التحريمى او التنزيهى معلوما.

و أمّا إذا لم نعلم شيئًا منهما و دار الأمر بينهما كان مقتضى ما عرفت من لزوم حمل المطلق على غير المقيّد فى صورته كون النهى تنزيهيًا أيضا هو حمل المطلق على غير المقيّد فى هذه الصورة أيضا لأنّ النهى على كلا التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبعه و هو لا يجتمع مع راجحيتها فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد.

هذا على المختار من حمل المطلق على غير المقيّد حتّى فى صورته كون النهى نهيا تنزيهيًا.

بل اختار ذلك فى هذه الصورة من ذهب إلى عدم حمل المطلق على غير المقيّد و جعل المرجوحية بالنسبه إلى إضافه الطبعه لا أصل الطبعه مستدلا عليه بأنّ ذهن العرف لو خلى و طبعه لا يتوجّه عند سماع قوله «أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه» إلاّ إلى تقييد الإطلاق و لا- يختلج بباله الحمل على التنزيه بقرينه الإطلاق و إنّما هو احتمال عقلى و لعلّ وجهه تعارف الإطلاق و التقييد فى محيط التشريع و عدم معهوديته جعل الإطلاق قرينه على أنّ النهى او كون الهيئات بما أنّها حرفيه لا يلتفت إليها الذهن و إلى طريق جمع بينها و كيف كان فلا إشكال فى حمل المطلق على المقيّد فى هذه الصورة عرفا (1). و لا يخفى أنّ محلّ الكلام هو ما إذا شكّ فى كون النهى نهيا تحريميًا أو تنزيهيًا و ما فرضه من استفاده التحريمى خارج عن محلّ الكلام هذا مضافا إلى ما عرفت من

ص: ٣٢٢

(١-١) راجع مناهج الوصول: ج ٢ ص ٣٣٤ و ٣٣٥.

أن تعارف الإطلاق و التقييد لا يمنع عن كون النهى تنزيهياً حيث أن اللازم على فرض كون النهى تنزيهياً هو حمل المطلق على غير المقيّد أيضاً لتنافى المرجوحية مع الراجحية، فتحصل أن في هذه الصورة يقيد المطلق بحمله على غير المقيّد من دون فرق بين أن يكون النهى تحريمياً أو تنزيهياً و بين أن يعلم كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً أو لم يعلم.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان أي المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين...

هي ما إذا كان الدليلان أي المطلق و المقيّد مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصورة إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذ مع وحده الحكم يكون المتفاهم العرفي و ارتكازاتهم هو تقديم المقيّد على ظهور المطلق فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد من دون فرق بين كون القيد منفصلاً أو متصلاً غايه الأمر كما أفاد في المحاضرات أنه على الأول يمنع عن حججه الظهور و كاشفيته عن المراد الجدّي و على الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً (1).

و هكذا لا فرق بين كون إحراز وحده الحكم من جهة وحده السبب أو من غيرها من سائر القرائن و فصل في الدرر في صوره إحراز وحده الحكم بين كون الاحراز من جهة وحده السبب (كقوله إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه) فيتعين التقييد و لا وجه للتصرف في المقيّد بأحد النحوين فإنه إذا فرض كون الشيء عله لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبي عن تأثير تلك العله فلا يمكن أن يقال إن وجوب المقيّد معلول لتلك فلا بد له من عله اخرى و المفروض وحدتها و كذا كون الشيء عله لوجوب المطلق ينافي كونه عله الاستحباب للفرد الخاص إذ

ص: ٣٢٣

استناد المتباينين إلى علّه واحده غير معقول.

و بين كون الإحراز من غير جهة وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق و التصرف في الأمر المتعلق بالمقيّد إمّا هيئه بحملها على الاستحباب و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله إشاره إلى الفضيله الكائنه في المقيّد و بين حمل المطلق على المقيّد و حيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال (١).

و لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجمال فيما كان إحراز الوحده من غير جهة وحده السبب غير وجيه لأنّ المفروض هو وحده الحكم و مع وحده الحكم يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بحمل المطلق على المقيّد.

و الوجه في ذلك هو أنّ المقيّد قرينه على التصرف في أصله الجدد الجاريه في المطلق لا- أنّ المقيّد يوجب اختلال الظهور الإطلاقيّ بدعوى أنّ الظهور الإطلاقيّ فرع عدم ما يصلح للقريته و مع العثور عليه لا ينعقد له إطلاق كما حكى عن الشيخ قدّس سرّه (٢).

و ذلك لما عرفت مرارا إنّ ذلك صحيح بالنسبه إلى قرينه متّصله و أمّا القرينه المنفصله فلا توجب اختلال الظهور الاستعمالي غايه الأمر أنّها موجهه للتصرف في أصله الجدد الجاريه في ناحيه الإطلاق إذ الظهور الاستعمالي لا يكون بعد الفحص و عدم الظفر بالقيد معلقا.

نعم الظهور الكاشف عن المراد الجدّي معلق على عدم البيان فمع البيان لا مورد له و كيف كان فالعمده هو إحراز وحده الحكم سواء كان ذلك من جهة وحده السبب

ص: ٣٢٤

١- ١) الدرر: ٢٣٦/١-٢٣٧.

٢- ٢) الفرائد طبع رحمه الله: ٤٥٧.

أو من غيرها من ساير الجهات. هذا كلّه فيما إذا أحرزت وحده التكليف.

و أمّا إذا لم يحرز وحده التكليف فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ أخذًا بظاهر الأمرين و عليه فإذا لم يعلّق كلاهما أو أحدهما على سبب كان كما إذا علّق كلّ على سبب غير السبب الآخر في كون كلّ واحد تكليفا مستقلا و حيث لا يمكن اجتماع الخطابين في الواحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد ثمّ الكلام في كفايه المقيّد عن امتثال المطلق هو الكلام في تداخل المسبّبات مثلا- إذا قيل أكرم عالما ثمّ قيل أكرم عالما هاشميّا لم يحكم بوحده الحكم إذ لا- دليل عليه فهما بعثان و تكليفان و لا يتداخلان.

فإكرام العالم امتثال لقوله أكرم عالما كما أنّ إكرام العالم الهاشميّ إكرام لقوله أكرم عالما هاشميّا نعم ذهب بعض الأعلام إلى أنّ امتثال الأوّل لا- يكفي عن الامتثال الثاني و لكن امتثال الثاني يكفي عن امتثال الأوّل أيضا عملا بإطلاق المادّه في كلّ من الأمرين (١).

و لكنّه منظور فيه لأنّ مفهوم الأعمّ إذا كان مأخوذا في الأخصّ كطبيعي النافله و النافله المختصّه بالأيّام و الأمكنه أو طبيعيّ إكرام العالم و إكرام العالم الهاشميّ فالمطلق عين ما أخذ في المقيّد و مع العيّيّه لا- يعقل تعلّق الحكمين المتماثلين بالواحد لاستحاله البعث نحو الشىء الواحد بالبعثين المستقلّين و لو كان البعثان استجابيين فلا مناص من أن يتقيّد متعلّق المطلق بغير مورد متعلّق المقيّد كما مرّ بالتفصيل في تداخل المسبّبات فراجع و عليه فلا- وجه للاكتفاء بالثاني عن امتثال الأوّل فالمطلق لا يشمل المقيّد كما أنّ المقيّد لتقيّده بمورد القيد لا يشمل المطلق و عليه فامتثال كلّ واحد لا يكفي عن الآخر هذا مضافا إلى ما في المحاضرات من أنّ الإتيان بالمقيّد إذا كان موجبا

ص: ٣٢٥

لسقوط الأمر عن المطلق أيضا فلا- محاله يكون الأمر به لغوا محضا حيث إن الإتيان بالمقيد ممّا لا بدّ منه و معه يكون الأمر بالمطلق لغوا و عبثا و لا يقاس هذا بما لو كان بين متعلّقى التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم و عنوان الهاشمي فإنّ إطلاق الأمر فيه لكلّ من الدليلين لا يكون لغوا أبدا لفرض أنّ لكلّ منهما مادّة الافتراق بالإضافة إلى الآخر (1).

هذا كلّه مع الشكّ في وحده التكليف و حمل كلّ واحد من الخطابين على التكليف المستقلّ أخذا بظاهر الخطابين و مقتضاه كما عرفت هو حمل المطلق على غير مورد المقيد و عليه فاللازم في امثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيد لعدم إطلاق مادّة المقيد فلا يكتفى بالمقيد عن المطلق كما لا يكتفى بالمطلق عن المقيد.

و أمّا إذا احرز أنّ التكليف متعدّدا و متوافقا في الإثبات فالمتعيّن أيضا هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ فتقييد المطلق بغير مورد المقيد أخذا بظاهر الأمرين لا يقال إنّ لازمه هو اجتماع المثليين في الواحد.

لأنّنا نقول مقتضى الجمع بين الخطابين بعد ما عرفت من استحاله اجتماع الخطابين في واحد هو حمل المطلق على أنّ المراد منه غير المقيد.

ففي مثل أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه يكون المراد من الرقبه في قوله أعتق رقبه هي غير الرقبه التي تكون في رقبه مؤمنه فلا يجتمع الخطابان في الواحد و مقتضاه كما مرّ أنّها هو عدم كفايه امثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق مادّة هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي فإنّ الخطابين لا- يجتمعان في واحد و يجوز التداخل فيهما بمثل إكرام العالم الهاشمي لإطلاق مادّة و صدقها عليه فتدبرّ جيّدا.

فتحصّل أنّه إذا علم من الخارج تعدّد التكليف أو حمل الكلام عليه في المطلق

ص: ٣٢٤

والمقيد فالمتعين هو تقييد الأمر بالمطلق بالاتيان به فى ضمن غير المقيد.

و مقتضاه هو عدم سقوط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيد بل لا بد من الاتيان به أيضا فلا تغفل.

الصورة الرابعة: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب...

هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر ففي هذه الصورة مع تعدد التكليف كما يقتضيه ظاهر النهيين يمتنع شمول المطلق لمورد المقيد للزوم تعلق الكراهتين و الحكمين المتماثلين فى طبيعته المتقيده و هي واحده و اجتماع اثنين فى محل واحد ممتنع فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير المقيد و عليه فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر فهنا تكليفان لا يتداخلان و لذا لا يكفى امتثال أحدهما عن الآخر لعدم إطلاق كل مادّه بالنسبه إلى الاخرى، نعم لو أحرزت وحده الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيد فليس التكليف إلا بالمقيد كما لا يخفى.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه...

هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين ففي هذه الصورة مع تعدد التكليف يحمل المطلق على غير المقيد لامتناع اجتماعهما فى واحد لأنه اجتماع المثليين فى شىء واحد و هو محال و الحمل على التأكيد خلاف التعدد فمع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيد كما أن المقيد لا يشمل المطلق لخصوصيته مورده.

فهنا تكليفان و لا منافاه بينهما إذ لا مفهوم للقب حتى يجيء التنافى من قبله و حيث لا إطلاق لمادّه كل واحد بالنسبه إلى الاخرى فلا يكفى امتثال أحدهما عن الآخر كما لا يخفى.

هذا إذا أحرزت تعدد الحكم و أمّا إذا أحرزت وحده الحكم فاللازم هو حمل المطلق على المقيد فليس إلا التكليف بالمقيد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت...

هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين كما إذا وردت

فى استحاب زياره الإمام الحسين عليه السلام مطلقات و ورد فى دليل آخر استحاب زيارته عليه السلام فى أوقات خاصيه كلياالى الجمعه و أوّل و نصف رجب و نصف شعبان و لياالى القدر و غير ذلك فإن أحرز تعدّد المطلوب فلا تقييد بمعنى حمل المطلق على المقيّد بل يحمل المطلق على غير مورد المقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين فى الواحد بناء على أنّ المقيّد هو الزياره الواقعه فى لياالى القدر و عليه فهنا تكليفان مستحيّان أحدهما متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد و ثانيهما متعلّق بالمقيّد و لا يجوز شمول المطلق لمورد المقيّد لزوم اجتماع المثليين و إن أحرزت وحده المطلوب فيحمل المطلق على المقيّد لما عليه بناء العقلاء من حمل المطلق على المقيّد كما فى سائر الموارد لأظهره المقيّد بالنسبه إلى المطلق و لا يبعد دعوى انصراف المستحيين فى تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحب فى الشريعه فى أمور يكون مطلوبيتها عامه فى جميع أفرادها لاشتمالها على الملاك و لذا يحكم فى كثير من الموارد بإطلاق الاستحاب من دون الفحص على المقيّدات و هذا هو الفارق بين المستحيين و الواجبين فى عدم حمل المطلق على المقيّد كثيرا ما فى الأوّل دون الثانى.

و ذهب فى المحاضرات إلى أنّ منشأ الفرق أنّ ترخيص المكلف فى تطبيق الواجب على أى فرد من أفرادها فى امثال المطلق لا يجتمع مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد هذا بخلاف غير إلزاميين فانه لا ينافى إطلاق المطلق لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان بالمقيّد بل هو مرخص فى تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد (1).

و فيه أنّ عدم اجتماع ترخيص المكلف فى التطبيق فى الواجب مع كونه ملزما بالإتيان بالمقيّد متفرّع على استظهار تعدّد المطلوب و إلّا فمع إحراز وحده المطلوب فلا

ص: ٣٢٨

ترخيص في تطبيق الواجب بل اللازم هو حمل المطلق على المقيّد فالعمده هو إحراز وحده المطلوب أو تعدّده فلا تغفل.

و ذهب في الكفايه إلى أنّ الفرق بين الواجبين والمستحّيين من ناحيه شمول قاعده التسامح في أدلّه السنن للمطلقات في المستحّيات دون الواجبات بدعوى صدق موضوع أخبار من بلغ على ورود المطلقات و مع الصدق يحكم باستحباب المطلقات مسامحه و لو كانت المقيّدات موجوده.

و فيه ما لا- يخفى فإنّ مقتضى ما عليه بناء العقلاء في المطلقات و المقيّدات هو حمل المطلقات على المقيّدات و مع الحمل المذكور فالذى بلغ الثواب عليه هو المقيّدات لا المطلقات.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ مقتضى قاعده التسامح في السنن هو الحكم بالاستحباب بمجرد ورود المطلقات من دون فحص عن وجود المقيّدات مع أنّ اللازم في الواجبات هو الفحص.

و فيه أنّ قاعده التسامح تدلّ على التسامح في الأسناد لا التسامح في القيود و عليه فمقتضى بناء العقلاء هو حمل المطلق على المقيّد فيما إذا أحرزت وحده المطلوب فلا مجال للحكم باستحباب المطلق مع إحراز وحده المطلوب.

فتحصّل أنّ المطلقات و المقيّدات إذا كانتا مختلفين فلا مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات من دون فرق بين كونهما مثبتين أو منفيين و إلزاميين أو غير إلزاميين.

و أمّا إذا كانتا متوافقين فمع وحده المطلوب فالأمر أيضا كذلك، و أمّا مع تعدّد المطلوب فلا بل مقتضى القاعده هو الحكم بتكليفين أحدهما بالمطلق المتقيّد بغير مورد المقيّد و ثانيهما هو التكليف بالمقيّد لما عرفت من امتناع اجتماع المثليين في شيء واحد.

ثم إنَّ وحده المطلوب و تعدّده إمّا تستظهر من وحده السبب أو من غيرها بحسب اختلاف الموارد.

الصورة السابعة: هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو...

هي أن يكون الدليلان المثبتان أحدهما حكم إلزامي و هو المطلق و الآخر غير الإلزامي و هو المقيّد ففي هذه الصورة يتصرّف في غير الإلزامي بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب إذ لا موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزامي بغير الإلزامي.

ذهب في المحاضرات إلى أن السبب في حمل المقيّد على أفضل الأفراد أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد حيث إنّ مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أيّ فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقيّد استجابياً فإنّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به بل هو مرخص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد بل لا بدّ من حمله على تأكّد الاستحباب و كونه الأفضل (١).

و فيه أنّ إطلاق المطلق متفرّع على عدم حمل المطلق على المقيّد و هو أوّل الكلام إذ مع الحمل على المقيّد لا ترخيص له في تطبيقه على أيّ فرد من أفرادها من دون فرق بين الواجب و المستحبّ فاللازم هو إثبات إطلاق المطلق و قد عرفت إمكان إثبات ذلك بقوّه الإطلاق بالنسبة إلى المقيّد لدلالته على الحكم الإلزامي.

الصورة الثامنة: هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرّضين للحكم الوضعي...

هي أن يكون المطلق و المقيّد متعرّضين للحكم الوضعي و يظهر حكمهما ممّا تقدّم ففي المختلفين يحمل المطلق على المقيّد و أمّا في المتوافقين فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق للأظهرية مثلاً قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء

ص: ٣٣٠

مرّتين عند ملاقاته مع البول» يقَدّم على قوله عليه السّلام: «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا» فإنّهما في مقام بيان الغسل المطهّر فالحكم فيهما واحد و مع الوحده يقع التنافى بينهما فيحمل المطلق على المقيد.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الحكم واحدا فلا وجه لحمل المطلق على المقيد إذ لا منافاه بينهما كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله عليه السلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما ولا يحمل أحدهما على الآخر لعدم المنافاه بين مانعيه أجزاء ما لا يؤكل و مانعيه وبره نعم لو قيل بأنّ القيد له مفهوم لزم التنافى و لكنّه كما ترى (1).

ص: ٣٣١

١-١) راجع مناهج الوصول: ٣٣٨/٢.

الفصل الثالث: فى كلفئه الجمع بين المطلق و المقيّد

و لا- يخفى أنّ المطلق و المقيّد إمّا يتضمّنان حكما تكليفيا و إما حكما وضعيا، ثمّ إنّ كلّا منهما إمّا متخالفان نفيا و إثباتا، و إمّا متوافقان.

و التكليف، إمّا يكون إلزاميا و إمّا غير إلزامي، و الكلام يقع فى صور:

الصورة الاولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفيا و مختلفا فى النفى و الإثبات و تعلق النهى بالمطلق و الأمر بالمقيّد كقوله لا تعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه أو كقوله لا يجب عتق الرقبه و يجب عتق الرقبه المؤمنه.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم إلزاميا أو غير إلزامي، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثله العموم، فإنّ النكره و الجنس فى سياق النفى تفيد العموم.

الصورة الثانية: هى عكس الصورة الاولى، و هو ما إذا كان النهى متعلقا بالمقيّد و الأمر متعلقا بالمطلق كقوله أعتق رقبه و لا تعتق رقبه فاسقه.

فإن كان المراد من النهى هو التحريم فلا إشكال فى أنّ مقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على غير المقيّد.

و وجهه واضح، إذ لا- يجتمع مطلوبيه الذات مع مبعوضيه المركّب من الذات و الخصوصيه فيحمل المطلق على غير المقيّد، و نتيجته أنّ المطلق فى ضمن المقيّد ليس

بمطلوب و حمل المبعوضيّه في المقيّد على خصوصيّه القيد لا- الذات خلاف الظاهر من تعلق النهى بالمتّصف لا خصوص الوصف.

و أمّا إن كان المراد من النهى الكراهه، فالمطلق يحمل أيضا على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدّس سرّه، وجه ذلك أيضا هو ظهور تعلق النهى بالطبيعه المقيّده لا بخصوص إضافه الطبيعه إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينه على أنّ الطبيعه الموجوده في ضمن المقيّد مطلوبه أيضا كما في العبادات المكروهه، فاللازم حينئذ هو صرف النهى إلى خصوص الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر.

و عليه فلا- فرق بين النهى التحريمي و التنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، و ممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهى تحريميّا أو تنزيهيّا، فإنّ النهى على كلا- التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعه بحسب ما عرفت من ظهور تعلق النهى بالطبيعه المقيّده و هو لا يجتمع مع راجحيه الطبيعه، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبّر جيّدا.

الصوره الثالثه: هي ما إذا كان الدليلان، أى المطلق و المقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه، و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصوره إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، و لا فرق فيه بين كون القيد منفصلا أو متّصلا، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحده الحكم هو وحده السبب أو غيرها من سائر القرائن.

و دعوى الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحده الحكم غير وحده السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرف في المقيّد، إمّا هيئه بحمل الأمر فيه على الاستحباب، و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهره في الدخاله، و بين حمل المطلق

على المقيّد، وحيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعه بأنّ مع إحراز وحده الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّ ظهور المقيّد بالنسبه إلى ظهور المطلق.

وإن لم يحرز وحده الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، وعليه فلا يكفي امثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّه، فتدبر.

وإن احرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ و تقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذا بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه، يكون المراد من الرقبه في قوله أعتق رقبه هي غير الرقبه التي تكون في رقبه مؤمنه، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، ومقتضاه هو عدم كفايه امثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّه.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، ويجوز التداخل في امثالهما، لإطلاق المادّه و عدم تقييدها بغير مورد الآخر.

الصوره الرابعه: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر.

ففي هذه الصوره مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهي يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكّمين متماثلين في طبيعه المتقيّده مع أنّها واحده. وعليه فلا يكفي امثال كلّ واحد عن الآخر لعدم

إطلاق مادّة المطلق بالنسبة إلى المقيّد، ولاختصاص المقيّد بمورده. نعم لو احرزت وحده الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلا بالمقيّد.

الصورة الخامسة: هي ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين. فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما في واحد، ومع امتناع الاجتماع يحل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لا يشمل المطلق لخصوصيّته مورده.

هذا بخلاف ما إذا احرزت وحده الحكم، فإنّ اللازم حينئذ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس في البين إلا تكليف واحد وهو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسة: هي ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق وتعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبان، أحدهما متعلّق بالمطلق الذي يشمل غير مورد المقيّد، و ثانيهما متعلّق بالمقيّد ولا يشمل المطلق لمورد المقيّد لزوم اجتماع المثليين في واحد.

و مع وحده المطلوب يحل المطلق على المقيّد لأظهرية المقيّد بالنسبة إلى المطلق، ولا يبعد دعوى انصراف المستحبين في تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ في الشريعة في أمور يكون مطلوبيتها عامّة في جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعة: هي ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ وهو المطلق، والآخر غير إلزاميّ وهو المقيّد، ففي هذه الصورة يتصرّف في غير إلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب ولا- موجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنّه لا- فرق بين الحكم التكليفيّ والوضعيّ، فمع اختلافهما فلا- مناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، وأما مع توافقهما، فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضا لأظهرية، مثلا قوله عليه السّلام «اغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقاته

البول» يقدم على قوله عليه السلام «اغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولا»، لأنَّ الحكم واحد فيحمل الثاني على الأول.

و أمّا إذا لم يكن الحكم واحدا فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لا منافاه بينهما كقوله عليه السلام «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاه بينهما.

ص: ٣٣٦

إشاره

والمجمل ما ليس له ظاهر والمبين ماله ظاهر وأما تفسيره بأن المجمل عبارته عمّا لا يكون بحجّه ولا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبين وهو الذي يستطرق به إلى الواقع ففيه إنّه تفسير الشيء بلوازمه.

ثم إنّ المجمل لا حجّيه له إلا أن يكون له قدر متيقّن فهو بالنسبه إليه حجّه لظهور اللفظ فيه وجران أصله الجّد بالنسبه إليه و ربّما يمكن رفع الإجمال بالرجوع إلى المبين.

هذا هو حكم المجمل الحقيقي و ربّما يكون المجمل مجملا حكميًا وهو ما إذا لم يكن اللفظ مجملا في نفسه.

ولكن صار مجملا من ناحيه اختلال المراد الجديّ من جهه تخصيص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين كما إذا ورد أكرم كلّ عالم ثمّ ورد في دليل آخر لا تكرم زيدا العالم والمفروض أنّه مردّد بين الشخصين أي زيد بن خالد و زيد بن عمرو مثلا فيكون المخصّص من هذه الناحيه مجملا و يسرى إجماله إلى العامّ حكما لا حقيقه إذ مع العلم بالتخصيص و إجماله بين الشخصين مع عدم ترجيح في المبين يتعارض أصله الجّد بالنسبه إلى كلّ واحد منهما ولأجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل. نعم لو كان لأحدهما مرجّح فأصله الجّد جاريه فيه و يعمّه العموم.

ثمّ إنّ الإجمال و البيان كما أفاد في المحاضرات من الامور الواقعيه فالعبره بهما إنّما هي بنظر العرف فكلّ لفظ كان ظاهرا في معناه و كاشفا عنه عندهم فهو مبين و كلّ

لفظ لا يكون كذلك سواء كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطه بينهما.

و من هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية من أنّهما من الامور الاضافيه و ليسا من الامور الواقعيه بدعوى أنّ لفظا واحدا مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبين عند آخر لعلمه به خطأ جدّا و ذلك لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا- يوجب كونه من المجمل و إلّا لزم أن تكون اللغات العربيّه مجمله عند الفرس و بالعكس مع أنّ الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف فى إجمال لفظ فيدعى أحد أنّه مجمل و يدعى الآخر أنّه مبين و لكن هذا الاختلاف إنّما هو فى مقام الاثبات و هو بنفسه شاهد على أنّهما من الامور الواقعيّه و إلّا فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الامور الإضافيه التى تختلف باختلاف الأنظار (1).

ثمّ إنّ عدّه من الألفاظ المفردة تكون فى اللغه أو العرف العامّ أو العرف الخاصّ كاصطلاح الشرع مجمله كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء كما أنّ عدّه من المركّبات تكون كذلك فى العرف كقوله لا صلاه لمن لم يقم صلبه فإنّه يدور بين نفى الصحه و الكمال.

ففى كلّ مورد لزم أن يرجع إلى فهم العرف فإن كان هناك ظهور عرفى فهو و إلّا يرجع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد. نعم لا مجال للرجوع إلى العرف فيما إذا كان الموضوع شرعيّا و كان مجملا (2).

ثمّ إنّ المهمل هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان التفصيل و هو ملحق بالمجمل.

ص: ٣٣٨

١-١) المحاضرات: ٣٨٧/٥.

٢-٢) راجع المحاضرات: ٣٨٧/٥.

و ذلك لأنَّ المهمل كالمجمل ليس له مراد جدِّي و إن كان له ظهور استعمالى إذ المتكلم لا يكون فى مقام الجدِّ و البيان و مع عدم كونه فى مقام الجدِّ و البيان فلا يكون حجّه و حيث عرفت أنّ الإهمال خلاف الأصل بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم لبناء العقلاء على أنّه فى مقام التفصيلات عند الشكِّ فى ذلك.

فإذا شككنا أنّ المتكلم فى مقام بيان التفصيلات أولاً كان البناء على أنّه فى مقام البيان بعد إحراز كونه فى مقام بيان أصل الحكم. اللهمّ إلا أن تكون قرينه تدلّ على أنّه لم يكن فى مقام التفصيل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الآيات القرآنيّه تكون فى مقام الإهمال و الإجمال فيما إذا كان موضوعها موضوعاً اختراعياً الذى يحتاج إلى التفصيل لأنّ بيان الخصوصيّات موكول إلى وقت آخر نعم لو لم يذكر تفصيل لذلك لا فى الكتاب و لا فى السيّئه إلى أن يجيء وقت العمل أمكن التمسك بالإطلاق المقامى حتّى فى الآيات القرآنيّه.

و أمّا إذا كان موضوعها من الموضوعات العرفيّه كالبيع و الجهاد و الدفاع و نحوها.

فلا إهمال لوجود البناء على الإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان الحكم.

و يشهد لذلك الترغيبات الوارده فى الروايات إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيّه فإنّها حاكيه عن كون الآيات مبتيّه و لا إهمال فيها فلا نغفل.

و قد وقع الفراغ من مباحث الألفاظ فى صفر المظفر ١٤٢١ و له الحمد و الشكر و اسأل الله أن يوفّقنى فى بقيّه المباحث و الله هو الموفّق.

الفصل الرابع: في المجمل و المبيّن

و المجمل هو ما ليس له ظاهر و المبيّن هو ما له ظاهر.

ثم إنّ المجمل لا- حجّيه له إلا بالنسبه إلى القدر المتيقّن و هو ما يكون مرادا منه على كلّ تقدير، لدلاله اللفظ عليه مع جريان أصاله الجّد.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبيّن. هذا كلّ بالنسبه إلى المجمل الحقيقي، و قد يكون المجمل مجملا حكميًا، و هو الذى ليس فى لفظه إجمال، و إنّما صار مجملا من ناحيه اختلال المراد الجدىّ، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد فى دليل آخر «لا تكرم زيدا العالم» و المفروض أنّه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد و زيد بن عمرو، صار العامّ مجملا- من ناحيه العلم الإجمالى، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالى، بخروج أحدهما تعارض أصاله الجّد فى كلّ واحد منهما مع أصاله الجّد فى الآخر و المفروض عدم ترجيح بينهما و يعامل معه حينئذ معاملة المجمل. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبه إلى الآخر فأصاله الجّد جاريه فيه.

ثمّ إنّ الإجمال كما يكون فى المفردات، كلفظ الصعيد، و لفظ الكعب، و لفظ الغناء، فكذلك يكون فى المركّبات مثل قولهم «لا صلاه لمن لم يقم صلبه» بناء على عدم ظهور المقصود منه أنّه نفى الكمال أو نفى الحقيقه.

ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلا فاللازم هو الرجوع إلى القواعد و الاصول و هى تختلف باختلاف الموارد.
ثم الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعياً و إلا- فاللازم هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل.

ثم إنَّ المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى و إن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجذّ فلا- يكونان حجّه. إلا أن الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثم إنَّ الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها امورا اختراعیه، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبه إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنّه إلى أن يجىء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفیه كالبيع و الشراء و نحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، و يمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شكّ فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، و يشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنيه فى الروايات و اللّهُ هو الهادى.

المقصد السادس: فى الأمارات و الحجج المعتبره شرعا أو عقلا

اشاره

فى الأمارات و الحجج المعتبره شرعا أو عقلا

ص: ٣٤٣

و يقع الكلام فى مقدمه و أبواب و فصول:

المقدمه، و هنا أمور:

الأمر الأول: أن هذا المقصد يبحث فيه عن حججه أمور و عدمها كالقطع و...

أن هذا المقصد يبحث فيه عن حججه أمور و عدمها كالقطع و العلم التفصيلي و الإجمالي و الظنون الخاصه و المطلقه كالأمارات و الطرق و الإجماع و الشهره و غير ذلك و بعبارة أخرى: أن البحث فى المقام بحث عن ثبوت الكبريات الكلّيه التى تصلح لأن يحتج بها فى الفقه، كما أن البحث فى أكثر مسائل المقاصد السابقه بحث صغروى كالبحث عن ثبوت الدلاله الوضعيه أو اللفظيه كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم أو كالبحث عن حكم العقل فى مثل اجتماع الأمر و النهي؛ إذ بعد فرض ثبوت هذه الدلالات و الأحكام تكون حججتها محتاجه إلى البحث عنها فى هذا المقصد. و بهذا الاعتبار أمكن أن يقال: إن المباحث السابقه تكون من المبادئ؛ لأنها بحث عن صغريات الحجه دون مباحث هذا المقصد فإنها من الكبريات الكلّيه التى هى حججه فى الفقه و يصح أن يحتج بها على الحكم الكلّي الفقهى.

الأمر الثانى: أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم...

أن موضوع علم الاصول هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم الكلّي الفقهى، و هذا هو الذى ينطبق على جميع موضوعات مسائل العلم كالقطع و الخبر و الشهره و الإجماع و الظنون المطلقه و الخبرين المتعارضين و غيرها؛ لأنّ كلّها ممّا يصلح للاحتجاج بها على الحكم الكلّي الفقهى.

ثم إن المراد من هذا الموضوع ليس خصوص الحجه بمعناها المنطقى كما أنه ليس

ص: ٣٤٥

خصوص الكبرى القياسى كما ذكره أكثر الأصوليين بعنوان الموضوع الاصولى، بل هو أعمّ منها، وهو الأنسب بالغرض من تدوين فنّ الاصول فإنه هو البحث عمّا يفيد فى مقام الاحتجاج بين الموالى و العبيد.

و عليه فالحجّه بالمعنى المذكور يطلق على القطع كما تطلق على الظنّ المعتر لصلاحيّه كلّ واحد للاحتجاج به كما لا يخفى. و لقد أفاد و أجاد فى نهايه الاصول حيث قال: إنّ مبحث القطع من مسائل الاصول؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو عنوان الحجّه فى الفقه و عوارضها المبحوث عنها فى الاصول عبارته عن تعييناتها و تشخيصاتها الخارجه عنها مفهوم المتّحده معها خارجا كخبر الواحد و الكتاب و غيرهما من الحجج و لا-نعنى بالحجّه ما يقع وسطا للإثبات كما عرفته و نسب إلى المنطقيين أيضا مع أنّ المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى و الكبرى لا على الأوسط فقط.

و كيف كان فليس مرادنا بالحجّه التى نجعلها موضوع علم الاصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد و العبيد على الموالى فى مقام الامتثال و المخالفه (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى فرائد الاصول حيث قال: إنّ إطلاق الحجّيه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتره شرعا؛ لأنّ الحجّه عبارته عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطه للقطع بثبوت له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا الظنّ حجّه أو البيّنه حجّه أو فتوى المفتى حجّه يراد به كون هذه الامور أو ساطا لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال هذا مظنون الخمرية و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، و كذلك قولنا هذا الفعل ما أفتى المفتى بتحريمه

ص: ٣٤٤

أو قامت البيّنه على كونه محرّماً و كلّما كان كذلك فهو حرام. و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته (و لا- يقال هذا معلوم الوجوب و كلّ معلوم الوجوب يكون كذا لأنّ آثار الأحكام مترتبه على نفس الأحكام لا- على العلم بها) و كذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمريه شيء فيقال هذا خمر و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال هذا معلوم الخمريه و كلّ معلوم الخمريه حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر. و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول؛ لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع. هذا كلّه بالنسبه إلى متعلّق القطع و هو الأمر المقطوع به. و أمّا بالنسبه إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم و إن لم يطلق عليه الحجّه؛ إذ المراد بالحجّه في باب الأدلّه ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً لا لحكم آخر كما إذا ربّ الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمر لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الإطاعه على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الحجّه في المقام هو ما يصلح لأن يحتجّ به و هو أعمّ من معناها المنطقي، و بهذا المعنى يكون القطع أيضاً حجّه؛ لأنّه ممّا يصلح لأن يحتجّ به بين العبيد و الموالى و ممّا يثبت به الحكم الشرعيّ الكلّيّ الفقهيّ، و غالبية كون الحجّه وسطاً للإثبات لا توجب أن تكون معنى الحجّه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الحجّه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي فلا تشمل الظن أيضاً فإنّ وجوب الاجتناب مثلاً إنّما هو حكم لنفس الخمر لا للخمر

ص: ٣٤٧

المظنون، فإنَّ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لا المقيّده بالظنّ، فالظنّ أيضا لا يقع وسطا للإثبات بمعناه المنطقي، بل هو واسطه لإثبات الحكم بمعناه الاصولي و يصحّ أن يحتجّ به. و عليه- كما في تهذيب الاصول- و القطع و الظنّ يشتركان في كون كلّ واحد منهما أماره على الحكم و موجب لتنجّزه و صحّ العقوبه عليه مع المخالفه إذا صادف الواقع (١).

و دعوى: أنّ القطع بالحكم عين وصوله حقيقه إلى المكلف، و لا- يتوقّف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء و التنجيز- و هو علم الفقه- على منجزية القطع ليكون نتيجة البحث مفيدة في الفقه بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجّه فأنّه ليس وصولا حقيقيا للحكم، فلا- بدّ من كونه وصولا- تنزيلا أو وصولا من حيث الأثر و هو المنجزيه، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا أو من حيث الأثر و هو المبحوث عنه في علم الاصول، و كذا البحث عن منجزية العلم الإجمالي و استحقاق العقوبه على التجري؛ فإنّه خارج عن مسائل الفنّ على جميع التقادير نعم إذا كان البحث في التجري بحثا عن تعنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم لقاعده الملازمه للحرمة شرعا دخل في مسائل الفنّ لكنّه لم يكن بهذا العنوان في الكتاب و غيره (٢).

مندفعه: بما عرفت من أنّ الظنّ لم يؤخذ بنحو الجزء للموضوع؛ لأنّ وجوب الاجتناب لنفس الخمر لا- للخمر المظنون بل هو واسطه تعديده لإيصال الحكم، و هو مشترك مع العلم و القطع في الإيصال، و إنما الفرق بينهما في أنّ حجّية الظنّ محتاجه إلى جعل بخلاف القطع فإنّ حجّيته ذاتيه بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه، فكما أنّ

ص: ٣٤٨

١- ١) تهذيب الاصول ٥: ٢.

٢- ٢) نهاية الدرايه ١: ٢.

الظنّ المعترف حجّجه في الفقه فكذلك القطع بالحكم حجّجه في الفقه، وكما أنّ الظنّ المعترف منجّز للحكم الواقعي فكذلك يكون القطع منجّزا للحكم الواقعي أيضا، ولا - ضير في ذلك وجود التلازم بين القطع و المنجّزيه بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه و عدم وجود التلازم بين الظنّ و المنجّزيه إلا بالتنزيل و التعتد.

و دعوى عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجّزيه القطع، كما ترى؛ لأنّ اتّحاد القطع و المنجّزيه بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه لا يوجب عدم توقّف العلم بالافتضاء و التنجيز على منجّزيه القطع؛ إذ العلم بالوصول حينئذ متحد مع منجّزيه العلم و القطع، فكما أنّ الوصول متوقّف على العلم و القطع فكذلك الافتضاء و التنجيز. هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بأن المنجّزيه ليست بذاتيّه بل هي من الأحكام العقلانيّه فالأمر أوضح.

و أقيا ما يقال: من أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول؛ لأنّ المسأله الأصوليه هي ما تكون نتيجتها موجهه للقطع بالوظيفه الفعليه، و أما القطع بالوظيفه فهو بنفسه نتيجته لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفه. و إن شئت قلت: إنّ المسأله الأصوليه ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغرها انتجت حكما فرعيا، و من الظاهر أنّ القطع بالحكم لا - يقع في طريق استنباط الحكم بل هو بنفسه نتيجته، و بالجمله القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمه لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصوليه؟! (1).

ففيه: أنّ التعاريف المذكوره لموضوع علم الاصول تعاريف تقريبيه و غالبيّه، و من جملتها هو التعريف بأنّ موضوع علم الاصول هو القواعد الممهده لأن تقع في الكبرى القياسى لاستنتاج الحكم الكلّي الفقهى؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو

ص: ٣٤٩

ما يصلح لأن يحتجّ به في الفقه، وهو لا يختصّ بالقواعد الممهّده المذكوره بل أعمّ منها و أنسب بغرض التدوين و هو ما يفيد في مقام الاحتجاج بين الموالي و العبيد، و عليه فحصر مسائل علم الاصول فيما يكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفه الفعلية لا وجه له، فتدبر جيّدا.

الأمر الثالث: أنّ المقصد السادس في بيان حجّيه القطع و الأمارات كما أنّ...

أنّ المقصد السادس في بيان حجّيه القطع و الأمارات كما أنّ المقصد السابع في بيان الاصول العمليّه، و عليه فموضوعهما لا يتداخلان لتباينهما، إذ المقصد السادس لا يشمل الاصول العمليه كما أنّ المقصد السابع لا يشمل القطع و الأمارات.

ثم إنّ الشيخ الأعظم قبل أن يشرع في المقاصد ذهب إلى تقسيم كتابه المشتمل على المقاصد إلى ثلاثه أقسام من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و كأنّه أراد بذلك بيان فهرست لكتابه، قال: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإنّما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ؛ فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّه الثابته للشاكّ في مقام العمل و تسمّى بالاصول العمليّه، و هي منحصره في الأربعة؛ لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا و على الثاني فإنّما أن يمكن الاحتياط أم لا و على الأوّل فإنّما أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به فالأوّل مجرى الاستصحاب و الثاني مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراه و الرابع مجرى قاعده الاحتياط... إلى أن قال: فالكلام يقع في مقاصد ثلاثه: الأوّل في القطع و الثاني في الظنّ و الثالث في الاصول العمليّه المذكوره التي هي مرجع عند الشكّ (1).

و هذا التقسيم تقسيم لكتابه باعتبار اشتماله على المقاصد المتعرّض فيها بالنسبه

ص: ٣٥٠

إلى الحكم الواقعي، وقد عدل في الكفايه عن هذا التقسيم و جعله تقسيماً ثنائياً باعتبار جعل الحكم المتعلق للقطع أعم من الواقعي و الظاهري لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي و قال: فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ فإمّا أن يحصل له القطع به أولاً؟ و على الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له و قد تمّت مقدّمات الانسداد على تقديم الحكومه، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّه من البراءة و الاشتغال و التخيير (١).

و لا يخفى عليك أنّ التقسيم المذكور تقسيم لمحتوى الكتاب، أيضاً و لكن ذكر هذا التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصاً ببيان الأمارات غير مناسب؛ لما عرفت من اختصاص المقصد السادس بالأمارات، فلا وجه لذكر الاصول العمليّه من تقسيماته، فالأولى هو ذكر هذا التقسيم قبل المقصد السادس في ابتداء الكتاب كما ذكره الشيخ كذلك، هذا، مضافاً إلى أنّ عدم اختصاص أحكام القطع بالحكم الواقعي لا يوجب الإلزام بالتقسيم الثنائي لجواز التقسيم الثلاثي بتفكيك الأمارات عن الاصول العمليّه النقليه، بل ذكر الاصول العمليه النقليه على حدّه يكون أنسب.

و عليه فلا إشكال في تقسيم الشيخ عدا ما يقال في مجرى الاستصحاب من أنّه لا يختصّ بالأحكام الإلزاميه؛ لجريان الاستصحاب في الوضعيات و الموضوعات الخارجيه و الأحكام التكليفيه غير الإلزاميه، مع إمكان أن يقال إنّ المراد من التكليف هو الأعم من الإلزامي و الوضعي و أن يكون بنفسه حكماً تكليفيّاً أو موضوعاً للحكم التكليفي.

و عدا ما يقال في مجرى البراءة من أنّ جعله مطلق ما إذا لم يعلم بالتكليف

ص: ٣٥١

منظور فيه؛ لتنجز التكليف بالدليل الخاص على الاحتياط في بعض الموارد كمورد الدماء و الفروج بل الأموال، مع أنه لا علم بالتكليف.

و يمكن أن يقال: إن المراد من العلم هو العلم بالطريق، فالمقصود من جعل مجرى البراءة مطلق ما إذا لم يعلم التكليف هو مطلق ما إذا لم يتم طريق على التكليف.

و عدا غير ذلك مما قيل أو يمكن أن يقال مع إمكان الجواب عن القيل و القال، و لكن لا مجال للتفصيل مع عدم اقتضاء الحال.

ص: ٣٥٢

المقدمه و هنا أمور

الأمر الأول: أن البحث في هذا المقصد، يكون حول ثبوت كبريات كلياته التي تصلح، لأن يحتج بها في الفقه، كحججه القطع و العلم التفصيلي و الإجمالي و الظنون الخاصه و المطلقه. و هذا المقصد مما يحتاج إليه، لأن أكثر المباحث السابقه في المقاصد الماضيه يكون من صغريات هذا المقصد كالبحت عن ثبوت الدلاله الوضعيه أو اللفظيه، كمدلول المشتقات و الأوامر و النواهي و مفاهيم القضايا و مفاد أدوات العموم و غير ذلك من المباحث. فإن هذه الأمور بعد ثبوتها و إحرازها صغريات بالنسبه إلى كبرى حججه الظهورات التي هي من الظنون الخاصه. و هكذا حكم العقل باجتماع الأمر و النهي و غير ذلك حتى المباحث العقليه صغريات بالنسبه إلى كبرى حججه الأحكام العقليه، فهذا المقصد مما لا بد منه في مقام الاحتجاج و الإثبات، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أن موضوع علم الاصول كما مرّ هو ما يصلح لأن يحتج به على الحكم الكليّ الفقهي، و هذا هو الذي ينطبق على جميع موضوعات مسائل علم الاصول، كالقطع و الظنّ و غيرهما و ليس المراد من الحججه هو خصوص الحججه بمعناها المنطقيّ أي الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، بل المراد منها هو ما يصلح لاحتجاج الموالي على العبيد و بالعكس، و عليه فتخصيص الحججه بالوسط المذكور منظور فيه، لأن ما يصلح للاحتجاج بين الموالي و العبيد أعمّ من ذلك و بهذا المعنى يكون القطع أيضا حججه، لأنه مما يصلح لأن يحتج به بين العبيد و الموالي و إن لم

يكن بمعنى الوسطية حجه، لأنّ القطع اذا تعلّق بوجوب شيء، مثلاً يقال هذا واجب و كلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته، ولا يقال هذا معلوم الوجوب و كلّ معلوم الوجوب يكون كذا، لأنّ آثار الأحكام مترتبه على نفس الأحكام لا- على العلم بها، و كذلك العلم بالموضوعات، فإنّه إذا قطع بخمريه شيء، يقال «هذا خمر»، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنها»، و لا يقال «هذا معلوم الخمريه و كلّ معلوم الخمريه حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا للعلم بها، نعم يجوز أخذ القطع موضوعاً لحكم آخر و يقال إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً يكون حكمه كذا فالعلم حينئذ يكون وسطاً بمعناه الاصطلاحي لثبوت الحكم الآخر. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الحجه هو الوسط للإثبات بمعناه المنطقي لا تشمل الظنون الخاصه و المطلقه كما لا- تشمل القطع بالشرح الماضي، لأنّ الأحكام تعلقت بالعناوين الواقعيه لا- بقيد الظن أو العلم بها، فالظن و العلم لا- يكونان أوساطاً، و مع ذلك يصحّ أن يحتجّ بهما، كما لا يخفى.

و دعوى خروج البحث عن القطع عن مسائل علم الاصول التي تكون نتيجهتها موجهه للقطع بالوظيفه العقلية، لأنّ القطع بالوظيفه بنفسه نتيجه، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفه.

مندفعه بأنّ التعاريف المذكوره لموضوع علم الاصول، تعاريف تقريبيه و غاليه، و الموضوع الحقيقي لعلم الاصول هو ما يصلح؛ لان يحتجّ به في الفقه و هو لا يختصّ بالقواعد المذكوره بل هو أعمّ منها و أنسب بغرض التدوين، و هو ما يفيد في مقام الاحتجاج.

الأمر الثالث:

أنّ موضوع المقصد السادس و هو القطع و الأمارات مبين مع موضوع المقصد السابع، و هو الاصول العمليه، و مع المباينه لا وجه لجعل أحدهما مقسماً للآخر. نعم لا بأس بجعل الكتاب المشتمل على المقاصد مقسماً لأحكام القطع و الظنّ و الشكّ و هو

ص: ٣٥٤

يرجع إلى بيان فهرست للكتاب، كما فعله شيخنا الأعظم قدس سره في فرائد الاصول، حيث ذهب قبل أن شرع في المقاصد إلى تقسيم كتابه إلى ثلاثة أقسام، من أحكام القطع و الظنّ و الشكّ.

و لا إشكال عليه، و إنّما الإشكال على صاحب الكفايه، حيث ذكر التقسيم بعد المقصد السادس الذي يكون مختصًا بالأمارات، و هو كما ترى لمباينه موضوعه مع موضوع المقصد السابع، و هو الاصول العمليه، فتدبرّ جيّدًا.

ص: ٣٥٥

فى القطع

،

و يقع البحث فى من جهات:

الوجه الأولى: فى أن القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع

الوجه الأولى: أن القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع، و ليس هذه الطريقية قابله للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا و هو الجعل المتعلق بمفعول واحد كجعل طريقية القطع أو مركبا و هو الجعل المتعلق بمفعولين كجعل القطع طريقا لا استقلاليا و لا تبعا. و الدليل لذلك هو أن الطريقية عين ذات القطع، و لا- يتصور الجعل فى الذات و الذاتيات كما لا- معنى لجعل الانسان حيوانا و ناطقا؛ لأن وجدان الشيء لذاته و ذاتياته ضرورى، فلا يحتاج إلى جعل جاعل؛ نعم يصح تعلق الجعل البسيط بوجوده، فيجوز إيجاد القطع استقلاليا أو إيجاد المعدّات و المقدمات الموجبه للقطع.

و يشكل ذلك بأن الذاتى ما لا ينفك عن ملزومه و لا يفترق عنه و القطع قد يصيب و قد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفية و الطريقية من ذاتياته. و القول بأنه فى نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأن الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر (1).

يمكن أن يقال كشف القطع عن المقطوع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون

ص: ٣٥٦

نظر ما دام القطع موجودا عند القاطع و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف بل هو في عين كاشفيته يكون جهلا- مركبا و الكاشفیه المذكوره تكون من ذاتيات القطع و لا يمكن فرض وجود القطع مع عدمها و إلا لزم الخلف في كونه ذاتيا له كما لا يخفى.

الجهه الثانيه: في ان القطع هل تكون حجته ذاتيه أم لا؟

الجهه الثانيه: أن القطع بعد ما عرفت من كونه عين الطريقيه و الكاشفیه هل تكون حجته ذاتيه أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها: ما في الكفايه من أن حجته القطع من اللوازم حيث قال: و تأثيره أي القطع في ذلك أي في تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، و لا حاجه إلى مزيد بيان و إقامه برهان. (١)

و توضيح ذلك: أن استحقاق العقاب مترتب بحكم العقل على مخالفه المولى؛ لكون المخالفه هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق المذكور هي مخالفه التكليف، و لكن من المعلوم أن مخالفه التكليف المجهول لا- توجب استحقاق العقاب بحكم العقل بل الشرط في تأثيرها في ذلك هو القطع بالتكليف و انكشافه له، فالقطع شرط في تأثير المخالفه في حكم العقل باستحقاق العقوبه، فهذا الشرط كسائر الشروط التكويتيه لا- يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى، فإذا انضم إلى المقتضى فالتأثير لازم قهرا كما لا يخفى (٢).

و ذلك ممّا يشهد به الوجدان، و لا- يتوقف تأثير القطع في التنجيز على جعل عقلائي أو شرعي، بل القطع و الكشف يجعل المخالفه المذكوره التي هي هتك لحرمة

ص: ٣٥٧

١-١) الكفايه ٢:٨.

٢-٢) راجع نهايه الدرايه ٢:٥.

المولى داخله فى عنوان الظلم، و قبح الظلم و حسن العدل ليسا بمجولين؛ لأنهما ممّا يدركه العقل، و لذا نقول بوجود هذا الإدراك قبل وجود المجتمع البشرى؛ لملاءمه العدل مع العقل و منافره الظلم للعقل، فلو فرض الإنسان منفردا أدرك أنّ مخالفه المولى فى التكاليف يوجب استحقاق العقوبه من دون حاجه إلى بناء من العقلاء أو ورود نصّ من الشارع. و لا- ينافى ذلك توقّف كفيته العقوبه أو كمّيتها على بيان شرعى كما لا يخفى.

و كيف كان فلا حاجه فى إثبات كون التنجّز من اللوازم القهرية للقطع بالاستدلال كما فى الدرر بلزوم التسلسل لو قلنا باحتياج ذلك إلى الجعل حيث قال:

إنّ الحقّ عدم احتياجه إلى الجعل، فإنّه لو قلنا باحتياجه إليه لزم التسلسل؛ لأنّ الأمر بمتابعه هذا القطع لا يوجب التنجّز بوجوده الواقعى بل لا بدّ فيه من العلم، و هذا العلم أيضا كالسابق يحتاج فى التنجّز إلى الأمر، و هكذا.

مضافا إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع؛ لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجا إلى الجعل. و هذا واضح. (١)

هذا مضافا إلى ما فيه من إمكان أن يقال إنّ التسلسل ممنوع لو فرضت القضية طبيعیه؛ لأنها عمّت نفسها، فالجعل الشرعى بقوله مثلا- اتّبع قطعك بالأمر يشمل قطعه أيضا بقوله اتّبع قطعك بالأمر، و مع الشمول المذكور لا حاجه فى تنجيز القطع بقوله اتّبع قطعك بالأمر إلى الأمر الجديد، كما لا حاجه فى شمول كل خبرى صادق لنفسه إلى قضيه اخرى؛ و لذا اورد عليه فى نهايه الدرايه بأنّ توهم لزوم التسلسل مدفوع بأنّه لو فرضت القضية طبيعیه لعمّت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل. (٢)

ص: ٣٥٨

١-١) الدرر ٣٢٥:٢.

٢-٢) نهايه الدرايه ٥:٢.

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه حيث قال: ثم ما كان منه أى القطع طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه (١).

و قال أيضا: قد عرفت أنّ القاطع لا- يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلّه المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجه، فإذا قطع بكون شىء خمرا و قام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشىء (٢).

فلا- يتوقّف حجّيه القطع على جعل شرعى أو عقلائى، بل العقل يدلّ على تأثير القطع فى ترتّب استحقاق العقوبه على مخالفه المولى كما لا يخفى.

و أمّا ما قيل من أنّ الأثر العقلى للقطع و هو المنجزية لا أساس له؛ لأنّ العقاب الثابت بعنوان التأديب كالعقاب الدينوى لا يحكم العقل بثبوتة فى الآخره لأنّه لغو محض، و الثابت بعنوان آخر من الالتزام بتجسّم الأعمال أو تكميل النفس أو مصلحه نوعيه للعالم الاخرى لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعه و ضيقا و تحديدا لموضوعه مدار الدليل النقلى. و عليه فيبطل القول بالالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب و منجزية القطع خصوصا لمن يلتزم بأنّ استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام (٣).

فضعفه ظاهر، لأنّ القطع بالعقاب الاخرى له فائده واضحه فى الدنيا؛ إذ بعد القطع بوقوعه ينزجر الإنسان فى كثير من الأحيان عن ارتكاب المخالفه و يؤدّب فى حياته الدينويه، و هذا كاف فى الفائده و عدم اللغوويه. و لا يلزم فى تأثير القطع فى

ص: ٣٥٩

١- ١) فرائد الاصول: ٣. ط-قديم.

٢- ٢) فرائد الاصول: ٤. ط-قديم.

٣- ٣) منتقى الاصول ٢٧: ٤-٢٩.

المنجزية أن يكون الحاكم بكيفية العقاب هو العقل، بل يكفي أن يحكم العقل بمجرد استحقاق العقوبة، و أما كفيته و زمان العقوبة و مكانها يمكن العلم بها من طريق النقل و أخبار الصادق المصدق كما لا يخفى.

و هكذا لا- مجال لما قيل من أن صفة المنجزية للقطع ليست ذاتي باب الكليات الخمس و لا الإعراض اللازمه، بل لو ثبتت له فإنما هي من الأحكام التي يحكم بها له العقل العملي الذي وظيفته الحكم فيما يتعلق بتنظيم أمور الأشخاص و الجوامع؛ إذ يحكم بها العقلاء بما أنهم عقلاء لهم هذا العقل العملي (1).

و ذلك لما عرفت من أن حكم العقل باستحقاق العقوبة للمخالفة و استحقاق المثوبة للطاعة ليس من ناحيه تنظيم أمور المجتمعات، بل العقل حاكم به و لو لم يكن نظام و مجتمع و إنما هو من جهه ملائمه العدل للعقل و منافره الظلم له، و هذا الحكم من العقل من البديهيات العقلية بعد وجود القطع بالحكم و مترتب عليه قهرا.

و عليه فالمنجزية ليست من ذاتيات القطع أو من لوازم ماهية القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا قطع الإنسان بحكم حكم العقل بالتنجيز أي استحقاق العقوبة من جهه مخالفه الحكم و التكليف.

ثم لا- يخفى عليك أن ظاهر العبارات أن المعذرية أيضا من لوازم وجود القطع كالمنجزية؛ إذ العقل يدرك عدم صحه عقاب العامل بقطعه عند مخالفه قطعه مع الواقع.

و لكن أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأن ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابه لا يكون من أحكام القطع؛ لأن المعذوريه إنما هو بسبب الجهل بالواقع و عدم

ص: ٣٦٠

الطريق إليه، لا بسبب القطع بالخلاف. (١)

و يمكن أن يقال: إنَّ الجهل بالواقع في صورته عدم إصابه القطع للواقع متّحد مع القطع، و لذا يكون القطع المذكور جهلاً مركّباً، و مع الاتّحاد لا مانع من استناد المعذريّه إلى القطع كما تستند المنجزية إليه فتدبرّ جيداً.

و ثانيها: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله تعالى أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، و قضيتّه غير داخله في القضايا الضرورية البرهانيه، بل داخله في القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه و الظلم قبيح أى ممّا يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبه على المخالفه الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطيّه جعلى عقلائي لا ذاتي قهرى كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهرية... إلى أن قال: و حيث عرفت أنّ الحجّيه بمعنى المنجزية من اللوازم الجعليه العقلايه فبناء على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً من دون لزوم محذور. (٢)

و يمكن أن يقال: إنّ المشهورات بالمعنى الأخصّ هي القضايا التي لا عمد لها في التصديق إلّا الشهره و عموم الاعتراف بها، فلا واقع لها وراء تطابق الآراء عليها بحيث لو خلّى الإنسان و عقله المجرد لا يحصل له حكم بهذه القضايا كاستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. و هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه في مثل المقام؛ لأنّ استحقاق

ص: ٣٤١

١-١) معتمد الاصول: ٣٧٣.

٢-٢) نهاية الدرايه ٥: ٢.

العقاب على مخالفته التكليف المعلوم من جهه كونها هتكا للمولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك و لو لم يكن اجتماع، كما أنّ حسن العدل و قبح الظلم ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يلزم اختلال للنظام لملاءمه العدل مع القوّه العاقله و منافره الظلم معها.

و الملاءمه و المنافره للقوّه العاقله تكفى فى إدراج القضيّه فى اليقيّيات. و عليه فعدم الاحتياج إلى تطابق الآراء ممّا يشهد على أنّه ليس من القضايا المشهوره بالمعنى الأخصّ، و أمّا بالمعنى الأعمّ فلا مانع منه، لأنّها هى التى تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّه و إن كان الذى يدعو إلى الاعتقاد المذكور كون القضيّه من اليقيّيات.

هذا، مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أنّ الأوامر الشرعيّه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام؛ فإنّ أحكام الحدود و القصاص و إن كانت كذلك و الواجبات الماليه و إن أمكنت أن تكون كذلك إلا أنّ جلاّ من العبادات كوجوب الصلاه التى هى عمود الدين لا ربط لها بحفظ النظام أصلا. (١)

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّهُ يكفى فى بناء العقلاء ترتّب حفظ النظام على رعايه نفس القطع دون الظنّ و الوهم و الاحتمال. و عليه فلا وجه لملاحظه ارتباط المقطوع مع حفظ النظام، فتأمل فالعمده فى ردّ هذا القول هو ما ذكرناه.

ثالثها: هو ما ذهب إليه فى مصباح الاصول من أنّ الصحيح هو أن يقال: إنّ حجّيه القطع من لوازمه العقليّه، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحّه عقاب المولى عبده المخالف لقطعه و عدم صحّه عقاب العامل بقطعه و لو كان مخالفا للواقع من دون حكم العقل بالزام أو تحريك و بعث. و إدراك العقل ذلك

ص: ٣٦٢

لا- يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجّية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقلية.

و الفرق بين القول الثالث و الأول في حكم العقل و عدمه، فإنّ القول الأول يشتمل على الحكم دون القول الثالث، و لذا قال في مصباح الاصول: أنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلّا، و أمّا الإلزام و البعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم الإنسان يتحرك نحو ما يراه نفعا له و يحذر ممّا يراه ضررا عليه. و ليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، و لا- اختصاص له بالإنسان، بل الحيوان أيضا بفطرته يحبّ نفسه و يتحرّك إلى ما يراه نفعا له و يحذر ممّا أدرك ضرره. و بالجمله حبّ النفس و إن كان يحرك الإنسان إلى ما قطع بنفعه إلّا أنّه تحريك تكويني لا بعث تشريعي (1).

و لا- يخفى عليك أنّ العقل يدرك قبح مخالفه المولى في أوامره و نواهيه كما يدرك حسن الإطاعة و العمل بها، و هذا الإدراك من جهه إدراكه حسن العدل و قبح الظلم؛ إذ المخالفه هتك للمولى و الهتك ظلم كما أنّ الإطاعة و العمل بأوامره و نواهيه مراعاة لحقوق المولى و عدل.

التحسين و التقيح لا يصدران إلّا من العاقل بما هو عاقل، فإذا قطع العاقل بخطاب من خطابات المولى يدرك استحقاق العقوبه لمخالفته و ضروره ترتبه عليها، و هذا الإدراك التقيحي او التحسيني يوجب تحريكه نحو الإطاعة و ترك المخالفه. و لا فرق في ذلك بين أن يأمر العقل بذلك و يبعث و يحرك أو لا، فإنّ نفس التقيح و التحسين يفعل ما يفعل الإلزام و البعث و لا حاجه إليهما، و لكن ذلك على كلّ تقدير

ص: ٣٤٣

لا يشابه حركة الحيوان بفطرته و غريزته؛ فإنّ الإطاعة و ترك المخالفه بعد التقييح و التحسين مسبوقتان بالإدراك العقلي، بخلاف حركة الحيوان فإنّها ليست كذلك، فلا- وجه لتشبيه المقام بالحركات الغريزيّة الحيوانية؛ فإنّها ليست منبعثه عن القوّه العقلانيّه، بل حركة الإنسان نحو الإطاعة و ترك المخالفه حركة إدراكيه لسبق إدراكه ضروره ترتّب استحقاق العقوبه للمخالفه. و لا ضير بعد درك ضروره الترتّب في أنّ العقل يأمر و ينهى أولا يأمر و لا ينهى، بل يترتّب على درك الضروره فائده الأمر و النهي أيضا، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

الجهه الثالثه: في أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض، فإذا قطع بكون مائع بولا من أيّ سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله هذا بول و كلّ بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلاّ إذا فرض عدم كون النجاسه و حرمة الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليّته على وجه خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون مأخوذا في الموضوع و حكمه أنّه يتّبع في اعتباره مطلقا أو على وجه خاصّ دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه، [\(1\)](#) انتهى موضع الحاجه

قال المحقّق الخراساني بعد جعل تأثير القطع في التنجيز أمرا لازما للقطع:

و لذلك انقح امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا

ص: ٣٦٤

مطلقا أى أصاب أو لم يصب و حقيقه فى صوره الإصابه كما لا يخفى (١).

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: أنّ الردع عن العمل بالقطع غير ممكن لا للزوم اجتماع الضدين لأنّ الضدين أمران وجوديان و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتبارية، بل للزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد و الإرادتان أمران واقعيان (٢).

هذا مضافا إلى لزوم لغويّه الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع و أنّه يلزم نقض الغرض كما لا يخفى. (٣)

و خالفهم فى الوقايه بقوله: أقول لا يخلو هذا التناقض المدعى لزومه من أن يكون بحسب الواقع أو عند الشارع أو القاطع.

أمّا الأوّلان فلا شكّ فى عدم لزومه فيهما على نحو الكليّه، و ما أكثر القطع الذى لا يصادف الواقع و يعلم خطأه الشارع فلا يصحّ الحكم على كلىّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجبهه، على أنّه لا- مانع عنه حتّى فى صوره إصابه الواقع كما ستعرف إن شاء الله. و أمّا عند القاطع فلا يلزم المحال عنده إلّا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه، و هو الحكم الواقعى بأن يقال كلّ خمر محرّمه واقعا من غير تخصيص و هذه الخمر حلال واقعا، و مثل هذا لا- يجوز حتّى فى قبال الظن بل الاحتمال أيضا؛ لأنّ امتناع الظنّ بالتناقض و احتمال كالقطع به، فلا- يعقل أن يقال إنّ هذا حلال و مظنون الحرمة أو محتملها (أى لا يعقل أن يقال إنّ مظنون الحرمة أو محتملها حلال).

و أمّا إذا كان مفاد الأماره المعذوريه فى شربها أو رفع تنجز حرمتها و نحو ذلك من المذاهب الآتية فى جعل الأحكام الظاهرية و تصوّر جعل الأمارات فلا تناقض أصلا،

ص: ٣٦٥

١- ١) الكفایه ٢: ٨.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٩: ٢.

٣- ٣) تنقيح الاصول ١٨: ٣.

ولا- دليل على الإمكان أقوى من الوقوع، وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة بل و مظنونها في موارد البراءة و السبب القائمه على حلّيه مظنون الحرمة؛ إذ الترخيص لا- يختص بصوره عدم المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلقا إذا كان مورد البراءة و مفاد الأماره، فالتناقض المدعى وجوده موجود فيها بأقسامه الثلاثه؛ إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيره و نجاسات واقعيه بين هذه المشكوكات التي تجرى فيها قاعدتا البراءة و الطهاره و يعلم إجمالا بمخالفه الأماره مع الواقع في كثير من المواقع، فكيف يجوز ذلك الشارع؟! ام كيف يصدق المكلف بحلّيه ما يظنّ بحرّمته؟! و من الواضح جدّا أنّ التصديق باجتماع الضدين و لو على بعض التقادير محال، و الحكم بأن هذا المانع و إن كان حراما فهو حلال تهافت.

و بالجمله فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو: أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيه، و الردع لا يكون عنها أبدا، بل الإذن يكون مؤمنا من عقابها أو رافعا لتنجّزها و نحو ذلك من الوجوه الآتيه، فقطع المكلف بأنّ هذه خمر يجب الاجتناب عنها قطع بالحرمة الواقعيه و لم يردع عنه قطّ، و رفع التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبدا... إلى أن قال: فتحصل أنّه لا مانع من جعل الأمارات في قبال القطع إذا اقتضت المصلحه و لا من التصرف في حجّيته بالردع عن الحاصل عن سبب خاصّ أو لشخص خاصّ كذلك.

فينبغي أن يكون الكلام في حجّيه القطع الحاصل عن غير الكتاب و السنّه إن كان كلام فيه و في قطع القطّاع و عدم جواز حكم الحاكم بعلمه و نحوها في مقام الإثبات لا الثبوت و أن يطالب بالدليل على ما يدّعيه، و لا يصعب إقامته في بعض الموارد، فإنّك إذا عرفت من غلامك عدم معرفته بجيّد المتاع و غلبه خطئه على إصابته و تسرّعه في قطعه فلا بدّ لك من جعل قول من تثقّ به حجّجه عليه و تخبره بأنك تقبل منه الردىء مكان الجيّد إذا كان مؤدّى قوله من غير أن تمسّ الواقع بشيء أو

تغالطه و تقول لا ارید الجید بل ارید ما قال الثقه إنه جید، و مالک أن ترک العبد علی قطعه إلا نقض غرضک و تضيع مالک.

(١)

و قال أيضا: و دعوى أن مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع الظنّ و الشكّ؛ لوجود الساتر علی الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالا، بخلاف القطع الذى هو الانكشاف التام الذى لا يدع مجالاً للإذن و لا موضوعاً لحكم آخر.

مندفعه بأنه لا ينحصر جعل الحكم الظاهرى فى وجود الساتر، بل ليس الوجه فى إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلا تأخر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضا، فكما أن الشىء بعنوان أنه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنه مقطوع الحكم. (٢)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إن الترخيص فى ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص فى المعصية بنظر القاطع؛ إذ القطع بالحرمة عله تامه لتحقق عنوان المخالفه، عند الإتيان بفعل مقطوع الحرمة و هو قبيح عقلى لا يجوز كالظلم. و عليه فالإذن فى الفعل و التأمين من العقاب يخالف القبح العقلى الفعلى.

و دعوى إمكان رفع التنجز لا- يساعد مع كون التنجز ذاتياً؛ لوجود القطع كما مر، و لذا قال فى الدرر: إن العلم بالتكليف موجب لتحقق عنوان الإطاعه و المخالفه، و الأول عله تامه للحسن كما أن الثانى عله تامه للقبیح، و هما كعنوانى الإحسان و الظلم، فكما أنه لا يجوز المنع عن الإحسان و الأمر بالظلم عقلاً، فكذلك لا يجوز المنع عن الإطاعه و الأمر بالمعصيه و المخالفه.

ص: ٣٦٧

١-١ (١) الوقايه: ٤٤٧-٤٥١.

٢-٢ (٢) الوقايه: ٤٤٩.

و لا فرق عند العقل فى تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع، بخلاف الظنّ بالتكليف فإنّه بعد لم يصل إلى حدّ يصلح لأن يبعث المكلف إلى الفعل؛ لوجود الحجاب بينه و بين الواقع، فلم يتحقّق عنوان المخالفه و الإطاعه.

نعم، لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهه الاحتياط و إدراك الواقع كما فى حال الانسداد فعدم الإتيان به على تقدير إصابه الظنّ للواقع فى حكم المعصيه، لكن لا إشكال فى أنّ هذا الحكم من العقل ليس إلّا على وجه التعليق، بمعنى كونه معلّقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظنّ، لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم، و من ثم لو حكم الشارع بترك العمل بالظنّ فى حال الانسداد لا ينافى حكم العقل.

و محصّل ما ذكرنا من الوجه: أنّ المخالفه لكونها قبيحه بقول مطلق لا تقبل الترخيص و الإطاعه لكونها حسنه كذلك لا تقبل المنع، لا أنّ المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض (١).

و عليه فلا يفيد تأخّر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعى فى جواز الترخيص و رفع المحذور.

لا يقال: إنّ الترخيص فى المعصيه المحتمله بلا عذر و لا مؤمن قبيح أيضاً فضلاً عن المظنون، و مفروض الكلام جواز الترخيص فى الحرام الواقعى و الفراغ عن (شبهه) ابن قبه، فلا- مانع من الإذن مع المصلحه و لا معصيه مع الإذن فلا ظلم فيبقى السؤال عن الفرق بينهما على حاله. (٢)

لأنّ نقول: الفرق بين المقطوع و غيره موجود؛ لأنّ الاحتمال بل الظنّ غير

ص: ٣٤٨

١- (١) الدرر: ٣٢٧-٣٢٩.

٢- (٢) الوقايه: ٤٤٨.

المعتبر لا يوجب أن يكون التكليف واصلا، و معه فلا مجال لتحقق الإطاعة و المخالفه.

نعم يمكن أن يحكم العقل في حال الانسداد بوجوب الإتيان بالمظنون من باب الاحتياط على وجه التعليق؛ بمعنى كونه معلقا على عدم ورود الحكم الشرعي بترك العمل به، و هو لا ينافي ورود الحكم الشرعي بترك العمل بالظن في حال الانسداد، كما عرفت توضيحه في كلام صاحب الدرر

و هذا بخلاف القطع؛ لما عرفت من أن التكليف يكون به واصلا و معه يتحقق عنوان الإطاعة و المخالفه، فيكون القطع علة للتنجيز، فلا يقاس المقام بالمظنون أو المحتمل، فالترخيص في المظنون يكشف عن عدم حجته الظن و عدم كونه منجزا فضلا عن المحتمل، فلا تناقض و لا معارضة. و لا يلزم من الترخيص في المظنون أو المحتمل الترخيص في المعصية، بخلاف الترخيص في المقطوع فإنه يستلزم ذلك و هو قبيح. و بالجمله قياس المقطوع بالمظنون أو المحتمل يتوقف على عدم كون القطع علة تامه للتنجيز حتى يترتب عليه ما يترتب على المظنون أو المحتمل من جواز الترخيص على خلاف المظنون أو المحتمل و رفع التنجيز بالحكم الشرعي.

و قد عرفت أن القطع علة تامه لحكم العقل باستحقاق المذمه و العقاب لمخالفه التكليف المعلوم و عليه فلا مخلص عن إشكال لزوم الترخيص في المعصية حتى على مذاق من يجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بالطوليه و يقول إن الحكم الواقعي متعلق بنفس الشيء و الحكم الظاهري متعلق بعنوان مجهول الحكم، فيمكن في المقام أيضا أن يكون لمقطوع الحكم حكم آخر غير حكم نفس الشيء؛ فإن القطع بالحكم علة تامه لحكم العقل باستحقاق المذمه و العقاب لمخالفه التكليف، فلا يقبل الحكم الشرعي بالعدم او المخالف. هذا مضافا إلى أن القطع طريقي و لا يوجب حكما آخر.

و ثانيا: إن ذلك يستلزم التناقض في مرحله الغرض كما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره لأن الغرض الداعي إلى جعل التكليف فعلي مطلق حتى في موارد الشك،

والتجرد ليس دخيلاً فيه و إن قلنا بدخالته (١) في إنشاء التكليف، و على هذا فيلزم التناقض في مرحلة الغرض الفعلية الخالي عن المزاحم في المتعلق في نظر القاطع؛ فإن المفروض ثبوت هذا الغرض في متعلق التكليف الفعلية على ما هو المفروض من عدم كونه حكماً حيثياً، فلم يبق إلا رفع اليد عن الغرض الفعلية من جميع الجهات بلا جهة، فإن باب احتمال المخالفه مسدود في نظر القاطع، و هذا بخلاف الشاك و الظان فإنهما محتملان لمخالفه مشكوكهما و مطنونهما مع الواقع، فيحدث في نظرهما وجود غرض آخر داع إلى الترخيص و لو لم يكن في الفعل إلا المصلحه الواقعيه. (٢)

فتحصّل: أنه لا مجال للتخصيص لأنه ترخيص في المعصية و هو قبيح، كما لا مجال لرفع التنجيز؛ لأنه ينافي كون القطع عله تامه للتنجيز.

هذا، مضافاً إلى أن الترخيص أو رفع التنجيز لا يخلو عن المناقضة أيضاً؛ لأن لازمها هو عدم بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب و اللزوم مع أن القاطع يرى بقاءه على ما هو عليه، فيلزم التناقض في نظر القاطع، فتدبر.

و دعوى: أن المنجزية للقطع حكم عقلائي له و ليست من ذاتياته و لوازمه فيجوز المنع الشرعي عن العمل بالقطع كما يجوز منع الشارع عن بعض البناءات العقلية.

مندفعه: بما مر من أن المنجزية و إن لم تكن من ذاتيات القطع و لا من لوازم ماهية القطع و لكنها تكون من لوازم وجود القطع كسائر اللوازم الواقعيه، فيحكم العقل بالمنجزية بمجرد وجود القطع و رؤيه الحكم الواقعي و الكشف عنه.

و القول بأن القطع مقتضى للتنجز لا عله و الترخيص ترخيص في مخالفته كما

ص: ٣٧٠

(١-١) بنحو القضييه الحيثيه.

(٢-٢) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ ٣:٤٠٥.

فى موارد الجهل، فلا يصل مرتبه التنجيز لكى تكون مخالفته معصيه و يكون ترخيصا فى المعصيه.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ التنجيز من لوازم وجود القطع بالحكم الواقعى، و لا يقاس بمراد الجهل؛ إذ لا يتوقف حكم العقل بالتنجيز بعد القطع بشىء على شىء آخر له المدخلية فى تماميه المقتضى حتى يقال إنّ القطع مقتضى لحكم العقل بالتنجيز لا عله، فيتوقف على تماميه اقتضائه.

لا يقال: إنّ لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص فى ترك المقطوع أو رفع التنجيز أو المنع عن العمل بالمقطوع هو عدم جواز تصرف الشارع فى حجّيه بعض أقسام القطع كالمقطع الحاصل من الوسواس أو من القياس أو القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه كالرمل و الأسطراب أو القطع الحاصل من القطع، مع أنّ المعلوم خلافه؛ إذ ليس القطع فى هذه الموارد حجّه شرعا.

لأننا نقول: إنّ حكم العقل بقبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه يكون من باب أنّ المخالفه هتك للمولى و هو مصداق للظلم، و هذا الحكم يكون ثابتا مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر على المقطوع و إلاّ فإذا صار المقطوع معنونا بعنوان أهمّ آخر يوجب ذلك خروجها عن مصداقيه الظلم كعنوان الوسواس أو القياس و نحوهما فلا- مانع حينئذ من الحكم بعدم الحجّيه و الحكم بعدم المعذوريّه.

قال فى المستمسك فالردع عن العمل بعلم الوسواسى بالنسبه إلى عمل نفسه لا بدّ أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون الواقع موضوعا للحكم إلاّ- فى حال الوسواس فيكون له حكم آخر نظير العناوين الماخوذه موضوعات للأحكام الثانويه فشرّب النجس مثلا فى نفسه حرام لكن كما أنّه إذا اضطرّ إليه يجب كذلك إذا كان المكلف وسواسيا فإنه يجب عليه أن يشرب

ففى هذه الصور يجوز للشارع أن يحكم بعدم الحجّيه و عدم المعذوريّه من جهه طروء العناوين المذكوره، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب عن النجس للوسواسى أو يحكم بسقوط الشرط أو المانع عن الشرطيه أو المانع للوسواسى، كما يرفع اليد عن تنجيز الحكم الواقعى بطروء الاضطرار، فالوسواسى و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعى فى حق نفسه، و لكن يمكن للشارع أن يرخصه فى تركه؛ لما يرى من تبدل عنوان المقطوع الموجب لرفع الشنّج واقعا و الوسواسى و القطّاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع و لكن لا اعتبار به عند العقل بعد إحراز طروء العناوين المذكوره المبدله للحكم الواقعى؛ إذ ليس الحكم المذكور مناقضا للحكم الواقعى، لأنّ حكم الشارع متعلّق بالمعنون بعنوان الوسواس أو القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلّقا بعنوان نفس الشىء من دون ملاحظه العناوين المذكوره، و فى مورد الاجتماع فالفعلى هو الأهمّ، و عليه فلا يلزم من الحكم المذكور الترخيص فى المعصيه؛ إذ الواقع بعد تبدل عنوانه لا يبقى على ما هو عليه، فلا تناقض، كما لا معصيه حتّى يلزم من المنع عنه الترخيص فيها، و لا يلزم من ذلك رفع التنجيز؛ لأنّ العقل لا يحكم بالتنجيز بعد تبدل عنوان المقطوع بعنوان آخر أهمّ؛ و عنوان المخالفه و الإطاعه ليستا بعنوان الظلم و العدل من العناوين الذاتيه الموجهه للحكم بالحسن أو القبح، بل يكون ممّا يختلف بالوجه و الاعتبارات، فمع اختلاف الوجه و الاعتبار لا يبقى حكم العقل بالتنجيز على فعليته.

ثمّ إنّ الوسواسى و القطّاع و من اعتمد على القياس و نحوهم إن توجّهوا إلى العنوان الطارئ فلا يبقى لهم القطع بالحكم بعد الالتفات المذكور؛ لأنّ العنوان الطارئ

من العناوين المبدّله و إن لم يتوجّهوا إلى ذلك فهم و إن كانوا من القاطعين و لا يمكن منعهم عن العمل بالمقطوع حال كونهم قاطعين و لكنهم لم يكونوا معذورين إن منعوا قبل حصول القطع من سلوك هذه الطرق؛ لتمكّنهم من الرجوع إلى الطرق المقبولة للشارع، فخالفوا فصاروا مقصّرين، فلا يكونون معذورين عند عدم موافقه مع الواقع.

نعم لو لم يصل إليهم المنع عن الاعتماد على هذه الطرق و قطعوا من ناحيه هذه الطرق و كان قطعهم مخالفا للواقع كانوا معذورين لو لم يكشف لهم أنّ قطعهم مخالف للواقع، و إلا فبعد كشف الخلاف لزم عليهم أن يأتوا بالواقع عند بقاءه على ما هو عليه. و عليه فلا منافاه بين لزوم متابعه القطع بنظر القاطع و بين عدم حجّيه القطع المذكور؛ لجواز أن لا يعتمد الشارع فى وصول أحكامه و امثالها على قطع القطّاع أو الوسواسى و من أخذ بالقياس و نحوهم لطوء العناوين المبدّله. و هذا أمر واقعى يدركه العقلاء بما أنّهم مدركون الواقعيّات و يحكمون بها، لا بما أنّهم جاعلون للاحكام.

قال فى المنتقى: الإنصاف عند ملاحظه حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم التى هى الطريق لتشخيص أصل حجّيه القطع فى الجمله هو عدم معذوريّه القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فمن أمر و كيله بشراء خاصّه له بالقيمه السوقيه، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استنادا إلى قطعه بأنّ الثمن يساوى قيمه السوقيه، لكنّه ملتفت إلى أنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف فللموكل أن لا يعذر و كيله و يعاتبه و ليس هذا أمرا بعيدا بعد التزام الفقهاء بمعاقبه الجاهل المركّب المقصّر فى اصوله و فروعها، و ليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذّرا بعد تقصيره فى المقدمات التى تسبّب القطع... إلى أن قال: و بالجمله عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه لا يتنافى مع عدم حجّيه القطع، بمعنى عدم كونه معذورا لو

انكشف أنّ قطعه مخالف للواقع؛ إذ عدم المعذورِيه إنّما يحكم به بعد زوال القطع، فلا محذور فيه (١).

و لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ الحجّية و الحكم بالتنجيز عقلي لا جعلي عقلائي.

هذا، مضافا إلى أنّ حكم الشرع بعدم حجّية قطع الوسواسي أو القطّاع أو من أخذ بالقياس لا- يتوقّف على صورته كشف الخلاف، بل يكفي عدم مطابقته مع الواقع في غالب الموارد لأنّ يحكم الشارع بعدم حجّيته حتّى في مورد المطابقه تعبدا، نعم لا يعلم القاطع بأنّ قطعه غير معدّر إلّا بعد كشف الخلاف، و لا محذور، فتدبر جيّدا.

و ثالثا: إنّ عدم حجّية قطع القطّاع أو قطع من أخذ بالقياس أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّه عند العقلاء أو الشرع لا يكون من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز؛ لأنّ الحجّية من مدركات العقل بوجود القطع، و هذا الإدراك لا يتوقّف على شيء آخر غير وجود القطع. و عدم اعتبار القطع في هذه الموارد عند العقلاء أو الشرع لا يرجع إلى رفع التنجيز بنظر القاطع حتّى يقال إنّ التنجيز مرفوع، بل التنجيز في نظر القاطع موجود كما في غير الموارد المذكوره لو اختلفت العقلاء في المسائل، كما إذا ادّعى بعض حصول القطع بشيء من ترتيب مقدمات خاصّه في مقابل بعض آخر ادّعى القطع بالخلاف. و من المعلوم أنّ ادّعاء المخالف لا- يرفع التنجيز، بل قطع كلّ واحد منهم يوجب التنجيز بحكم عقل القاطع و يكون حجّه عليه، و هكذا في موارد القطع بالقياس و القطّاع و نحوهما. و عليه فدعوى رفع التنجيز في أمثالها كما ترى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر في الموارد التي يرى المولى كثره خطأ القاطع، فيجوز للمولى أن يقول للقاطع لا تعمل بقطعك كموارد قطع القطّاع أو قطع من أخذ بغير الكتاب و السنّه أو قطع من ابتلى بالقياس في

ص: ٣٧٤

الأحكام فتحصل أنه لا يجوز النهى عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهى عنه كالوسواس و القطاع و نحوهما.

تنبيه فى حقيقه الحكم و مراتبه

و لا يخفى عليك أنّ القطع لا يوجب التنجز إلا إذا تعلّق بالتكليف الفعلى؛ إذ الحكم الإنشائى الذى لم يأت زمان فعليته لا يوجب القطع به التنجز، و لذا لا يستحقّ العقوبه بتركه؛ إذ الحكم ما لم يبلغ مرتبه الفعلية لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى و لا مخالفته عن عمد بعصيان و إن كان ربما يوجب موافقه استحقاق الانقياد لا- مثوبه الحكم الوجوبى أو الاستجابى؛ لأنّ المفروض عدم فعليتهما.

ثمّ إنّ الحق فى مراتب الحكم أنّها بين الإنشاء و الفعلية. و أمّا مرتبه الاقتضاء أو التنجز الذين جعلهما المحقق الخراسانى من مراتب الأحكام ليستا من مراتبها؛ إذ مرتبه الاقتضاء ليست إلا الاستعداد و هو ليس بحكم، و مرتبه التنجز لا يوجب انقلاب الحكم عمّا هو عليه، فلا وجه لأن يعدّ من مراتب الحكم كما لا يخفى

و توضيح ذلك كما فى نهايه الدرايه: أنّ مراتب الحكم عند صاحب الكفايه أربع:

إحداها: مرتبه الاقتضاء و ربما يعبر عنها بمرتبه الشائيه، و جعل هذه المرتبه من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظه أنّ المقتضى له ثبوت فى مرتبه ذات المقتضى ثبوتاً مناسباً لمقام العله لا لدرجه المعلول... إلى أن قال: و الطبيعه (1) فى مرتبه نفسها حيث إنّها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهوى للوجوب، و حيث إنّ المانع موجود، فهو واجب شائى و واجب اقتضائى. و ليس هذا معنى ثبوت الحكم فى هذه المرتبه؛ إذ لا ثبوت بالذات للمصلحه حتّى يكون للحكم ثبوت بالعرض، بل له شائيه

ص: ٣٧٥

ثانيتها: مرتبه إنشائه، وقد بيّنا أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجادا لفظيا بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات و إلى المعنى بالعرض، لا إليهما بالذات فإنّه غير معقول، كما أنّ وجود المعنى حقيقه منفصلا عن اللفظ بآليته غير معقول. و عليه ينبغي تنزيل ما قيل من أنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر، و إنّما قيّد بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ خارجى، و هو المنسوب إلى المعنى بالعرض؛ لأنّ المعنى بعد الوضع كأنّه ثابت فى مرتبه ذات اللفظ، فيوجد بوجوده فى جميع المراحل (1).

ثالثتها: مرتبه الفعليه، و فى هذه المرحله يبلغ الحكم درجه حقيقه الحكميه، و

ص: ٣٧٦

١- ١) و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره المحقق الاصفهاني قدّس سرّه فى بيان حقيقه الإنشاء بعيد عن ظاهر الكلمات، فإنّ الظاهر منها أنّ وجود الإنشائيات منحاز عن وجود الألفاظ الإنشائية، و إنّما اعتبر وجودها بآليه الألفاظ الإنشائية. و دعوى عدم معقوليه الوجود المنحاز كما ترى إذا الاعتبار خفيف المثونه و ما ذكره من الوجود العرضى ليس هو معنى إنشائى بل هو موجود فى كلّ لفظ استعمل فى معناه استعمالا لغويا إذ الموجود هو وجود الألفاظ و وجود المعنى وجود عرضى بوجود اللفظ الموضوع له و هذا أجنبى عن المعنى الإنشائى الذى يوجد بآليه ألفاظ الإنشاء فى عالم الاعتبار عند العقلاء كسائر موارد الإنشاءات كإنشاء الوزارة و الصداره و النيابة و الوكاله و غير ذلك و المراد من نفس الأمر هو عالم الاعتبار هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ وجود المعنى فى الألفاظ المستعمله أيضا ليس وجودا عرضيا فإنّ المقصود منه هو الوجود الانتقالى التبعى فإنّ من علم بالوضع إذا استعمل لفظ عنده انتقل من وجوده خارجا إلى المعنى اللغوى و هذا الوجود الانتقالى ليس وجودا خارجيا و ليس أيضا وجودا عرضيا بل هو وجود ذهنى منحاز عن وجود اللفظ فى خارج و الفرق بينه و بين الإنشاء أنّ المعنى فى الإنشاء يوجد بوجود الألفاظ المستعمله بخلاف معنى الألفاظ فإنّه ينتقل من استماع الألفاظ إلى الأذهان فتدبّر جيّدا. و هذا هو الذى ينبغى أن يكون مرتبه من مراتب الأحكام لا الوجود العرضى الذى ليس هو فى الحقيقه شىء كما لا يخفى.

يكون حكماً حقيقياً وبعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، وإلا- فمجرد الخطاب من دون تحريم وإيجاب إنشاء محض... إلى أن قال: وإذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تم الأمر من قبل المولى، فيبقى الحكم و ما يقتضيه عقلاً من استحقاق العقاب على مخالفته تارة و عدمه أخرى. و ما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه و استحقاق العقاب على مخالفته و إن قطع به، لا لقصور في القطع و فيما يترتب عليه عقلاً بل لقصور في المقطوع حيث لا- إنشاء بداعي البعث، و جعل الداعي حتى يكون القطع به مصححاً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعها: مرتبة التنجز و بلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة، و جعلها من درجات الحكم و مراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التحصيل و مرتبه التحقق بلا- ارتقاء إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظه أن بلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأه من نشآت ثبوته، انتهى موضع الحاجة.

ثم أورد عليه بقوله هذا على مختاره دام ظله في مراتب الحكم، و سيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعل ما هو الفعل من قبل المولى لا- الفعل بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة، لكنه عين مرتبه الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا- داع محال، و بداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، و بداعي جعل الداعي عين الفعل من قبل المولى، و إن أريد من الفعل ما هو فعلى بقول مطلق فهو متقوم بالوصول، و هو مساوق للتنجز، فالمراتب على أي حال ثلاث (1).

و لا يذهب عليك أن اقتضاء الطبيعه بملاحظه اقتضاء ما يترتب عليها من الفوائد للوجوب اقتضاء ماهوى و مساوق للاستعداد، فلا ثبوت للحكم في هذه المرتبة إلا- بمعنى شأنيته الحكم. و من المعلوم أن شأنيته الحكم ليست بحكم حقيقه، فلا يصلح لأن يكون مرتبه من مراتب الحكم، و القطع به قطع بشأنيته الحكم. و من

ص: ٣٧٧

المعلوم أنه لا يوجب التنجيز؛ إذ لا حكم حتى ينتج بالقطع.

و عليه فمراتب الحكم اثنتان: إحداهما مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه الفعلية من قبل المولى؛ إذ مرتبه التنجيز أيضا ليست من مراتب الحكم حيث إن علم المكلف و جهله لا- يوجب تغييرا فى ناحيه الحكم، بل يمكن أن يقال: حيث إن الفعلى من قبل المولى عين الإنشاء بداعى جعل الداعى فليس فى البين إلا مرتبه واحده، و هو الفعلى من قبل المولى، و هو عين مرتبه الإنشاء بداعى جعل الداعى، و أمره يدور بين الوجود و العدم؛ فإنه إما موجود أو ليس بموجود، و لكن يكفى فى وجود الإنشائى ما صدر من الشارع و لم يأمر بإبلاغه أو ما انشأ لأن يعمل به بعد شهر أو سنه و تحقق موضوعه، فإنه قبل مجيء الوقت المذكور ليس فعليا و مع ذلك يصدق عليه الحكم الإنشائى.

و أمثال هذه الإنشائيات ليست بفعلية من قبل المولى؛ فإنها لم تنشأ بداعى جعل الداعى، فتدبر جيدا.

و مما ذكر يظهر ما فى تعليقه المحقق الأصفهانى حيث جعلهما واحدا

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إن مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنه ليس فى هذه المرتبه حكم أصلا... إلى أن قال: و أمّا مرتبه التنجيز فهى أيضا ليست من مراتب الحكم، فإن علم المكلف و جهله لا يوجبان تغييرا فى الحكم و مزيد حاله فيه لتكون مرتبه اخرى غير المرتبه التى قبلها، بل العلم و الجهل ممّا لهما دخل فى معذوريه المكلف و عدمها عند المخالفه، فليس للحكم إلا- مرتبتان: مرتبه الإنشاء مثل (أوفوا بالعقود) و (أحلّ الله البيع) و نحوهما ممّا له مقيدات و مخصّصات تذكر تدريجا، و استعمل اللفظ فى جميع العقود بالإرادة الاستعمالية لكنّه غير مراد بالإرادة الجدّية، و ليست هذه أحكاما فعلية، و كما فى الأحكام الصادره من الشارع المقدّس لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه... إلى أن قال:

و مرتبه الفعلية كوجوب الصلاة و نحوها. (١)

و لا يخفى ما فى بعض الأمثلة المذكوره لمرتبه الإنشاء؛ لأنّ تدريجيّه بيان القيود لا ينافى فعلية حكم العامّ أو المطلق، فتدبرّ جيداً.

الجهه الرابعه: فى التجري

الجهه الرابعه: فى التجري، و قد عرفت أنّه لا- ريب فى أنّ القطع يوجب التنجيز و استحقاق العقوبه على المخالفه فى صوره الإصابه، و إنّما الكلام فى أنّه هل يوجب فى صوره التجري و عدم الإصابه استحقاق العقوبه أو لا يوجب شيئاً و يقع البحث فى أمور:

الأمر الأول: أنّه استدّلوا على الاستحقاق بوجوه:

منها: الاتّفاق كما فى فرائد الاصول حيث قال: ظاهر الكلمات الاتّفاق على الأول، و يؤيّدّه دعوى جماعه الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أّخر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت و تعبيرهم بظنّ الضيق من باب بيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بما يضيّق، نعم حكى عن النهايه التوقّف فى العصيان، و عن التذكره عدم العصيان، و عن المفاتيح أنّه جعل العدم أقرب.

و يؤيّدّه أيضاً عدم الخلاف بينهم ظاهراً فى أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. ثمّ تأمل فيه، و لعلّ وجه التأمل هو احتمال أن يكون الحكم بوجوب الإتمام ليس للضرر، بل هو لخوفه الناشئ حقيقه من نفس الظن او القطع بالضرر و لو لم يكن ضرر فى الواقع؛ و لذا تصحّ الصلاة قصراً مع الأمن من الضرر و لو كان الضرر موجوداً فى الواقع و انكشف الخلاف.

و كيف كان فقد أورد شيخنا الأعظم قدّس سرّه على الاستدلال بالاتّفاق بأنّ المحصّل

ص: ٣٧٩

من الاجماع غير حاصل. هذا، مضافا إلى أنّ المسأله عقليّه و المنقول من الإجماع ليس حجّه فى المقام. (١)

و منها: حكم العقل، و تقريبه كما فى تعليقه الأصفهاني قدس سرّه أنّه لا ينبغي الشبهه فى استحقاق العقاب على التجزى؛ لاّ اتحاد الملا-ك فيه مع المعصيه الواقعيّه. بيانه أنّ العقاب على المعصيه الواقعيّه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى و لا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه و تفويت و لا- لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو؛ لوجود الكلّ فى صورته الجهل، بل لكونه هتكا لحرمة المولى و جرأه عليه؛ إذ مقتضى رسوم العبوديّه إعظام المولى و عدم الخروج معه عن زى الرقيّه، فالإقدام على ما أحرز أنّه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديّه و مناف لزي الرقيّه، و هو هتك لحرمة و ظلم عليه. (٢)

و هذا الحكم عقليّ بديهيّ يشهد له الوجدان؛ لأنّ النفس تشمئز عن الظلم. و من المعلوم أنّ الهتك ظلم، و هو يتحقّق بالإقدام على المخالفه عن عمد و التفات، و الاشمئزاز يكون عن القبيح كما أنّ الابتهاج يكون من الحسن، و الاشمئزاز و الابتهاج من كفيّات النفس يحصلان عن موجهما محبوبا أو مبغوضا، و النفس تشمئز عن الظلم و تبتهج بالعدل. و هذا هو الذى يحكم به العقل مع قطع النظر عن مدخلتيه ذلك فى حفظ النظام.

و من هذا يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث جعل حكم العقل داخلا- فى القضايا المشهوره المسطوره فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، و قال: أمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع

ص: ٣٨٠

١- ١) راجع فرائد الاصول: ٥، ط- قديم.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: ٨.

بها... إلى أن قال: إنَّ استحقاق المدح و الذمّ بالإضافه إلى العدل و الظلم ليس من الأوّليّات بحيث يكفى تصوّر الطرفين فى الحكم بثبوت النسبه كيف و قد وقع النزاع فيه من العقلاء؟! و كذا ليس من الحسيّات كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا، و لا- بنفسه من الكيفيّات النفسانيه الحاضره بنفسها للنفس، و كذا ليس من الفطريّات أو ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبه، الخ. (١)

و ذلك لما عرفت من وجدان الاشتمزاز و الابتهاج، و هما من كيفيّات النفس، فلا- وجه لمنع كون الاستحقاق من الكيفيّات النفسيه.

و الظاهر من الكفايه الاستدلال بالوجه العقلى حيث قال: الحقّ أنّه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحّحه مؤاخذته و ذمّه على تجريه و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و صحّحه مثوبته و مدحه على إقامته بما هو قضيّه عبوديته من العزم على موافقته و البناء على طاعته (٢).

ظاهره الاستدلال بوجه عقلىّ بديهىّ على الاستحقاق و إن كان كلامه محلّ تأمّل و نظر من جهه اكتفائه بالعزم مع أنّ العزم المتعقّب بالفعل الخارجىّ يكون موجبا لاستحقاق العقوبه لا مجرد العزم.

و قال فى الوقايه: و أمّا استحقاقه العقاب فلا- مانع عنه بل هو الظاهر؛ و ذلك لأنّ الإقدام على المعصيه و عدم المبالاه بنهى المولى- و نحوهما من التعبيرات المختلفه المؤدّيه إلى معنى واحد و هو التجزىّ بالمعنى الجامع بين المعصيه الواقعيّه و التجزىّ الاصطلاحى- هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب، و لولاه لما حكم العقل به و لا- توجّه اللوم و الذمّ من العقلاء على مرتكب المعصيه؛ إذ هى مع التجرد عن هذا

ص: ٣٨١

١-١) نهايه الدرايه ٢:٨.

٢-٢) الكفايه ١١:٢.

العنوان لا- يترتب عليها شيء سوى الآثار الذاتية، وتكون كالفعل المبغوض الواقع عن جهل و اضطرار، فالموجب لجواز العقاب ليس إلا الإقدام على ما نهى عنه، لا وقوع المنهى عنه فالتجزي اصطلاحاً و إن لم يكن عنواناً قابلاً لأن يتعلّق به النهى الشرعى و يعدّ فاعله مرتكباً للحرام، و لكنّه مشترك مع المعصية الواقعيّة في المناط الذى يحكم لأجله باستحقاق العقاب، و هو القبح الفاعلى على ما يعبر عنه، و هذا عنوان لا ينفكّ عن التجزى أصلاً... إلى أن قال: وقد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفكّ عن التجزى و عن المعصية الواقعيّة و أنّها هي المناط في استحقاق العاصى للعقاب...

إلى أن قال: فتلخّص أنّ التجزى يشارك المعصية الواقعيّة فيما هو مناط القبح و استحقاق العقاب، و لا تزيد هي عليه إلا في ترتّب المفسده الذاتيه و المبغوضيه التكوينيّه عليها دونه أعنى القبح الفعلى.

و قد عرفت بما لا- زياده عليه أنّ المناط في الاستحقاق هي الجبهه الاولى لا الثانيه و أنّ العقلاء لا يذمّون العاصى إلا من جهه القبح الفاعلى لا الفعلى. (١)

مراده من القبح الفاعلى إن كان مجرد العزم على المخالفه فيه منع؛ لأنّ العزم المتعقّب بالفعل بعنوان أنّه مصداق الهتك قبيح، فلا وجه لتخصيص القبيح بمجرّد العزم، و إن كان مراده منه أنّ قبح التجزى يجتمع مع حسن الفعل ذاتاً فلا كلام. و الظاهر من كلامه كما سيأتى هو الثانى.

و كيف كان فتخصّيل من جميع الكلمات المذكوره أنّ مناط استحقاق العقاب في التجزى هو عين مناط استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيّه، و هو الهتك و الظلم، و هما مترتبان على القطع بالتكليف سواء كان موافقاً للواقع أو لم يكن؛ فإنّ تمام موضوعهما كما أفاد السيد الشهيد الصدر هو نفس القطع بتكليف المولى أو مطلق

ص: ٣٨٢

تنجّزه لا واقع التكليف؛ إذ مع تنجّز التكليف عليه لو خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن أدب العبوديّة واحترام مولاه و لو لم يكن تكليف في الواقع. و أدب العبوديّة حقّ للمولى على العبد، فخلافه هتك و ظلم مع قطع النظر عن الواقع. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما في فرائد الاصول حيث أنكر القبح رأسا في موارد التجزّي، و ذهب إلى أنّ الموجود فيها هو كشف سوء السريره بالفعل.

حيث قال: إنّ الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا في أنّ هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيّده و كونه جريئا في مقام الطغيان و المعصية و عازما عليه؛ فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام.

لكن لا- يجدى في كون الفعل محرّما شرعيا؛ لأنّ استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل (٢).

و ذلك لما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة بمجرد القطع بتكليف المولى و المخالفه معه سواء وافق الواقع أو لم يوافق؛ لأنّ الفعل المتجزّي به مضافا إلى كونه كاشفا عن سوء السريره مصداق للهتك و الإهانه بالنسبه إلى مولاه، و هذا بنفسه ظلم، و هو تمام الموضوع للقبح و استحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل هو على العمل المتجزّي به أو العزم المجرد؟ و لا يخفى أنّ الفعل المتجزّي به حيث إنّ مصداق للهتك و الإهانه، يكون قبيحا و محكوما بالحرمة.

ص: ٣٨٣

١-١) مباحث الحجج ٣٧:١-٣٨.

٢-٢) فرائد الاصول: ٥.

ولا- ينافى ذلك عدم اتّصاف الفعل فى نفسه بشىء من موجبات القبح أو الحرمة، بل هو على ما عليه فى نفسه؛ إذ الفعل حيث صار مصداقا للهتك والإهانه يكون بهذا الاعتبار مبغوضا وإن لم يتغيّر وجهه فى نفسه بالقطع بالخلاف، فالفعل فى نفسه كشراب الماء جائز أو محبوب، ولكن باعتبار حدوث القطع بالخلاف وإتيانه بما يقطع بكونه معصية للمولى يصير مصداقا للهتك والإهانه و يكون قبيحا ومحزّما، وحيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى مختلف، فلا- منافاه و لا- تضادّ بينهما؛ لاختلاف الموضوع.

فلا- وجه لما فى الكفايه من اختيار كون القبيح فى التجزى هو مجرّد العزم و الجزم على الجرى و العمل مع بقاء المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب و الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفه، و لا يغيّر حسنه أو قبحه بوجهه اصلا؛ ضروره أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعترافات التى بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمجوبيّ و المبغوضيّ شرعا، ضروره عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من المبغوضيّ و المجوبيّ للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له، فقتل ابن المولى مثلا- لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، و كذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا، هذا (1).

و ذلك لأنّ بقاء الفعل على ما هو عليه بحسب اقتضاء ذاته لا ينافى قبحه باعتبار مصداقيته للهتك بسبب عروض القطع، وإنّما المنافاه فيما إذا ادّعى القبح بحسب الذات، و المفروض هو ادّعاء القبح بحسب عروض القطع بالخلاف و مصداقيته للهتك و الإهانه، فالمصداق الخارجى له عنوانان، و مع تعدّد العناوين لا منافاه و لا

ص: ٣٨٤

تضادّ كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الدرر من أنّ الذى يقوى فى النظر عدم كونه قبيحا أصلا فإنّنا إذا راجعنا وجداننا لم نر شرب الماء المقطوع خمريّته إلا على ما كان عليه واقعا قبل طرّ عنوان القطع المذكور عليه، و الذى أوقع مدعى قبح الفعل فى الشبهه كون الفعل المذكور فى بعض الأحيان متّحدا مع بعض العناوين القبيحه كهتك حرمة المولى و الاستخفاف بأمره تعالى شأنه و أمثال ذلك ممّا لا شبهه فى قبحه و أنت خبير بأنّ اتّحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائميّا لأنّا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة لا مستخفاً بأمر المولى و لا جاحدا لمولويّته بل غلبت عليه شقوته كإقدام فساق المسلمين على المعصيه. و لا إشكال فى أنّ نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتّحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلا (١).

و ذلك لأنّ الإهانه و الهتك لا تنفكّ عن المخالفه مع أمر المولى و لو كان داعيه فى المخالفه هو الشقوه لا المعانده و لكن مع ذلك هو هتك

و بعبارة اخرى كما فى تسديد الاصول: تمام الملاك لكون الفعل لا مبالاه هتكا بالمولى عدم القيام مقام الإطاعه لما يراه واجبا أو حراما، و هو لا- يتوقّف على أزيد من الإتيان بفعل يقطع بكونه معصيه للمولى، و لا- يحتاج إلى قصد هتك جناب المولى بعنوانه، بل إذا دعاه شقوته إلى العمل لكان عمله هتكا لحرمة المولى و مصداقا للمعصيه مع الإصابه و للتجرى مع الخطأ، فلا يرد عليه ما فى الدرر. (٢)

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: و قد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا ينفكّ عن التجرى و عن المعصيه الواقعيّه و أنّها هى المناط فى استحقاق العاصى

ص: ٣٨٥

١- (١) الدرر: ٣٣٧، ط- جديد.

٢- (٢) تسديد الاصول ١٤: ٢.

للعقاب، كما أنّ العناوين المقابله لها من احترام أمر المولى و الانقياد له بمعناه اللغوى و نحوهما مـ لا- ينفك عنها الانقياد الاصطلاحى و الإطاعه الواقعيه، و لولاه ما استحق ذلك عقابا و لا هذا ثوابا بل هما معنى الإطاعه و العصيان و المناط فى القرب و البعد، فالمتجرى مصداق لهذه العناوين و محققها فى الخارج و لا- ملازم معها. و منه يظهر استحاله الفرض الذى فرضه أعنى المتجرى غير المستخف، إلا أن يريد من هذه العناوين ما يزيد على الحاصل منها بنفس التجرى، و لا يناسب ذلك إلا الرد على من أراد تكفير المتجرى لا الحكم عليه باستحقاق العقاب (١).

لا- يقال: إنّ الجراه على المولى إنّما تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج أصلا، بل هو نظير العلم و الإراده و غيرهما من الصفات التى محلها النفس. نعم يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفا عن تحققه فيها و مظهر الثبوت، و لا يكون مصداقا له كما هو واضح. و حينئذ فلا وجه لسرايه القبح إليه بعد كونه مصداقا حقيقيا لبعض العناوين غير المحرّمه. (٢)

لأنا نقول:

أولا: إنه ينتقض بالتعظيم و نحوه من مقابلات الهتك، فكما أنّ نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالوجوب و الحسن فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالحرمة و القبح.

و ثانيا: إنّ لازم ذلك هو عدم حرمة الهتك مطلقا، لأنّ كلّ هتك يحكى عن الجراه على المولى، و هى من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج، فلا وجه لسرايه القبح إلى الفعل الخارجى مع كونه

ص: ٣٨٦

١- (١) الوقايه ٤٥٦-١: ٤٥٧.

٢- (٢) معتمد الاصول: ٣٨٣.

مصادقا حقيقياً لبعض العناوين غير المحرّمه، بل المحبوه كالتكبير حال خطابه المولى للإخلاق بخطبته، و هو كما ترى؛ لشهاده الوجدان على أنّ نفس الفعل المأتى به للإخلاق مصادق للإهانه، و هو كاف للحكم بالقبح و الحرمة و لو كان الفعل المذكور مثل التكبير محبوباً في نفسه، فنفس التكبير المذكور باعتبار كونه مصادقاً للهتك قبيح، و كشف هذا الهتك عن سوء السريره و طغيان النفس لا ينافى صدق الإهانه على نفس الفعل و كفايته في الحكم بالقبح و الحرمة.

و يشهد له وجدان الفرق بين حاله قبل الإتيان بالفعل و بين حاله بعده، و الذمّ في الأول راجع إلى خلقه، و في الثاني راجع إلى فعله، كما قال في الوقايه و يرشدك إليه حكم الوجدان بالفرق الواضح بين من علم سوء سريره بإتيان ما يقطع بحرمة و بين من علم منه ذلك بعلم الرمل مثلاً- و بين حاله قبل الإتيان به و بين حاله بعده و الذمّ في الأول متوجه على خلقه و في الثاني على فعله، و شتان بين ذمّ الشخص و بين ذمّ الفعل. (١)

ثم إنّ المنقول عن سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول أنّه سلّم انطباق الهتك و الظلم على الخارج، و إنّما استشكل فيه من ناحيه عدم الملازمه بينهما و بين التجزّي (٢).

و قد مرّ أنّا نمنع عدم الملازمه؛ إذ لا- تفكيك بين الهتك و الظلم و التجزّي، بل التجزّي مصادق لهذه العناوين لا أنّه ملازم لها، فتدبر جيّداً.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجزّي به أو العزم المتعقّب بالفعل مصادق للهتك و الإهانه، و مندرج تحت عنوان الظلم، و يحكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

ص: ٣٨٧

١-١ (١) الوقايه: ٤٥٧.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ١٦: ٢.

الأمر الثالث: في ملازمه حكم العقل بقبح التجزى مع حكم الشرع بالحرمة. و عدمها و لا يخفى عليك أنه يقع الكلام حينئذ في أن حكم العقل بقبح الفعل المتجزى به هل يستلزم حرمة شرعا أولا؟.

و قد استدلل على ذلك بقاعده الملازمه بين الحكم العقلي و الحكم الشرعي أعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأن القاعدة المذكوره مسلّمه إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيه من المصالح و المفاسد؛ إذ العقل لو أدراك مصلحه ملزمه في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلا محاله علم بوجوده الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد، و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيه لا محاله فهذه الكبرى مسلّمه و لا كلام فيها، و إنما الكلام في صغرها؛ إذ قلما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلات العقليه كحسن العدل و قبح الظلم؛ لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيه و المفاسد النفس الأمريه و الجهات المزاحمه لها، و لذا ورد في الروايات أن دين الله لا يصاب بالعقول و أنه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحيه معلولات الأحكام الشرعيه كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، فقاعده الملازمه أجنبيه عنه.

و عليه فلا دليل على أن حكم العقل بقبح التجزى يستلزم الحرمة الشرعيه، بل لنا أن ندعى عدم إمكان جعل حكم شرعي مولوي في المقام؛ إذ لو كان حكم العقل كافيا في إتمام الحجّه على العبد و في بعثه نحو العمل أو زجره عن العمل كما هو الصحيح فلا حاجه إلى جعل حكم شرعي مولوي آخر، و إن لم يكن كافيا فلا فائده

فى جعل حكم آخر؛ إذ هو مثل الحكم الأول، فىكون جعل الحكم لغوا يستحيل صدوره من الحكيم تعالى و تقدس (١).

و لا- يخفى عليك أنّ القول بعدم الفائده منظور فيه؛ إذ ربما يكون الانبعاث موقوفا على حكم مولوى و لكنّ الحاجه إليه فى بعض الأحيان لا تصلح لإثبات الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى مطلقا، بل هو مختصّ بمورده.

و استشكل الشهيد الصدر قدس سرّه على ما فى مصباح الاصول بأنه كلما كان الشارع يهتم بحفظ الملاك بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح العقليين من الحفاظ الذاتى و كان ذلك- أى الحفاظ المذكور- يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى فى مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبه علل الأحكام أو فى سلسله معلولاتها. و فى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ.

ملاكات أحكامه الواقعيه بمرتبه جديده و زائده من الحفاظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعى بغير العلم، فإنّه إذا علم بحرمة التجزى عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا- يقدم على ارتكاب المخالفه؛ لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظن و إن كان منجزا عليه- بحكم العقل- فىكون جعل حرمة التجزى لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب و فى هذه المرتبه، فلا لغويه أصلا. (٢)

و لا يذهب عليك أنّ إمكان ترتب الفائده على الحكم الشرعى المولى

ص: ٣٨٩

١- ١) مصباح الاصول ٢٦: ٢.

٢- ٢) مباحث الحجج ٦٢: ١.

أحياناً لا إنكار له، و لكن لا يكفي ذلك للحكم بالملازمه بين الحكم العقلي و الشرعي؛ لجواز الاكتفاء بالحكم العقلي في إتمام الحجّه، إذ الذي تقتضيه قاعده اللطف و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقلي في موارد المعلومات ممّا يصلح للداعويّه، فيصحّ أن يقال مع كون الحكم العقلي كافياً في الاحتجاج فلا حاجه إلى جعل الشرعيّ المولوي. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقلي فيما إذا لم يحصل ذلك إلاّ بجعل شرعيّ، و لكن قلّما توجد موارد يقطع العقل بذلك فيها. هذا، مضافاً إلى أنّ الكلام في مراتب المعلولات لا ملاحظه العلل و الملاكات، فتدبر جيّداً.

فتحصّل: أنه لا- دليل على الملازمه بين حكم العقل باستحقاق العقوبه في الفعل المتجرى به و بين الحكم الشرعيّ إلاّ في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات بحيث لا يكتفى بالحكم العقلي.

الباب الأول فى القطع، و فيه فصول

الفصل الأول فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقا إلى الواقع و حيث أنّ الطريقيه المذكوره عين ذات القطع لا تكون قابله للجعل مطلقا سواء كان الجعل بسيطا كجعل طريقيه القطع، أو مركبا كجعل القطع طريقا لا استقلالا و لا تبعا، كما لا يتصور الجعل فى ذاتيات كل شىء كالحيوائيه و النطق للإنسان، إذ وجدان الشىء لذاته و ذاتياته ضرورى و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجهه للقطع.

و دعوى أنّ الذاتى لا ينفك عن الشىء مع أن القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أنّ الطريقيه و الكاشفيه ليستا ذاتيا، و كونه كذلك فى نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر.

مندفعه بأنّ كشف القطع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون نظر، ما دام القطع موجودا عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقّق لا ينفك عن الكاشفيه و حيث إنّها ذاتيه لا تحتاج إلى الجعل.

الجهة الثانية: أنّ بعد ما عرفت من كون الطريقيه و الكاشفيه عين القطع هل

تكون حججه القطع ذاتيه أم لا؟

هنا أقوال.

أحدها: أن تأثير القطع في الحججه بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم للقطع، و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

و لعلّ الوجه فيه أن مخالفه التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبه بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفه في حكم العقل باستحقاق العقوبه، فهذا الشرط كسائر الشروط التكويتيه لا يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضم هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهرا من دون حاجه إلى جعل شرعي أو عقلائي إذ القطع يجعل المخالفه مصداقا لهتك حرمة المولى، و من المعلوم أنه ظلم، و قبح الظلم ذاتي و ليس بمجعل.

نعم المنجزيه لا- تكون من لوازم ماهيته القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على المخالفه.

هذا كله بالنسبه إلى المنجزيه، و أمّا المعدريه، فظاهر العبارات أنها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبه عند عدم مصادفه قطعه للواقع.

ثانيها: أن استحقاق العقوبه ليس من الآثار القهريه و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعا، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء، لأن حكم العقل باستحقاق العقوبه ليس مّا اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أي مّا يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبه جعلي عقلائي لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهريه.

فإذا عرفت أن الحججه بمعنى المنجزيه من اللوازم الجعليه العقلائيّه، فبناء على

ص: ٣٩٢

أَنْ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزية للقطع شرعا، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال، إنَّ استحقاق العقوبة على مخالفه التكليف المعلوم من جهة كونها هتك لحرمه المولى لا- يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك، و لو لم يكن اجتماع لأنّه من مصاديق قبح الظلم، وقبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالا- فى النظام، و ذلك لملاءمه العدل مع القوّه العاقله و منافره الظلم معها و هى تكفى فى إدراج القضية فى اليقينيّات.

هذا مضافا إلى أنّ الأوامر الشرعيّه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أنّ الصحيح أنّ حجّيه القطع من لوازمه العقليّه بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحّه العقوبة عند المخالفه لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه و بعثه.

ثمّ إنّ إدراك العقل لذلك لا- يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّيه من الامور المجمعوله، أو من القضايا المشهوره.

بل هو من الامور الواقعيّه الأزليّه، كما هو الحال فى جميع الاستلزمات العقليّه و تحرك الإنسان، نحو ما يراه نفعا له، أو ابتعاده ممّا يراه ضررا عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بفطرته، و هذا التحريك تكوينيّ لا بعث تشريعيّ.

ولا- يخفى عليك، أنّ القول الثالث يشبه القول الأوّل، و الفرق بينهما فى أنّ القول الأوّل ظاهر فى أنّ العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنّه صريح فى عدم حكم العقل بذلك و هو الصحيح و لكن حركه الإنسان غير حركه الحيوان، فإنّ الحركه فى الإنسان ناشئه عن الإدراك، كإدراك الاستلزمات بخلاف الحيوان فإنّه فى الغالب

الجهة الثالثة: أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع بكون مائع بولا يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، و عليه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلا إذا قلنا بأن النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليته من وجه خاص.

قال المحقق الخراساني، إن المنع عن تأثير القطع ينافى كون التنجيز ذاتيا. هذا مضافا إلى أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا اى أصاب أو لم يصب، و حقيقه في صورته الإصابه.

اورد عليه سيدنا الإمام قدس سره بأن وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدين، لأن الضدين، أمران وجوديان، و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الامور الاعتبارية، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، و الإرادتان، أمران وجوديان واقعيان. هذا مضافا إلى لغويّة الحكم الأول لو نهى عن العمل بالقطع.

و كيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقايه بدعوى أن التناقض لا يلزم على نحو الكليّة، إذ لا يكون كل قطع مصيبا للواقع، و عليه فلا يصحّ الحكم على كليّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافا إلى أن التناقض لا يلزم إلا إذا تعلق الردع عمّا قطع عليه، و أمّا إذا كان مفاد الأماره المعذوريه أو رفع تنجز الحرمة فلا تناقض أصلا. و قد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة، بل و مضمونها في موارد البراءه و البيئه القائمه على حليته مضمون الحرمة إذ الترخيص لا يختص بصوره عدم المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءه و مفاد الأماره،

فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرمات كثيرة، و نجاسات واقعیه بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيه، و الردع لا- يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعا لتنجّزها، و التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

و دعوى أنّ مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع الظنّ و الشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذى هو عين الانكشاف، من دون ستر و حجاب الذى لا يدع مجالاً للإذن، و لا لموضوع حكم آخر.

مندفعه بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري فى وجود الساتر، بل ليس الوجه فى إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلاّ تأخّر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً فكما أنّ الشىء بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخّر عنه، فكذلك متأخّر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

و يمكن أن يقال أولاً: إنّ الترخيص فى ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص فى المخالفه بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّه تامّه، لتحقّق عنوان المخالفه، و هى قبيحه بحكم العقل، و الإذن فيها يخالف القبح العقلي، و دعوى إمكان رفع التنجّز كما فى مورد الظنّ و الاحتمال لا- يساعد مع كون التنجّز ذاتياً لوجود القطع و عليه فلا- يفيد تأخّر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعي فى رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقوبه لمخالفه التكليف، و مع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشىء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلّق بنفس الشىء المنكشف بالقطع.

و ثانياً: أنّ النهى عن العمل بالقطع يستلزم التناقض فى مرحله ثبوت الغرض

الفعليّ التامّ من جميع الجهات و عدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعي الى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعليّ مطلق، حتّى في موارد الشكّ و لا معنى للنهي عن القطع، إلاّ عدم وجود الغرض الفعليّ من جميع الجهات و لا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع و بين عدمه كما هو مقتضى النهي عن العمل به كما لا يخفى.

لا- يقال لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفه المقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيه بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسي مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسيّ و القياسي بالضرورة.

لأنّنا نقول إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسيّ أو القياسي بالنسبه إلى عمل نفسه لا- بدّ من أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون الواقع موضوعاً للحكم، إلاّ في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذه موضوعات للأحكام الثانويّه، فشرب النجس مثلاً- في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلمف وسواسيّاً يجب عليه أن يشرب النجس و إن علم أنّه نجس، فالوسواسيّ و إن حكم بتنجيز الحكم الواقعيّ في حقّ نفسه، و لكن للشارع أن يرخصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجيز واقعا، و الوسواسيّ و القطّاع و إن حكما بقطعهما على تنجيز الواقع، و لكن لا اعتبار بعد إحراز طروء العناوين المبدّله للحكم الواقعيّ و لا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعيّ بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلّقاً على المعنون بعنوان الوسواس و القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلّقاً بعنوان نفس الشئ، و حيث أنّه أعمّ سقط الواقع عن التنجيز و لا يلزم منه الترخيص في المعصيه الفعليّه، فإنّه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعيّ.

و ثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّيه قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العلّيه التامّه.

و هكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصوره يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطروء العناوين المسوّغه لذلك.

فتحصّل أنّه لا- يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطرأ عنوان آخر يسوّغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تنبيه في حقيقه الحكم و مراتبه

ذكر جماعه أنّ مراتب الحكم أربعة: إحداها مرتبه الاقتضاء، ويعبّر عنها بمرتبه الشأئيه، و ليس لهذه المرتبه إلاّ شأئيه الثبوت، فمثل طبيعه النظافه مثلاً في نفسها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهويّ لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأئيه الوجوب، و وجوب اقتضائي و ليس لها وراء ذلك ثبوت و وجود، كما لا يخفى.

ثانيها مرتبه الإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظيّاً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، و الى المعنى بالعرض.

ثالثها مرتبه الفعلية، و هي التي تبلغ مرتبه البعث و الزجر بنحو الجدّ، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدّ و إرادته جزميّة تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعها مرتبه التنجيز، و هي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبه الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجبه لاستحقاق العقوبه، و هذا هو معنى التنجيز.

يمكن أن يقال إنّ مراتب الحكم اثنتان: إحداها مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه

الفعليّ من قبل المولى، إذ مرتبه التنجّز ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحيه الحكم الفعليّ من قبل المولى. وهكذا مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الوجه الرابعه: في التجزّي، و اعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابه يوجب التنجيز و استحقاق العقوبه على المخالفه.

و إنّما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابه و التجزّي، هل يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه أو لا؟

و يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدّلوا على أنّ التجزّي يوجب استحقاق العقوبه بوجوه، منها الاتّفاق و الإجماع، اجيب عنه بأنّ الإجماع المحضّ ل غير حاصل، و المنقول ليس بحجّه، هذا مضافاً إلى أنّ المسأله عقليّه، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

و منها حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصيه الواقعيّه ليس إلّا. لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأه عليه و هذا الملاك موجود في التجزّي، و مقتضاه هو استحقاق المتجرّي للعقوبه. لا يقال إنّ العقاب على المعصيه يكون لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهي، أو لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبعوض للمولى، لأنّنا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورته الجهل. و مع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبه.

فالتجزّي مشترك مع المعصيه الواقعيه في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبه و هو الإقدام على المعصيه و عدم المبالاة بنهي المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبه بالتجزّي كما يستحقّها بارتكاب المعصيه الواقعيّه.

و دعوى أنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل من سوء السريره لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ، إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعه بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبه، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفه، من دون فرق بين الموافقه للواقع عدمها، و ذلك لأنّ الفعل المتجرى به مضافا إلى أنّه كاشف عن سوء السريره يكون مصداقا للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبه.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجرى به أو خصوص العزم، و المختار هو الأوّل.

و الوجه فيه، أنّه مصداق للهتك و الإهانه للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتّصاف الفعل في نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيروره الفعل مصداقا للهتك يكفى في كونه موجبا لاستحقاق العقوبه و إن لم يتغيّر وجهه في نفسه، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلا منافاه و لا تضادّ بين كون الفعل محكوما بالجواز في نفسه، و بين كونه محكوما بالحرمة باعتبار كونه مصداقا للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى.

و إنّما المنافاه فيما إذا ادّعى القبح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أنّ اتّحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانه ليس دائميّا، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمة من جهه شقوه نفسه لا من جهه الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكا للمولى.

مندفعه بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصيه للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفايه مخالفته، مع القطع المذكور في صدق الهتك و الإهانه.

لا يقال، إنّ الجراه على المولى، تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه

على النفس، والفعل المتجرى به يكشف عن تحققها في النفس، ولا يكون هو بنفسه مصداقا لها، والقيح هو الجراه ولا وجه لسرايه القبح منها إلى الفعل.

لأننا نقول أولا: إنه منقوض بمثل التعظيم ونحوه، فكما أن نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن والوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبح والحرمة.

و ثانيا: إن لازم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقا، لأن كل هتك يحكى عن الجراه على المولى، وهي محكومته بالحرمة لا- نفس الفعل وهو كما ترى، وبالجملة كشف الهتك عن سوء السريره والجراه والطغيان لا ينافى صدق الإهانه على الفعل المتجرى به وكفايه ذلك في الحكم بالقبح أو الحرمة.

فتحصّل أنّ الفعل المتجرى به، أو العزم المتعقّب بالفعل، مصداق للهتك والإهانه، وبهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، وحكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

الأمر الثالث: في ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع وعدمها في الاستحقاق المذكور.

ربّما يستدلّ على ذلك في المقام بقاعده الملازمه بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، أعنى كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

اورد عليه في مصباح الاصول بأنّ القاعده المذكوره مسلّمه إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيّه من المصالح والمفاسد، إذ العقل لو أدرك مصلحه ملزمه في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلا محاله علم بوجوبه الشرعي بعد كون مذهب أهل العدل، أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح والمفاسد.

و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعيّه لا محاله، فهذه

الكبرى مسلّمه و لا- كلام فيها، و إنّما الكلام فى صغرها، إذ قلّمَا يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقلية، كحسن العدل و قبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّه، و المفسد النفس الأمريّه، و الجهات المزاحمه لها. و لذا ورد فى الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنّه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل فى ناحيه معلومات الأحكام الشرعيّه، كحسن الطاعه و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الحكم الشرعىّ المولوى، فقاعده الملازمه أجنبيّه عنه. هذا مضافا إلى لغويّه الجعل الشرعىّ مع وجود الحكم العقلىّ.

و دعوى أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتىّ، و كان ذلك أى الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعىّ، فى مورد الحكم العقلىّ من غير فرق بين أن يكون حكم العقل فى مرتبه علل الأحكام أو فى سلسله معلولاتها.

ففى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمىّ له لكى يحفظ ملاكات أحكامه الواقعيّه بمرتبه جديده و زائده من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التكليف الواقعىّ بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجزى عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا يقدم على ارتكاب المخالفه، لأنّ للانقياد و التحرك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف فى موارد العلم بالتكليف و لكنّه لا- ينقاد فى موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزا عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجزى لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و فى هذه المرتبه فلا لغويّه أصلا.

مندفعه بأنّ إمكان ترتّب الفائده على الحكم الشرعىّ أحيانا لا- إنكار له، و لكن ذلك لا يكفى للحكم بالملازمه بين الحكم العقلىّ و الشرعىّ لجواز اكتفاء الشارع

بالحكم العقلي في إتمام الحجّه، إذ غايه ما تقتضيه قاعده اللطف، و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقلي في سلسله المعلولات ممّا يصلح للداعويّه فلا حاجه إلى جعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، و لكن قلّمّا توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصّل أنّه لا دليل على الملازمه إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

تنبيهات:

التنبیه الأول: فی أنّ العزم المجرد لا قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو...

فی أنّ العزم المجرد لا- قبح فيه، بل القبح فيه لتعقّب العزم بالفعل الخارجى أو لتعلقه بالفعل المذكور مع زعم كونه معصيه و عباره اخرى قبح العزم تبع لقبح متعلقه و ليس بذاتى، قال فى نهايه الاصول: إنّ قبح العزم مثلا ليس لما أنّه عزم بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها بالآخره، فقبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم عبوديته ذاتى، و قبح العزم و الإراده تبعى، فكيف يقال بعدم ثبوت العقاب على نفس الهتك و بثبوتها للعزم عليه؟! مع أنّ العزم على الهتك ليس مصداقا للهتك، بل يكون قبيحا من جهه تعلقه بالهتك القبيح. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال: إنّ عنوان الهتك و الخروج عن زى الرقيه ممّا لا ينطبق على الفعل الخارجى، بل ينطبق على أمر نفسى عبّر عنه بالعزم على المعصيه.

لما عرفت من أنّ الهتك ناش من الفعل الذى هو معصيه فى الواقع أو علم بكونه معصيه، و ليس مجرد العزم هتكا؛ لعدم كونه مخالفا للتكليف، إذ لا تكليف بالنسبه إلى العزم كما لا يخفى.

و دعوى أنّ العبد إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى و فيما

ص: ٤٠٣

يبغضه و لكن لم يتحقق منه أى عمل خارجى أصلا لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى فأغلق شخص فمه و منعه عن التفوه بأى كلمه فإنّه لا- إشكال فى صدق التجزى و الهتك و غيرهما من العناوين المتقدمه على مجرد كون العبد فى مقام الخروج عن العبوديّه و بصدد مخالفه المولى و مجرّد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه فى النفس المذى عبّر عنه صاحب الكفايه بالعزم على الفعل، و إذا فرض صدق هذه العناوين على العمل النفسى فى مورد لا يكون هناك عمل فى الخارج كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الخارج، بل من عناوين النفس، و عليه ففى المورد الذى يصدر منه عمل خارجى لا يصدق التجزى على العمل الخارجى؛ إذ الجرى النفسى و كونه فى مقام العصيان أمر سابق عليه. و قد عرفت أنّ التجزى يصدق عليه. (١)

مندفعه بأنّ الفعل فى المثال المذكور كفعل الأبيكم، فإنّ إشاراته تقوم مقام الفعل مع وجود المانع، و يكون قبج العزم و الإراده فيه ناش عن إشاراته التى تقوم مقام الفعل، و إلا فقد عرفت من أنّ مجرد العزم و الإراده لا يكون مخالفا للتكليف؛ إذ لم يرد تكليف بعدم العزم و الإراده كقوله «لا تعزموا».

التنبيه الثانى: فى الأدله النقليه التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هى...

فى الأدله النقليه التى يمكن الاستدلال بها فى المقام و هى طائفتان الطائفه الاولى هى التى يمكن الاستدلال بها على حرمه نفس القصد و العزم على المعصيه و هى مشتمله على الآيات و الروايات.

فمن الأولى قوله تعالى: تَلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (٢).

ص: ٤٠٤

١-١) منتهى الاصول ٤: ٥١.

٢-٢) القصص: ٨٣.

بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ الآخرة للذين لا إرادة لهم بالنسبة إلى العلوّ والفساد، فيستفاد منها أنّ إرادته العلوّ والفساد مبعوضه و موجب للمحروميّه.

وقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (١) لدلالته على أنّ محبته إشاعه الفحشاء سبب للعذاب

وقوله عزّ وجلّ وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢) لدلالته على أنّ ما في الأنفس من النيات مورد المحاسبه والمؤاخذه، إذا كانت نيات للمعاصي،

وقوله تبارك وتعالى: الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَاهَدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣) بتقريب أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن زمن القاتلين بكثير ليس إلّا. من جهه رضاهم بقتلهم، فالرضا بالقتل موجب لإسناد القتل إليهم أيضا، ومن المعلوم أنّ ما يوجب إسناد القتل لا يخلو عن المؤاخذه، وإلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالّة على استحقاق المؤاخذه والمحاسبه والعذاب والمحروميّه من دار الآخرة بسبب العزم والإرادة والرضا بالنسبه إلى المعاصي وإشاعه الفحشاء وغير ذلك من المنكرات.

ومن الثانيه ما رواه في الكافي بسند موثّق عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، «بيته المؤمن خير من عمله، وبيته الكافر شرّ من

ص: ٤٠٥

١-١ (١) النور: ١٩.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٨٤.

٣-٣ (٣) آل عمران: ١٨٣.

عمله، و كلّ عامل يعمل على نيّته.» (١) بتقريب أنه يدلّ على أنّ نيّ الكافر شرّ أزيد من شرّ عمله، و من المعلوم أنّ الشرّ قابل للمؤاخذة.

و منها ما رواه فى العلل مرسلًا عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه كان يقول: «نيّ المؤمن أفضل من عمله؛ و ذلك لأنّه ينوى من الخير ما لا يدركه، و نيّ الكافر شرّ من عمله و ذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ و يأمل من الشرّ ما لا يدركه.» (٢) بالتقريب الماضى.

و منها ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمّد عن المنقرى عن أحمد بن يونس عن أبى هاشم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «إنّما خلّد أهل النار فى النار لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، و إنّما خلّد أهل الجنّة فى الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً فبالنيّات خلّد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكَلْتِهِ قَالَ:

على نيّته. (٣) و هو ضعيف بسبب جهاله أحمد بن يونس.

و يدلّ هذا الخبر على أنّ نيّ المعصية الواقعيّة إلى الأبد سبب للعذاب الدائم، كما أنّ نيّ الإطاعة الحقيقيّة أبداً موجبه للنعيم الدائم. و عليه فالنيّ سبب للمؤاخذة.

و منها ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن محمّد بن خالد عن على بن الحكم عن أبى عروه السلمى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة» (٤) بتقريب أنّ الحديث يدلّ على أنّ النيّ سبب لكيفيّة الحشر.

و منها ما رواه فى التهذيب باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبى جعفر عن أبى الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن على عن

ص: ٤٠٦

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ١٧.

٣-٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٤.

٤-٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٥.

آبائهم عليهم السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: صلّى الله عليه وآله و سلّم لأنّه أراد قتله» (١) بتقريب أنّ التعليل بقوله «لأنّه أراد قتله يدلّ على أنّ العداوة سبب للمؤاخذه و الدخول في النار و إن منعت عنها الموانع.

و منها ما رواه في الكافي عن أبي علي الأشعريّ عن محمّد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لعن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم في الخمر عشرة: غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و حاملها و المحموله له و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها» (٢) و الحديث ضعيف من جهة عمرو بن شمر.

و نحوه ما عن شعيب بن واقد (٣).

بتقريب أنّ الخبر يدلّ على أنّ فعل بعض المقدمات بقصد ترتّب الحرام ممّا يوجب العقاب. و هو أيضا ضعيف.

و منها ما رواه الصدوق قدّس سرّه في العلل عن الرضا عليه السّلام: «و من غاب عن أمر فرضي به كان كمن شاهده و أتاه» (٤).

و منها ما رواه في المحاسن عن محمّد بن مسلم رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«إنّما يجمع الناس الرضا و السخط، فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، و من سخط فقد خرج منه». (٥) و الخبران يدلّان على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزله إتيان ذلك الفعل، و

ص: ٤٠٧

١-١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١، و لعلّ الصحيح الحسن بن علوان لعدم وجود الحسين بن علوان.

٢-٢) الوسائل: الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

٣-٣) المصدر السابق.

٤-٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٥.

٥-٥) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الامر و النهي، ح ١٠.

غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة نفس العزم و المؤاخذه عليه.

الطائفه الثانيه هى التى تكون فى قبال الطائفه الاولى و تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذه:

منها صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: إنّ الله تبارك و تعالى جعل لآدم فى ذرّيته أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، و من همّ بحسنه و عملها كتبت له عشرا، و من همّ بسيئه لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئه». (١)

و منها موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنه و لا يعمل بها فتكتب له حسنه و إن هو عملها كتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن ليهمّ بالسيئه أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه». (٢)

و منها موثقه ابن بكير عن أبى عبد الله عليه السّلام أو عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّ الله تعالى قال لآدم: يا آدم جعلت لك أن من همّ من ذرّيتك بسيئه لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئه»، الحديث. (٣)

و منها صحيحه جميل عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئه لم تكتب عليه». (٤)

و غير ذلك من الأخبار التى يتراءى مناقضتها مع الأخبار السابقه.

و قد جمع الشيخ الأعظم قدس سرّه بين الطائفتين باختلاف الموضوع أى بحمل الأخبار الأخيره على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار السابقه على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا باختياره، أو بحمل الأخيره على من اكتفى بمجرد القصد

ص: ٤٠٨

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٥.

٢-٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٨.

٣-٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٨.

٤-٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ١٠.

و السابقه على من اشتغل عند القصد ببعض المقدمات. و استشهد له بحرمة الإعانة على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، و لعله لتتقيد المناط لا بالدلاله اللفظيه. (١)

و لا يذهب عليك: أنّ الجمع المذكور بكلا شقيه لا يخلو عن بعض الشواهد لشهاده بعض الأخبار عليه حيث إنّ الموضوع فى الأخبار الأخيره مقيّد بعدم الإتيان و لو بالمقدمات، بخلاف الموضوع فى بعض الأخبار السابقه فإنه مقيّد بمن أتى ببعض المقدمات كالأخبار الوارده فى لعن غارس الخمر و حارسها و عاصرها و نحوهم ممن يقصد تحصيل الخمر و أخبار التقاء المسلمين بسيفهما، أو أنّ الموضوع فى بعض الأخبار السابقه مقيّد بمن يمنعه المانع كالأخبار الوارده فى أنّ القاتل و المقتول من المؤمنين إذا تقاتلا- كلاهما فى النار؛ إذ المقتول أراد قتل الآخر إلا أنّ القاتل يمنعه عن ذلك، بخلاف الموضوع فى أخبار العفو بناء على اختصاصه بما إذا ارتدع عن الفعل بنفسه فتأمل.

و لكن مع ذلك لا تعميم للجمع المذكور بكلا شقيه بالنسبه إلى جميع الأطراف؛ و لذا تبقى المعارضه فى سائر الأطراف ممّا لم يتعرّض فيه إلا- نفس الإراده و التيه كأخبار العفو و أخبار تيه المؤمن خير من عمله و تيه الكافر شرّ من عمله و أخبار خلود أهل النار فى النار و خلود أهل الجنّه فى الجنّه بالتيات و الآيات و الأخبار الدالّه على أنّ الرضا بعمل قوم بمنزله الإتيان به أو أنّ ما فى الأنفس و القلوب من تيه المحرّمات مورد المؤاخذه و المحاسبه.

فالأولى أن يقال: يجمع بين هذه الأطراف أيضا باختلاف الموضوع من ناحيه اخرى، فما ذكره الشيخ مفتاح لكيفيه الجمع بين الأخبار؛ إذ الموضوع فى سائر

ص: ٤٠٩

الأخبار أيضا يختلف مع أخبار العفو، فإنّ موضوع أخبار العفو هو العزم على فعل المعصية من نفسه، و الموضوع في الآيات و الروايات الدالّة على أنّ الرضا بفعل قوم بمنزله الإتيان به هو الرضا بوقوع المنكرات و الفساد من الغير و ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ و هكذا موضوع أخبار العفو هو العزم على المعصية من نفسه، و موضوع أخبار الخلود هو الكفر و الإيمان اللذان يقتضيان المعصية أو الإطاعة الأبدية إن لم نقل بأنّ التّيه في المؤمن و الكافر مع فرض تلبسهما بالعمل في الجملة يكفي في الفرق بين موضوع هذه الأخبار أخبار العفو، و أيضا الموضوع في أخبار تّيه المؤمن خير من عمله و تّيه الكافر شرّ من عمله هو بيان توسعه النّيه في الطرفين، و ليس في مقام بيان أنّ تّيه المعصية من المؤمن توجب المؤاخذه، و هكذا الموضوع في الآيه الكريمة: **وَ إِنْ تُبَيِّدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ** هو بيان المؤاخذه على المعاصي القلبية كالنفاق و الشرك و الكفر، فالآيه تدلّ على أنّ إبداءها أو إخفاءها لا يوجب الفرق في عقوبتها، و لا دلاله لمثلها على أنّ تّيه المعصية و العزم عليها مورد المحاسبه و المؤاخذه و العقاب.

و إن أبيت عن هذا الجمع و ادّعت أنّ عدّه من الأخبار مختصّه بباب العزم و الإراده كإرادته العلوّ و الفساد، فيجمع بينها و بين أخبار العفو بالتخصيص؛ فإنّ النسبه بينهما هي العموم و الخصوص، فلا تعارض بين الآيات و الأخبار المذكوره كما لا يخفى.

و عليه فالآيات و الأخبار السابقه دلّت على ثبوت العقاب في موارد خاصّه كإرادته القتل أو محبّه إشاعه الفحشاء و يقدم هذه الموارد على أخبار العفو عن العزم على المعصية جمعا بينهما.

و من المعلوم إنّ إثبات العقوبه في هذه الموارد لا يستلزم ثبوت العقاب على مطلق قصد المعصية؛ إذ المحرّمات مختلفه. و لعلّ اختلاف مفاستها و أهمّيّه بعضها

يوجب جعل العقاب على نفس الإرادة في هذه الموارد حتى يحذر الناس من القرب إليها. هذا، مضافاً إلى احتمال أن يكون المقصود من الإرادة والمحبه في مثل قوله تعالى:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَفِي مِثْلِ:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا آيَةٌ هِيَ الْإِرَادَةُ وَالْمَحَبَّةُ الْعَمَلِيَّةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ الْآيَةَ.

و لو سلّمنا دلالة الآيات والأخبار على ترتب استحقاق العقاب على مجرد قصد المعصية مطلقاً من دون فرق بين موارد المعصية، فلا تعارض بينها وبين أخبار العفو لأن أخبار العفو تدل على عدم فعلية هذا الاستحقاق تفضلاً من الله سبحانه وتعالى، ولا منافاه بينهما. وعليه فبعد الجمع بين طوائف الأخبار يستفاد من مجموع الأدلة عدم ترتب المؤاخذة على تيه المعصية عدا موارد خاصه.

و لو سلّمنا التعارض بين الأخبار فيجوز فيها قواعد الأخبار المتعارضة فإن قلنا بالتخيير فهو، وإلا فمقتضى القاعدة هو التساقط، وقد عرفت أن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مجرد العزم والقصد.

فتحصّل: أنه لا دليل عقلا ولا نقلا على فعلية حرمة نفس القصد والعزم عدا موارد خاصه كالكفر ومحبه إشاعة الفحشاء وإرادة العلو والفساد، ومع عدم فعلية حرمة نفس العزم والقصد فالعقوبة في موارد التجري يختص بما إذا أتى بالفعل، ولا يكفي مجرد العزم، فلا تغفل.

التنبيه الثالث: أن موضوع البحث في التجري لا يختص بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّه...

أن موضوع البحث في التجري لا يختص بصورة القطع، بل موضوعه هو الحجّه غير المطابقه للواقع سواء كانت هي القطع أو العلم الإجمالي أو الظن أو احتمال التكليف المنجز كالشبهه البدويه في الحكم قبل الفحص، فإذا قامت الحجّه المذكوره يكون الحكم منجزاً.

عليه ولا- مؤمن له بالنسبه إليه، فاللازم هو مراعاته، فإذا خالفه و أصاب القطع أو الظنّ أو الاحتمال المنجّز للواقع فهو عاص حقيقه، و إذا لم يصب القطع و أخواه الواقع فهو متجرى من دون فرق بين القطع و أخويه، بل إذا جاء به برجاء عدم مصادفه الحرام الواقعي و اتفقت الإصابه فهو عاص حقيقه؛ لأنّ وظيفته هو تركه، كما أنّه لو جاء به برجاء عدم مصادفه الحرام و لم يصادف فهو عاص بالتجرى؛ لأنّ وظيفته هو الترك، و يخرج بارتكابه عن زى العبوديه و الطاعه لمولاه.

التنبیه الرابع: أنه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا...

أنّه لو وجد مؤمنا و استند إليه في ارتكاب المشتبه فلا كلام في كونه معذورا سواء طابق المؤمن الواقع أو لم يطابق؛ لأنه اعتمد على الحجّه و لم يخرج بذلك عن زى العبوديه.

و أمّا إذا لم يستند إليه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفه الحرام و لم يصادف كمن شرب مستصحب الحليّه برجاء أن يكون هو الحرام الواقعيّ و لم يصادف فالمحكى عن المحقق النائيني أنّ هذا تجرّ أيضا، و يترتب عليه أحكامه.

و هو جيّد، بل هو عاص حقيقه إن كان الشرب المذكور في الواقع شربا حراما؛ لأنه لم يستند إلى الاستصحاب في ارتكاب المشتبه. و مجرد مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحّه الاعتذار بالنسبه إلى ما صدر عنه، فتأمل.

و عليه فدعوى المنع من جهه أنّ الفعل له مؤمن شرعيّ يستند إليه. (1)

كما ترى؛ لأنّ المفروض أنّه لم يستند إليه، بل أخذ جانب احتمال الخلاف و صادف الواقع، فهو أتى بالواقع من دون عذر، فيصدق عليه أنّه عصي في الحقيقه و

ص: ٤١٢

التنبیه الخامس: أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهية

أنّ العقل كما عرفت يحكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه الله تعالى بإتيان المنهية عنه أو ترك الأمور به؛ فإنّ نفس المخالفه هتك للمولى. هذا بالنسبه إلى مخالفه المولى و استحقاق العقوبه، و أمّا بالنسبه إلى الإطاعه و استحقاق المثوبه فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبه عند الانقياد له تعالى سواء أصاب مع الواقع أو لم يصب؛ لأنّ المطيع أدى وظيفته كما لا استحقاق للمثوبه فى إطاعه المملوك لمولاه خصوصا فى المملوك الذى كان جميع ما له من الوجود و ما يتعلّق به من مولاه.

نعم، يصير بذلك لائقا للتفضّل من مولاه. و عليه ففى مورد صدق المخالفه و الهتك و لو بالتجرى يحكم العقل باستحقاق العقوبه، و أمّا فى مورد صدق الموافقه و الانقياد فلا حكم للعقل باستحقاق المثوبه و إن حكم بلياقه المطيع للتفضّل. و ممّا ذكر يظهر ما فى بعض العبارات من جعل العقل حاكما فى البابين.

التنبیه السادس: أنّ حكم التجرى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال...

أنّ حكم التجرى يختلف شدّه و ضعفا باختلاف حال المتجرى و اختلاف المنجز احتمالا و ظنا و علما و اختلاف المتجرى به قال فى الوقايه:

أنّ حكم التجرى يختلف شدّه و ضعفا مع اتّحاد المتجرى به من جهات مختلفه فالتجرى من العالم أو الشيخ المسنّ أشدّ من الجاهل أو الشاب، كما أنّ التجرى مع الشكّ أقوى منه مع الاحتمال و أضعف من الظنّ، و لكنّه يختلف إذا قست المحرّمات بعضها ببعض، فالتجرى بالإقدام الاحتمالى على قتل المؤمن أشدّ من الإقدام الظنّى على قتل حيوان محترم، و هو بالإقدام مع الشكّ على وطى المحصنه أشدّ من الإقدام على وطى الحليله الحائض ظنا (١).

التنبیه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحق العقوبه بنفس المخالفه،...

أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته استحق العقوبه بنفس المخالفه، فإنه هتك لمولاه وجرأه عليه و خروج عن زى العبوديه و إن لم يقصده باللحاظ الاستقلالى، و إذا قصد مع ذلك عنوان التجزى و المعصيه باللحاظ الاستقلالى يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه؛ لأنه حينئذ ارتكب هتكين: أحدهما: هو الإتيان بالمنهى أو ترك المأمور به مع أنّهما هتك بنفسهما و إن لم يكن داعيه إلاّ- غلبه شقوته. و ثانيهما: هو قصد الهتك و التجزى بالفعل الحرام أو ترك المأمور به خارجاً، و من المعلوم أنّهما عنوانان، و مقتضاهما هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و دعوى التداخل فى الأسباب غير مقبوله إذا كان المسبب قابلاً للتكرّر كما قرّر فى محلّه.

لا- يقال: إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضيه و قبها، فعلى تقدير ترتبه عليها لا يلاحظ إلاّ بلحاظ المقدميه المحضه، و لا يوصف إلاّ بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها و عقابها مندكّه فيه و يندمجان فيه اندماج الضعيف فى الشديد، فلا يعدّان إلاّ فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضاً مستقلاً يترتب عليها ما أعدّها من العقاب و هذا أمر وجدانى له نظائر كثيره فى العرف و الشرع، فمن زنى بامرأه لا يحكم عليه باللحاظ الأولى إلاّ بارتكاب كبيره واحده و أنّ سبقه مسّ العوره منها و نحوه، و لا يقام عليه إلاّ حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم يترتب عليه؛ فإنّ المسّ و غيره من المقدمات و اللوازم المحرّمه يعاقب عليها و يعزّر، و لا- يجمع عليه فى صورته ترتب الفعل بين الحدّ و التعزير... إلى أن قال: و هكذا فليكن الحال فى التجزى، بل الأمر فيه أوضح، و حيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلاّ بالتجزى و لا ينفكّ عنه اكتفى فى العقاب بالعقاب عليها، و إن كان العقاب أهون لو فرض محالاً إمكان الافتراق

بينهما، كما أنّ الأمر كذلك لو أمكن الزنا بلا مسّ. (١).

لأننا نقول: ليس الكلام فى التجزى بالمعنى الآلى حتى يصحّ القياس بالأمثله المذكوره؛ فإنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها بدون التجزى بالمعنى الآلى و إن كان الداعى للمعصيه هو غلبه شقوه النفس، بل الكلام فى التجزى بالمعنى الاستقلالى بأن يكون قاصدا لعنوان التجزى على المعصيه بالاستقلالى زائدا على ما لا بدّ منه فى المعصيه من التجزى بالمعنى الآلى. و لا ريب فى أنّ قياس المقام حينئذ بالأمثله المذكوره ليس فى محلّه، بل اللازم هو قياسه بما إذا زنى و مسّ زائدا على الزنا بمواضع اخرى من بدنها و استمتع منها؛ إذ لا إشكال حينئذ فى تعدّد السبب و استحقاق العقوبه.

فإذا أتى بالمعصيه مع قصد التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى اجتمع فيه سببان أحدهما هو المخالفه مع الأمر أو النهى الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى.

إن قلت: إنّ التجزى على المعصيه متّحد مع الفعل؛ إذ ليس التجزى هو العزم و القصد، بل هو الفعل المتجزى به على مقتضى ما مرّ فى حقيقه التجزى.

قلت: ليس التجزى هو الفعل المجرد عن العزم، كما أنّه ليس هو العزم المجرد، بل التجزى هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّ عنوان التجزى بالمعنى المذكور مغاير مع الفعل المخالف للأمر أو النهى، و مقتضى المغايره هو تعدّد هما، و مقتضى تعدّد هما هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكّي عن صاحب الفصول من أنّ التحقيق أنّ التجزى

ص: ٤١٥

على المعصية أيضا معصيه، لكنّه إن صادفها تداخلا و عدّا معصيه واحده. (١)

إذ مع الاعتراف بتعدّد الأسباب لاستحقاق العقوبه و هو المعصيه و التجزّي على المعصيه لا مجال لدعوى تداخل السببين في صوره المصادفه؛ لما عرفت من مغايرتهما و إمكان تفكيكهما، فإنّ التجزّي هو العزم المتعقب بالفعل، و هو مغاير مع المعصيه التي هي نفس الفعل المخالف لأمر المولى أو نهييه من دون تقيده بالعزم على المعصيه بالمعنى الاستقلالي و إن لم يخل كلّ معصيه عن العزم على المعصيه بالمعنى الحرفي، و التداخل هو العزم على الوجه الثاني لا على الوجه الأول.

و قد انقذ مميّا ذكر ما في الكفايه في مقام الإشكال على صاحب الفصول أيضا حيث ذهب إلى وحده السبب لاستحقاق العقوبه في المعصيه الحقيقيه، و هو هتك واحد، و أنكر استحقاق عقابين متداخلين؛ لضروره أنّ المعصيه الواحده لا توجب إلاّ عقوبه واحده، و قال: لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما و ذكر أنّه لا منشأ لتوهم تداخلهما إلاّ بداهه أنّه ليس في معصيه واحده إلاّ عقوبه واحده، مع الغفله عن أنّ وحده المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحده السبب. (٢)

و ذلك لما عرفت من تعدّد السبب لاستحقاق العقوبه إذا عصى و قصد عنوان المعصيه باللحاظ الاستقلالي، إذ المخالفه مع الأمر و نهى المولى هتك بنفسه و التجزّي على المعصيه و قصد عنوان المعصيه هتك آخر، و مع تعدّدهما يتعدّد سبب الاستحقاق، فلا وجه لإنكار تعدّد السبب فيما إذا عصى و قصد عنوان المعصيه باللحاظ الاستقلالي. نعم، إنكاره لتداخل السببين في محله؛ إذ مع تعدّدهما و إمكان تكرّر الاستحقاق لا وجه للتداخل، كما عرفت ذلك عند نقل كلام صاحب الفصول.

ص: ٤١٤

١-١) الفصول الغرويّه: ٨٧.

٢-٢) الكفايه ١٨: ٢.

و دعوى بداهه وحده العقوبه مندفعه بأن ذلك فيما إذا لم يتجرأ على المعصيه بقصدها، وإنما أتى بالمعصيه فقط، وإلا فلا وجه لوحدتها. نعم، أمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

و مما ذكرنا أيضا يظهر ما فى نهايه الدرايه حيث فسّر التداخل فى كلام صاحب الفصول بالتداخل فى الأثر. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من التداخل فى كلامه هو تداخل السببين، لا تداخل الأثر، و قول صاحب الفصول بعد فرض التداخل «عدّا معصيه واحده» لا يكون ظاهرا فى أنّ مراده هو تداخل الأثر؛ لأنّ السببين المذكورين فى كلامه من المعصيه و التجزى إذا تداخلا عدّا معصيه واحده.

و كيف كان، فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ فى صورته التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى و الاتيان بالمعصيه فمع المصادفه تحقّق السببان لاستحقاق العقوبه من دون تداخل، و مقتضى ذلك هو تعدّد استحقاق العقوبه، هذا بخلاف ما إذا عصى و اتفق المصادفه فإنّ السبب فيه واحد و إن لم يخل العصيان عن العزم على مصادق المعصيه باللحاظ الآلى. هذا هو مقتضى حكم الوجدان، كما لا يخفى.

و دعوى الإجماع على الخلاف فى المسائل العقليه كما ترى. هذا، مضافا إلى أنّ الإجماع محتمل المدرك. نعم، لا بأس بدعوى الإجماع على العفو الشرعى عن إحدى العقوبتين فإنّه لا ينافى استحقاق تعدّد العقوبه عقلا، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ الذى يحكم به العقل فى التجزى هو استحقاق العقوبه فى الجمله، و أمّا...

أنّ الذى يحكم به العقل فى التجزى هو استحقاق العقوبه فى الجمله، و أمّا

ص: ٤١٧

(١ - ١) نهايه الدرايه ٢: ١٤.

مقدارها و نوعها فلا سبيل للعقل بالنسبه إليه، بل هو موكول إلى الشرع الأنور و لذلك قال؛ في الوقايه: لا يذهب عليك أن الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب في الجملة، لا- خصوص العقاب المقرّر لما قطع به، فلا يلزمنا القول باستحقاق العقاب على التجزّي تعيين خصوص العقاب المقرّر لشرب الخمر مثلا، فمن الممكن أن لا يعاقب عقاب شرب الخمر في الآخره، كما لا يحدّد شربها في الدنيا، و العقل بمعزل عن تعيين نوع العقاب و مقداره في المعصيه الواقعيّه فضلا عن غيرها، و هو فيهما تابع للجعل.

و لكن لا- شكّ في كونه تابعا لها(المعصيه) في الشدّه و الضعف، فالتجزّي على الزنا بالمرأه الخليّه أشدّ من التجزّي بالقبله و أضعف من التجزّي على الزنا بالمحصنه. (1)

فالعقل حاكم باستحقاق العقوبه في التجزّي كما يكون حاكما في المعاصي الواقعيّه باستحقاقها، و أمّا نوع العقوبه أو مقدارها فهو موكول إلى تعيين الشارع. نعم يحكم العقل بالشدّه و الضعف تبعا للمعصيه حسب ما ورد في كونها منقسمه إلى الصغيره و الكبيره و أكبر الكبائر و تضاعفها بحسب الزمان أو المكان المبارك، فتدبّر جيّدا.

التنبيه التاسع: أنه ذهب في محكيّ الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجزّي بين القطع...

أنّه ذهب في محكيّ الفصول إلى ما محصّله: التفصيل في التجزّي بين القطع بحرمه شيء غير واجب واقعا و بين القطع بحرمه واجب غير مشروط بقصد القربه.

فرجّح العقاب في الأوّل و نفى البعد عن عدم العقاب في الثاني مطلقا أو في بعض الموارد؛ نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريّه، و علل بأنّ قبح

ص: ٤١٨

التجزي عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجه والاعتبار... إلى أن قال: و من هنا يظهر أن التجزي على الحرام في المكروهات الواقعيه أشد منه في مباحاتها، و هو فيها أشد منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدة كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجزي انتهى.

حاصله: أن التجزي في غير الواجب موجب لاستحقاق العقوبه من دون فرق بين أن يكون غير الواجب مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً أو حراماً، بخلاف التجزي في الواجب فإنه لا- يوجب الاستحقاق مطلقاً أو في بعض الموارد من جهة تراحم مصالح الوجوب مع مفسده التجزي.

أورد عليه الشيخ الاعظم قدس سره بمنع ما ذكره من عدم كون قبج التجزي ذاتياً، لأن التجزي على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً، فيمتنع عروض الصفه المحسنه له، و في مقابله الانقياد لله تعالى سبحانه فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه. (١)

أجيب عن ذلك بأن مراد صاحب الفصول ليس كون التجزي على قسمين فمنه قبيح و منه غير قبيح حتى يتوجه عليه أن التجزي قبيح ذاتاً و لا- أقل من كونه مقتضياً للقبح، بل المراد أن الفعل المتجزي به يجتمع فيه عنوانان قبيح و هو التجزي و حسن و هو الصلاح الواقعي، فيقع بينهما الكسر و الانكسار على ما هو المطرد في سائر الموارد فالتجزي بما هو تجزي قبيح ذاتاً لم يتغير عما كان عليه، و إنما عرض للفعل عنوان آخر مزاحم لجهه التجزي، فكان اللازم منه ما عرفت. (٢)

و قال ايضاً في نهايه الاصول أن الحسن و القبح إن لوحظا بالنسبه إلى العناوين

ص: ٤١٩

١-١) فرائد الاصول: ٦.

٢-٢) الوقايه: ٤٦٠-٤٦١.

الحسنه أو القبيحه فذاتيان،و إن لوحظا بالنسبه إلى المعنونات و المصاديق فيختلفان بالوجه و الاعتبار،و معنى كونهما ذاتيين للعناوين أنّ بعض العناوين تكون بحيث لو جرد النظر عن غيرها و صار النظر مقصورا على ذاتها كانت موضوعه لحكم العقل عليها بالحسن أو القبح،فالظلم قبيح بحكم العقل و الإحسان حسن بالذات،بمعنى أنّ العقل إذا لاحظ نفس عنوان الظلم بما هو هو حكم بقبحه و إذا لاحظ عنوان الإحسان حكم بحسنه.

و أمّا المعنونات-أعنى الأفعال الصادره من الفواعل-فاتصافها بالحسن و القبح إنّما هو بانطباق تلك العناوين عليها،فقد ينطبق عليها عنوان حسن فيحكم بحسنها،و قد ينطبق عليها عنوان قبح فيحكم بقبحها،و قد يتوارد عليها العنوانان فيتزاحمان و يكون الحسن و القبح تابعا لأقوى الجهتين،و على فرض التساوى لا تتّصف بالقبح و لا بالحسن. (١).

و لا يخفى عليك أولا: أنّ التوجيه المذكور لكلام صاحب الفصول لا يساعده قوله المحكيّ إنّ قبح التجزّي عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجه و الاعتبار؛فإنّ الظاهر منه أنّ كلامه في العنوان لا المعنون.

و ثانيا-كما في نهايه الأصول:-أنّ العناوين التي يوجب انطباقها على الأفعال استحقاق الثواب أو العقاب عباره عن العناوين الراجعه إلى جهه المولويه،و هي التي تنتزع من الأفعال بجهه انتسابها إلى المولى كعنوان الظلم على المولى و صيروره العبد بعد فعله خارجا عن رسم العبوديه و كذا أضدادها الحاكيه عن كفيته رابطه العبد مع المولى و أمّا العناوين القبيحه أو الحسنه الاخرى التي لا ترجع إلى جهه المولويه فلا ارتباط بباب الثواب و العقاب و عليه إذا قطع العبد بحرمة فعل مثلا و أتى به و اتفق

ص:٤٢٠

كونه واجبا فإمّا أن ينظر إلى نفس الفعل و كيفيته تأثيره في نفس المولى و كونه محبوبا له أو مبغوضا له، و إمّا أن ينظر إلى جهه صدورّه من الفاعل و جهه انتسابه إلى المولى، فإن كان النظر على النحو الأوّل فنحن نسلّم تراحم الجهات في حسن الفعل و قبحه، و لعلّ الفعل بما هو يكون محبوبا للمولى مع كون العبد متجربا فيه لحصول قتل أعدى أعدائه، و لكن لا ارتباط لهذا الحسن و القبح الفعلى و هذه المحبوبيته و المبغوضيته بباب الثواب و العقاب، و أمّا إذا وقع النظر إلى هذا الفعل على النحو الثاني و أنّه وقع هتكا لحرمة المولى و خارجا به العبد عن رسم العبوديّة فلا- محاله يحكم العقل باستحقاق العقوبة، و لا يزاحمه في هذه الجهه جهه الواقعيّه. (١)

و قد أجاب الشهيد الصدر قدّس سرّه أيضا عن صاحب الفصول بأنّ الحسن و القبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء و بملاك حفظ المصلحه و دفع المفسده، بل هما بابان عقليّان مستقلّان عن المصلحه و المفسده، فربّ ما فيه مصلحه يكون إقدام المكلف عليه قبيحا، و ربّ ما فيه المفسده يكون الإقدام عليه حسنا، و البابان يختلفان موضوعا و محمولا؛ فإنّ المصلحه و المفسده أمران واقعيّان وجوديّان، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما أمران ذاتيان حقيقيّان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحه و المفسده لا يشترط في تحقّقهما و موضوعهما العلم أو الالتفات، بخلاف الحسن و القبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفضّلا، فلا- ينبغى الخلط بينهما نعم ربّما يكون إحراز المصلحه في مورد رافعا لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحه تاديبه.

و منه يعرف أنّ ما صنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحه و القبح كأمرين واقعيين يقع بينهما الكسر و الانكسار مع قطع النظر عن إحراز المكلف

ص: ٤٢١

و بالجمله ملاك القبح في التجري هو صدق الهتك و الهتك صادق بإتيان ما علم أنه محرّم أو ترك ما علم أنه مأثور به، و المصالح و المفاسد الواقعيه لا- دخل لها في صدق الهتك و عدمه نعم صدق الهتك موقوف على إحراز الخطاب في صقع النفس، و المفروض أنه متحقق، و لا- تأثير لوجود المصالح في الواقع في رفع القبح أو عدم فعليته عن الهتك، فإذا عرفت أنّ الملاك هو صدق الهتك و لا دخاله للمصالح و المفاسد في الصدق و لا في رفع القبح أو رفع فعليته القبح فلا وجه للتفصيل المحكي عن صاحب الفصول؛ إذ على كلا التقديرين يصدق الهتك و استحق العقوبه و لا مجال للكسر و الانكسار بالنسبه إلى الهتك الصادر عن الفاعل، فتدبر جيّدا. فالتجري قبيح من دون فرق بين كون الفعل المتجري به واجبا أو حراما أو مستحبا أو مكروها أو مباحا.

التنبه العاشر: أنّ الفعل المتجري به فعل اختياري مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريه...

أنّ الفعل المتجري به فعل اختياري مقصود للفاعل و إن تخلف قطعه بالخمريه أو الحرمة، فإنّ قطعه بالخمريه أو الحرمة حيثه تعليليه لا حيثه تقييديه؛ لأن القطع بأحد الأمرين يوجب تعلق الإراده بشرب المائع الخارجى بتخيّل تطبيقهما عليه. و عليه فشرب المائع الخارجى الشخصى تعلق به القصد و يكفى ذلك فى كونه مقصودا و اختياريا، فلا وجه لما قيل من أنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، أ لا ترى أنّه إذا باع البائع فرسا خارجيا بعنوان الفرس العربى ثمّ بان أنّه فرس غير عربى حكم بصحّه البيع مع خيار تخلف الوصف مع أنّ غرض البائع و المشتري متعلق بالفرس العربى لا غيره، و ليس ذلك إلاّ لأنّ الإنشاء تعلق بالخارج بتخيّل أنّه عربى، و عليه فتخلف العربيه لا يضرّ بتعلق الإنشاء على الخارج، نعم غايته أنّ له خيار التخلف.

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بصحة الاقتداء فيمن اقتدى بشخص بتخييل كونه زيدا فبان أنه عمرو لأن الخطأ في التطبيق لا يخرج الاقتداء بالشخص الخارجي عن كونه قصدياً.

و أيضا أ لا ترى أنه يحكم بجواز الدخول في الدار لزيد إذا أذن صاحب الدار له بالدخول بتخييل أنه عمرو و قال له أدخل لأن تخيله حيثه تعليقه للإذن بالدخول له لا حيثه تقييديه، بخلاف ما إذا قال يا عمرو أدخل فإنه لا يجوز حينئذ لزيد الدخول لعدم الإذن بالنسبة إلى دخول زيد.

فاتضح ممّا ذكر أنّ تعلّق القصد بفعل بتخييل كونه مصداقاً لعنوان حرام يكفي في كون الفعل مقصوداً أو اختياريّاً و إن تخلف قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان المحرّم. و عليه فلا وجه لدعوى عدم كونه فعلاً اختياريّاً و مقصوداً لا يكون موضوعاً للحسن و القبح؛ لما عرفت من كونه مقصوداً و مع القصد يكون اختياريّاً و تخلف القطع لا يضرّ بذلك، فيصحّ أنّ صفة القبح بالحسن و القبح. فإذا عرفت اختياريّة الفعل فلا وجه لما في الكفايه من أنّ العقاب إنّما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار. (١)

نعم الفعل مجرّداً عن العزم على الطغيان لا يوجب الاستحقاق؛ لأنّه ليس في نفسه قبيحاً، بل يكون قبيحاً باعتبار صيرورته مصداقاً للهلك بعد القطع بكونه خمراً أو حراماً، فالفعل مع القطع المذكور و العزم على المخالفه قبيح و ارتكابه يوجب الاستحقاق، و أيضاً إنّ العزم مجرّداً عن الفعل لا يكون قبيحاً؛ إذ ليس العزم بما هو عزم مع قطع النظر عن متعلّقه و كونه عزمًا على المعصيه فيه قبيح، بل قبحه من ناحيه

ص: ٤٢٣

المعصيه و لو كانت المعصيه معصيه فى زعمه، فالقبيح هو الفعل المسبوق بالعزم على المعصيه و لو فى زعمه أو العزم المتعقب بفعل المعصيه و لو فى زعمه، فلا تغفل.

التنبیه الحادى عشر: أنّ المعيار فى اختياریه الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما...

أنّ المعيار فى اختياریه الأفعال و التروك و نفى الجبر هو التمكن من خلافهما بالتأثير فيما يترتب عليهما من المصالح أو المفسد و العقوبه أو المثوبه، و التمكن موجود بشهادة الوجدان؛ لوجود قدره على إيجاد الأضداد عند إرادته الأفعال أو التروك.

و هكذا الأمر فى أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده، فإنّ اختياريتها بالتمكن من خلاف كلّ واحد منها لا بالإرادته و هى بالإرادته و هكذا، بل القصد أو العزم أو الإراده اختيارى من دون حاجه إلى مسبقه كلّ واحد بالإرادته.

فما قيل فى تعريف الاختيارى من أنّ الاختيارى هو ما كان مسبقا بالإرادته و هى ليست باختيارية و إلا لتسلسل منظور فيه؛ لما عرفت من اختيارية الأفعال و التروك سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال القلوب بالتمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لا- حاجه فى اختياريتها إلى استنادها إلى الإراده حتى يقال: إنّ اللازم من مسبقه الإراده بالإرادته هو التسلسل. و التمكن المذكور الذى هو معيار الاختيار أمر وجدانى يدركه الإنسان عند أفعاله مطلقا و هو السبب فى استحقاق المؤاخذة عند الموالى و العبيد، و هذا التمكن من عطيات الله سبحانه و تعالى.

و لا- يضرّ بصدق الاختيار كون التمكن المذكور مفاضيا من ناحيه المبدأ المتعال و كوننا واجبا بالغير بل هو مقتضى الأمر بين الأمرين. و المعيار فى صدق الاختيار على أفعال الواجب المتعال هو التمكن من الخلاف أيضا لا مسبقه أفعاله بالإرادته و الإراده بالإرادته مع ما يلزم منه من استحاله حدوث الإراده فى ذاته تعالى، فكما أنّ استناد التمكن المذكور إلى الواجب المتعال لا يمنع عن صدق الاختيار بالنسبه إلى أفعاله سبحانه و تعالى، فكذلك استناد التمكن المذكور إلى الإنسان الواجب بالغير لا

ينافى ذلك.

فإذا عرفت ذلك ظهر لك عدم تماميه ما فى الكفايه من تصديق تعريف الاختيارى بما هو مسبوق إلى الإراده و قبول التسلسل من اختياريه الإراده، و ذهابه إلى أنّ حسن المؤاخذة و العقوبه من تبعه بعده عن سيده و سوء سريره و ذاته

لما ذكرناه من أنّ المعيار فى الاختياريه هو التمكن من الخلاف، و هو موجود فى افعال الجوارح و الجوانح بالوجدان و لا يلزم فى اختياريه الأفعال مسبوقتها بالإراداه حتى يستلزم التسلسل. و عليه فالمباحث التى أوردتها فى الكفايه حول الإراده ساقطه؛ إذ الإنسان مختار فى أفعاله؛ لوجود التمكن من الخلاف فيهما، و أيضا لا تكون السعاده و الشقاوه ذاتيين له، بل هما مكتسبان بالاعمال و الافعال. و ما ورد فى الشرع محمول على ما ذكرناه. و قد مرّ تفصيل ذلك فى مباحث الأوامر، و إن شئت المزيد، فراجع.

ص: ٤٢٥

التنبیه الأول: أنّ قبح العزم و حسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصيه و الطاعه.

و قبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمه المولى ذاتي، و حسن الطاعه بما أنّها رعايه لحرمه المولى ذاتي. و عليه فقبح العزم في التجريّ مثلاً- ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها، بالأخره، إذ المعصيه الواقعيّه أو المعلومه مصداق للهتك، و العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهه تعلّقه بالهتك القبيح.

و مقتضى ما ذكره، أنّ القبيح، هو العزم المتعلّق بالفعل الخارجى مع زعم كونه معصيه لصدق الهتك حينئذ، و إن لم يكن الفعل المذكور معصيه في الواقع، و الهتك قبيح ذاتاً، و لا وجه لتخصيص القبح بمجرد العزم و لو مع قطع النظر عن وجود متعلّقه. و دعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى، و لكن لم يتحقّق منه أى عمل خارجى أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه و منعه عن التفوّه بأى كلمه، فلا إشكال في صدق التجريّ و الهتك و غيرهما على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبوديّة، و بصدد مخالفه المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه في النفس، فإذا اتّضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى في مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين ليست من عناوين الفعل الخارجى، بل هي من عناوين النفس.

مندفعه بأنّ مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجى ليس بهتك و قبيح،

و الحكم بالقبیح فی المثال المذكور من جهة أن الإشارة تقوم فيه مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبیه الثاني: أنه قد يقال بحرمة نفس القصد و العزم فی التجزی من جهة الأدله النقلیه.

أمّا من الآيات الكريمة فقولہ تعالی: **تَلْعَكِ الدَّارُ الْآخِرَةَ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** (١) يدلّ على مبعوضيّه إرادته العلوّ و الفساد.

و قوله عزّ و جلّ: **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** (٢) يدلّ على أن محبّه إشاعه الفحشاء سبب للعذاب.

و قوله تبارك و تعالی: **وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ** (٣).

و إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على استحقاق المؤاخذه بسبب العزم و الإرادة.

و أمّا الروايات فموثقه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم نبيّه المؤمن خير من عمله، و نبيّه الكافر شرّ من عمله، و كلّ عامل يعمل على نبيّه» (٤) تدلّ على أن نبيّه الكافر شرّ.

و خبر زيد بن علي، عن آبائه، عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال

ص: ٤٢٧

١-١ (١) القصص: ٨٣.

١٩-٢ (٢) النور: ١٩.

٢٨٤-٣ (٣) البقره: ٢٨٤.

٢-٤ (٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات ح ٢.

المقتول؟ قال صَلَّى اللهُ عليه وآله وَسَلَّمَ لأنه أراد قتله» (١).

و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وَسَلَّمَ في الخمر عشرة، غارسها، و حارسها، و عاصرها، و شاربها، و ساقبها، و حاملها، و المحموله له، و بايعها، و مشتريها، و آكل ثمنها» (٢).

و مرفوعه محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «إنما يجمع الناس الرضا و السخط فمن رضى أمرا فقد دخل فيه، و من سخطه فقد خرج منه» (٣).

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيره الدالّ على حرمة نفس العزم، و استحقاق المؤاخذة عليه.

و لكن في قبالتها روايات اخرى، تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذة.

منها صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: «إنّ الله تبارك و تعالى جعل لأدم في ذرّيته، أنّ من همّ بحسنه فلم يعملها كتبت له حسنه، و من همّ بحسنه و عملها كتبت له عشرا، و من همّ بسيئه لم تكتب عليه و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئه» (٤).

و منها صحيحه جميل عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئه لم تكتب عليه» (٥).

و غير ذلك من الأخبار الدالّ على عدم العقوبه و المؤاخذة على نفس العزم على المعصيه.

و يمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أى بحمل الأخبار الأخيره

ص: ٤٢٨

- ١- ١) الوسائل: الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ح ١.
- ٢- ٢) الوسائل الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.
- ٣- ٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي ح ١٠.
- ٤- ٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ح ٥.
- ٥- ٥) الوسائل الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ح ١٠.

على صورته ارتداد المتجرى عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده، حتى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيره على من اكتفى بمجرد القصد ولم يشتغل بالمقدمات والأسباب، والأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدمات والأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيره على العزم على فعل المعصيه من نفسه والأخبار السابقة على الرضايه بفعل القوم ومعصيه الغير وغير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهافت. هذا مضافا إلى أنّ النسبه بين الأخبار الدالّه على مؤاخذه بعض التيات كإرادته العلوّ والفساد وبين الأخبار الدالّه على العفو، عموم وخصوص، ومقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دلّ على مؤاخذه إرادته العلوّ والفساد، ونحوهما.

ولو سلم أنّ النسبه بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعليته استحقاق العقوبه تفضلا من الله سبحانه وتعالى، وإن أبيت عن الجمع بين الأخبار وقلت بالتعارض بينهما، فيجرب فيهما قواعد الأخبار المتعارضه. فإن قلنا بالتخير فهو، وإلا فالتساقط، والرجوع إلى حكم العقل، وقد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبه على مجرد العزم، فتحصل أنه لا دليل عقلا ولا نقلا على فعليته حرمة نفس العزم عدا موارد خاصه كالكفر، ومحبه إشاعه الفحشاء، وإرادته العلوّ والفساد. فتختصّ عقوبه المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرد العزم.

التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري هو الحجّه، غير المطابقه للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظنّ، أو احتمال التكليف المنجز، كالشبهه البدويّه قبل الفحص، وعليه فالموضوع لا يختصّ بالقطع.

فإذا قامت الحجّه المذكوره كان الحكم منجزا عليه، ولا مؤمن له بالنسبه إليه، ومع عدم المؤمن فإذا خالفه وأصاب القطع، أو الظنّ، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاص حقيقه، وإلا فهو من التجري، لأنّه لم يعمل بوظيفته ويخرج بارتكابه عن

التنبیه الرابع: أنه لو وجد مؤمنا، واستند إليه فى ارتكاب المشتبه كان معذورا، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنه اعتمد على الحجّه. و أمّا إذا لم يستند إلى الحجّه و ارتكب المشتبه برّجاء مصادفه الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجزى، وإن صادف الحرام فهو عاص حقيقه، و مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفى فى صحّحه الاعتذار بالنسبه إلى ارتكاب الحرام.

التنبیه الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ المخالفه هتك لحرمة المولى، و خروج عن زى العبوديه، و لكن لا- حكم له باستحقاق المثوبه بالنسبه إلى موافقه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ الموافقه من أداء الوظيفه، كما أنّ إطاعه المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبه، لأنه أتى بوظيفته.

نعم غايه الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقا للتفضّل من مولاه، و مقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبه فى التجزى دون الانقياد و ان حكم بلياقه المنقاد للتفضّل فلا تغفل.

التنبیه السادس: أنّ حكم التجزى يختلف شدّه و ضعفا، مع اتّحاد المتجزى به من ناحيه اختلاف حال المتجزى، و من ناحيه اختلاف المنجز احتمالا، و ظلّا و علما.

فالتجزى من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرى مع الشك أقوى من التجزى مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا- إذا كان المتجزى به مختلفا، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالى أشدّ من الإقدام الظنّى، فالتجزى بالإقدام الاحتمالى على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّى على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التنبیه السابع: أنه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته، استحقّ العقوبه بنفس المخالفه، لصدق الهتك بالنسبه إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك

باللحاظ الاستقلالي.

و إذا قصد عنوان التجزى و المعصيه باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه. و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه، و لا مجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبب قابلا للتكرار، كما فى المقام.

لا- يقال إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضا و قبحا، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلاّ بلحاظ المقدميه المحضه، و لا- يوصف إلاّ بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها مندكّه فى الشديد، اندماج الضعيف فى الشديد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلاّ فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، و تعدّ مبعوضا مستقلا يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

و حيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلاّ بالتجزى، و لا ينفكّ عنه، اكتفى فى العقاب بالعقاب عليها.

لأنّنا نقول ليس الكلام فى التجزى بالمعنى الآلى حتى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام فى التجزى بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجزى على المعصيه بالمعنى الاستقلالي زائدا على ما لا بدّ منه فى المعصيه من التجزى بالمعنى الآلى. و حينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبه، أحدهما هو المخالفه للأمر و النهى الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالي.

و دعوى اتحاد التجزى على المعصيه مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهى.

مندفعه بما مرّ من أنّ التجزى ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقّب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهى. و مقتضى المغايره هو التعدّد، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و القول بأنّ وحده العقوبه معلومه بالبداهه، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرأ

على المعصية بقصد المعصية، وإنما أتى بالمعصية فقط، وإلا فلا وجه لوحده العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، وهو أمر آخر.

وقد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورته التجزّي على المعصية باللحاظ الاستقلالي والمصادفه، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل. ومقتضاه هو تعدّد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد واتفق المصادفه، فإنّ السبب لاستحقاق في هذه الصورة واحد.

فالتجزّي المذكور أشدّ استحقاقاً في صورته المصادفه من العاصي. اللهم إلا أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجزّي باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعيّة. وأما تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطة العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشدّة والضعف، تبعاً للمعصية التي تجزّي عليها، فالتجزّي على الزنا بالمحصنه يوجب استحقاق العقوبة، بنحو أشدّ من التجزّي على الزنا بالخلّيّه وهكذا.

و بالجمله المعاصي مختلفه في شدّه استحقاق العقوبة و عدمها، والتجزّي تابع لها في ذلك.

التنبيه التاسع: أنّه لا فرق في حكم العقل بقبح التجزّي بين كون الفعل المتجزّي به في الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحبّاً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأنّ ملاك القبح في التجزّي هو صدق الهتك، وهو متحقّق بإتيان ما علم أنّه محرّم، أو بترك ما علم أنّه مأمور به، من دون دخل، لمصادفته مع الواقع و عدمها. وإنّما اللازم هو إحراز

الأمر و النهى فى صقع النفس، و هو حاصل، و معه فاستناد القبح إلى التجزى ذاتى، و لا تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحه و المفسده أمران واقعيان وجوديان، بخلاف الحسن و القبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقيان، فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود. و عليه فلا وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول فى التجزى بين القطع بحرمة شىء غير واجب واقعا، و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القره، فرجح العقاب فى الأول، و نفى العبد عن عدم العقاب فى الثانى مطلقا، أو فى بعض الموارد، نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، مستدلا بأن قبح التجزى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح و المفسد الواقعيه مع باب الحسن و القبح، فلا مجال للتعامل بينهما و الكسر و الانكسار. هذا مضافا إلى ما فى كلامه، من إنكار قبح التجزى ذاتيا مع أن قبح الهتك ذاتى، و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار، فتدبر جيدا.

التنبیه العاشر: أن الفعل الاختيارى هو الذى أتى به مع القصد، و يكفى فى ذلك تعلق القصد به و لو بتخييل كونه مصداقا، لعنوان من العناوين و إن تخلف قطعه بكون الفعل الذى قصده مصداقا لذلك العنوان، فإن قطعه بكونه مصداقا لذلك العنوان حيثه تعليليه، لتعلق القصد بالفعل، و ليس حيثه تقيديته حتى يستلزم تخلفه عدم تعلق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص فى داره، بتخييل أنه عمرو، فإن الشخص المذكور مأذون فى دخول الدار و لو تخلف تخيل صاحب الدار. و عليه فالقطع يكون مائع خمرا يوجب فى المتجزى أن يتعلق إرادته بشرب هذا المائع الخارجى، بسبب تخيل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلق إرادته بشرب المائع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختيارى، و لا مجال لما قيل من أن ما قصده المتجزى لم يقع، و ما وقع

لم يقصد، و مع عدم كونه مقصودا ليس بفعل اختياري، و لا يكون موضوعا للحسن و القبح.

و لعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثية التعليلية و بين الحيثية التقييدية، مع أنّ تخيل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجي لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل و ليس ذلك إلاّ الحيثية التعليلية، كما لا يخفى.

التنبيه الحادي عشر: أنّ المعيار في نفى الجبر، و اختياريه الأفعال و التروك، هو التمكن الوجداني من خلافها بالتأمل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفاسد، و العقوبه أو المثوبه، لوجود قدره على إيجاد الأضداد و النقائص عند إرادته الأفعال، أو التروك، و هذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار و نفى الجبر، و لا فرق في ذلك بين أفعال الجوارح و أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده. فإنّ اختياريه كلّ واحد منها بالتمكن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختياري من أنّه هو ما كان مسبوقا بالإرادة و هي ليست باختيارية، و إلاّ- لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختياريه الأفعال و التروك و نفى الجبر، هو التمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لا- حاجه مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال و التروك إلى الإراده، حتّى يقال إنّ الإراده ليست باختيارية، و إلاّ لزم التسلسل، بل يكفي في الاختياريه مجرد التمكن من الخلاف.

و عليه فالمباحث التي أوردتها في الكفايه حول الإراده ساقطه، إذ الإنسان مختار في أفعاله و تروكه، بالتمكن من الخلاف فيهما، و السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال و الأفعال، كما فصل في محلّه، فلا تغفل.

الجهه الخامسة: في أقسام القطع:

ينقسم القطع إلى أقسام خمس: أحدها هو القطع الطريقي المحض كالقطع بالواجبات و المحرّمات. و ثانيها هو القطع الموضوعي، و هو ينقسم إلى أربعة أقسام:

فإنه إما يكون تمام الموضوع أو جزءه، و على التقديرين إما يؤخذ على وجه الصفته أعنى صفه خاصه قائمه بالشخص و هي الكشف التام- و إما يؤخذ على وجه الكشف و الطريقيه من باب كونه أظهر أفراد الطرق و أتمها. و لا يخفى عليك أنّ توضيح الأخذ على وجه الصفته و الطريقيه بالنحو المذكور كما في الدرر أحسن ممّا في الكفايه من أنه يجوز أخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه.

و ذلك لأنه لا يعقل جمع حفظ القطع بمرتبته الأخيره التي يكون القطع بها قطعاً و عدم ملاحظه كشفه؛ لأنّ حفظ الشيء مع قطع النظر عمّا به هو مستحيل، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن الإنسانيه، فملاحظه القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثه كشفه مساوقه لقطع النظر عن حقيقه القطع؛ لأنّ حيثه القطع عين الكشف. هذا، مضافاً إلى بعد وقوع القطع بما هو صفه موضوعاً لحكم من الأحكام.

ثمّ إنّه يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من...

في قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع، و الذي يظهر من عباره شيخنا الأعظم قدّس سرّه هو إمكان قيامها مقام القطع الطريقي المحض و القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيه دون ما أخذ القطع على وجه الصفته حيث

قال في الفرائد: ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه و بعض الاصول العمليه مقامه في العمل.

بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعه فإنه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع قامت الأمارات و الاصول مقامه، و إن ظهر منه اعتبار صفه القطع في الموضوع من حيث كونها صفه خاصيه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الأوليين، فإنّ غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه إلاّ بدليل خاصّ خارجيّ غير أدله حجّيه مطلق الظنّ في الصلاه و أصاله عدم الأكثر. (1)

أورد عليه في الكفايه بما حاصله: هو الامتناع فيما إذا كان التنزيل بجعل واحد حيث قال: إنّ قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه يوجب الجمع بين اللحاظين المتنافيين لحاظ الآليه و لحاظ الاستقلاليه.

و تقريب ذلك - كما أفاد - أنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيلين حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آليّ و في الآخر استقلالى بداهه أنّ النظر في حجّيته و تنزله منزله القطع في طريقيته في الحقيقه إلى الواقع و مؤدّى الطرق، و في كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما. و لا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض أنّه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلاّ - بذلك اللحاظ الآليّ، فيكون حجّه موجب لتنجّز متعلّقه و صحّه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته و خطأه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك

ص: ٤٣٦

اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي... إلى أن قال: ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لا- ريب فيه، وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه... إلى أن قال: فتلخص ممّا ذكرنا إن الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلاّ مقام ما ليس مأخوذا في الموضوع أصلاً. (١)

و فيه:

أولاً- كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه- أنّ الامتناع ممنوع؛ لأنّ نظر القاطع و الظانّ إلى المقطوع به و إن كان استقلالياً و إلى قطعه و ظنّه آلياً إلاّ أنّ الجاعل و المنزل ليس نفس القاطع حتّى يجتمع ما ادّعاه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع القاطع و ظنّه و يلاحظ كلّ واحد استقلالا و اسمياً و ينزل كلّ واحد منزله الاخرى، فكلّ واحد من القطع و الظنّ و إن كان ملحوظاً في نظر القاطع و الظانّ على نحو الآليه إلاّ أنّ في نظر الشارع و الحاكم ملحوظ استقلالا، و الشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آليّ للغير عند التنزيل على نحو الاسميه و الاستقلال و يكون نظره إلى واقع المقطوع به المظنون بهذا القطع و الظنّ و إلى نفس القطع و الظنّ في عرض واحد بنحو الاستقلال

فما ذكره صاحب الكفايه من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزله القطع لم يكن نظره إلى القطع و الظنّ آلياً بل نظره استقلاليّ قضاء لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به و المظنون استقلاليّ. (٢)

و ثانياً: أنّه لا حاجه إلى التنزيلين حتّى يستلزم المحذور المذكور؛ فإنّ القطع إن

ص: ٤٣٧

١- (١) الكفايه ٢: ٢١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٣٣: ٢-٣٤.

لوحظ موضوعا بعنوان أنه صفة خاصه كسائر الصفات أو بعنوان كونه كاشفا تاما- كما في مثل إن قطعت بشيء يجب عليك الشهادة عليه- فلا- يقوم مقامه سائر الأمارات و الاصول؛ لعدم إفادتها هذه الصفة أو الكشف التام، و المفروض هو دخاله هذه الصفة أو الكشف التام في الموضوع كما لا يخفى.

و إن لوحظ موضوعا بعنوان أنه أحد مصاديق الطريق المعبر إلى الواقع فلا- مانع من قيام الأمارات و بعض الاصول المحرزه كالاتصحاب مقام القطع؛ لأن المفروض أن الذي هو له الدخاله هو الطريق، و الأمارات و بعض الأصول تكون طريقا إلى الواقع و ذكر القطع في الموضوع أو الغايه لا- خصوصيته فيه، بل يكون من باب كونه أفضل الأفراد و أتمها، كما هو الظاهر في مثل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» فإن المراد من قوله عليه السلام «حتى تعلم»: حتى يقوم طريق معتبر على أنه قدر؛ و لذا يكتفى في ترتيب أثر القدر بشهادة العدلين أو عدل واحد مع أنهما لا يفيدان العلم، و ليس ذلك إلا لكون ذكر العلم من باب كونه أفضل الأفراد و أتمها من الطرق من دون خصوصيته فيه، فلا تغفل.

فاللازم هو اعتبار الطريق، و هو حاصل بتنزيل المؤدى منزله الواقع من دون حاجه إلى تنزيل الظن بمنزله القطع حتى يلزم المحذور المذكور. و لقد أفاد و أجاد في الدرر في بيان ذلك حيث قال:

ثم اعلم أن القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على أقسام: أحدها: أن يكون تمام الموضوع للحكم، و الثاني: أن يكون جزءا للموضوع بمعنى أن الموضوع المتعلق للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعا به. و على أي حال إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظا على أنه صفة خاصه، و إمّا أن يكون ملحوظا على أنه طريق إلى متعلقه. و المراد من كونه ملحوظا على أنه صفة خاصه ملاحظته من حيث إنه كشف تام، و من كونه ملحوظا على أنه طريق ملاحظته من حيث إنه أحد مصاديق الطريق

المعتبر، وبعبارته اخرى: ملاحظه الجامع بين القطع و سائر الطرق المعتبره

فعلى هذا يصح أن يقال في الثمره بينهما: إنه على الأوّل لا يقوم سائر الأمارات و الأصول مقامه بواسطه الأدله العامه لحجّيتها، أمّا غير الاستصحاب من الاصول فواضح، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعتبره فلاّنها بواسطه أدله اعتبارها توجب إثبات الواقع تعديداً، و لا- يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه؛ لأنّ للقطع بمعنى الكشف التام دخلا في الحكم إمّا لكونه تمام الملاك و إمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع، و على الثاني فقيام الأمارات المعتبره و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرا إلى الواقع في الجملة ممّا لا مانع منه، لأنّه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع. ففي صورته قيام إحدى الأمارات أو الاستصحاب يتحقّق مصداق ما هو الموضوع حقيقه.

و فيما يكون المعتبر هو الواقع المقطوع، فالواقع يتحقّق بدليل الحجّيه تعديداً و الجزء الآخر وجدانا؛ لأنّ المفروض عدم ملاحظه القطع في الموضوع من حيث كونه كشفا تامّا بل من حيث إنه طريق معتبر، و قد تحقّق مصداقه قطعاً... إلى أن قال: و حاصل الجواب أنّه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقاً بالمعنى الذي سبق، فأدله حجّيه الأماره أو الاستصحاب و إن لم تتعرّض إلاّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع تكفى في قيام كلّ منهما مقام العلم؛ لإحراز الموضوع المقيّد بعضه بالتعبّد و بعضه بالوجدان كما عرفت. (1)

و أورد عليه المحقّق الاصفهاني بأنّه لا ريب أنّ للقطع جهات عديده:

منها أنّه عرض، فلو اعتبر في موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله.

و منها أنّه من مقوله الكيف، و حينئذ يشاركه جميع أنواع مقوله الكيف إذا

ص: ٤٣٩

اعتبر في الحكم بهذه الحثية. و منها أنه من نوع الكيف المختصّ بذوات الأنفس، فتشاركه سائر الكيفيات القائمة بالأنفس.

و منها أنه كيف نفسانيّ له إضافه إلى طرفه إضافه إشراقيه، فحينئذ يشاركه الظنّ و الاحتمال بل التصوّر المحض أيضا.

و منها أنه كاشف و طريق كشافا تصديقيًا، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

و منها أنه كاشف تامّ بحيث لا يبقى بينه و بين المطلوب حجاب، و هذا هو الذي يكون به القطع قطعًا، و لا شبهه في أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيّه و الطريقيّه يراد به هذه المرتبه الأخيره من الكشف دون مطلق الكاشف، و إلاّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجه إلى التنزيل.

و أمّا ملاحظه القطع من حيث إنه طريق معتبر فيكون موضوعيًا على وجه الكاشفيّه، و من حيث كشفه الخاصّ فيكون على وجه الصفتيّه كما عن بعض الأجلّه فمدفوعه بأنّ الظاهر تقسيم العلم بنفسه و لو بلحاظ حيثياته الذاتيه كالامور المتقدّمه، و هذا التقسيم بلحاظ حكمه و هو اعتباره عقلا مع أنّ لازمه ورود الأمارات على الأصول، و مسلك الشيخ قدّس سرّه حكومتها عليها، فلا يصحّ حمل كلامه قدّس سرّه عليه. (١)

و فيه:

أولاً: أنّ الكلام في القطع المأخوذ في الأدلّه لا في تقسيم القطع بحسب ذاته، و عليه فاللازم هو ملاحظه الأدلّه و موضوعاتها. و من المعلوم أنّ العلم و القطع في بعض الأدلّه مأخوذ بعنوان الموضوع أو الغايه و يدور أمره بين أمرين أحدهما ملاحظه العلم من حيث إنه طريق معتبر كقوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنه

ص: ٤٤٠

الحرام بعينه» و ثانيهما ملاحظته من حيث كشفه الخاص كما في الشهاده فَإِنَّ الشاهد يجب عليه أن يشهد بعلمه، و المقصود من العلم هو الكشف التام، و لذا لا يجوز له الشهاده بالشهادة أو ياخبار العادل

و لا ضير في عدم موافقه هذا التقسيم للتقسيم المذكور في كلام الشيخ؛ إذ المعيار هو ملاحظه الأدله و التقسيم بلحاظ الأحكام الوارده فيها.

و ثانيا: أَنَّ التقسيم المذكور موافق لكلام الشيخ قدس سره، فَإِنَّه قسم ذلك باعتبار دليل الحكم- لا باعتبار حيثيات نفس القطع- كما يشهد له قوله: فَإِنَّه تابع لدليل لحكم الخ.

و ثالثا: أَنَا لا نضايق أن تكون الأمارات وارده بالنسبه إلى الاصول؛ لأنّ بقيامها يتحقق مصداق الطريق المعبر و يصدق الغايه أو الموضوع. و لا ضير في عدم موافقه ذلك لمسلك الشيخ قدس سره؛ لأنّ المسلك المنسوب إليه مبنى على أنّ المأخوذ في الأدله هو العلم بمعنى الكشف التام لا العلم بمعنى مطلق الطريق، فالأماره على الأول تتقدم على الأصول بعد قيام دليل اعتبارها من باب الحكومه؛ لأنّها مصداق للعلم بالمعنى المذكور تعديدا، بخلاف الثاني فَإِنَّه وارد على الاصول لكونه مصداقا حقيقيا للطريق كما لا يخفى.

و رابعا: أَنَّ دعوى أنّ القطع المأخوذ من حيث الكاشفيه و الطريقيه يراد به الكشف التام دون مطلق الكاشف، و إلاّ لعمّ الدليل للظنّ من دون حاجه إلى التنزيل.

مندفعه بأنّ يقين الكشف التام أو مطلق الكاشف منوط بدليل الاعتبار، و كلّ واحد ممكن و واقع، و معه كيف يمكن دعوى حصر القطع المأخوذ من حيث الكاشفيه و الطريقيه في الكشف التام، فتدبر جيّدا.

و خامسا: أَنَّهُ لا ضير في عدم الحاجه إلى التنزيل بين الظنّ و القطع؛ لأنّ بعد كون المأخوذ هو القطع بعنوان كونه أحد مصاديق الطريق لا حاجه إلى التنزيل

المذكور، إذ الأماره كالعلم فى صدق الطريق عليها و إحراز الواقع بها، و مع كونه محرزا للواقع يترتب آثار الواقع على الأماره بوجودها من دون حاجه إلى التنزيل بين الظنّ و القطع.

نعم اللّازم فى شمول أدله اعتبار الأمارات طريقا هو وجود الآثار الشرعيه لنفس ما قامت عليه الأمارات و لو بنفس قيام الأمارات عليه.

فلا- يقال: لا- أثر لنفس الواقع بالفرض فيما إذا كان العلم تمام الموضوع أو جزئه، و عليه فلا يشمل عموم أدله اعتبار الأمارات لمقامنا، إذ بدون ترتب الأثر على الواقع يلزم لغويه الاعتبار

لأننا نقول- كما فى تهذيب الاصول و تسديد الاصول-: أنّ حقيقه اعتبار الطرق إنّما هى كونها إحرازا لما قام الطريق عليه غايه الأمر أنّه يشترط عدم لزوم اللغويه من اعتبارها فى الموارد، و يكفى فيه أن يكون نفس قيام الطريق عليه موضوعا للحكم الشرعى، فبعموم أدله حجّيه الأمارات يصير المورد مما قام عليه الأماره، و يتحقّق مصداق موضوع الحكم المذكور، و يترتب عليه، كما لا يخفى. (١)

فتحصّل: أنّه تقوم الأمارات مقام القطع الموضوعى كما تقوم مقام القطع المحض إذا اريد من القطع الموضوعى هو الطريق لا الكشف التامّ. و المراد من القيام مقامها أن يعامل مع الطريق المعبر معامله القطع و اليقين فى مقام العمل، و إلا فقد عرفت أنّه لا حاجه إلى التنزيل، فلا تغفل.

و بيان ذلك- كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه- أنّ عمل العقلاء بالطرق ليس من باب أنّها منزله مقام العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم فى العالم كانوا عاملين بها من غير التفات إلى جعل و تنزيل أصلا.

ص: ٤٤٢

فما نرى فى كلمات المشايخ من القول بأنّ الشارع جعل المؤدّى منزله الواقع تاره أو تتمّ كشفه أو جعل الظنّ علما فى مقام الشارعيّة أو أعطاه مقام الطريقيّه و غيرها لا تخلو عن مسامحه؛ فإنّها أشبه شىء بالخطابه، و لم يكن عمل النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم على الأمارات إلّا جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء بلا تأسيس أماره أو تتميم كشف لها أو جعل حجّيه و طريقيّه لوحد منها، بل فى نفس روايات خبر الثقة شواهد واضحه على تسلّم العمل بخبر الثقة، و لم يكن الغرض من السؤال إلّا العلم بالصغرى و أنّ فلانا هل هو ثقة أو لا؟

و عليه فالعمل بالأمارات عند فقد القطع الطريقي أو القطع الموضوعيّ المأخوذ بما أنّه أحد الكواشف سواء كان مأخوذاً فى الموضوع تماماً أو جزء ليس إلّا لكونها إحدى الأفراد التى نتوصّل بها إلى إحراز الواقع من دون أن يكون نائباً أو فرعاً لشىء أو قائماً مقامه. (1)

فتحصّل: أنّه لا- مانع من قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض عند فقدّه أو القطع المأخوذ موضوعاً لحكم آخر على وجه الطريقيّه؛ لأنّ القطع المجرد أو المأخوذ يكون بما هو طريق منجزاً للواقع أو موضوعاً لحكم من الأحكام، و الأماره أيضاً من الطرق، فيفيد ما أفاد القطع فيتنبّز الواقع و يحقّق بها الموضوع. و أمّا القطع المأخوذ بنحو الصفتيّة أى الكشف التامّ فلا يقوم مقامه أماره بأدله اعتبارها؛ إذ لا تفيد كشفاً تاماً. و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون تمام الموضوع أو جزئه كما لا يخفى.

ص: ٤٤٣

المقام الثانى فى قيام الاصول مقام القطع:

و لا يخفى عليك أنّ الاصول على قسمين: محرزه و غير محرزه

اما الأولى: فهى التى تكون ناظره إلى الواقع كالأستصحاب و قاعده الفراغ و قاعده عدم اعتبار الشكّ من الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر و قاعده عدم اعتبار الشكّ ممّن كثر شكّه و تجاوز عن المتعارف، و غيرها من القواعد الناظره إلى الواقع فى ظرف الشكّ.

إذ النظر فى مثل الاستصحاب كان إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع، و لا عبره بالشكّ فى البقاء و اليقين المذكور و إن لم يكن بنفسه مع فرض عدم بقاءه محرزاً للواقع، و لكن الشارع بعد حكمه بعدم جواز نقضه بالشكّ أبقي إحرازه بالنسبه إلى الواقع تعبداً.

و هكذا فى قاعده الفراغ جعل الشارع ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيان العمل مع أجزاءه و شرائطه مقدّماً على احتمال الاختلال، و لذا حكم بأنّه أتى ما لزم عليه من الأجزاء و الشرائط، و علل ذلك بأنّه أذكر حال العمل.

و أيضاً قدّم حفظ الإمام على شكّ المأموم أو العكس اعتماداً على حفظ الآخر بالنسبه إلى إحراز الواقع.

أو قدّم حفظ المتعارف على شكّ كثير الشكّ فى إحراز الواقع. و غير ذلك من موارد الاصول المحرزه التى جعلها الشارع محرزاً للواقع.

ثمّ إنّ هذه الاصول تقوم مقام القطع الطريقيّ المجرد أو الماخوذ فى الموضوع إذ

اعتبرها الشارع طرقا إلى الواقع بأدله حجيتها بوجه من الوجوه و الاعتبارات، و المفروض أنّ القطع معتبر من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لتمايمه الكشف أو وصف القطع، فتقوم الأصول المحرزه مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ بنحو الطريقيّ.

لا- يقال: إنّ الشك مأخوذ في موضوع الاصول المذكوره فكيف يمكن اعتبارها طرقا؛ إذ لا يجتمع اعتبارها طرقا مع التحفظ على الشك.

لأننا نقول: إنّ المأخوذ هو الشكّ الوجداني، و هو يجتمع مع الطرق التعبدية.

نعم لا يجتمع مع الطرق الوجدانيه كالعلم كما لا يخفى.

و دعوى: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب أنّ اليقين المذكور فيه قد اريد منه ما هو طريق إلى اليقين، و المراد منه التعبد ببقاء المتيقن في زمان الشكّ، كما يشهد له - مضافا إلى ظهوره بنفسه - الاستدلال بهذه القاعده في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهاره الحديثه و الخبيثه. و عليه فلا يكون الاستصحاب من الاصول المحرزه، بل مفاده هو التعبد بالجري العملي على طبقه.

مندفعه: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو إبقاء نفس اليقين و عدم الاعتناء بنفس الشكّ، و لذا نقول بشموله للشكّ في الرفع؛ لأنّ اليقين ممّا يكون فيه إبرام و إحكام، فعند الشكّ في رفع ذلك يستصحب. نعم لازم إبقاء اليقين على حاله هو إبقاء المتيقن على حاله.

و عليه فالاستدلال بهذه القاعده في أخبار الباب على الحكم ببقاء الطهاره لا يكون شاهدا على أنّ المراد من دليل الاستصحاب هو إبقاء المتيقن لا اليقين، فتدبر جيّدا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول. (١)

و أمّا الثانيه، وهى الاصول غير المحرزّه التى ليس لها نظر إلى الواقع بل هى وظائف عمليّه للجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعى و العقلى و البراءه العقليّه و الشرعيّه فلا تقوم مقام القطع الطريقيّ و الموضوعى؛ لعدم كونها محرزّه للواقع لا بالوجدان و لا بالتعبّد الشرعى، و مع عدم كونها محرزّه فلا تكون مصداقا للطرق و مع عدم كونها طرقا لا تكون قائمه مقام القطع الطريقيّ بلا إشكال

نعم لو اخذ القطع بعنوان كونه حجّج من الحجج فهذه الاصول تكون أيضا حجّج فى مجاريها، و تقوم مقامها و يعامل معها معاملة القطع، فالعبره بكيفيته أخذ القطع موضوعا لحكم آخر، فلا تغفل.

ثمّ ممّا ذكر يظهر أنّه لا- حاجه فى إثبات عدم قيام الاصول غير المحرزّه مقام القطع الطريقيّ المحض أو المأخوذ فى موضوع حكم آخر إلى الاستدلال بوجه آخر، و لكن استدلال فى الكفايه بأنّ الاحتياط العقلى عباره عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف و حسن عقابه على مخالفته، كما فى موارد العلم الاجمالى و الشبهه الحكميه قبل الفحص، و البراءه العقليّه عباره عن حكم العقل بعدم صحّه العقاب، و لا معنى لقيامهما مقام القطع؛ إذ لا بدّ فى التنزيل و قيام شىء مقام شىء آخر من وجه التنزيل أى الأثر الذى يكون التنزيل بلحاظه و هو المصحح للتنزيل، و فى المقام أثر القطع هو التنجز و المعدوريّه، فإذا قام شىء مقامه كان بلحاظهما لا محاله. و أمّا نفس التنجز و المعدوريّه فلا يعقل قيامهما مقام القطع، و ليس الاحتياط و البراءه العقليين إلاّ بالتنجز و التعذير بحكم العقل، فكيف يقومان مقام القطع، و كذا الحال فى الاحتياط و البراءه الشرعيين، فإنّ الاحتياط الشرعى عباره عن إلزام الشارع إدراك مصلحه الواقع، و البراءه

ص: ٤٤٤

الشرعيّ عبارته عن ترخيصه حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي نفس التنبّج و البراءة الشرعيّ نفس التعذير بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنبّج و التعذير. (١)

و فيه:

أولاً: أنه لا أثر للتزويل في أدلّة الاحتياط العقلي التي تدلّ على لزوم الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال أو الشبهه البدويّ قبل الفحص التي يحتمل فيها الحكم الشرعي، وهكذا لا أثر للتزويل في أدلّة الاحتياط الشرعيّ التي تدلّ على لزوم الاحتياط بنحو مخصوص وراء ما يدلّ عليه العقل، كلزوم الاحتياط عند اشتباه قبله بإتيان الصلاه إلى الجهات الأربعة، مع أنّ العقل يدلّ على لزوم الاحتياط إلى مزيد من الجهات الأربعة.

فلا وجه لما يقال من أنّ الاحتياط و البراءة العقلين عين التنبّج و التعذير، فلا مجال لتزويل الاحتياط العقلي بالقطع في أثره، و هو التنبّج و التعذير.

و ثانياً: أنّ الموجب للاحتياط العقلي هو احتمال التكليف في الشبهه البدويّ قبل الفحص و الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالي بل هو كذلك في الاحتياط الشرعي مثل إتيان الصلاه إلى أربع جهات مع التردد في جهه قبله. و من المعلوم أنّ احتمال التكليف ليس عين التنبّج و التعذير بل أثره ذلك، فلا مانع من تزويل الاحتمال المذكور بمنزله القطع في الأثر المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث استدللّ لعدم قيام الاصول غير المحرزه مقام القطع بأنّ الاحتياط العقلي نفس حكم العقل بتنبّج التكليف و صحّه العقوبه على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، مع أنّك عرفت أنّ وجهه أنّ الاصول

ص: ٤٤٧

المذكوره وظائف مقرّره للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا، لا هذا الوجه. وقد أشار بنفسه إلى ما ذكرناه فى عبارته ضمنا فراجع. هذا، مضافا إلى أنه أنكر الاحتياط النقلى، مع وضوح ورود بعض الروايات يدلّ على جواز الاكتفاء فى تكرار الصلاه عند اشتباه جهه القبله إلى أربع جهات، هذا.

ثم إنّه ربّما يتوهم أنّ الاحتياط العقلى و الشرعى عدا مورد الشبهه البدويّه من الاصول المحرزه؛ لأنّه مقتضى العلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ العلم الاجمالى طريق إلى الواقع، و العقل و الشرع اعتبارا ذلك طريقا و يعامل معه معامله القطع و العلم التفصيلى فى لزوم الاجتناب، و عليه فالأولى أن يمتثل للاصول غير المحرزه بمثل قاعده الحليّه أو قاعده الطهاره و الاحتياط فى الشبهه البدويّه قبل الفحص.

و يمكن دفع هذا التوهم بأنّ العبره فى موارد الاحتياط العقلى بنفس الاحتمال لا بالعلم الإجمالى. و من المعلوم أنّ الاحتمال لا طريقته له، فتأمل.

بقى شىء و هو أنّ صاحب الكفايه بعد ما منع عن قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى مطلقا من جهه امتناع الجمع بين اللحاظين المتنافيين من اللحاظ الآلى و الاستقلالى ذكر وجها آخر لجواز قيامها مقامه. و هذا الوجه مذکور فى تعليقه على فرائد الاصول، و حاصله: أنّ المحذور المذكور فيما إذا كان التنزيلاين بالدلاله المطابقه فى عرض واحد، و أمّا إذا كان احدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام فلا. يلزم المحذور المذكور؛ لأنّ أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول المحرزه متكفله لتنزيل المؤدى منزله الواقع فقط، فلا. يكون هناك إلاّ اللحاظ الآلى إلاّ أنّ هذه الأدلّه الدالّه على تنزيل المؤدى منزله الواقع بالدلاله المطابقه تدلّ على تنزيل العلم بالمؤدى منزله العلم بالواقع بالالتزام لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلاين، انتهى.

قال المحقّق الأصفهانى: إنّ تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ليس محالا، و هنا كذلك؛

لدلاله دليل الأماره مثلا- على ترتيب آثار الواقع مطلقا، ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورته كون القطع تمام الموضوع؛ إذ لمتعلقه دخل شرعا و لو بنحو العنوائيه المحفوظه في جميع المراتب. وهذا التنزيل و إن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر حيث إن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا و تنزيل المؤدى منزله الواقع بلحاظه لكنّه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي؛ لإمكان جعل شيء آخر مكانه، إلا أنه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلي، فصول الكلام عن اللغويّه بضمّ الملازمه العرفيه يدلّ على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر الآخر. (١)

و لعلّ الوجه في حكم العرف بأنّ المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلي دون شيء آخر: أنّ التنزيل بلحاظ الأثر، و المفروض أنّ الأمر الواقعي لا- أثر له بنفسه، بل الأثر للقطع به، فالمناسب للمنزل عليه عرفا هو أن يكون المنزل هو القطع بالواقع الجعلي لا شيء آخر

و بعبارة اخرى: أنّ دليل اعتبار الأماره و الاستصحاب و إن تكفّلا جعل المؤدى أو المستصحب بمنزله الواقع لكن يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ القطع بهما بما هما منزلان منزله الواقع بمنزله القطع بالواقع، فثبت أحد جزئي الموضوع بمفاد دليل الاعتبار و الجزء الآخر بالملازمه، هذا مضافا إلى إمكان أن يقال في وجه الملازمه: إنّ من أخبر عن موت زيد مثلا كان غرضه من الإخبار عن وقوع الموت نفى التشكيك وجدانا عن المخاطبين أيضا بحيث لو علم أنّ المخاطبين يكونون عالمين بذلك لم يخبرهم بذلك. و إذا عرفت ذلك فلو أمر شخص بتصديق المخبر رجع أمره إلى تصديق المخبر في وقوع الموت و في عدم صحّه التشكيك. و هكذا يكون الأمر في أمر

ص: ٤٤٩

الشارع أيضا بتصديق العادل، فإن مرجع أمره بتصديق العادل إلى تصديقه في أمرين أحدهما في كون المؤدى أمرا واقعيا، و ثانيهما في أنه لا يجوز التشكيك فيه تعديدا، فهناك قضيتان أحدهما بالمطابقه و الاخرى بالالتزام، و تستفاد من الاولى تنزيل المؤدى منزله الواقع، و من الثانيه تنزيل الظن منزله العلم. و عليه يفهم من تنزيل المؤدى منزله الواقع بالملازمه العرفيه تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع.

فأتضح بذلك أنه لا مانع من قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى بأدله اعتبارها، فيترتب عليها الآثار المترتبة على القطع بالواقع هذا.

و لكن صاحب الكفایه أورد عليه في الكفایه بأن ذلك لا يخلو عن تكلف بل تعسف معللا- بأنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا- فيما كان جزئه الآخر فيما إذا كان الموضوع مركبا أو ذاته فيما إذا كان الموضوع مقيدا محرزا بالوجدان، أو تنزله في عرضه، فلا- يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلا- على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقه و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه- كما فيما نحن فيه على ما عرفت- لم يكن دليل الأماره دليلا عليه أصلا؛ فإن دلالتة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع بالملازمه، و لا- دلالة له كذلك إلا- بعد دلالتة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقه.

و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعديدي أولا بدليل الأماره لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزله الواقع (1).

ص: ٤٥٠

و ملخصه: أنه لا يخلو ذلك من تكلف، بل من تعسف، و لعل مراده من التكلف منع الملازمه العرفيه، و قد عرفت الوجه في الملازمه العرفيه.

و دعوى: أنها مبتنيه على دلاله الاقتضاء، و هي إنما تمت فيما إذا كان دليل التعبد بالواقع دليلاً خاصاً بحيث إذا لم نلتزم بالتعبد بالجزء الآخر كان لغواً، لا ما إذا كان الدليل مطلقاً، فإنه لا يلزم من عدم الالتزام بالتعبد بالجزء الآخر اللغويه. (١)

مندفعه: بأن بعض الوجوه و إن كان كذلك و لكنّ الوجه الأخير الذي ذكرناه ليس كذلك. نعم دعوى التكلف و الصعوبه أمر آخر.

ثم إن مراد صاحب الكفايه من التعسف هو لزوم الدور، و بيانه - كما في نهايه الدرايه -: أن القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعاً عن الواقع التنزيلي، و المفروض أن دلاله الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالاته بالملازمه على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل، فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبه عن موضوعه المتأخر رتبه عن التنزيل الآخر في عرض التنزيل الآخر؟!

و تمام السبر فيه: أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد و إثبات حكم مركب لمركب آخر فلا بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه و قيوده متقدماً في مرحله موضوعيه على الحكم، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حدّ موضوعيته إلاّ بلحاظ هذا الحكم. (٢)

و فيه أن إشكال الدور ممنوع بما في تسديد الاصول من أن دلالاته على تنزيل المؤدى لا تتوقف إلاّ على عموم أو إطلاق دليل الاعتبار، و هو حاصل على الفرض،

ص: ٤٥١

١- ١) منتقى الاصول ٤: ١٣.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: ٢١.

و المانع من الأخذ بهذا الظهور إنما هو لزوم اللغويّ، و هي لا تلزم إلا فيما لا ينتهي إلى ترتب أثر أصلا، و أمّا في ما نحن فيه ممّا يترتب على القطع به أثر شرعيّ فليس تنزيل المؤدّي منزله الواقع لغوا محضا. و عليه فدلالته على تنزيل القطع بالمؤدّي منزله القطع بالواقع و إن كانت موقوفه على دلالته على تنزيل المؤدّي منزله الواقع قضاء لحقّ التلازم إلاّ. أنّ دلالته على تنزيل المؤدّي لا تتوقّف إلاّ على الظهور في الشمول، فلا دور (١).

و كيف كان تمّ هذا الاستدلال أو لم يتمّ فقد عرفت إمكان قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعي سواء أخذ بنحو تمام الموضوع أو جزئه إذا اخذ القطع بعنوان أحد الطرق لا بعنوان صفة القطع أو الكشف التام.

نعم ذهب السيّد الشهيد الصدر قدس سرّه إلى أنّ هذا الاتجاه للبحث خطأ من أساسه؛ لأنّه يفترض و كأننا نتعامل مع دليل لفظيّ من أدلّه الحجّية لمتحن قدرته على التنزيل، مع أنّ مهمّ دليل الحجّية عندنا هو السير العقلائيّ، فإنّ أهمّ الأمارات في الشبهات الحكميّة الظهور و خبر الثقة، و من الواضح أنّ مهمّ الدليل على حجّيتهما السير العقلائيّ، و أمّا الأدلّه اللفظيّة الواردة في هذا المجال كلّها مسوّقه مساق الإمضاء لما عليه السير، فمنهج البحث ينبغي أن يكون مراجعه السير و تحديد مفادها لنرى هل أنّ العقلاء بناؤهم قد انعقد على إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ فقط أو هو مع الموضوعي، و لا حاجه بعد ذلك إلى دفع إشكال ثبوتيّ، إذ لسنا نواجه خطبا لفظيا واحدا ليقال على فرض استحاله الجمع بين التنزيلين في خطاب واحد بعدم إمكانه ثبوتا، فالبحث إثباتيّ محض. (٢).

ص: ٤٥٢

١- ١) تسديد الاصول ٢: ٢٣.

٢- ٢) مباحث الحجج ١: ٨٤.

و أضاف إليه بقوله: بأنه لا- يستفاد من السيره العقلائيّه على حجّيه الأمارات أكثر من قيامها مقام القطع الطريقي في التنجيز و التعذير؛ لأنّ العقلاء ليست لهم أحكام يؤخذ فيها القطع موضوعا بنحو شايع معروف بحيث تنعقد سيرتهم على معاملة الأمارات في موارد تلك الأحكام معاملة القطع الموضوعي. (١)

و لكن يمكن أن يقال:

أولا- إنّ إمضاء ما عليه العقلاء لا ينافي شرعيّه الدليل، كما أنّ البيع من الامور العقلائيّه، و مع ذلك يؤخذ بإطلاق قوله (أحلّ الله البيع) في موارد الشكوك الشرعيّه، و هكذا في المقام يمكن أن يؤخذ بالإطلاقات الإمضائيّه.

لا يقال: إنّ المعبر نفس بناء العقلاء، لا إطلاق دليل الإمضاء.

لأنّنا نقول: إمضاء بناء العقلاء، غير الإرشاد إلى بناء العقلاء و كم من فرق بينهما؟! إذ الإرشاد تابع لما يرشد إليه. و أمّا الإمضاء فإطلاقه و تقييده منوط بكيفيته إمضاء الشارع، فلا تغفل.

و ثانيا: إنّ محلّ الكلام هو ما إذا اخذ في موضوع الحكم القطع بعنوان أنّه أحد الطرق، لا- بعنوان صفتيه القطع أو تماميه الكشف، فإذا قامت السيره العقلائيّه على طريقيّه أماره كفى ذلك لقيامها مقام القطع الموضوعي أيضا بعد كون السيره العقلائيّه ممضاه في الشرع أيضا.

و دعوى: أنّ انعقاد السيره على اعتبار الأماره علما في الأحكام الشرعيّه التي قد اخذ في موضوعها القطع الموضوعي غير معقول في نفسه، فإنّ شأن كلّ مشرّع أن يتصرّف في دائره تشريع نفسه، لا أحكام غيره (٢).

ص: ٤٥٣

١- ١) المصدر السابق: ٨٤.

٢- ٢) مباحث الحجج ١: ٨٥.

مندفعه: بأنّ المفروض أنّ بناء العقلاء مورد إمضاء الشارع، و مع الإمضاء المذكور لا يلزم تصرّف غير الشارع في دائره تشريعاته.
فتحصّل: أنّ قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّه لا إشكال فيه ثبوتا و إثباتا، فتدبّر
جيدا.

ص: ٤٥٤

الجهه الخامسه فى أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمسہ:

١-القطع الطريقيّ المحض.

٢-القطع الموضوعى و هو على أربعة أقسام:تمام الموضوع، أو جزؤه، و على التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفيّ، أو يؤخذ على وجه الطريقيّ، فهذه خمسہ.

ثمّ إنه يقع الكلام فى مقامين.

المقام الأوّل:فى قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع.

لا- إشكال فى إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، لا على وجه الوصفيّ، أى بنحو الكشف التامّ الموضوعى.

و الوجه فى قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض، أو القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقيّ فى موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزه للواقع، و حيث إنّ الأماره أيضا بأدلّه اعتبارها من الطرق، فيفيد فائده القطع و تقوم مقامه، فيتنجّز به الواقع و يتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع

و اليقين فى مقام العمل، و هذا أمر يستفاد من عموم أدلّه حجّيه الأمارات من دون حاجة إلى تنزيل الظنّ بمنزله القطع، إذ بعموم الأدلّه تكون الأماره من الطرق المعتمده التى يحرز بها الواقع، و بهذه الأماره يتحقّق مصداق موضوع الأحكام التى تترتب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعتمده، لأنّ الأماره طريقه معتمده أيضا.

نعم لو أخذ القطع فى موضوع حكم بنحو الصفثيه أى بنحو يكون للكشف التام دخاله فيه فلا تقوم أماره مقامه بأدلّه اعتبارها، إذ لا- تفيد الأماره كشفا تامّيا و المفروض دخاله الكشف التامّ فى تحقّق الموضوع. و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثانى: فى قيام الاصول مقام القطع.

و لا يخفى أنّ الاصول على قسمين: محرز و غير محرز.

أما الاولى، فهى ناظره إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ، و قاعده عدم اعتبار شكّ كثير الشكّ، و قاعده عدم اعتبار شكّ الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الاصول المحرزة التى جعلها الشارع محرزة للواقع. إذ النظر فى الاستصحاب إلى اليقين السابق فى إحراز الواقع و فى قاعده الفراغ يكون النظر إلى ارتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر فى شكّ الإمام و المأموم إلى حفظ كلّ واحد بالنسبه إلى الآخر فى إحراز الواقع.

و النظر فى شكّ كثير الشكّ إلى حفظ المتعارف من الناس فى إحراز الواقع، و هكذا و بالجمله هذه الاصول محرزة تعييدا و تقوم مقام القطع الطريقى المجرد، أو المأخوذ فى الموضوع بالشرح المذكور فى قيام الأمارات مقام القطع، و هو أنّ القطع معتمده من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لوصف القطع، أو تماميه الكشف، فالمعتمده هو الطريق المعتمده، و مقتضى ذلك هو قيام الاصول المحرزة مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعتمده.

و أمّا الثانيه أى الاصول غير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عمليّه للجاهل بالواقع كقاعده الحليّه، و قاعده الطهاره، و قاعده الاحتياط فى الشبهه البدويّه قبل الفحص، و البراءه العقليّه و الشرعيّه بعد الفحص، فلا تصلح للقيام مقام القطع الطريقيّ و الموضوعيّ.

و ذلك لعدم كونها محرزه للواقع، لا بالوجدان و لا بالتعيّد الشرعيّ و مع عدم كونها محرزه ليست مصداقا للطرق، و مع عدم كونها من الطرق لا تكون قائمه مقام القطع الطريقيّ.

نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حجّه من الحجج، فالاصول المذكوره تقوم مقامه، لأنّ كلّ واحد منها حجّه فى مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ قيام الأمارات، و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقيّه لا إشكال فيه ثبوتا و إثباتا و لا حاجه فيه إلى تجشّم الاستدلال.

الجهه السادسة: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه

فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه.

أمّا الأول فقد صرّح فى الكفايه بأنه لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم، فى موضوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الدور، و هو المحكى عن العلامة الحلى قدس سره فى مقام الردّ على العامه القائلين بالتصويب.

و تقريب ذلك- كما فى مصباح الأصول- أنّ القطع المتعلق بحكم يكون طريقا إليه لا محاله؛ إذ الطريقيه غير قابله للانفكاك عن القطع، و معنى كونه طريقا إلى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به؛ و معنى كون القطع مأخوذا فى موضوعه عدم كونه فعليا إلا بعد تعلق القطع به؛ إذ فعلية الحكم تابعه لفعلية موضوعه، و لذا قد ذكرنا غير مرّه أنّ نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شىء بنسبه المعلول إلى علته، فيلزم توقّف فعلية الحكم على القطع به، مع كونه فى رتبه سابقه على القطع به على ما هو شأن الطريق. و هذا هو الدور الواضح. (١)

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنّ الدور المذكور فى المقام- أعنى توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم و توقّف الحكم على الموضوع الذى هو القطع سواء كان تمام الموضوع أو جزءه- إنّما يلزم لو كان القطع مأخوذا على نحو الجزئيه، و معنى ذلك عدم كون القطع موضوعا برأسه، بل هو مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعى، فالقطع يتوقّف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع يلزم الدور

ص: ٤٥٨

و أمّا إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فلا- يلزم الدور؛ لأنّ ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع أم خالفه، لأنّ الإصاحبه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع. و عليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع المقطوع به و إن توقّف على المقطوع بالذات، أعنى الصورة الذهنيّه من الحكم. و أمّا المقطوع بالعرض الذى هو المقطوع به فى الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده، (١) فلا- يلزم الدور. فالحكم فى هذه الصورة متوقّف على القطع بالحكم، و لكنّ القطع بالحكم لا- يتوقّف على الحكم الخارجى، فالتوقّف من طرف لا من طرفين حتّى يلزم الدور.

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّ منع الدور فى محلّه إذا كان القطع تمام الموضوع من دون تعلق غرض بالواقع؛ إذ يصحّ حينئذ دعوى عدم ملازمه العلم بالحكم مع الوجود الواقعى للحكم، و لكن هذا لا يناسب أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ العلم على نحو الصفته و عدم ملاحظه كشفه عن الواقع. و أمّا إذا أخذ العلم بنحو الكشف عن الواقع فقد يقال إنّ فرض العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعى للحكم. و عليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته؛ و هو محذور الدور (٢) فتأمل.

و ثانياً: إنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، و لكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال؛ لأنّ فرض تعليق الوجوب على العلم بوجوب طبيعى الصلاه هو فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه مثلاً، و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه، و من المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه خلف

ص: ٤٥٩

١- (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٧.

٢- (٢) منتقى الاصول ٤: ٨٨.

فى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه عند تعليق الوجوب على العلم به. و عليه فاذا جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّه الحقيقيه حتى يصير الحكم فعليًا بفعليه موضوعه يستلزم الخلف، و يستحيل أن يحصل العلم بالوجوب بوصول هذه القضيّه.

نعم يمكن أن يجعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب من باب الاتفاق، لا بنحو القضيّه الحقيقيه بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به، و لا يلزم فيه محذور الخلف.

و لكن يشكل ذلك مضافا إلى كونه ممتا يشبه بالتصويب المجمع على خلافه من وجه آخر، و هو أن جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعى، و مع فرض العلم بالوجوب من المكلف لا يكون جعل الحكم فى حقه ذا أثر من هذه الجبهه (١).

اللهم إلا- أن يقال- كما فى مباحث الحجج:- إن فائده الجعل هنا- كما هو فائده فى تمام الموارد- أن يصل إلى المكلف فيحرّكه، فإنّ الجعل بنفسه منشأ يتسبب به لإيجاد العلم بالحكم- فالمحرّكه المصححه للجعل هو أن يحرك فى طول وصوله، و يكون نفس جعله من علل إيصاله (٢).

و لكن يرد عليه بأنّ فائده الجعل و إن كانت هو جعل الداعى، و هو متفرّع على الايصال إلا أنّ هذه الفائده لا تتحقّق فيما إذا كان العلم بالحكم حاصلًا قبل الجعل، و حيث إنّ المفروض فى المقام ليس إلا حكم واحد، فلا مجال لفرض التأكيد أيضا، إذ التأكيد متفرّع على التعدّد، فتدبر جيّدا.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال سواء كان من جهه

ص: ٤٦٠

(١-١) نهايه الدرايه ٢:٢٣.

(٢-٢) مباحث الحجج ١٠٣:١.

الدور كما إذا كان القطع جزء الموضوع أو تمام الموضوع بنحو الكاشفيه و المصادفه أو من جهه الخلف كما إذا كان القطع تمام الموضوع بنحو الوصفيه، فلا يحصل من القضيه الحقيقه علم بالحكم إلا من باب الاتفاق و الجعل فيه أيضا لغو؛ لعدم ترتب غرض البعث عليه من البعث و الزجر بعد وحده الحكم، كما لا يخفى.

فإذا عرفت عدم إمكان تقييد موضوع الأحكام بالعلم، فلا تقييد لموضوع الأحكام بالقطع لاستحالته، كما لا تقييد له بالجهل. و عليه فذات الموضوع لعدم تقييدها بحال من الأحوال تكون مطلقه و منحفظه فى جميع الحالات بالبرهان، لا بمقدمات الإطلاق، فإنها جاريه فيما إذا أمكن التقييد، فمع عدم إمكان ذلك لا مجال للمقدمات.

ثم إن لزوم الدور لا يختص بالتقييد، بل هو كذلك إذا قلنا بنتيجه التقييد؛ إذ حاصل التقييد أو نتيجته هو اختصاص الحكم بالعالم بالحكم. و معناه توقّف الحكم، على العلم بالحكم مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور

و ممّا ذكر يظهر ما فى فوائد الاصول حيث قال: يمكن أن يكون العلم بالنسبه إلى نفس ذلك الحكم موضوعا بنتيجه التقييد و إن لم يمكن بنحو التقييد.

و تقريب ذلك - كما فى فوائد الاصول - : أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقه للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق و التقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقه للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد و التقرب فى العبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكنّ الإهمال الثبوتى أيضا لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجته الإطلاق أو من نتيجته التقييد، فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظا فى كلتى حالتى الجهل و العلم فلا بدّ من نتيجته الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط فلا بدّ من نتيجته التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون

الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعا، و كما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوت الحكم كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما فى باب القياس حيث إنّ قام الدليل على أنّه لا عبره بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس... إلى أن قال: و بعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس؛ إذ الحكم الواقعى قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق؟!... إلى أن قال: و بذلك يمكن أن توجه مقاله الاخباريين من أنّه لا عبره بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنّه بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعيّه قيّدت بنتيجة التقييد بما إذا أدى إليها الكتاب و السنّه، و لا عبره بغير ذلك، فلا يرد عليهم أنّ ذلك غير معقول، بل شيخنا الاستاذ مدّ ظله نفى البعد عن كون الأحكام مقيّده بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر و الرمل و المنام و غير ذلك من الطرق الغير المتعارفه... إلى أن قال: فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ العلم إذا تعلّق بموضوع خارجيّ فالعلم بالنسبه إلى ذلك الموضوع يكون طريقا محضاً، و بالنسبه إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلّق بحكم شرعىّ فيمكن أن يكون بالنسبه إلى حكم آخر موضوعاً كما أنّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبه إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمل فى أطراف ما

ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال (١).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بما حاصله:

أولاً: أن الانقسامات اللاحقه على ضربين: أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدله به، بل و لا يمكن فيه نتيجه التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنه غير معقول لا بالتقييد اللحاظي و لا بنتيجه التقييد؛ فإن حصل التقييد و نتيجه أن الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا- يرتفع لا- بالتقييد اللحاظي و لا بنتيجه التقييد.

و ثانياً: أن امتناع التقييد في هذا المورد من موارد قصور المتعلّق و عدم قابليته للتقييد من جهه الأمر الخارجى و هو لزوم الدور لا يلازم امتناع الإطلاق؛ إذ المحذور مختصّ بالتقييد، و لا يجرى في الإطلاق؛ فإنّ المفروض أن وجه الامتناع لزوم الدور عند التقييد أى تخصيص الأحكام بالعاملين بها، و أمّا الإطلاق فليس فيه أى محذور من الدور و غيره، فلا بأس حينئذ في الإطلاق و إن كان التقييد ممتنعاً لأجل محذور خارجي، لا لعدم الإمكان الذاتى كتقييد زيد بفرد دون فرد فإنّ الإطلاق فيه أيضاً غير ممكن؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

و الشاهد على صحه الإطلاق و وجوده هو جواز تصريح المولى بأنّ الخمر حرام شرهه على العالم و الجاهل و صلاه الجمعه واجبه عليهما بلا محذور بل التحقيق أن الإطلاق في المقام لازم و لو لم تتمّ مقدّماته؛ لأنّ الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال، و الاختصاص بالجهّال و خروج العالمين به خلاف ضروره، فلا- محيص عن الاشتراك و الإطلاق، فلا- إهمال في الواقع، كما لا يخفى.

ص: ٤٦٣

(١ - ١) فوائد الاصول ٥: ٣-٦.

نعم هذا غير الإطلاق الذي يحتاج إلى المقدمات و يكون بعد تمامها حججه؛ لأنّ هذا الإطلاق مستفاد من البرهان لا المقدمات، و هو ما عرفت من استلزام المحال لو اختصّ بالعالمين، و خلاف الضروره لو اختصّ بالجهال، و عدم معقوليته الإهمال.

و ثالثاً: أنّ عدم الإعادة فيما لو خافت في موضع الجهر أو جهر في موضع المخافته أو أتمّ في موضع القصر أو قصير في موضع التمام لا- يتوقف على الالتزام بما ذكره من الاختصاص، بل يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التقبل و التخفيف أو من باب عدم قابليته المحلّ للقضاء و الإعادة بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة، و له نظائر في التكوين.

و رابعاً: أنّ توصيف الإطلاق و التقييد باللحاظي مع القول بأنّ تقابلهما تقابل العدم و الملكة جمع بين أمرين متنافيين؛ لأنّ الإطلاق على هذا متقومّ باللحاظ كالتقييد، و اللحاظان أمران وجوديان لا يجتمعان في مورد واحد فيصير التقابل بينهما تقابل التضادّ لا العدم و الملكة.

نعم لو قلنا بما أوضحناه في محلّه من عدم تقوّم الإطلاق باللحاظ و أنّه لا يحتاج إلى لحاظ السريان بل هو متقومّ بعدم لحاظ شيء في موضوع الحكم مع كون المتكلم في مقام البيان

يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّ امتناع الإطلاق حينئذ ممنوع، فيصير ما ادّعاه من أنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق قولاً بلا برهان. و الحقّ أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة أو شبه ذلك التقابل، لكن لا يترتب عليه ما رتبّه من إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّه الشرعيّه حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع و الضروره؛ لا شراك التكليف بين العالم و الجاهل. (١)

ص: ٤٦٤

و خامسا: أن العلم الحاصل من القياس و منع العمل به ليس لأجل أنه مانع عن ثبوت الأحكام به بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطلاع على الأحكام الواقعيه و كذلك الاستحسانات و لذا ورد في بعض الأخبار أنه قال لأبي حنيفه «أ تزعم أنك تقيس قال: نعم فقال عليه السلام: البول أشد نجاسه أو المنى؟ قال: البول. فقال عليه السلام: فلم لا يوجب البول الغسل و يوجب المنى (١).

و أمّا ما ذكره من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل و الجفر و نحوهما ففيه أن العلم طريق إلى الواقع و حجّه مطلقا من أي سبب حصل (٢).

يمكن أن يقال إن حجّيه القطع و حكم العقل بقبح مخالفه التكاليف المقطوع ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر يخرجّه عن مصداقيه الظلم و إلاّ فعروض العنوان المذكور يوجب تعنون المخالف بعنوان آخر أهمّ كالاحتراز عن الوسوسه أو الاجتناب عن القياس فيحكم العقل حينئذ بعدم الحجّيه و عدم المعذوريه لو أتى بموافق المقطوع (٣).

و أمّا الثاني أي أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل فقد صرح في الكفايه بأن ذلك لا يمكن؛ للزوم اجتماع المثليين (٤).

و تقريب امتناع اجتماع المثليين -فيما إذا قيل إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك بحرمة أخرى- بأن يقال اجتماعهما في موضوع واحد إمّا بالتزام تعدّدهما أو بالتزام تأكّدهما، و كلاهما مستحيل.

أمّا استحاله الأول؛ فلأن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ

ص: ٤٦٥

١- ١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

٢- ٢) تنقيح الاصول: ٤٣/٣.

٣- ٣) راجع الجبهه الثالثه من الجهات السابقه.

٤- ٤) الكفايه ٢: ٢٥.

اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك اجتماع الأحكام المنزله منزلتها.

و أمّا استحاله الثانى؛ فلما فى نهايه الدرايه من أنّ التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصحّ اعتبار الشدّه و الضعف فيه كما فى التحريك الخارجى، لكن لا بنحو الحركه و الاشتداد؛ بداهه أنّ الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيهما الحركه و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيليّ بالشدّه و الضعف، فيقال: إنّ وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها، و لو فرض فيما نحن فيه تأكّد الداعى و تأكّد الإراده و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا كان خلفا، و إلاّ لكان من اجتماع المثليين

و أمّا دعوى: انتزاع البعث الأكيد عقلا من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين فهى: غير صحيحه؛ لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا، و انتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ، فكأنّ المعنى الانتزاعى موجود بالقوّه و منشأه موجود بالفعل، و نحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا و فعليته بحيث يكون له نحو وجود يختصّ به بفعليه الاعتبار و الانتزاع. و بهذه الملاحظه يكون من الاعتباريّات، لا- من الواقعيّات، و المفروض أنّ المنشأ ليس إلاّ الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط، و حيث لا منشأ حقيقه لانتزاع البعث الأكيد، فلا هو موجود بوجوده، و

لا يعقل انتزاع ما لا منشأ له، فتدبر جيداً (١).

ويمكن الجواب عن الأول بأننا لا نسلم كون الأحكام كالأعراض؛ فإنّ الأعراض من الواقعيّات والأحكام من الاعتباريّات. فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم محذور اجتماع المثلين بعد كونهما من الاعتباريّات، وهي خفيفه المئونه ويعتبرها العقلاء عند وجود المصحح لذلك. وإن كان الكلام بحسب مبادئ الحكم من الإرادة والكراهه فيه أنّ تعدد المصلحه لا يوجب تعدد الإراده المستقله في الداعويه، بل يصير منشأ لحصول إرادته أكيدته، والإرادته الأكيدته توجب إنشاء البعث المؤكّد أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكّد البعث. وإن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال امتنع تحقّق داعيين مستقلّين نحو فعل واحد لعدم قابليته المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى والحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى والحكم فى مجمع العنوانين كقولهم أكرم العالم و أكرم الهاشمى، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الإكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين؛ لاستلزام اجتماع المثلين

و دعوى استحاله توحيد الحكمين الطولين و تأكّدهما؛ لأنّ ذلك يوجب تأخر المتقدّم و تقدّم المتأخّر بحسب عالم الرتبه، و هو مستحيل

مندفعه بما أفاد فى مباحث الحجج و الاصول من أنّ التأخّر و التقدّم بين الحكمين فى المقام من التقدّم و التأخّر بالطبع لا بالعلّيه؛ لوضوح أنّ الحكم الأوّل ليس علّه للحكم الثانى، و توحيد المتأخّر بالطبع مع المتقدّم بالطبع لا محذور فيه، كما هو الحال فى الجزء و الكلّ و الجنس و النوع (٢).

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا فرق فى ذلك بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزء

ص: ٤٦٧

١-١) نهاية الدرايه ٢٣:٢-٢٤.

٢-٢) مباحث الحجج و الاصول ١٠١:١.

الموضوع بعد رجوع تعدد الإرادتين إلى الإرادة الأكيدة و الحكمين إلى تأكيد الحكم و الداعي.

و عليه فما حكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من التفصيل المذكور منظور فيه، حيث قال-على ما هو المحكى-:و الحق هو التفصيل بين ما إذا كان القطع تمام الموضوع فاجتماع المثليين أو الضدّين ممكن؛ لأنّ موضوع حكم المتعلق هو عنوان الخمر أو الصلاة و موضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، و لا يستلزم ذلك اجتماع المثليين أو الضدّين في موضوع واحد؛ لتعدد العنوانين في عالم العنوائيه. و أمّا في الخارج فهما و إن تصادقا في مورد الاجتماع، لكنّ الخارج ليس متعلّقا للحكم كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر و النهي.

و بين ما إذا كان القطع جزء الموضوع فالحق هو عدم الإمكان، فإنّه لا يمكن حرمة طبيعه الخمر و حرمة طبيعه المقتيده بالقطع بها أو حلّيتها؛ لأنّ المقتيد عين المطلق بزياده فيه إليها، و ليس عنوانين متغايرين على وجه الطريقيه (1).

و ذلك لما عرفت من إمكان التأكيد في صورتين، و في مورد الاجتماع يؤول الخطابان إلى التأكيد في الحكم سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ لأنّ الملاك في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق.

و يمكن الجواب عن الثاني بأنّ التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع سواء كان من قبيل العموم من وجه أو العموم المطلق و توجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكيد الحكم و الطلب، و لا يلزم في التأكيد إمكان الحركة و الاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم في التأكيد شدّه الطلب، بل تعدد الطلبين

ص: ٤٦٨

يفيد في مورد الاجتماع تأكد الطلب و هو يوجب تأكد الداعي، كما هو كاشف عن تأكد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثليين مع التزام التأكيد في المبدأ أو المنتهى لا- يكون مستحيلا، وإنّما المستحيل هو التزام التعدّد بنحو الاستقلال.

و أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني من عدم إمكان انتزاع البعث المؤكّد من مجموع الإنشاءين. فهو منقوض باستفاده ذلك من اجتماع أكرم العالم و أكرم الهاشمي في مورد الاجتماع، إذ لم يقل أحد بأنّ اللازم في مثله هو الإكرامان لعدم جواز اجتماع المثليين، كما لم يقل أحد بخروج مورد الاجتماع عنهما، بل ذهبوا إلى أنّ البعث صار أكيدا بسبب كون المورد مجمع العنوانين و لعلّ تحليل ذلك بأنّ الإرادة إذا كانت مؤكّده من جهة تعدّد المصالح، فالأمر إمّا بعث بالبعث المشدّد من أوّل الأمر و إمّا بعث بالبعثين و هو كاشف عن تأكيد الإرادة و أنّ البعثين يقومان مقام البعث المؤكّد و كأنه بعث من أوّل الأمر بالبعث المشدّد تبعا لشده الإرادة و تأكدها.

و عليه فلا حاجة في استفاده البعث المؤكّد إلى منشأ الانتزاع خارجا حتّى يقال لا منشأ حقيقه بحسب الإنشاء بل هو استفاد من تعدّد البعث؛ لكشفه عن تأكد الإرادة، و تأكد الإرادة يكفي لإفاده كون البعثين بمنزله البعث المشدّد.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه-على ما حكى عنه:- و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر فالصحيح إمكانه، و يرجع إلى التأكيد؛ وذلك لأنّ الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق و يوجب التأكيد و لا يلزم اجتماع المثليين أصلا؛ لتعدّد موضوع الحكمين في مقام الجعل، و كذا الحال لو كانت النسبه بين الموضوعين هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق كما إذا تعلق النذر بواجب

مثلاً فإنه موجب للتأكد لا اجتماع المثليين.

والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين، فإنَّ النسبه بين الصلاة بما هي و الصلاة بما هي مقطوعه الوجوب هي العموم المطلق، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق. و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به؛ إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبه في الواقع، و القطع المتعلّق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع، و قد يجتمع وجوب الصلاة واقعا مع تعلّق القطع به، و يكون الملاك فيه أقوى، فيكون الوجوب بنحو أكد. (١)

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مثله بنحو التأكيد لا - مانع منه لا في مقام الجعل و لا في المبدأ و لا في المنتهى، فلا تغفل.

و أمّا الثالث و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إن قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة فقد ذهب في مصباح الاصول إلى استحالته بدعوى أنّ لازمه هو اجتماع الضدّين؛ إذ الحرمة و إن تعلّقت بالصلاة بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال، إلّا - أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجوبها، فلزم اجتماع الضدّين؛ فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجوبها و القطع طريق محض، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدّين (٢).

أورد عليه بأنّ الأحكام من الاعتباريّات لا - الواقعيّات، فاجتماع الحكمين المتضادّين في الاعتباريّات لا استحاله فيه، و قياسها بالأعراض ليس في محلّه؛ لأنّ

ص: ٤٧٠

١-١) مصباح الاصول ٤٥:٢-٤٦.

٢-٢) مصباح الاصول ٤٥:٢.

و عليه فاجتماع الضدّين في الأحكام لا استحاله فيه ذاتا، وإنّما الإشكال في مقام الإثبات؛ فإنّ جعل الضدّين في الأحكام لا داعى له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض هذا مضافا إلى دعوى استحاله ذلك بالنسبه إلى المبدأ؛ إذ لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه في موضوع واحد، اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ الموضوع ليس بواحد فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ فإنّ موضوع حكم المتعلّق هو عنوان الخمر أو الصلاه و موضوع الحكم المضادّ هو القطع بهما، و هما عنوانان متغايران.

و لكنّه أيضا مستحيل لما في مباحث الحجج و الاصول من أنّه جعل حكم رادع عن طريقه القطع و كاشفيته، و قد تقدم أنّه لا يعقل لا على أن يكون حكما ظاهريا لعدم معقوليه ملاكه في مورد القطع، و لا واقعيّا للزوم التضادّ و نقض الغرض. (١)

كما يستحيل ذلك بالنسبه إلى المنتهى، أعنى مقام الامتثال لما في منتقى الاصول:

من أنّه يمتنع امتثال الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد؛ لامتناع تحقّق الانزجار و الانبعاث في آن واحد... إلى أن قال: و عليه فأخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ لمتعلّقه ممتنع. (٢) فتأمل.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بالحكم موضوعا لحكم مضادّ و إن لم يكن بحسب مقام الجعل ممتنعا، إلاّ أنّه ممتنع بحسب مقام المبدأ و المنتهى، فافهم.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب الصلاه يجب عليك الصوم مثلا فلا إشكال في إمكانه، كما لا يخفى.

١-١) مباحث الحجج و الاصول ٩٩:١.

٢-٢) منتقى الاصول ٩٢:٤.

ثم لا يخفى عليك أنّ الظاهر من الكفايه هو صحّه أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى مرتبه اخرى من نفس الحكم أو من مثله أو ضدّه، و يجوز حينئذ أخذ القطع بحكم إنشائيّ محض فى موضوع حكم فعلىّ من دون فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الإنشائيّ الواصل إلى مرتبه الفعلية أو يكون مثله أو ضدّه أو مخالفه.

وقد مرّ الكلام فى مراتب الحكم فى الجبهه الثالثه من هذه الرساله، و قلنا بأنّ مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الأحكام؛ لأنّها ممّا يقتضى الحكم، و ليس بحكم، و مرتبه التنجيز ليست من مراتب الحكم؛ لأنّ الحكم لا يتغيّر و لا يتبدّل بتعلّق العلم. نعم صحّه العقوبه مترتبّه على العلم.

فانحصرت مراتب الحكم: فى الإنشاء لأن يعمل به بعد تحقّق موضوعه فى الآتى، و هو الفعلىّ من قبل المولى، و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بنحو القضيه الحقيقيه، و فى الفعلىّ و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى مع تحقّق موضوعه. و العلم به قبل تحقّق موضوعه لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الإنشائيّ، و العلم به بعد تحقّق موضوعه لا ينفكّ عن الفعلية. و على كلا التقديرين لا يصحّ جعل العلم بالحكم الإنشائيّ موضوعاً لمرتبته الفعلية من نفس الحكم، مثلاً العلم بقوله عزّ و جلّ و لله علىّ الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً قبل تحقّق الاستطاعه علم بالحكم الإنشائيّ، و لا يصلح لأن يترتب عليه الحكم، و إلّا لزم الخلف فى اعتبار الاستطاعه كما لا يخفى، و بعد تحقّق الاستطاعه علم بالحكم الفعلىّ. و العلم فى الصوره الأولى لا يوجب فعلية الحكم بعد ما فرض من عدم تحقّق الاستطاعه. و العلم فى الصوره الثانيه لا ينفكّ عن الفعلية.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه على مختاره أيضاً؛ فإنّ العلم بالحكم الاقتضائيّ لا يوجب الفعلية، بل هو علم بالحكم الاقتضائيّ، و العلم بالحكم الإنشائيّ قبل تحقّق موضوعه أيضاً لا يوجب فعلية الحكم و إلّا لزم الخلف فى اعتبار الموضوع، و بعد

تحقق الموضوع لا- ينفك عن الفعلية، فلا- يصح جعل العلم بمرتبته من الحكم موضوعا لمرتبته اخرى من نفس الحكم سواء قلنا بالمراتب أو لم نقل.

نعم يجوز أن يجعل الشارع العلم بمرتبته من الحكم موضوعا للحكم الفعلى المماثل أو المضاّد أو المخالف، فإنّه تابع لجعل الشارع كما لا يخفى.

و العجب ممّا فى مصباح الاصول حيث قال: ما ذكره صاحب الكفايه صحيح على مسلكه من أنّ للحكم مراتب أربع الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز؛ إذ لا محذور فى أخذ القطع بحكم إنشائي محض فى موضوع حكم فعلى، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلى هو نفس الحكم الإنشائي الواصل إلى مرتبه الفعلية أو يكون مثله أو ضده، و لا يتصور مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأنّ الشىء الفلانى واجب بالوجوب الإنشائي المحض و جب عليك ذلك الشىء فعلا أو حرم عليك فعلا (١).

لما عرفت من أنّ الموضوع إن لم يتحقق فى المقطوع الإنشائي لا- يترتب عليه نفس الحكم، و إلا- لزم الخلف فى اعتبار الموضوع، و إن تحقق الموضوع لا ينفك العلم به عن الفعلية، فلا حازه إلى ترتب الفعلية عليه، فلا تغفل.

و المثال المذكور أيضا كذلك، فإنّ الشىء الفلانى يجب على من يكون كذا و كذا، و العلم بالحكم الإنشائي إمّا قبل أن يكون كذا و كذا أو بعده فيجئ فيه الكلام المذكور كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى مرتبه اخرى من نفسه غير معقول، و أمّا أخذ مرتبه من الحكم فى مثله أو ضده ممكن؛ لإمكان أن يكون الإنشاء بداعى جعل الداعى المقطوع به منوطا شرعا بأمر هو غير حاصل، و لذلك لم يبلغ إلى مرتبه الفعلية، و لذا يجتمع مع الحكم الفعلى المماثل أو المضاّد له فعلا، فإنّ

ص: ٤٧٣

المفروض أنّ مجرد القطع بالإنشاء المزبور سبب تامّ لأحدهما شرعا فلا- يلزم من ترتّب المماثل أو المضادّ اجتماع المثليين أو اجتماع الضدّين لا في الجعل ولا في المبدأ ولا في المنتهى. (1)

ص: ٤٧٤

١-١) نهاية الدرايه ٢:٢٤.

الجهة السادسة: في إمكان أخذ القطع في موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده أو مخالفه و عدمه.

أمّا الأوّل فقد يقال إنّه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلّق بحكم يكون طريقاً إليه، ومعنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعليّته الحكم مع قطع النظر عن تعلّق القطع به، ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعليّاً إلاّ بعد تعلّق القطع به، إذ فعليّته الحكم تابعه لفعليّته موضوعه، فيلزم توقّف فعليّته الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقته القطع يقتضى فعليّته الحكم في رتبه سابقه عليه، وهذا هو الدور.

أورد عليه بأنّ الدور لا يُلزم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئيّ، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعيّ الخارجيّ موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقّف على وجود الحكم، ولو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنّه لا يلزم الدور، لأنّ ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأنّ الإصابه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع، وعليه فلا يتوقّف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. وإن توقّف على المقطوع بالذات أعنى الصورة الذهنيّة من الحكم. وأمّا المقطوع بالعرض الذي هو مقطوع به في الخارج فلا يتوقّف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

و بالجمله أنّ التوقّف من طرف واحد، إذ الحكم متوقّف على القطع بالحكم، و لكن القطع بالحكم لا يتوقّف على الحكم الخارجيّ، و من المعلوم أنّ التوقف من

طرف واحد لا يلزم الدور.

و أجب عنه بأنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، و لكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال، لأنّ فرض تعليق وجوب طبيعىّ الصلاه، على العلم بوجوب طبيعىّ الصلاه مثلا- يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاه و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاه و من المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعىّ الصلاه خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعىّ الصلاه عند تعليق وجوب الطبيعىّ من الصلاه على العلم بوجوبه.

و عليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقيه حتى يصير الحكم فعليا بفعليه موضوعه يستلزم الخلف.

و جعل الوجوب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لا بنحو القضية الحقيقيه، بحيث لا يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

و لكنّه يشكل مضافا إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، و هو خلاف المذهب من جهه أنّ جعل الحكم بعثا و زجرا لجعل الداعى، و مع فرض علم المكلف بالحكم لا يفيد الجعل أثرا فى ذلك و هو لغو.

فتحصّل أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهه الدور، أو من جهه الخلف، أو من جهه اللغويه.

فموضوع الحكم لا يكون مقيدا بالعلم به، و لا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ فى جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنّها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. و قد عرفت عدم إمكان التقييد فى مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجه التقييد، إذ مرجعهما إلى اختصاص الحكم بالعالم به، و معناه

توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، وهو دور.

و دعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا- يعقل، فلا- بدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملا-ك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظا فى كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط، فلا- بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفّلا لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطا فى ثبوت الحكم واقعا.

مندفعه بأنّ الانقسامات اللاحقه على ضربين أحدهما ما لا يمكن تقييد الأدلّة به، بل و لا يمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعا بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لا بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد و نتيجته أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا- يرتفع لا- بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد.

و عدم الإعادة فى موضع الجهر و الإخفات، أو القصر و الإتمام، لا يستلزم اختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهه تقبيل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهه التخفيف، أو من جهه عدم قابليته المحلّ، للقضاء و الاعاده بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفة.

و أما الثانى أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إن ذلك غير ممكن. و بيان ذلك أنه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر بحرمة اخرى»، فإن قلنا بتعدد الحكمين فى موضوع واحد فهو مستحيل، لأن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أن اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التى نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدد، بل قلنا بالتأكد، ففيه أن التحريك التنزيلى المتزاع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصح اعتبار الشدّه و الضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيها الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلى بالشدّه و الضعف فيقال إن وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإراده، و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكا، كان خلفا، و إلا لكان من اجتماع المثلين.

و دعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلا- من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثلين غير صحيحه، لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعا.

و يمكن الجواب، أمّا عن الأول، بأننا لا نسلم كون الأحكام، كالأعراض، فإنّ الأعراض من الواقعيات، و الأحكام من الاعتباريات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثلين بعد كونهما من الاعتباريات التى تكون خفيفه

المثونه، و إن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإرادة و الكراهه، ففيه أن تعدد المصلحه لا يوجب تعدد الإراده المستقله فى الداعويه، بل يصير منشأ لحصول إرادته أكيدته، و الإراده الأكيدته توجب إنشاء البعث المؤكد، أو توجب الإنشاءين اللذين يفيدان تأكد البعث.

و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقق داعيين مستقلين، نحو فعل واحد لعدم قابليته المحل، بل يؤول الخطابان إلى تأكد الداعى، و الحكم، كما يشهد له تأكد الداعى و الحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم «أكرم العالم و أكرم الهاشمى»، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الإكرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلا الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثلين.

و أقىا الجواب عن الثانى، بأن التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، و توجه الطلبين الى مورد الاجتماع يوجب تأكد الحكم و الطلب، و لا يلزم فى التأكد إمكان الحركه و الاشتداد، بل يكفيه تراكم الطلب، بل لا يلزم فى التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين يفيد فى مورد الاجتماع تأكد الطلب و هو يوجب تأكد الداعى، كما هو كاشف عن تأكد الإراده.

فتحصّل أن اجتماع المثلين مع التزام التأكد فى المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحيلا، بل المستحيل، هو التزام التعدد بنحو الاستقلال.

و عليه فأخذ القطع لحكم فى موضوع حكم آخر مثله ممكن، و يرجع إلى التأكد، و لا مانع منه، لا فى مقام الجعل، و لا فى المبدأ، و لا فى المنتهى.

و أمّا الثالث و هو أخذ القطع بالحكم فى موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه.

فقد يقال إن ذلك مستحيل لأن لازمه هو اجتماع الضدين، لأن الحرمة و إن

تعلقت بالصلاه بما هي مقطوعه الوجوب فى مفروض المثال، إلا- أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين.

فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاه واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجوبها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً فى موضوع الحرمة كون الصلاه حراماً فى هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدين.

و اجيب عن ذلك بأنّه، لا استحاله فى اجتماع الضدين فى الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، و لا تقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشكل ذلك من جهه مقام الإثبات، فإنّ جعل الضدين لا داعى له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحاله ذلك بالنسبه إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال فى الحكم الزاجر الباعث فى عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار و الانبعاث فى آن واحد، فتأمل.

و أمّا الرابع و هو أخذ القطع بحكم فى موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاه وجب عليك الصوم، فلا إشكال فى إمكانه.

الجهه السابعه: فى أخذ الظنّ فى موضوع الحكم و لا يذهب عليك أنّ الظنّ إن...

فى أخذ الظنّ فى موضوع الحكم و لا- يذهب عليك أنّ الظنّ إن اخذ فى موضوع نفسه فهو غير ممكن؛ لما مرّ فى القطع من الدور أو الخلف سواء اخذ الظنّ على نحو الجزئيه أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبرا أو غير معتبر.

و إن اخذ فى موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاه يجب عليك التصدّق فهو تابع للتعيّد الشرعى، فإن كان الظنّ تمام الموضوع سواء كان معتبرا أو غير معتبر ترتّب عليه الحكم؛ لتحقق الموضوع على المفروض، و إن كان الظنّ جزء الموضوع و الآخر هو الواقع و كان الظنّ معتبرا بالتعيّد الشرعى ترتّب عليه الحكم أيضا؛ لتحقق جزء الموضوع بالوجدان و هو الظنّ و تحقّق الواقع بالتعبد بالظنّ، و إن لم يكن الظنّ معتبرا فلا يترتب عليه الحكم إلا إذا أحرز الواقع بأماره أو أصل.

و إن اخذ الظنّ بحكم فى موضوع حكم مصادّد و كان الظنّ معتبرا فلا يمكن أن يترتب عليه الحكم المصادّد؛ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث نحو عمل مع الاتزجار عنه فى مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى عمل واحد، بحسب المبادى و بتبع استحاله مقام الامتثال أو المبادى لم يتعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم.

اللهمّ إلا- أن يقال: إنّ الإشكال وارد فيما إذا اخذ الظنّ جزء الموضوع بأن يجعل الموضوع هو الظنّ بالخمريه مع كونه خمرا فى الواقع، فإنّه حينئذ لا- يمكن أن يكون حكم الخمر الحرمة و حكم المظنون الخمريه الحليّه أو حرمة اخرى؛ لعدم إمكان تعلّق حكيمين مشتملين على مصلحتين أو مصلحه و مفسده إحداهما تتعلّق بالطبيعه و الثانيه بالطبيعه المقيده، هذا بخلاف ما إذا كان الظنّ تمام الموضوع، فإنّ عنوان الخمر

حينئذ غير عنوان الظنّ المضاف إلى الخمر بجعل الإضافة جزء الموضوع و المضاف إليه خارجاً بأن يجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه لتصادقهما في صورته الإصابه و تفارقهما في صورتى حصول الظنّ به مع عدم كونه خمراً في الواقع و في عدم حصول الظنّ مع كونه خمراً في الواقع.

و الأحكام أيضاً متعلّقه بالعناوين لا بالخارج، و مع اختلاف متعلّقهما لا يلزم اجتماع المثليين و لا الضدّين و لا المصلحه و المفسده في موضوع واحد، و لا يمتنع انقداح الإراده بأحدهما و الكراهه في الآخر و إن تصادقا في بعض المصاديق و يصير ذا مفسده و مصلحه باعتبار العنوانين، و أمّا الإشكال بأنّه أمر بالمحال فيدفعه بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلى السماء كى يقال إنّه ممتنع.

نعم قد يتفق عدم إمكان امتثالهما في صورته التصادق على واحد، لكنّه حينئذ مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهمّ، و مع عدمه فالتخيير (١).

و لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك لا يناسب أخذ الظنّ بنحو الكشف عن الواقع، بل يناسب أخذ الظنّ على نحو الوصفية، و هو كما ترى؛ إذ ليس ذلك محلّ الكلام و مع كون الظنّ مأخوذاً بنحو الكشف فالموضوع هو الواقع و معه فالإشكال باق.

و كيف كان فهذا واضح فيما إذا كان الظنّ المأخوذ في موضوع حكم المضادّ معتبراً. و أمّا إذا لم يكن كذلك فقد ذهب في الكفايه إلى إمكانه؛ بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، فتكون مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ ذلك لا ربط له بالمقام؛ إذ ليس الكلام في

ص: ٤٨٢

إمكان جعل الحكم الظاهري و عدمه، بل البحث إنّما هو في الحكم الواقعي من حيث إنه يمكن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم (واقعي) آخر يضاؤه أم لا، كما هو الحال في القطع، فإنّ الكلام فيه كان في إمكان أخذه في موضوع حكم (واقعي) مضادّ لمتعلّقه باعتبار الحكم الواقعي؛ إذ لا يتصوّر فيه حكم ظاهريّ.

و الصحيح أنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و ذلك لأنّ إطلاق الحكم الذي تعلق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يمكن أن يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم.

و توهم أنّه يحتمل أن يكون الظنّ مخالفا للواقع، فلا يكون هناك إلّا حكم واحد و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضا محال كما هو ظاهر (1).

و يمكن أن يقال: إنّ وجه الاستحالة حيث كان استحاله اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبه إلى فعل واحد بحسب المنتهى أو استحاله اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى فعل واحد بحسب المبادئ أمكن القول بعدم استحاله أخذ الظنّ غير المعتر في موضوع حكم آخر مضادّ له؛ إذ مع عدم اعتبار الظنّ لا حكم فعليّ للمظنون، و عليه فلا يلزم اجتماع الإراده و الكراهه، و لا اجتماع الانبعاث و الانزجار، بحسب المبادئ أو المنتهى. و اجتماع الضدّين في مقام الجعل مع عدم لزوم استحاله في المبادئ أو مقام الامتثال ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ الأحكام من الاعتباريّات لا الواقعيّات، و الاستحاله في مقام الجعل إنّما يكون باعتبار المبادئ أو مقام الامتثال، و المفروض عدم اجتماعهما بحسبهما.

و دعوى كفايه احتمال المطابقه في الاستحاله مع عدم اعتبار الظنّ و فعليه

ص: ٤٨٣

مندفعه بأنّ مع الاحتمال المذكور لا فعليته للحكم، فلا تأثير للواقع مع عدم وصوله بالطريق المعبر، كما لا يخفى.

و إن أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله فهو ممكن بنحو التأكيد كما مرّ في القطع؛ لأنّ توجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكّد الطلب، وهو كاشف عن تأكّد المبادئ من الإيراده و المحال هو اجتماع الإيرادتين المستقلّتين. و المفروض هو الكشف عن تأكّد الإراده كما في جميع موارد اجتماع العامّين من وجه أو العام و الخاص المطلق المحكومين بحكمين متماثلين.

و لا فرق في ذلك بين أنّ النسبه بين ثبوت الواقع و الظنّ به عموم من وجه أو عموم و خصوص مطلق.

كما لا فرق فيه بين أن يكون الظنّ معتبرا أو غير معتبر. نعم الظنّ غير المعبر لا تأثير له بالنسبه إلى الحكم: لعدم اعتباره، فلا إشكال في أخذه في موضوع الحكم المماثل، كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّه بناء على اختلاف مراتب الحكم يمكن أن يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي المظنون به منوطا شرعا بأمر غير حاصل، فلا يبلغ إلى مرتبه فعليته و إن كان الظنّ به معتبرا، بخلاف الحكم الفعلي المماثل، فإنّ مجرّد الظنّ بالإنشاء المزبور سبب تامّ لفعليته، و عليه فلا يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

نعم بناء على عدم اختلاف المراتب لا مرتبه للحكم حتّى يكون الظنّ بمرتبته منه موضوعا لمثله

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ أخذ الظنّ بمرتبته من مراتب الحكم لا يمكن أن يكون موضوعا بالنسبه إلى نفس الحكم؛ للزوم الدور أو الخلف.

و هكذا لا يمكن أن يكون الظنّ المعبر موضوعا بالنسبه إلى الحكم المضاد؛ لما

عرفت من استلزام ذلك اجتماع الانبعاث و الانزجار بالنسبه إلى عمل واحد أو اجتماع الإراده و الكراهه بالنسبه إلى عمل واحد بعد كون الظن مأخوذا على وجه الطريقيه، لا- الوصفيه. هذا مضافا إلى استلزام ذلك أن يكون الحكم المضاد رادعا عن طريقيه الظن، و لكنيه محل تأمير، فإن الممنوع هو ردع القطع عن طريقيته فإن الطريقيه ذاتيه له دون الظن، فإن الطريقيه ليست ذاتيه له؛ لاحتمال الخلاف معه؛ كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يكون الظن بمرتبه من مراتب الحكم مأخوذا في الحكم المخالف، فإنه تابع للجعل الشرعي، كما يمكن أن يكون مأخوذا كذلك في الحكم المماثل؛ لعدم استلزام اجتماع المثليين بل غايته هو التأكيد.

الجهة السابعة: فى أخذ الظنّ فى موضوع الحكم، و لا- يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ فى موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ فى القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئيه أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبرا أو لم يكن.

و هكذا، لا يمكن أخذ الظنّ المعتبر نحكم فى موضوع حكم مضادّ لعدم إمكان اجتماع الانبعاث، نحو عمل مع الانزجار عنه فى مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه، بالنسبه إلى عمل واحد بحسب المبادئ، و بتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال و المبادئ لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبرا فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر فى حكم الشكّ، و معه تكون مرتبه الحكم الظاهريّ محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، فى فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدّين، و إلاّ فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ فى جميع موارد الجهل بالواقع.

اورد عليه، بأنّ الكلام ليس فى إمكان جعل الحكم الظاهريّ و عدمه، بل الكلام فى إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكمه فى موضوع حكم واقعيّ آخر يضادّه أم لا- و الصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ فى موضوع حكم آخر مضادّ له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و الوجه فى ذلك ما مرّ فى القطع من أنّ إطلاق الحكم الذى تعلّق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

و توهم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفا للواقع، و معه لا يكون إلاّ حكم واحد

و هو ما أخذ الظنّ في موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقه الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضا محال.

و لكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون في الواقع حكم فعليّ، و مع عدم فعلية المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أمّا اجتماع الضدّين في مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام في نفسها من الاعتباريات و الاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى. و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم في موضوع حكم يماثله ممكن و يفيد التأكيد كما مرّ في القطع و هكذا يمكن أخذ الظنّ في موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق، و هو تابع للتعيّد الشرعيّ في كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

ص: ٤٨٧

الجهه الثامنه: فى وجوب موافقه القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو...

فى وجوب موافقه القطع التزاما، والمراد من الالتزام هو الالتزام القلبي بالوجوب أو الحرمة المعبر عنه بعقد القلب أو الخضوع القلبي للحكم بحيث يكون كل حكم على تقدير ثبوته منحلًا إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان أو حرمة بحسب العمل فى الخارج، و ثانيهما هو وجوب الخضوع القلبي و الالتزام بالعمل به فى الجنان.

ثم إنَّ عقد القلب أو الخضوع القلبي المذكور من الأفعال الاختيارية القلبيه و هو أمر وراء العلم و اليقين؛ لجواز تفكيكهما عنه، و لذلك كان بعض الكفار عالمين بالمبدأ أو النبوه و لم يكونوا مؤمنين بهما مع أنَّهم مكلفون بالإيمان. و من المعلوم أنَّ التكليف شاهد على أنَّ الإيمان و هو عقد القلب على ما علمه أمر اختياري، و هكذا عقوبتهم على عدم الإيمان و الاستكبار شاهد على اختياريه الإيمان و الكفر أو الاستكبار.

و الذى يترتب قهرا على مقدمات الاستدلال و البرهان هو نتيجة البرهان و هو العلم لا عقد القلب أو الخضوع القلبي، بل هو أمر اختياري يترتب أو لا- يترتب بالاختيار و ممَّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال: إنَّ التسليم القلبي و الانقياد الجناني و الاعتقاد الجزمى لأمر من الامور لا- تحصل بالإرادة و الاختيار من دون حصول مقدماتها و مبادئها، و لو فرضنا حصول عللها و أسبابها يمتنع تخلف الالتزام و الانقياد القلبي عند حصول مبادئها و يمتنع الاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنَّ حصولها بدونها أيضا ممتنع... إلى أن قال: فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال و وحدته لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده

و عدم وحدته، و من قام عنده البرهان الرياضى على أنّ زوايا المثلث مساويه لقائمتين يمتنع مع وجود هذه المبادئ عقد القلب على عدم التساوى، فكما لا يمكن الالتزام على ضدّ أمر تكوينيّ مقطوع به، فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضدّ أمر تشريعيّ ثبت بالدليل القطعيّ.

نعم لا مانع من إنكاره ظاهرا و جحده لسانا، لا جنانا و اعتقادا، و إليه يشير قوله عزّ و جلّ: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا (١).

و ما يقال من أنّ الكفر الجحوديّ يرجع إلى الالتزام القلبيّ على خلاف اليقين الحاصل في نفسه فاسد جدّا. (٢)

و ذلك؛ لأنّ ما لا يكون اختياريا هو العلم لا عقد القلب، فمن قام البرهان عنده على أنّ زوايا المثلث مساويه لقائمتين لا ينفكّ ذلك عن العلم بأنّ زوايا المثلث كذلك، فهو مع هذا العلم إمّا يبنى عليه في أموره و إمّا لا- يبنى عليه، و على الأوّل هو يعقد القلب عليه و يخضع، و على الثاني لا- يفعل ذلك، و كلّ منهما يقع بالاختيار؛ و لذلك قد نرى بعض الأطباء أنّه مع علمه بضرر بعض الاشياء كالخمر أو التتن و نحوهما لا- يعقد قلبه عليه و يعمل على خلافه و يكون مبتلى بالأمر المذكوره، و هكذا نرى بعض الناس مع علمه بأنّ الميت لا يضّرّ بالإنسان لا يخضع لذلك العلم و يفزّ عنه و يخاف منه، و ليس ذلك إلاّ لأنّه لا يخضع قلبه بعلمه. و عليه فالمراد من الكفر الجحوديّ هو عدم الالتزام القلبيّ و عدم خضوعه لعلمه كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ الكلام في أنّ القطع بالتكليف كما يقتضى وجوب الموافقه العمليه هل يقتضى وجوب الالتزام القلبيّ و خضوعه على العمل به في الفروع كالأصول

ص: ٤٨٩

١-١ (١) نمل: ١٤.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ٤٥: ٢-٤٦.

الاعتقاديّه أو لا يقتضى؟

و الحقّ: أنّه لا- دليل على الاقتضاء المذكور؛ إذ الامتثال فى الأحكام حاصل بالإتيان و لو مع عدم الالتزام القلبي به، و الواجب هو الامتثال، و لا دليل على أزيد منه، و يشهد له حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين على فرض مخالفته التكليف عملا و التراما و عدم استحقاقه للعقوبه مع العمل بلا الترام، و استحقاقه لمثوبه واحده مع العمل و الالتزام. (١)

لا- يقال إنّ ما دلّ على لزوم تصديق النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم فيما جاء به يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميه أيضا؛ إذ تصديق النبى لا ينفكّ عن البناء القلبي على موافقته.

لأنّنا نقول: إنّ غايه ما يقتضيه تصديق النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم فيما جاء به هو تصديقه فى أنّ ما جاء به و أخبر به هو واجب من قبل الله تعالى، و هذا المعنى يجتمع مع عدم البناء و الالتزام القلبي على العمل به.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه من لزوم التسليم القلبي فى تحقّق الإيمان (٢).

و ذلك؛ لأنّ التسليم المذكور هو عين الإيمان، و الذى يبحث عنه هو الالتزام القلبي على العمل به، فلا تغفل.

ثمّ إنّّه يكفى فى اختياريه الالتزام القلبي و خضوعه تمكّنه من عدمه، كما يكشف عنه عدم الالتزام العملى و لا يتوقّف ذلك على التمكّن من الالتزام القلبي بضدّه، مثلا إذا قامت الحجّه عند المكلف على نجاسه شيء كالغساله يكفى فى اختياريه الالتزام القلبي عليه تمكّنه من عدم الالتزام، و لا يتوقّف ذلك على تمكّنه من الالتزام بطهارته

ص: ٤٩٠

١- (١) تهذيب الاصول ٢:٤٩.

٢- (٢) اصول الفقه ٣:٤٣٤.

حتى يقال يمتنع أن يعقد القلب على خلاف النجاسة، فتدبر جيّدا و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول، فراجع. (١)

ثم إنّ ما ذكره من الثمره من أنّ وجوب الالتزام القلبى المذكور على تقدير ثبوته ينافى جعل حكم ظاهرى فى مورد الدوران بين المحذورين و فى أطراف العلم الإجمالى منظور فيه- كما فى مصباح الأ-صول- من جهة أنّ المراد من وجوب الموافقه الالتزاميه إن كان هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال فلا ينافى ذلك جريان الأصل فى الموارد المذكوره؛ إذ مفاد الأ-صول أحكام ظاهريّه و وظائف عمليّه عند الجهل بالواقع، و لا منافاه بينها و بين الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، فإذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فلا- منافاه بين الالتزام بالإباحه الظاهريّه للأصل و الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، و كذا الحال فى جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى فإنّه لا منافاه بين الالتزام بنجاسه الإناءين ظاهرا و الاجتناب عنهما للاستصحاب مع الالتزام بطهاره أحدهما واقعا إجمالا.

و إن كان المراد من وجوب الالتزام و وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه فهو ساقط؛ لعدم القدره عليه فى الموارد المذكوره، لعدم معرفته شخص التكليف حتى يلتزم به، و بعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

و إن كان المراد من وجوب الالتزام و وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير فهو معلوم البطلان؛ إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به، لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير.

مضافا إلى أنّ الالتزام بالوجوب مع عدم العلم به أو الالتزام بالحرمة مع عدم

ص: ٤٩١

العلم بها تشريع محرّم.

فتحصيل: أنه لا- مانع من جريان الأصل فى موارد دوران الأمر بين المحذورين و فى أطراف العلم الإجمالى من ناحيه وجوب الموافقه الالتزاميه. (1)

ص: ٤٩٢

١-١) مصباح الاصول / ٥١:٣-٥٣.

الجهه الثامنه: في وجوب موافقه القطع بحسب الالتزام القلبي المعبر عنه بعقد القلب على ما علمه و الخضوع القلبي له، بحيث يكون كل حكم علم به على تقدير ثبوته منحللاً إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبي، و الالتزام بالعمل به في الجنان.

ثم إن عقد القلب و الخضوع القلبي من الأفعال الاختيارية القليه وراء نفس العلم و اليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، و لذلك كان بعض الكفار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ و المعاد و مع ذلك كانوا مكلفين بالايان، و هو شاهد على أن الايمان و هو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياري.

و أيضا يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبه عند التخلف عن الإيمان و مقدمات البرهان، لا- تفيد إلا العلم، و هو قهري. و أما عقد القلب، فهو لا يكون قهرياً، بل يحتاج إلى إرادته العالم.

و دعوى أن التسليم القلبي لا- يحصل بالإرادته و الاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مندفعه بأن ما لا يكون اختياريًا هو العلم لا عقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنه لا- دليل على وجوب الالتزام القلبي بالنسبه إلى الاحكام المعلومه، إذ الامتثال في الأحكام المعلومه حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، و لو مع عدم الالتزام القلبي بها و الواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، و لا دليل على أزيد منه.

و الشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف و لم يمثل.

لا يقال يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما جاء به، فإنه يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميه، إذ تصديق النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأننا نقول إن غايه ما يستفاد من وجوب تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو وجوب تصديقه في «أن ما جاء به، وأخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، وهذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبي على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقه الالتزاميه، إمّا وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولا منافاه بين الإباحه الظاهريه، للأصل، و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في موارد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفه شخص التكليف، ومع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، ولا كلام في بطلان ذلك، إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الأصل في موارد الدوران الأمر بين المحذورين، وفي موارد العلم الإجمالي من ناحيه الموافقه الالتزاميه.

الجهة التاسعة: فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى...

فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما. و قد مرّ تفصيل ذلك فى الجهة الثالثه. و محصّيه: أنّ حكم العقل بالتنجيز و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق الهتك للمولى، و هو مصداق للظلم. و هذا الحكم متفرّع على المخالفه مع التكليف المعلوم من حيث هى المخالفه، و لا- ينافى ذلك أن ينطبق على المخالفه حكم آخر من جهه طرؤ عنوان آخر أهمّ يزاحمه كالتحرّز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع أو التحرّز عن إطاعه الشيطان المخالف لله تعالى و سلطته؛ إذ مع طرؤ العنوان الأهم المذكور لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليته؛ لوجود التزام بالأهمّ.

و عليه فلا- مانع من أن يحكم الشارع بالمنع عن العمل بالمقطوع المذكور من جهه علمه بطرؤ عنوان أهمّ عليه يقتضى الحكم بالمنع. بل كلّ عاقل لا يحكم بفعليه القبح لو التفت إلى طرؤ العنوان الأهمّ. نعم من لم يلتفت إليه رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا- يمكن ردعه عن ذلك إلا- بتنبيهه إلى طرؤ العنوان المذكور أو النهى عن سلوك مقدمات القطع، و لكن لا يكون معذورا لو قصّر فى ذلك، كما لا يكون الجاهل المقصّر معذورا بل لا تنجيز للقطع المذكور؛ لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا قهريا للقطع، بل هو حكم العقل. و من المعلوم أنّ العقل يراعى فى أحكامه المصالح و المفاسد و المزاحمات، ففى صورته تراحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده مثل تعوّد إطاعه الشيطان و سلطته لا- حكم له بالإطاعه بالفعل للتراحم المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلمات الأعلام فى المقام حيث ذهبوا إلى تنجيز التكليف

بالقطع و لو كان حاصلًا ممّا لا ينبغي حصوله ما دام كونه قاطعًا؛ مستدلاً بأنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّة، لعدم شمولها له (١)، أو مستدلاً بضروره أنّ العقل يرى تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله و صحّحه مؤاخذه قاطعه على مخالفته و عدم صحّحه الاعتذار عنها بأنّه حصل كذلك و عدم (٢) صحّحه المؤاخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك و لو مع التفاته إلى كفيّته حصوله.

نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا و المتّبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كلّ مورد، فربّما يدلّ على اختصاصه بقسم في مورد و عدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلّة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات و غيرها من الأمارات

و بالجمله: القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا؛ لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا. (٣)

و ذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل أو العقلاء بالتنجيز أو التعذير ما لم يلتفت إلى طرؤ عنوان أهمّ، و إلا فلا حكم له بالفعل كما لا يخفى.

و عليه فإذا منع الشارع عن ذلك و حصل الالتفات إلى العنوان الأهمّ المزاحم لم يحكم العقل بذلك؛ لوجود عنوان أهمّ مزاحم، بل الكشف الإجمالي أيضا يكفي في رفع فعليّته الحكم العقلي؛ لاحتمال كون مقطوعه معنونا بالأهمّ، و هكذا العقلاء لا يحكمون بذلك فيما إذا احتملوا كونه معنونا بالأهمّ الذي يزاحم حكم المقطوع، بل لو

ص: ٤٩٦

١-١) فرائد الاصول: ١٣.

٢-٢) اي أنّ القطع إذا أخطأ كان عذرا في فوات الواقع، و لا يصحّ مؤاخذته لأنّه قطع بخلافه.

٣-٣) الكفاية ٣١: ٢-٣٢.

لم ينكشف إلا بعد العمل لم يكن معذورا عند العقلاء لو كان مقصيرا في ذلك كالجاهل المقصير لتقصيره في سلوكه بعد كونه منهيًا عنه.

ولذلك صرح بعض الأعلام بعدم اعتبار علم الوسواسي في الطهاره و النجاسه و غيرهما و ليس الوجه في ذلك مع أنّ العلم حجّه بذاته عقلا- إلا- أنّ طرّو العنوان المذكور يوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر فيكون، الواقع موضوعا للحكم المقطوع إلا في حال كذا و كذا فيعرضه حكم آخر عند كذا و كذا لتبدل عنوان الواقع المقطوع كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ حجّيه القطع من ذاتياته، فلا يمكن تخلفها عن القطع و لو عن القطّاع.

لأننا نقول: بعد تسليم ذلك إنّ حجّيه القطع و إن كانت ذاتيه بمعنى أنّه لا يحتاج إلى جعل شرعيّ و لكن فعليتها منوطه بما إذا لم يتعنون المقطوع بعنوان أهمّ مزاحم، و إلا- فلا- يكون القطع منجزا و معذرا و لو في حال قطعه و إن رأى القاطع لزوم متابعه قطعه، كالجاهل المركّب المقصير فإنّه في حال علمه لا- يمكن ثبوت أحكام الشكّ له و لكن مع ذلك لا يكون قطعه منجزا و معذرا له في مخالفته للواقع بعد فرض كونه مقصيرا مع أنّه بالفرض يكون قاطعا؛ لما عرفت من أنّه مع تراحم العنوانين و تقدّم الأهمّ فلا حكم فعلي للعقل للمقطوع بما هو مقطوع.

و ممّا ذكر يظهر ما في الفرائد؛ فإنّ عدم شمول أحكام الشكّ في حال كون القاطع قاطعا لا ينافي عدم المعدريّه في الجاهل المركّب المقصير و الوسواسي و القطّاع و نحوهم.

و هكذا يظهر ضعف ما في الكفايه؛ لعدم ثبوت المنجزيه و المعدريّه مع تعنون المقطوع بعنوان أهمّ و عدم صحّه الاعتذار و الاحتجاج بعد كون المقطوع معنونا بعنوان أهمّ مزاحم.

و لعلّه لذلك حكم عرف العقلاء بعدم معذوريّه الجاهل المركّب و الوكيل الذي اشترى شيئاً بأزيد من قيمته السوقية مستنداً إلى قطعه بأنّ الثمن يساوى قيمته السوقية مع التفاته بأنّ قطعه غير ناش عن سبب متعارف. و هكذا لا وقع عند عرف العقلاء لقطع غير ذى خبره فى الفنّ، بل يروونه مقصراً لو عمل بقطعه مع علمه بكونه غير ذى خبره فى الفنّ، و ليس هذه الامور إلا لعدم تنجيز القطع فيما إذا كان سببه موهونا أو منهياً عنه و قصر فيه.

و قد انقذ من جميع ما ذكر جواز أن يمنع الشارع عن المنجزية أى اتباع القطع الطريقي فيما إذا كان المقطوع معنونا بعنوان مزاحم أهمّ كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى القطع إذا كان حاصلًا من الوسوسة أو القياس لورود أخبار دالّة على نهى الوسواسى عن العمل بوسواسه أو نهى القياسى عن العمل بالقياس و الاستحسانات، كما أنّ القاطع المقصر لا يكون معذورا بعد سلوكه طريقا من الطرق المنهية، فالقطع الطريقي إذا كان مع عنوان مزاحم لا منجز و لا معذر.

فإذا عرفت ذلك فلا وجه للتفصيل بين جهه المعذوريّه و جهه المنجزية، كما يظهر من نهايه الأفكار حيث قال: ليس حكم العقل بلزوم اتباع القطع، إلاّ على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه بشهاده ارتكاز المناقضه الكاشف إنّا عن كون حكمه بلزوم اتباع القطع على نحو التنجيز و العلية التامّه نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع؛ إذ المناقضه المزبوره الارتكازية ثبوتاً من توابع تنجيزية حكم العقل. و على ذلك فمتى حصل القطع يتبعه حكم العقل التنجيزى بوجوب الموافقه سواء كان حصوله من المقدمات العقلية النظرية أو الضرورية أو الأدلة السمعية و سواء كان القاطع قطّاعاً أو غيره؛ لا استواء الجميع بنظر العقل.

نعم يمكن أن يفرق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف فى مقدمات حصول قطعه و بين غيره فى جهه معذوريته عند مخالفه قطعه للواقع؛ بدعوى عدم معذوريّه

من يقصّر في مقدّمات قطعه خصوصاً إذا كان ذلك من جهه الخوض في المقدّمات العقليّه التي نهى عن الخوض فيها.

و لكن مثل هذه الجبهه غير مرتبطه بجبهه منجزّيته و علّيته لحكم العقل بوجوب الحركه على وفقه؛ إذ لا تلازم بين عدم معذوريّه قطعه ذلك عند تخلفه عن الواقع و بين عدم منجزّيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحّحه الردع عن العمل على وفقه... إلى أن قال: ولعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام المعذريه و لو بملاحظه تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل الناشئ من جهه قلّه مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامه الاعوجاج في السليقه بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظنّ بل الشكّ لمتعارف الناس، لا- عدم اعتباره في مقام المنجزّيّه و مرحله إثبات التكليف و الاشتغال. بل و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشئ من غير الأدلّه السمعيّه... إلى آخره (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ حكم العقل بالتنجيز و التعذير ثابت ما دام لم يعرض على المقطوع عنوان آخر أهمّ، و مع عروض هذا العنوان لا- يحكم العقل أو العقلاء بالفعل لا- بالتنجيز و لا بالتعذير و إن كان القاطع رأى وظيفته العمل بقطعه ما لم يلتفت إلى عنوان مزاحم أهمّ.

و دعوى ارتكاز المناقضه كما ترى؛ لأنّها فرع حكم العقل بالتنجيز و هو أوّل الكلام مع عروض العنوان المذكور، بل يزول حكمه الفعلي بورود الحكم الشرعيّ لأنّه كاشف عن تعنون المقطوع بعنوان أهمّ.

ص: ٤٩٩

و كيف كان فإذا رأى الشارع أو العقلاء أنّ مقطوع قاطع معنون بعنوان مزاحم أهمّ فلم لا يجوز له أولهم أن يمنعوه عن الاتّباع و التنجيز مع تعنون المقطوع بعنوان يقتضى ذلك. و من المعلوم أنّ حكم العقل و العقلاء ليس أمراً قهرياً بل هو بملاحظه المصالح و المفاسد و المزاحمات. نعم إذا نهى القاطع المذكور عن العمل بقطعه فهو إمّا يلتفت إلى ذلك أى عروض عنوان أهمّ معه لا يحكم العقل بالتنجيز و التعذير فلا- مجوّز له للعمل بقطعه، و إمّا لا يلتفت فحينئذ رأى وظيفته هو العمل بقطعه، و لكن لا يكون معذوراً عند المخالفه و لو فى حال قطعه فيما إذا نهى عن مقدّماته، بل اللازم عليه هو أن يترك العمل بقطعه بعد علمه بأنّ قطعه حاصل من طريق منهي؛ لأنّ مقطوعه حينئذ معنون بعنوان معه لا يكون منجزاً و لا معدّراً، كما نقول بذلك فى القطع الوسواسى أو القطع القياسى أو القطع الحاصل من دون تعلّم العلوم و تحصيل الخبرويّه.

و بالجمله فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فى ما إذا كان القطع طريقيّاً و لم يعرض عنوان مزاحم أهمّ، و إلاّ فهى ممنوعه، فيجوز للشارع أو العقلاء أن يمنعوه عن العمل، كما أنّه لو عمل به ثمّ انكشف الخلاف فلا عذر له.

تعاقد الدين و العقل البديهيّ

ثمّ لا- يخفى أنّه لا- تعارض بين الدليل العقليّ البديهيّ، الفطرى و بين الأدلّه النقليه؛ بل كلّ واحد مكتمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطره، و لا- يمكن المنع الشرعىّ عن الدليل العقليّ البديهيّ، و إلاّ- لزم المناقضه. و هذه الكبرى ممّا لا ينبغى الكلام فيها.

و لكنّ المستفاد من كلام المحدّث الجزائرى و البحرانى هو منع الكبرى المذكوره؛ فإنّهما ذهبا إلى أنّ النقلى عند تعارضه بالعقلى مقدّم، و لا التفات إلى ما حكم

به العقل و فيه ما لا يخفى.

و لعلّ نظرهما فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام:

«حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و قولهم عليه السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله و صام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حجّ جميع دهره و لم يعرف ولا يه و لى الله فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ فى ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان»، و قولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا» إلى غير ذلك (١)، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله التى بلّغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّج واسطه فى تبليغه لم يجب امتثاله.

و لكن يمكن جوابهما:

أولاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنّا نمنع مدخلية توسّط تبليغ الحجّج فى وجوب إطاعه حكم الله سبحانه، كيف و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشىء الفلانى و علم بوجود إطاعه الله لم يحتجّ ذلك إلى توسّط مبلغ.

و دعوى استفاده ذلك من الأخبار ممنوعه؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور هو عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّه بالعقول الناقصه الظنيّه على ما كان متعارفاً فى ذلك الزمان من العمل بالأقيسه و الاستحسانات من غير مراجعه حجج الله بل فى مقابلهم عليهم السلام، و إلّا- فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غايه الندره، بل لا- نعرف وجوده، فلا- ينبغى الاهتمام به فى هذه الأخبار الكثيره مع أنّ ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض الخ.

ص: ٥٠١

(١-١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٢، و الباب ٦ من أبواب صفات القاضى و غير ذلك من الأبواب.

و ثانيا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه أيضا من أنّنا مدخلية تبليغ الحجّه في وجوب الإطاعه لكنّا إذا علمنا إجمالا بأنّ حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّه مضافا إلى ما ورد من قوله عليه السلام في خطبه حجّه الوداع:

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّه و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنّه إلا و قد نهيتكم عنه» ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ أو بواسطه مقدّمه عقليه نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّه صلوات الله عليه، فيكون الإطاعه بواسطه الحجّه (1):

و ثالثا بأنّ مع تسليم إطلاق الروايات المذكوره لإدراكات العقليه البديهيه يمكن أن يقال إنّها معارضه بما دلّ على لزوم اتّباع العلم. و مقتضى كون النسبه بينهما هي عموم من وجه هو التساقط، و يرجع حينئذ إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، فلا تغفل. لا- يقال: لا- مجال للرجوع إلى ما حكم به العقل من وجوب اتّباع القطع، لأنّ ما ورد في الشرع من باب الإرشاد إلى الحكم العقليّ، فمع التعارض بين الأدلّه الشرعيّه الدالّه على الإرشاد إلى الحكم العقليّ لا بقاء للحكم العقليّ حتّى يرجع إليه لأنّنا نقول: إنّ التعارض بين الإرشادين، و مع التساقط يبقى الحكم العقليّ على ما هو عليه كأنّه لم يرشد إليه، فيمكن الرجوع إليه:

فتحصّل أنّه لا مجال للنهي عن العمل بالقطع فيما إذا لم يعرض عنوان أهمّ يزاحم حكم العقل، و إلاّ لزم المناقضه بين مكشوف القطع و النهي الوارد و الترخيص في المعصيه كما لا- يخفى. نعم كثيرا ما لا يحكم العقل باعتبار مناطات الأحكام؛ لعدم إحاطته بجميع جهات المصالح و المفساد و المزاحمات و الموانع.

و بالجملة: إن أراد الأخباريون منع الصغرى أي وجود الحكم العقلي في كثير

ص: ٥٠٢

من الموارد فلا بأس بمقالتهم.

و إن أرادوا منع الكبرى و تجويز النهى عن العمل بالقطع مع وجود حكم العقل بلزوم أتباعه من دون عروض عنوان مزاحم ففيه منع؛ لما عرفت من أنّ ذلك مستحيل، للزوم المناقضه فى الأحكام الشرعيّه. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ كلّ مورد ورد النهى عن العمل بالقطع نستكشف عروض عنوان معه لا يحكم العقل و لا العقلاء بفعليته الحكم ليتزاحم العنوان المذكور مع المقطوع، فتدبرّ جيّداً.

ملاحظه الملازمه بين الحكم العقلى و الشرعى

ينبغى أن نتكلم هنا فى ما اشتهر من أنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل. و هذا يحتوى الملازمتين. و قد تصدّى السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه لبيان الملازمه الأولى و تحقيقها حيث قال فى توضيحها و نقدها: إنّ إدراك العقل يتصوّر على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يدرك العقل وجود المصلحه أو المفسده فى فعل من الأفعال فيحكم بالوجوب أو الحرمة لتبعيّه الأحكام الشرعيّه للمصالح و المفاسد عند أكثر الإماميّه و المعتزله.

و الصحيح فى هذا الفرض أنّ حكم العقل غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعى؛ إذ قد تكون المصلحه المدركه بالعقل مزاحمه بالمفسده و بالعكس، و العقل لا- يمكنه الإحاطه بجميع جهات المصالح و المفاسد و المزاحمات و الموانع، فبمجرّد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعى على طبقها. و إن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحقّ.

و الثانى: أن يدرك العقل الحسن أو القبح كإدراكه حسن الطاعه و قبح

المعصية، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده؛ لقاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، و هو مما لا مساغ لإنكاره، فإن إدراك العقل حسن بعض الأشياء و قبح البعض الآخر ضروري، و لولاه لما كان طريق إلى إثبات النبوه و الشريعه، فإنه لو لا حكم العقل بقبح إجراء المعجزه على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم؛ لاحتمال الكذب في ادعاء النبوه، إلا- أنك قد عرفت في بحث التجزى أن هذا الحكم في طول الحكم الشرعي و في مرتبه معلوله، فإن حكم العقل بحسن الإطاعه و قبح المعصيه إنما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

و الثالث: أن يدرك العقل أمرا واقعيا مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين أو الضدين، و يسمي بالعقل النظري، و بضميمه حكم شرعي إليه يكون بمنزله الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده. و لا ينبغي التوقف في استتباعه الحكم الشرعي، فإنّ العقل إذا أدرك الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته أو بين وجوب شيء و حرمة ضده و ثبت وجوب شيء بدليل شرعي فلا- محاله يحصل له القطع بوجوب مقدّمته و بحرمة ضده أيضا إذ العلم بالملازمه و العلم بثبوت الملازمه عله للعلم بثبوت اللازم، و يسمي هذا الحكم بالعقلي غير المستقل؛ لكون إحدى مقدّمته شرعي. (1)

و لا- يخفى عليك أن الأصح أن يقال في القسم الأول: إنّ العقل كثيرا ما لا يحكم؛ لعدم إحاطته بجهات المصالح و المفسد و المزاحمات و الموانع، و الظاهر من عباره مصباح الأصول أنّ العقل يحكم و لكن لا يستلزم الحكم الشرعي، و هو كما ترى؛ فإنه مع احتمال المزاحم كيف يحكم العقل؟!

ص: ٥٠٤

و التحقيق: أنّ العقل قد يكون محيطاً بالنسبة إلى المناطات و العلل فحينئذ يكون حاكماً، و قد لا يكون كذلك فلا يكون حينئذ حاكماً.

ثم إنّ تخصيص إدراك الحسن و القبح في القسم الثاني بدائره المعلولات للاحكام كالطاعه و المعصيه غير سديد؛ لأنّ المستقلّات العقليّه لا تختصّ بتلك الدائره، بل تعمّ دائره العلل كإدراك حسن العدل و قبح الظلم أو حسن شكر المنعم و قبح كفرانه أو حسن دفع الضرر المحتمل و قبح الإلقاء في التهلكه أو حسن تصديق النبي بعد إقامه المعجز و قبح الكفر به أو حسن الإرشاد إلى المصالح و قبح الإغراء إلى خلافها و هكذا. و عليه فدعوى الملازمه بين الحكم العقلي المحيط بالمناطات و دائره العلل و بين حكم الشارع غير مجازفه.

لا يقال: إنّ أدلّه نفى الحرج و أدلّه نفى التكليف عن الصبيّ المراهق مع تماميه حسن الفعل يكفي للاستدلال لعدم الملازمه بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعيّ، حيث إنّ العقل يحكم بلزوم الفعل في الموردين مع أنّ الشرع لا يحكم به.

لأننا نقول إنّنا نمنع حكم العقل في مثلهما؛ إذ مجرد وجود المصلحه في المتعلّق لا- يكفي، بل اللازم هو ملاحظه حسن نفس التكليف و عدم وقوع المكلفين في المشقّه أيضاً، و حسن التكليف في صورته المشقّه و قبل حصول البلوغ الشرعي غير محرز، و معه لم يثبت الحكم العقليّ.

لا يقال: بعد حكم الشارع بما هو عاقل بالمدح أو الذمّ المستتبعان لاستحقاق المثوبه و العقوبه حصل الداعي من قبل الشارع بما هو عاقل، فلا مجال بعد ذلك لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي؛ لأنّه تحصيل الحاصل و اختلاف حيثيه العاقلية و حيثيه الشارعية لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلّين في الدعوه بالنسبه إلى فعل

واحد؛ لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلتين في الدعوه. (١)

لأننا نقول: أولاً: إن المدح و الذم العقليين لا يلازمان الثواب و العقاب و لو بملاحظه أوساط الناس، و يشهد لذلك صحه المذمه دون العقاب فيما إذا ألقى المولى لباس المولويه و أمر و نهى بحيثه الإرشاد؛ فإن عصيانه حينئذ يوجب المذمه، و لكن لا يوجب العقوبه؛ لأن المفروض عدم ملاحظه حيثيه المولويه، و حيث إن المفروض فى المقام أن الشارع حكم بما هو عاقل لا بما هو شارع، فلا يكون حكمه مستلزماً للعقوبه. و عليه فمع حكم الشارع بما هو عاقل لا يحصل الداعى الذى يحصل من حكم الشارع بما هو شارع، و معه فلجعل الداعى من قبل الشارع مجال، و حيث إن أوساط الناس لا يرتدعون إلا بالعقوبه الشرعيه، فجعل الداعى من قبل الشارع بما هو شارع له فائده تامه.

و دعوى اجتماع الداعيين المتمثلين مندفعه بإمكان التأكيد، كما أن الأمر فى جمع العنوانين كذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه و المناقشات الصغريه لا تضرّ بها، و لكن بعد إمكان الاكتفاء بالدلاله العقليه- أى حكم الشارع بما هو عاقل - لا دليل على لزوم حكم الشارع بما هو شارع بعد كونه حاكماً بما هو عاقل.

إلا- أن الإنصاف أن الحكم العقلى كثيراً ما لا يكفى فى إمكان جعل الداعى فى أوساط الناس. و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمه هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، و لعلّه لذلك ذهب المشهور إلى وجود الملازمه، و هو صحيح فيما إذا كان العقل محيطاً و كان حكمه فى ناحيه العلل و المناطات أو الواقعيات، و لا يكون الحكم العقلى كافياً فى التحريك و الانبعاث.

ص: ٥٠٦

و لكن لا يخفى عليك أنّ تحقّق القيود و الشروط المذكوره فى الحكم العقلى قليل الوقوع. هذا تمام الكلام فى الملازمه الأولى.

و اما الملازمه الثانيه و هى قاعده كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل فهى صحيحه أيضا إن اريد من الحكم الشرعى الحكم الشرعى الحقيقى و اريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات الشرعيه بعد ما عليه العدليه من ابتناء الأحكام على المصالح و المفاسد. و عليه فلا- يرد أنّ الأوامر الامتحانيه أو الأوامر الصادره تقيّه من الأوامر الشرعيه مع أنّ متعلقاتها ليست محسنه بحيث يحكم العقل بها، فدعوى الملازمه المذكوره من أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل غير صحيحه؛ لأنّ الحكم الشرعى فى تلك الموارد موجود، و لا حكم للعقل.

و ذلك لأنّ الأوامر الامتحانيه ليست بأوامر حقيقه، و عليه فتلك الأوامر خارجه عن محلّ الكلام، بل هى إمّا توريه أو تؤوّل إلى الأوامر بالنسبه إلى مقدّماتها دون ذبيها، و هكذا الأوامر الصادره عن الأئمه عليهم السلام تقيّه لحقن دمائهم ليست أوامر حقيقه بل هى أفعال صادره لحفظ دمائهم، و لا تفيد البحث.

هذا، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ الأوامر الامتحانيه أو الصادره عنهم تقيّه لحفظ دمائهم أو دماء الشيعه لا تخلو عن المحسنات و لو كانت فى نفس التكليف، و العقل بملاحظه تلك المحسنات أيضا يحكم بها كما لا يخفى.

و لكن أورد عليه فى نهايه الدرايه بأنّ الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلاّ إجمالا، فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلا، و أمّا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالا- بأن يندرج تحت القضايا المشهوره فلا دليل له؛ لأنّ المصالح و المفاسد التى هى ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التى يحفظ بها النظام و يبقى بها النوع، كما أنّ الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعيه من رقه أو رحمه أو ألفه أو غيرها، و لا ملاك للحسن و القبح

العقلين إلّا- أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيّة لم تنبعث إلّا عن حكم و مصالح خاصّه راجعه إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلّه لمكان إحراز المعلول أمر و الحكم بالحسن و القبح العقلانيين أمر آخر. (1)

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بالحسن و القبح و لو لم يكن نظام و اجتماع، و لا يتوقّف حكمه بحسن العدل و قبح الظلم على وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح العموميّة التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع أو على قبح المفسدات التي بها يختلّ النظام و ينعدم بها النوع.

بل العقل كان يبتهج من العدل و يشمئزّ من الظلم قبل الاجتماع و تطابق الآراء.

و وجه ذلك: أنّ الظلم نقص، و النقص لا يكون سنخا لكمال العقل و لذا يتنفّر منه و العدل كمال و الكمال يكون سنخا لكمال العقل و لذا يعجبه، و الاشمئزاز و الابتهاج لا يختصّان بأفراد من الإحسان و الإساءة و الظلم و العدل؛ لأنّهما يكونان بالنسبة إلى كلّ الظلم و العدل و الإساءة و الإحسان، كما يشهد به الوجدان.

و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين و التقييح العقليين بموارد القضايا المشهوره، بل يحكم العقل بهما إجمالاً بعد اطلاعه و كشفه الإجمالي عن وجود المصالح أو المفسدات الموجهة للحكم الشرعي، و لا يلزم في التحسين و التقييح العقليين وجود المصالح التي بها يحفظ النظام و يبقى بها النوع كما هو المقرّر في القضايا المشهوره.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى أصاله أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات أنّ التحسين و التقييح في القضايا المشهوره يرجعان في النهايه إلى صفتي النقص أو الكمال الموجهة للملائمه مع النفس أو المنافره لها المقتضيتين لصحّه المدح أو الذمّ، و إلّا لزم

ص: ٥٠٨

التسلسل، على أن لا يُلزم إنكار الحسن و القبح العقليين هو جواز الكذب فى الوعد و الوعيد؛ إذ التخلّف فيهما لا يوجب اختلالاً للنظام؛ لأنّهما مربوطان بالآخره، و اختلال النظام مربوط بعالم الدنيا، و المفروض أنّ العقل لا يحكم بحسن و لا بقبح، و التمسك بالتحسين و التقبيح شرعاً يلزم منه الدور؛ لعدم حكم العقل بقبح الكذب على الشارع، فهذا القول يستلزم جواز الكذب على الله تعالى، و هكذا جوازه على الأنبياء عليهم الصلوات و السلام، و نعوذ بالله من ذلك.

فتحصّل صحّ الملازمه الثانيه بالمعنى المذكور، أى أنّ العقل بعد اطلاعه و إحاطته على المصالح و مفسد الأحكام و لو بالكشف الإتنى من ناحيه نفس الأحكام الشرعيه يحكم بما حكم به الشارع؛ لأنّه يعلم أنّ الشارع لا يحكم بشيء من دون مصلحه أو مفسده إذ الإسلام دين حكمه و صلاح.

موارد النهى عن العمل بالقطع

و قد عرفت ممّا مرّ إمكان ورود النهى عن العمل بالقطع فيما إذا اختلّ أسبابه أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ آخر؛ لأنّ الحجّيه من الأحكام العقليه أو العقلائيه، و ليست من الأمور القهريّه، و ليس لهم حكم فى أمثال هذه الصور، و هكذا إذا عرف الشارع اختلال الأسباب أو عروض عنوان أهمّ أمكن له أن ينهى عن العمل بالقطع فى هذه الصور. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها: الروايات الوارده فى النهى عن العمل بالقياس فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا أوجب القياس للقطع أيضاً، و إليك جملة منها:

روى فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام: يقول إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم

بالمقائيس فلم تزد هم المقاييس من الحق، إلا بعدا و إن دين الله لا يصاب بالمقائيس. (١)

و روى فى التوحيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: قال الله جلّ جلاله: ما آمن من فسير برأيه كلامى و ما عرفنى من شبهنى بخلقى، و ما على دينى من استعمال القياس فى دينى (٢).

و روى فى إكمال الدين عن سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن أناسا من أصحابك قد لقوا آباءك و جدك و قد سمعوا منهما الحديث و قد يرد عليهما الشىء ليس عندهم فيه شىء و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه؟ قال:

فقال: ما لكم و القياس، إنما هلك من هلك بالقياس. (٣)

و روى فى الكافى عن محمد بن حكيم قال قلت: ...ربما ورد علينا الشىء لم يأتنا فيه عنك و لا عن آبائك (عنه) شىء فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا و أوقف الأشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، فى ذلك و الله هلك من هلك يا بن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال على و قلت: قال: محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: و الله ما أردت إلا أن يرخص لى فى القياس. (٤)

و روى عن الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب الله و لا سنته فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله عزّ و جلّ. (٥)

ص: ٥١٠

١-١) جامع الأحاديث ٢٧٠:١.

١-٢) جامع الأحاديث ٢٧٢:١.

١-٣) جامع الأحاديث ٢٧٣:١.

١-٤) جامع المدارك ٢٧٤:١.

١-٥) جامع الأحاديث ٢٧٥:١.

و روى فى إكمال الدين عن على بن الحسين عليهما السّلام أنّ دين الله عزّ و جلّ لا يصاب بالعقول الناقصه و الآراء الباطله و المقاييس الفاسده، و لا يصاب إلّا بالتسليم، الحديث. (١)

و روى فى الدعائم عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال لأبى حنيفه: ما الذى تعتمد عليه فيما لم تجد فيه نصّاً من كتاب الله و لا خبراً عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم؟ قال: أقيسه على ما وجدت من ذلك. قال له: إنّ أول من قاس إبليس فأخطأ إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقتة من طين، فرأى أنّ النار أشرف عنصراً من الطين فخلّده ذلك فى العذاب المهين، الحديث. (٢)

و روى فى تفسير فرات أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: و لا رأى فى الدين، إنّما الدين من الربّ أمره و نهيه. (٣)

و روى فى الكافى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ و جلّ لرجلين رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: و إن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت لا يدرى أصاب أم أخطأ، لا يحسب العلم فى شىء مما أنكر، و لا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا الحديث. (٤)

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّه على النهى عن القياس و لو كان مفيداً للقطع.

ص: ٥١١

١-١) جامع الأحاديث ٢٧٦:١.

١-٢) جامع الأحاديث ٢٨٨:١.

١-٣) جامع الأحاديث ٢٩٦:١.

١-٤) جامع الأحاديث ٣٠٢:١.

و حمل هذه الروايات على خصوص القياس الظنّي لا- شاهد له، بل هو مخالف لإطلاق الروايات. هذا مضافا إلى دلالة بعض الأخبار على أنّ ملاك النهي هو قصور العقل عن الإصابه إلى الدين، و هو يعمّ كليهما، و دلالة بعض آخر على أنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس و لم يقربوا إلى الواقع و لو حصل العلم لهم، و دلالة بعض آخر على أنّه لو فرضت الإصابه من ذلك الطريق لا توجب الأجر، و صراحه الروايه الأخيره فى صوره القطع، و دلالة قول أبان: «إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبأ ممّن قاله و نقول الذى جاء به شيطان» على أنّه حين قاس كان قاطعا و ان زال يقينه بإرشاد الإمام عليه السّلام، و لكنّ الإمام عليه السّلام نهى عن قياسه من دون تفصيل بين كونه موجبا للقطع و عدمه، و إليك روايه أبان:

روى محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبان بن تغلب قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثا قال:

ثلاثون. قلت: قطع أربعاً قال: عشرون. قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبأ ممّن قاله و نقول الذى جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّ المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه فإذا: بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنّه إذا قيست محقّق الدين. (1)

و كيف كان فمع قوه الإطلاقات المذكوره و شمولها لصوره القطع لا مجال لدعوى

ص: ٥١٢

معارضه الأخبار الناهيه مع ما دلّ على لزوم اتّباع العلم لترجيح الأخبار الناهيه عليها لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج حيث ذهب إلى معارضه الأخبار الدالّه على النهى عن الرأى الذى يشمل بإطلاقه القطع بالدليل العقلى مع ما دلّت عليه الروايات و النصوص من لزوم اتّباع العلم و جواز القضاء أو العمل به و براءه ذمّه العامل به من دون تقييد بالعلم الحاصل من دليل شرعىّ و التساقط؛ لأنّ النسبه بينهما عموم من وجه، فلا يبقى دليل على النهى المذكور. (1)

و ذلك لما عرفت من ترجيح الأخبار الناهيه عن القياس على الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم؛ لأنّها معلّلات لو لم نقل بانصرافها عن القطع القياسى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ المستفاد من الأخبار المذكوره أنّ القياس المنهى هو الذى يكون مبتتياً على الشباهه و المقاييسه التى تكون فى أغلب الموارد غير مفيده لواقعته الحكم؛ لأنّ الشباهه ليست دليل وحده الحكم، بل هو فى الحقيقه إسراء الحكم من مورد إلى مورد آخر.

و عليه فالأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوصه؛ أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب خارج عن مورد القياس و لا تشمله النواهي؛ لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه، كما أنّ إلغاء الخصوصيه أو إدراج القيود ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل فإلغاء قيد الدلو مثلاً فى نزع البئر و جواز مقداره بغير الدلو إلغاء خصوصيه الدلو و تنقيح أنّ موضوع الدليل مقداره و ليس بقياس، و هكذا إدراج شىء فى الموضوع بالدلاله العرفيه كإدراج استقرار الحياه فى

ص: ٥١٣

الحيوان عند فرى أوداجه الأربعة بقرينه أن فرى الأوداج لإزهاق الروح ليس بقياس بل هو أيضا تنقيح موضوع الدليل.

و أما تنقيح المناط القطعى فإن كان مبتيا على المشابهه و المقاييسه فقد عرفت أنه نفس القياس، و القياس بإطلاقه منهى عنه، و إن كان ظاهر بعض العبارات أنه غير منهى لا سيما قياس الأولويه فى المناط، و لعله لذا قال الإمام الصادق عليه السلام لابي حنيفه و يحكك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإن الله عزّ و جل قد قبل فى قتل النفس شاهدين و لم يقبل فى الزنا إلا أربه، ثم قال عليه السلام -: أيهما أعظم الصلاه أو الصوم؟ قال: الصلاه. قال: فما بال الحائض تقضى الصيام و لا تقضى الصلاه فكيف يقوم لك القياس؟ فأتق الله و لا تقس (١).

و إن كان مبتيا على كشف العلل الواقعيه الشرعيه بالعقل المحيط فهو ليس بقياس، بل هو كشف العله، و لكّنه قليل التحقق و الوقوع، و لا أقلّ من الشكّ فلا تشمله الأدله الناهيه عن القياس.

ثم إن علماء اهل السنّه سلكوا فى الاستنباط مسالك تسعه:

الأول: النصّ على العله، و الثانى: الإيماء بأقسامه، الثالث: الإجماع، الرابع:

المناسبه بين الوصف و الحكم، الخامس: الشبه، السادس: الدوران كالدوران بين المعنى اللغوى و العرفى و نحوهما، السابع: السبر و التقسيم، الثامن: الطرد و هو إلحاق الشىء بالأعمّ الأغلب، التاسع: تنقيح المناط. (٢)

و علماءنا لا يسلكون المسالك المذكوره إلا بمقدار ما استفادوه من النصوص و لو كان ظننا؛ لأنّ ظهور الألفاظ مقطوع الحجّيه بخلاف غيرها فإنّها ظنّيات غير

ص: ٥١٤

١- ١) جامع الأحاديث ٨٧: ١.

٢- ٢) المدخل: ١٧٥-١٧٦.

مستنده إلى الألفاظ أو مبيّات على المشابهات و المقاييسات. نعم لا- بأس بتنقيح المناط القطعيّ الذي لا- يكون مبيّاً على المشابهات، و لكنّه قليل الوجود.

ثم إنّ المحكى عن العلامة في النهايه أنّه قال: و اعلم أنّ الجمع بين الأصل و الفرع تاره يكون بإلغاء الفارق و يسمّى تنقيح المناط، و تاره يكون باستخراج الجامع، و هنا لا بدّ من بيان أنّ الحكم في الأصل معلّل بكذا و من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، و يسمّى الأوّل تخريج المناط، و الثاني تحقيق المناط. (١)

و لا يذهب عليك أنّه إن أراد بإلغاء الفارق إلغاء الخصوصيه و تنقيح الموضوع فلا كلام، و إلاّ ففيه ما مرّ من التفصيل.

و منها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسي بوسواسه فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً، ففي صحيحه ابن سنان: ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاه و قلت: هو رجل عاقل؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: و أيّ عقل له و هو يطيع الشيطان؟! فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان. (٢)

فإنّ المراد من المبتلى بالوضوء و الصلاه هو الوسواس فيهما، و هو بإطلاقه يشمل صورته القطع، و الاستفادة من روايه أنّ التكرار و العمل بالقطع في صورته الوسواس منهى عنه؛ لأنّ المقطوع معنون بعنوان آخر يوجب تبدّل الحكم و هو عمل الشيطان، و ليس وجه النهي في فرض كون الوسواسي قاطعاً إلاّ كون مقطوعه معنونا بعمل الشيطان.

هذا مضافاً إلى التعليقات الواردة في كثير الشكّ مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس،

ص: ٥١٥

١-١) المدخل، للشعراني: ١٨٦.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٠ من ابواب مقدمه العبادات، ح ١.

كما فى صحيفه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان. (١) وفى صحيفه زراره و أبى بصير جميعا قالا: قلنا له: الرجل يشك كثيرا فى صلاته حتى لا يدرى كم صلى و لا ما بقى عليه؟ قال: يعيد. و قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضى على شكّه، ثمّ قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاه فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم فى الوهم، و لا يكثرن نقض الصلاه، فإنه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ. قال زراره: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعدّ إلى أحدكم. (٢)

و المستفاد من هذه التعليلات ممنوعيه الإطاعه للشيطان، و هى أمر لا يقبل التخصيص، فلا مجال لاحتمال أن يكون المنع عن التعود للخبيث مخصوصه بمورد كثير الشكّ دون علم الوسواسى، فبعد إطلاق الممنوعيه أو عمومها لعموميّه التعليل لا يكون القطع منجزا و لا معذرا؛ لعروض عنوان يمنع عن فعليه التنجيز، و التعذير.

و أمّا قطع القطع، فلم أر نصا فيه. نعم لا يحكم العقل أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا بكون قطعه منجزا و معذرا لموهوبيه قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهوبيه لا. يجب أتباعه بل القاطع محجوج كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم مقدّمات العلوم و الفنون و لم يكتسب خبرويّه فيها عند العقلاء بل ينهونه عن العمل به خصوصا عند إعمال القطع فى حق الغير.

فهل ترى أنّ العقلاء يجوّزون لمن لا خبرويه له بأن يعمل على طبق علمه فى حقّ نفسه أو غيره؟! بل لو عمل به مع اعترافه بأنّه لا تعلم و لا خبرويّه له كان

ص: ٥١٦

١-١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ٢.

محجوجا كما لا يخفى.

و أمّا الأخبار الدالّة على لزوم الاتّباع عن العلم و العقل فقد مرّ ما فيها من انصرافها عن مثل قطع القطّاع أو الوسواسى بعد ما عرفت من عدم اعتبار قطع أمثالهم عند العقل و العقلاء فلا تغفل.

ص: ٥١٧

الجهه التاسعه: فى قطع القطاع و الوسواس و نحوهما، و لا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه، يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلاّ أنّ هذا الحكم يكون متفرعا على المخالفه للتكليف من حيث هي هي.

فلا- منافاه لأن ينطبق على المخالفه المذكوره حكم آخر من جهه طرف عنوان آخر أهم يزاحمه كالتحرز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع، أو التحرز عن إطاعه الشيطان و تعوّده لذلك.

و مع أهميته العنوان الآخر الطارى لا يبقى حكم العقل بالقبح على فعليته، لوجود تراحم الأهم.

و لا إشكال حينئذ فى أن يحكم الشارع المطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال فى ذلك لكل من يعلم بطرف العنوان الأهم، نعم، القاطع الذى لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، و لا يمكن رده عن ذلك إلاّ- بتنبهه إلى طرف العنوان الأهم، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعا عن سلوك مقدمات توجب القطع فلو قصّر فى المقدمات المذكوره و حصل له القطع، لا يكون معذورا فى ذلك.

بل يمكن أن يقال لا- تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمرا ذاتيا قهريا للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظه المصالح و المفساد و المزاحمات فى صوره تراحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده، تعوّد إطاعه الشيطان فى وسوسته

لا حكم للعقل بالطاعة.

بل لا حكم للعقل مع الالتفات الإجمالى و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمه.

و دعوى أنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الاصول العمليّه لعدم شمولها له.

مندفعه بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ فى حال كون القاطع قاطعاً، لا يتنافى عدم المعذريّه فى الجاهل المركب المقصير، و الوسواسى، و القطاع و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمه، أو النهى عن سلوك بعض الطرق المؤديه إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتباع القطع الطريقي فى الموارد المذكوره، و القاطع فى هذه الموارد إذا التفت إلى أنّ الشارع لا يحكم إلاّ بملاحظه العناوين المزاحمه زال قطعه، أو حكمه من المعذريّه و المنجزيه. و بالجمله، فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فيما إذا كان القطع طريقتاً و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

تعاضد الدين و العقل البديهيّ

و لا يذهب عليك أنّه لا تعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطرى، و بين الأدلّه النقليه لأنّ كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطره. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهيّ، و إلاّ لزم المناقضه فى الأحكام، و لا كلام فى ذلك إلاّ ما عن بعض أصحابنا من المحدّثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهيّ، و اللازم، حيثنذ هو تقديم الدليل النقلى على العقلى البديهيّ عند التعارض.

و لعلّ منشأ ذلك هى الأخبار الدالّه على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنّه لو أنّ رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ

جميع دهره، و لم يعرف ولايه ولى الله، فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حق في ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان» و على «أنه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

و عليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطه في إبلاغه لم يجب امتثاله و لو دلّ عليه العقل البديهيّ.

و الجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصه التي اكتفت في كشف الأحكام الشرعيه بالأقيسه و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعه إلى حجج الله تعالى و لا نظر فيها إلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

الملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعيّ.

و قد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، و العكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

و هذا يحتوى الملازمتين.

أمّا الملازمه الاولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثه:

الأول: أنّ العقل كثيرا ما لا يكون محيطا بالنسبه إلى المناطات، و علل الأحكام و موانعها. و لذا لا يتمكّن من الحكم فيها، و مع عدم حكم العقل لا ملازمه، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطا بالنسبه إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقليّ كافيا في جعل الداعي فدعوى الملازمه فيها ليست بمجازفه و لكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّه كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، و حسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، و قبح الكفر به، و حسن الطاعه، و قبح المعصيه.

و لا مجال لإنكار حكم العقل فى أمثال هذه الموارد و لو لا ذلك لما كان طريقا إلى إثبات النبوه و الشريعة و لو لا حكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبى بعد إقامه المعجزه، لاحتمال الكذب فى ادعاء النبوه. ففى هذه الموارد يصح دعوى الملازمه بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعه، و قبح المعصيه يكون فى طول الحكم الشرعى و فى مرتبه معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعه و المعصيه، و هما بعد صدور أمر مولوى من الشارع فلا يمكن فى مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقلى عن الحكم الشرعى، كما لا يخفى.

لا يقال إن دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه، و لكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلى البديهي بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأننا نقول، إن الإنصاف، أن الحكم العقلى كثيرا ما لا يكفى فى إمكان جعل الداعى فى أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضا، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمه صحيح عند إحاطه العقل بالعلل و عدم وجود المزاحمات، و كون حكمه فى ناحيه العلل و المناطات، أو الواقعيات التى تكون من المقدمات و المبادئ.

و الثالث: أن العقل يدرك أمورا واقعيه، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العله و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبه إلى هذه الامور عقلا نظريا.

و هذه الامور كثيرا ما تنضم بصغريات شرعيه، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعى و لا كلام و لا خلاف فى ذلك.

و أما الملازمه الثانيه، أعنى قاعده كل ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهى صحيحه، إن اريد من الحكم الشرعى، الحكم الشرعى الحقيقى، و اريد من العقل هو

العقل المحيط على مناطات شرعيته.

و ذلك لما عليه العدليه من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد، فكل ما حكم به الشرع بحكم حقيقى يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أن الأوامر الامتحاتيه، أو الصادره تقيته، كانت من الأحكام الشرعيه، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمه غير تامه، لأن الأوامر الامتحاتيه و الصادره تقيته ليست بأحكام حقيقه بل هى إميا توربه، أو تؤول إلى الأوامر المتعلقه بالمقدمات، دون ذيهها.

و دعوى أن الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

و أميا الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهوره فلا دليل له، لأن المصالح و المفسد التى هى ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التى يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعیه من رأفه، أو ألفه، أو غيرها. و لا ملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصه راجعه إلى المكلفين بها فالحكم بالعله لمكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقلايين، أمر آخر.

مندفعه أولاً: بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسد التى يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يبتهج من العدل، و يشمتر من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء.

و الوجه فيه، أن الظلم نقص و العدل كمال، و عليه فلا وجه لتخصيص التحسين،

و التقييح العقليين،بموارد القضايا المشهوره المتقومه بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

و ثانيا:أنّ حكم العقلاء بالتحسين و التقييح فى موارد القضايا المشهور ينتهى إلى صفتى النقص أو الكمال،طبقا لقاعده كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات،و إلّا لزم التسلسل،فتحصّل أنّ العقل إذا كان محيطا على مناطات شرعيّه حكم بما حكم به الشرع لتماميه المناطات الشرعيّه،و عليه ففى الفرض المذكور صحّت الملازمه الثانيه أعنى قاعده كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل،فلا تغفل.

موارد النهى عن العمل بالقطع

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهى عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدّماته و أسبابه غير صحيحه،أو عرض على المقطوع عنوان أهمّ،آخر،يطلب حكما غير حكم المقطوع.تصل النوبه إلى مقام الإثبات و يمكن أن يقال إنّ الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها الروايات الوارده فى العمل بالقياس و الاستحسان،فإنّ إطلاقها،أو ظاهرها يشمل صورته حصول القطع أيضا،و إليك جملة منها:

ففى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام يقول:إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقائيس،فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعدا،و إنّ دين الله لا يصاب بالمقائيس (١).

و فى الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام تردّ علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب الله و لا سنّته فننظر فيها،قال:لا،أما أنّك إن اصبحت لم توجرو إن

ص:٥٢٣

أخطأت كذبت على الله عزّ وجلّ (١).

و فى الكافى أيضا عن مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال إنّ من أبغض الخلق إلى الله عزّ وجلّ لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر(جائر) عن قصد السبيل...

إلى أن قال: وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشوا من رأيه ثمّ قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت، لا يدرى أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم فى شىء ممّا أنكر ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبا (٢). الحديث.

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّه على النهى عن القياس مطلقا و لو كان موجبا للقطع، و حملها على خصوص القياس الظنّى ينافى إطلاقها. هذا مضافا إلى دلاله بعض الأخبار على ملاك النهى، و هو قصور العقل عن الإصابه، و هو يعمّ الظنّ و العلم.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهى عن مطلق القياس.

و هكذا إنّ تعجّب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ ديه قطع إصبع المرأه عشره من الإبل، و ديه قطع إصبعين عشرون، و ديه قطع ثلاثه أصابع ثلاثون، و ديه قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كونه قاطعا قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، و نحن بالعراق، فنتبرأ ممّن قاله، و نقول إنّ الذى جاء به شيطان، و مع ذلك نهى الإمام إياه عن القياس.

و دعوى أنّ الإطلاقات المذكوره معارضه مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتباع العلم و يتساقطان، لأنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه، و مع التساقت لا يبقى

ص: ٥٢٤

١-١) جامع الأحاديث: ١/٢٧٥.

٢-٢) جامع الأحاديث: ١/٣٠٢.

نهى بالنسبه إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعه بأنّ الأخبار الناهيه عن العمل بالقياس و لو مع إفادته العلم مرّجحه، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّه، إذا قيست محقّق الدين، و بأنّ العقول قاصره عن الإصابه و نحو ذلك. هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهية.

ثم إنّ الأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب و السنّه، خارج عن مورد القياس، و لا تشمل النواهي الوارده في القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه.

و هكذا إلغاء الخصوصيه، أو إدراج القيود في الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

و أما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما، مبنية على المشابهه و المقاييسه، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

و ثانيهما، مبنية على كشف العلل الواقعيه الشرعيه بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، و لكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و كيف كان لا يشمل الأدلّه الناهيه عن القياس.

و منها الروايات الوارده في النهي عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً.

ففي صحيحه ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام، رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاه، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: و أيّ عقل له، و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السّلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان (١).

ص: ٥٢٥

و غير ذلك من الأخبار الدالّة عن النهي، عن العمل بالسواس، و إن كان قاطعا في ذلك هذا مضافا إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشكّ، مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان (١).

و صحيحه زراره قال: يمضى على شكّه، ثمّ قال: لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ (٢).

و من المعلوم أنّ الاستفادة من هذه التعليقات هي ممنوعيّة الإطاعة عن الشيطان، و هي أمر لا يقبل التخصيص، و مع الممنوعيّة المذكورة و إطلاقها لا يكون القطع منجزا و لا معدّرا، لأنّ تلك الممنوعيّة تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّا فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قاطعا بالتنجيز، أو التعذير، لموهونيّة قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهونيّة لا وقع لقطعه، كما لا وقع لقطع من لم يتعلّم المقدمات المقرّرة للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبرويّه عند العقلاء، و مع ذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصا إذا كان موجبا لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

ص: ٥٢٤

١-١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الخلل ح ٢.

**الجهه العاشره: فى العلم الإجمالى يقع الكلام فى أمور:
الأمر الأول: فى أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه...**

فى أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ المعبر فى حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالعلم التفصيلى فكذلك يتحقّق بالعلم الإجمالى، و عدم تمييز مصداق المكلف به فى أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافى وصول أصل المكلف به، و مع الوصول المذكور يحكم العقل بقبح المخالفه القطعيه.

و يشهد له الوجدان، ألا ترى أنه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها و بين علمه بوجودها فى أحد الكأسين فى حكم العقل بقبح المخالفه، فكما أنّ من شرب الخمر المعينه استحقّ العقوبه، فكذلك من شرب الكأسين استحقّ لها؛ لصدق المخالفه مع التكليف. فالعلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى حرمه المخالفه القطعيه.

و دعوى اعتبار العلم التفصيلى بحرمه الشئء حين الارتكاب فى استحقاق العقوبه يكذبها الوجدان.

و قياس المقام بما إذا يحصل العلم الإجمالى بعد ارتكاب الأطراف تدريجا فإنه لا يستحقّ العقوبه قياس مع الفارق؛ إذ لا علم تفصيلا و لا إجمالا حين الارتكاب فى المقيس عليه، بخلاف المقيس؛ فإنّ العلم الإجمالى موجود فيه حين الارتكاب، و هو كاف فى تحقّق الوصول و حرمه المخالفه القطعيه.

فتحصل: أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى إفاده حرمه المخالفه القطعيه.

الأمر الثانى: فى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وجوب الموافقه القطعيه....

فى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وجوب الموافقه القطعيه.

و لا يخفى عليك أنّ التكليف بعد الوصول بالعلم الإجمالى يكون منجزا، و

مقتضى كونه منجزاً هو وجوب الامتثال والإطاعة، والإطاعة في مثله ليست إلا بالاحتياط و الموافقه القطعيه. نعم يمكن الفرق بين العلم الاجمالي و التفصيلي بأن يقال: إنَّ مع شوب العلم بالإجمال و الترييد في العلم الإجمالي يمكن للشارع- كما سيأتي- أن يتصرّف في حكمه بأن يرفع اليد عنه و يجعل للمكلّف فيه الترخيص، هذا بخلاف العلم التفصيلي فإنّ معه لا موجب لرفع اليد و لا مجال للتخصيص فيه. نعم لو تراحم عنوان المقطوع بعنوان آخر يقدّم الأهمّ بحكم العقل للتراحم كما مرّ تفصيل ذلك.

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه؛ فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى في كليهما الفراغ اليقيني، فإذا علم بوجوب إكram عالم مثلاً- و تردّد بين زيد و عمرو لزم الاحتياط بإكram كلّ واحد منهما حتّى تحصل الموافقه القطعيه بالعلم بالفراغ، و هكذا إذا علمنا بوجوب نوع صلاه و شككنا في أنّها هل هي الجمعه أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقه القطعيه بعد العلم بالاشتغال بنوع خاصّ من الصلاه و شككنا في أنّها هل هي الجمعه أو الظهر لزم الاحتياط بإتيانها ليحصل الموافقه الموضوعيه و الحكميه حيث قال: و أمّا الشبهه الحكميه كما إذا علم بوجوب الجامع و هو الصلاه و تردّد بين الجمعه و الظهر حصلت الموافقه القطعيه في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقّق بإتيان أحد الفردين أو الأفراد؛ لأنّ الجامع يوجد بوجود فرده، فتكون موافقه قطعيه للمقدار المنجز المعلوم. و بعبارة اخرى: أنّ المقدار المعلوم هو إضافه الوجوب إلى الجامع بين الظهر و الجمعه لا- الظهر بحدّها و لا- الجمعه بحدّها، فتكون إضافته إلى كلّ من الحدّين تحت تأمين القاعده، و أمّا إضافته إلى الجامع بينهما فتحصل موافقه القطعيه بإتيان أحدهما. (1)

ص: ٥٢٨

و لا يخفى عليك أنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد، و يكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ مقتضى كون الواجب هو الجامع هو العلم التفصيلي بأنّ الجامع هو الواجب، و حيث إنّ الجامع يصدق على كلّ واحد من أفراد الجامع، فيجوز له الإتيان بكلّ واحد منهما؛ لمعلوميّه كونه من مصاديقه، و التردد إنّما يحصل فيما إذا علمنا بوجود نوع خاصّ من الصلاه و تردّد بين الجمع و الظهر بحيث تردّدنا في أنّ الواجب لنا هل هو الجمع أو الظهر فلا إشكال حينئذ في أنّ العلم الاجمالي بذلك يقتضى الاحتياط بإتيان كلّ واحد منهما كالشبهه الموضوعيّة.

و بعبارة أخرى: المعلوم هو الواقع الخارجي، و هو مردّد بين النوعين من الصلاه دون الجامع بينهما، و إلّا يلزم أن يكون المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيلياً، فلا تغفل.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدّريّة...

أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً للمنجزية و المعدّريّة، و ليس بعلة تامّة؛ لشوبه بالشكّ، إذ مع الشوب بالشكّ يحكم العقل أو العقلاء بجواز أن يمنّ الشارع و يسهل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه أو فعل المخالفه القطعيه فيما إذا كان مصلحه التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه. و لا يلزم من الرفع المذكور مناقضه و لا - ترخيص في المعصيه؛ لأنّ المناقضه و الترخيص في المعصيه فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال مرفوعاً، كما لا يلزم ظلم في حقّ المولى؛ لأنّه متفرّع على بقاء التكليف. هذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّ الترخيص فيه مع بقاء المعلوم بالتفصيل على حاله من دون عروض الطوارئ لا يمكن بالإمكان الوقوع؛ لأنّه خلاف الحكمه، بخلاف الترخيص في العلم الإجمالي؛ فإنّ الشوب بالشكّ ربّما يقتضى الترخيص تسهلاً، و الترخيص أمر يساعده الحكمه كما لا يخفى.

و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويّه، فكما أنّ الرفع

فيها لا- يوجب المناقضة بحسب الواقع، مع أنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل و صادرة من المولى و تكون فعليّة؛ لأنّها مجعولة بداعى جعل الداعى، فكذلك فى المعلوم بالإجمال يجوز رفعه بالترخيص الشرعى، و مع الرفع لا- يلزم المناقضة و لا الترخيص فى المعصية و لا الظلم من جهة المخالفه مع تكليف المولى؛ إذ مع رفع فعليّة التكليف لا مخالفه.

هذا مضافا إلى تسلّم إمكان الترخيص و رفع اليد عن المعلوم بالإجمال فى الشبهه غير المحصوره فيما إذا كانت خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر و الحرج و الاضطراب إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء؛ فإنّ العلم الاجمالي فيها باق على حاله، و مع ذلك لا يلزم من حكم الشرع بجواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها المناقضه و لا- الترخيص فى المعصيه؛ لأنّ مرجع حكم الشرع بالترخيص إلى رفع المعلوم بالإجمال، و مع الرفع لا- يلزم هذه المحذورات.

و القول بسقوط العلم الإجمالى فى غير المحصوره غير سديد؛ إذ لا وجه لسقوطه بعد فرض كون الشبهه غير المحصوره خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن التأثير كالعسر و الحرج و الاضطراب.

و تخصيص غير المحصوره بما إذا لزم من الاحتياط فيه عسر مخلّ بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا عن مورد الابتلاء و غيرهما من الموارد التى لا يبقى العلم الإجمالى فيها كما ترى؛ إذ لا وجه للتخصيص المذكور.

و كيف كان فيصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء، لا- فى العليّة التامّة؛ لإمكان الترخيص فى العلم الإجمالى دون التفصيلى، فالعلم الإجمالى يوجب التنجّز لو لم يمنع عنه مانع، و أمّا مع وجود المانع فلا يوجب شيئا من دون فرق بين الموافقه القطعيّة و الموافقه الاحتماليّة.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّنا لا ننكر أنّ الوصول العذى هو شرط التنجيز هو الأعمّ من التفصيلى و الإجمالى، و لا نقول بتوقّف التنجيز على العلم التفصيلى؛ إذ لا عذر مع العلم الإجمالى فى مخالفه المعلوم بالإجمال، و لكن مع ذلك نقول: يصحّ للشارع أن يمنّ على المكلفين برفع تكليفه فى المعلوم بالإجمال؛ لشوبه مع الشكّ دون العلم التفصيلى، و لا يلزم من الامتنان المذكور خلف؛ فإنّه لا يؤوّل إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى التنجيز حتّى يكون خلفاً فى كون العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى التنجيز، بل هو رفع المنجّز امتناناً كما لا يخفى.

و ينقدح ممّا ذكر ما فى نهايه الدرايه حيث قال: لا- يعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلاً و لا شرعاً إلّا مع التصرّف فى المعلوم، و هو خلف. و مرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى درجه الحكم الفعلى الحقيقى أو جعل الجهل التفصيلى مانعاً عن بلوغه كذلك، و هو فى حدّ ذاته أمر معقول لا- يخصّ العلم الإجمالى، بل يمكن إجراؤه فى العلم التفصيلى أيضاً بأن يكون العلم التفصيلى الخاص شرطاً فى بلوغ الحكم إلى درجه الفعلية، و إلّا فالوصول الذى هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقى هو الأعمّ من التفصيلى و الإجمالى. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ للشارع أن يمنّ على المكلف برفع تكليفه مع تنجيزه تسهيلاً عليه، فلا- يرجع ذلك إلى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى التنجيز أو الجهل التفصيلى مانعاً بل الشارع يرفع المنجّز أو الفعلى من باب الامتنان لمصلحه التسهيل بعد عروض الشكّ، هذا بخلاف العلم التفصيلى؛ فإنّ العقل لا يجوز الترخيص فيه، لعدم عروض الشكّ، و الترخيص من دون وجود مصلحه خلاف الحكمه و لا يصدر من الحكيم المتعال.

ص: ٥٣١

و دعوى الفرق بين ما نحن فيه و بين الشبهه البدويّه و غير المحصوره بأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليف فعليّ واقعيّ مرّدّد بين الأطراف، و معه لا- يمكن منع الشارع من العلم به كما في العلم التفصيلي، و إلاّ- لزم التناقض فلا- يجوز الترخيص مطلقاً؛ إذ لا فرق بين الموافقه العمليّه القطعيّه و المخالفه القطعيّه في أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لهما. (١)

مندفعه بأنّ التكليف في الشبهه الغير المحصوره التي تكون خاليه عن طرق العوارض المانعه عن تأثير العلم الإجمالي أيضا فعليّ مع العلم الإجماليّ بوجوده في تلك الدائره، فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته بالترخيص الشرعي لا مانع منه، فكذلك يجوز للشارع في الدائره المحصوره أن يرفع اليد عن فعليّته المعلوم بالإجمال.

و التفرقه بين الشبهه الغير المحصوره و المحصوره لا وجه لها؛ فإنّ العلم بالحكم الفعلي لو كان موجبا لعدم إمكان الترخيص في موردّها للزوم التناقض، فليكن كذلك في غير المحصوره أيضا؛ لأنّ العلم باق في الشبهه غير المحصوره عند خلوّها عن العوارض المذكوره هذا مضافا إلى إمكان دعوى قيام بناء العقلاء أيضا على جواز ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها في الشبهات غير المحصوره و رفع اليد عن المعلوم بالإجمال حيث ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب عن بعض الأطراف أو جميعا (٢) في الشبهات غير المحصوره و هو يكفي للشهاده على أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا فيها لا- علّه تامّه، فإذا تصوّرنا الاقتضاء في العلم الإجمالي في مورد الشبهات الغير المحصوره أمكن تصوّر ذلك أيضا في العلم الإجمالي في مورد الشبهات المحصوره، فكما أنّ رفع اليد عن فعليّته يرفع التناقض في الشبهه غير المحصوره، فكذلك يرفع التناقض

ص: ٥٣٢

١- ١) تنقيح الاصول ٣-٦٨-٦٩.

٢- ٢) قال السيّد في فصل الماء المشكوك مسأله ١ و إن اشبهه النجس أو المغصوب في غير المحصوره كواحد في ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شيء منه.

برفع اليد عن الفعلية في المحصوره أيضا.

اللهمّ إلا- أن يقال:إننا نمنع وجود البناء على رفع اليد عن فعلية المعلوم بالإجمال في أطراف غير المحصوره،بل هو باق على فعليته،و مقتضاه هو وجوب الاحتياط.

نعم لا- يعتنى العقلاء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف؛ لكثرة الأطراف،فكلّ طرف و إن احتمل أن يكون هو النجس أو المغصوب إلا- أنّ العقلاء لا- يعتنون بهذا الاحتمال من جهة موهوميه الاحتمال المذكور بسبب كثره الأطراف،كما أنّهم لا- يضطربون بوصول خبر موت أحد من أفراد البلد،مع أنّ فيها أقرباءهم و غيرهم ممّن يتعلّق بهم؛و ليس ذلك إلا لعدم اعتنائهم باحتمال تطبيقه مع أنّ الاحتمال موجود فيه.

و مقتضى كون هذا البناء دليلا- لثبوت هو الاقتصار على القدر المتيقّن،و هو عدم لزوم الموافقه القطعيه في أطراف الشبهه غير المحصوره.و أمّا ارتكاب الجميع فلا بناء عليه،بل مقتضى العلم الإجمالى هو عدم جواز ارتكاب الجميع لو أمكن،و لا ارتكاب مقدار معتدّ به بحيث تصير نسبته إلى البقيه نسبه المحصور إلى المحصور.

نعم لو قلنا بأنّ العلم فيها يصير كلا علم مطلقا من جهة قيام الاطمئنان في كلّ طرف على عدم كونه مصداقا للمعلوم بالإجمال- حيث قام الطريق العقلائي الذى هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم بالإجمال في غير المحصور فيكون العلم كلا علم- لجاز ارتكاب الجميع.

و لكنّه ممنوع؛لأنّ دعوى العلم الاجمالي في غير المحصور و قيام الطريق العقلائي و هو الاطمئنان على عدم وجود العلم أو المعلوم في غير المحصور متنافيان و متناقضان.

فالأولى هو أن يقال:إنّ الشبهه المحصوره مع غير المحصوره متساويتان في إمكان رفع اليد شرعا عن فعلية التكليف المعلوم بالإجمال؛لوجود المقتضى و هو

الشوب بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل سواء كان بناء العقلاء عليه أو لم يكن و البحث فى مقام الثبوت، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن التكليف المعلوم بالإجمال مع الشوب بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل ممكن وقوعا بخلاف رفع اليد عن التكليف المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه خلاف الحكمة، كما عرفت.

ثمّ إنّ التناقض مرتفع برفع اليد عن فعلية الحكم، و عليه فلا- حاجه لرفع التناقض إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من اختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع الحكم المعلوم بالإجمال كاختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى. هذا مضافا إلى ما فيه؛ فإنّ الجمع فى الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى يمكن أن يدعى أنّه يبتنى على أنّ الحكم الواقعى ليس فعليا من جميع الجهات مع عدم العلم به.

و لكنّ هذا الجمع لا- يأتى فى المعلوم بالإجمال؛ فإنّ مع العلم الإجمالى يصير الواقع فعليا من جميع الوجوه، فيقع المنافاه بين المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهرى.

نعم مع جواز رفع فعلية الحكم من جهه شوب الشكّ لا- يبقى الحكم الواقعى على فعليته، فلا- مناقضه بين الحكم الواقعى و الترخيص الوارد فيه حتّى يحتاج إلى اختلاف المرتبه، كما لا إذن و لا ترخيص فى المعصيه؛ لأنّه بعد رفع اليد عن الحكم الفعلى لا تكون المخالفه معصيه، بل هو رفع لموضوع المعصيه، لا ترخيص فى المعصيه.

ثمّ إنّ الظاهر من مصباح الاصول هو عدم إمكان الترخيص فى أطراف الشبهه المحصوره المقرونه بالعلم الإجمالى؛ للمنافاه بينهما بحسب مقام الامتثال دون الشبهه البدويّه و غير المحصوره حيث قال: إنّ جعل الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى ينافى الحكم الواقعى الواصل بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال؛ لما تقدّم من عدم الفرق فى حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلى و الإجمالى، فإن كان الحكم الظاهرى على خلاف الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال على ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين فى مقام الامتثال.

بخلاف الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة؛ فإنّه لا تنافى بينهما لا من ناحيه المنتهى و لا من ناحيه المبدأ، أمّا من ناحيه المنتهى فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي و عدم تنجّزه لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امثاله، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، و إذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف و حكم العقل بلزوم امثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

و أمّا ناحيه المبدأ فلأنّ المصلحه في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي سواء كان الحكم الظاهري ترخيصا لمجرد التسهيل على المكلف أو إلزاميا لغرض آخر من الأغراض، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحه و المفسده في شيء واحد.

نعم يرد النقص بالشبهه غير المحصوره؛ لوصول الحكم الواقعي فيها أيضا بالعلم الإجمالي، و مجرد قلّه الأطراف و كثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامثال، و لكن حيث لم يقدر المكلف على الإتيان بجميع الأطراف في الشبهه الوجوبيه أو على ترك جميع الأطراف في الشبهه التحريميه أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف لا يكون العلم الإجمالي منجزا؛ إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازما لعدم التمكن منه أو لكونه ضررا أو حرجا و مع عدم لزوم امثاله لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. (١)

و يمكن أن يقال: أوّلا: إنّنا نمنع عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي و الإجمالي؛ لشوب العلم الإجمالي بالشكّ دون العلم التفصيلي، و هو يوجب أن يكون التنجيز في الحكم الإجمالي بنحو الاقتضاء دون

ص: ٥٣٥

العلم التفصيلي فإنه بنحو العليّة. و عليه فلو كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمالي لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال؛ لأنّ مفاد الحكم الظاهري هو رفع اليد عن الحكم الفعليّ الواقعيّ، فلا يلزم منه محذور الاجتماع.

و ثانيا: إنّ مفاد حديث الرفع في الحكم الظاهري هو رفع الحكم الفعليّ، ولا فرق فيه بين الشبهه البدويّه أو المقرونة بالعلم الإجمالي فكما أنّ الحكم الواقعيّ في المقرونة فعليّ، فكذلك في البدويّه؛ لا شراك العالم و الجاهل في الأحكام الواقعيّه، فلا مانع من تنظير المقرونة بالبدويّه من هذه الجهة، وإن أمكن الفرق بينهما بأنّ المقرونة واصلها و منجزه بخلاف البدويّه فإنّها غير واصلها؛ لعدم كون الفرق المذكور مانعا عن جواز رفع الفعليّه، إذ غاية مقتضى الفرق المذكور هو أنّ التكليف صار منجزا بالوصول في المقرونة بخلاف البدويّه و لكنّهما مشتركان في كونهما فعليّيه، و حديث الرفع يرفع الفعليّه في كليهما؛ لعدم كون العلم الإجمالي علّه تامّه، و تنجزه لا يمنع عن إمكان الرفع بالدليل الشرعيّ.

و ثالثا: إنّ التكليف في الشبهه غير المحصوره أيضا فعليّ واصل بالعلم الإجمالي فيما إذا كان خاليا عن العوارض المذكوره من الخروج عن محلّ الابتلاء أو الحرج و الضرر و لكنّه قابل للرفع الشرعيّ فالنقض وارد. و لا وجه لتخصيص الشبهه غير المحصوره بما إذا وجدت العوارض المذكوره.

فتحصّل: أنّ كل هذه الموارد من الشبهه المحصوره المقرونة بالعلم الإجمالي و غير المحصوره و البدويّه تكون مشتركة في الفعليّه و جواز رفعها بحديث الرفع، و إن كان بينها فرق من ناحيه المنجزيه، و لكنّ المنجزيه ثابتة ما دام لم يرد الترخيص الشرعيّ -الظاهريّ، و إلا فيكون حديث الرفع حاكما بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه الفعليّه، و مع الرفع لا يلزم المضادّه في أيّ مورد من الموارد المذكوره، كما لا يلزم منه

الترخيص فى المعصيه و لا الظلم؛ إذ مع الرفع لا حق حتى يلزم الظلم من الترخيص.

و بالجمله: أنّ ترخيص الشارع فى أطراف العلم الإجمالى بحسب مقام الثبوت أمر ممكن.

و دعوى: أنّ مع الإراده القطعيه على الامتثال مطلقا لا- يصحّ الترخيص منه قطعاً كما فى تهذيب الأصول كما ترى؛ إذ الإراده القطعيه بالنسبه إلى الحكم العامّ على نحو ضرب القانون صحيحه، و لكن بالنسبه إلى موارد الشك لا تنافى الترخيص، لما عرفت.

ثم لا- فرق فيما ذكرناه من إمكان الترخيص شرعا فى أطراف العلم الاجمالي بين المخالفه القطعيه و المخالفه الاحتماليه؛ لوجود الملا-ك فيهما، و هو شوب العلم بالشكّ و وجود مصلحه التسهيل فيما إذا كانت أرجح و عليه فالتفصيل بينهما بأن العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه الاحتماليه بنحو الاقتضاء و بالنسبه إلى المخالفه القطعيه بنحو العله التامه؛ بدعوى أنّ الترخيص فى الأولى لا يلزم منه إلاّ احتمال ثبوت المتناقضين بخلاف الترخيص فى الصوره الثانيه فإنّه يوجب القطع بثبوتهما فى غير محلّه؛ لما عرفت من أنّ المناقضه مع رفع المعلوم بالإجمال لا- مورد لها لا- فى الصوره الاولى و لا- فى الصوره الثانيه. هذا مضافاً إلى أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحاله، و مقتضاه هو عدم تجويز الترخيص مطلقاً، فلا وجه للتفصيل المذكور على أىّ تقدير.

نعم حيث إنّ التصرف بيد الشارع، فاللازم هو مراعاة مفاد الترخيص، فإن رخص الشارع فى المخالفه الاحتماليه لزم على المكلف أن يأتى ببعض الأطراف قضاء للعلم الإجمالى؛ لأنّه يقتضى الامتثال، و المفروض أنّ الترخيص الشرعى مختصّ بالمخالفه الاحتماليه. و إن رخص الشارع فى المخالفه القطعيه فلا- يلزم على المكلف شىء؛ إذ العلم الإجمالى مع الترخيص المطلق لا يقتضى شيئاً.

الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم...

أنّه بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم

الإجمالى يصل النوبه إلى مقام الإثبات و شمول أدلّه الاصول العمليّه لأطراف العلم الإجمالى و عدمه، و لكنّ هذا البحث يناسب باب البراءه و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثير العلم الإجمالىّ فى التنجيز بنحو الاقتضاء، و لذلك أحيل البحث و التفصيل فيه إلى ذلك الباب إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فى مقام الامتثال مع التمكن...

فى جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي؛ و يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: أنّه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي فى التوصلات؛ لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان الأمور به كيفما اتفق، و الأمور به يتحقّق بالامتثال الإجمالى، مثلاً إذا علم أنّه مأمور بإعطاء شىء لزيد أو عمرو و احتاط بإعطائه لكلّ منهما حصل له العلم بالفراغ؛ لأنّ المأمور به هو إعطاء شىء لزيد أو عمرو، و قد امتثل ذلك بالاحتياط المذكور.

ثمّ إنّ التوصلات تشمل الأحكام الوضعيه كالطهاره و النجاسه و العقود و الإيقاعات، و لا وجه للتعبير بإلحاقها بالتوصلات مع كونها منها، فمع الاحتياط يعلم بحصول الطهاره و بوقوع المنشأ فى العقود و الإيقاعات لا محاله و المحكى عن الشيخ الانصارى قدس سرّه الإشكال فى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات من جهه استلزام الاحتياط للإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء؛ إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا لا يصحّ التعليق فى الإنشائيات إجماعاً.

و فيه: منع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يأتى بكلّ واحد جازماً من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء.

أورد عليه فى مصباح الأصول بأنّ المراد بالجزم المعتبر فى الإنشاء هو الجزم بالاعتبار النفسانيّ من قبل المنشئ بأن يكون جازماً بالاعتبار من قبل نفسه لا متردداً فيه، و التعليق فى الإنشاء يوجب الترديد من قبل المنشئ فى اعتباره

النفساني، فإذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلاً لم يتحقق الاعتبار منه؛ إذ علّقه على أمر لا يدري حصوله، فهو لا يدري أنه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا، وهذا هو التردد المنافي لقصد الإنشاء إجماعاً.

وأما التردد في أنّ السبب الممضى شرعاً هو هذا أو ذاك كما في موارد الاحتياط في العقود والإيقاعات فلا إشكال فيه؛ إذ لا تردّد في الإنشاء الصادر من المنشيء، بل هو جازم به غاية الأمر كونه متردداً في أنّ السبب الممضى شرعاً هذا أو ذاك، فيجمع بينهما. (١)

ولا يخفى عليك أنّ البحث ليس مختصاً باحتمال دخاله قيد شرعي في الأمور به بخصوصه، بل البحث أعمّ منه، بمعنى أنّ مع احتمال قيد عرفي أيضاً يأتي الكلام في أنه يكفي التكرار و الامتثال الإجمالي أو يلزم الاطلاع التفصيلي على دخاله القيد و عدمها ثمّ الامتثال التفصيلي، فالبحث ممحّض في أنّ الامتثال الإجمالي هل يكون كالامتثال التفصيلي مع اشتراكهما في الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه من دون فرق أو لا يكون؟.

و الحقّ: أنه لا فرق بينهما سواء كان في الإنشائيات أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم في الإنشائيات لا تتنافى مع الاكتفاء بالإجمالي؛ لإمكان إتيان كلّ واحد من الأطراف جازماً لا معلقاً، فتدبر جيداً.

الجهة الثانية: في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في العباديات، و لا يخفى عليك أنّ الاحتياط فيها إمّا لا يستلزم التكرار كما إذا دار الامر بين الأقلّ و الأ-كثر، أو يستلزم ذلك كما إذا دار الامر بين المتباينين. و في كلّ منهما يمكن الاكتفاء بالامتثال الإجمالي؛ لصلاحه احتمال الأمر للامتثال لو لم نقل بأنّ الامتثال بمجرد الاحتمال

ص: ٥٣٩

أحسن من الامتثال التفصيلي. و القول بتقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ممنوع بحكم العقل؛ لعدم الفرق.

و دعوى أنّ التكرار فيما يستلزم التكرار لعب بأمر المولى، و مع اللعب لا يصدق الامتثال.

مندفعه أولاً بمنع الاستلزام المذكور؛ لإمكان أن يترتب غرض عقلائي على اختيار الامتثال الإجمالي.

أورد عليه في مصباح الاصول بأنّ هذا الجواب غير وافي بدفع الإشكال؛ لأنّ اللعب إن سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائي إذ الكلام في العباده المتوقّفه على قصد القربه، و لا يجدى في صحّتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائي، بل لا بدّ من صدورها عن قصد التقرب، و اللعب لا يوجب القرب، فلا يصحّ التقرب به.

و لكنّه كما ترى إذ محلّ الكلام هو ما إذا لم يوجب الامتثال الإجمالي إخلالا في قصد القربه المعتمده.

و ثانياً: بأنّ مع تسليم اللعب لا يضّر ذلك؛ لأنّه في كيفيه الامتثال أي في كيفيه إحراز الامتثال لا في أصل الامتثال كما أنّ الصلاه في محلّ غير متعارف تجزى عن أصل الواجب و إن كان المصلّى لاعبا من جهه ضمائم الواجب كالمحلّ المزبور، و ضمّ اللعب الى الإتيان بمصدق الأمور به لا يوجب كون الواجب لعبا.

لا يقال: إنّ التكرار ينافى قصد الوجه و التمييز؛ لإمكان منع اعتبارهما أولاً لعدم دليل عليه، مع أنّه ممّا يغفل عنه غالباً، و في مثله لزم على الشارع أن يتبّه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلّا لكان مخالفاً بالغرض، و هو غير واقع من الشارع الحكيم كما لا يخفى. و منع المنافاه في قصد الوجه ثانياً؛ لإمكان التكرار لوجوب العباده.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ محلّ النزاع إنّما إذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهه الإجمال و التفصيل، فالمسأله عقليه محضه.

و بذلك يظهر أنّ بناء جواز الاكتفاء و عدمه على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى المأمور به شرعا و عدم حصولهما إلاّ بالعلم التفصيلى أو عدم اعتبارهما و أنّ أصله الإطلاق أو أصله البراءة هل يرجع إليهما عند الشك فى اعتبار هذه الامور أولا، خروج عن محطّ البحث و مصبّ النزاع، فإنّه ممخّض فى المسأله العقليّه و أنّ الامتثال الإجمالى هل هو كالاتثال التفصيلى مع اشتراكهما فى الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشرائشر شرائطه و أجزاءه أولا. و أمّا البحث عن لزوم قصد الوجه و التمييز و عدمهما كلّها بحث فقهيّ لا يرتبط بالمقام، فالقول باحتمال دخاله القيد شرعا فى المأمور به و أنّه لا يحصل إلاّ بالعلم التفصيلى أجنبيّ عن المقام. (١)

و ربّما يقال: و التحقيق أنّ ما ذهب إليه القوم من عدم كفايه الامتثال الإجمالى المستلزم للتكرار حقّ لا محيص عنه بتقريب أنّ فى مورد دوران الواجب بين عمليين يحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو الواجب يمتنع أن يؤتى بكلّ منهما بداعى احتمال الأمر؛ إذ احتمال الأمر كالعلم به سابق على العمل غير مترتب عليه خارجا، فلا يصلح للداعويّه مع أنّ الداعى يكون متأخرا بوجوده الخارجى عن العمل و مترتبا عليه و لكنّه بوجوده التصورى العلمى سابق على العمل، و لا يمكن الإتيان بكلّ منهما بداعى تحقّق الموافقه؛ إذ لا علم بتعلّق الأمر به، فيستلزم ذلك التشريع المحرّم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعا، و لكنّه لا يعلمه بعينه، فهو حين يأتى بالفعلين يدعوه داعيان: أحدهما تحصيل الموافقه و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلا، و الأوّل داع الهىّ قربيّ، و الآخر غير قربيّ و إن كان عقلايا.

و من الواضح أنّ الداعى الإلهى لا يتعيّن واقعا لموافق الأمر و غيره لمخالفه كى يصدر العمل عن داع قربيّ خالص، بل نسبه الداعيين إلى كلّ من الفعلين على حدّ

ص: ٥٤١

سواء، بمعنى أنه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّه. و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقريّبته. (١)

و فيه: أنّ التكرار بداعي الموافقه لا يوجب التشريع؛ لوجود الأمر بينهما، و يتطلّب الأمر الموافقه و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيهما كان و لا ينافي ذلك كون التخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي داعيا لاختيار كيفيه الامتثال الإجمالي.

و بعبارة اخرى: الأمر يدور بين أحد التعيين المتضادين: أحدهما تحصيل العلم التفصيلي و الآخر هو الاحتياط الإجمالي، و المكلف إذا اختار تعب الاحتياط الإجمالي يتخلّص من تعب تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ كلّ ضد ملازم لعدم الآخر كما لا يخفى. و عليه فالداعي بالنسبه إلى أصل الامتثال هو الموافقه للأمر الواقعي و هو داع إلهي و بالنسبه إلى كيفيه الامتثال يكون داعيه غير إلهي و لا إشكال في ذلك بعد ما عرفت من عدم لزوم قصد القربه في خصوصيات الامتثال و كيفيته فلا تفعل.

الوجه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمي التفصيلي و دار الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي و الامتثال الظني التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظني التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، فإن كانت حجّيته مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلمي الإجمالي فالمتعين هو الامتثال الإجمالي، و إن لم تكن حجّيته مترتبه فالامتثال الظني التفصيلي كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي المعتمد بالدليل الخاصّ حرفا بحرف.

ص: ٥٤٢

و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره بل يكون من الظنّ الانسدادي المعبر عنه بالظنّ المطلق فقد فصل في مصباح الاصول تبعاً لصاحب الكفاية بين القول بالكشف فيقدم الامتثال الظنّي التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي؛ فإنّ الكشف مبنّى على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاً و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة ثمّ العقل يعينها بالسبر و التقسيم في الظنّ دون المشكوكات و الموهومات؛ لكون الظنّ أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم، و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظنّ المطلق؛ لأنّ الكشف مبنّى على ممنوعيته الاحتياط.

و بين القول بالحكومة فإنّه مبنّى على عدم وجوب الاحتياط لكونه عسرياً فلا يستكشف منه حجّيته الظنّ المطلق شرعاً، و العقل لا يحكم بحجّيته الظنّ المطلق أيضاً بل العقل يحكم حينئذ بتضييق دائره الاحتياط في المظنونّات دون الموهومات و المشكوكات (لرفع العسر). و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي المطلق. (1)

و ممّا ذكر يظهر إمكان القول ببطلان عباده تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً؛ لكونه مخلاً بالنظام، كما ذهب إليه في الكفاية، فاللازم عليه هو الأخذ بالظنّ، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان هذا.

و لكنّه محلّ تأمّل و نظر؛ لأنّ غايته هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجوازه لا مجال للحكم ببطلان العباده، مع أنّ مركب النهي هو كفيته الامتثال لا أصل الامتثال، و النهي متوجّه إليها من جهه كونها موجب للإخلال بالنظام، لا من جهه خصوص العباده.

ص: ٥٤٣

الجهه العاشره فى العلم الإجمالى

يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول، أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى، فى كونه موجبا لحرمة المخالفه القطعيّه، لأنّ المعتبر فى حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالتفصيلى فكذلك بالإجمالى، و عدم تميّز مصداق المكلف به فى أطراف المعلوم بالإجمال لا- ينافى وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرا بعينها، و بين علمه بوجودها فى أحد الكأسين فى حكم العقل بوجوب الاجتناب و قبح المخالفه.

الأمر الثانى: أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى أيضا فى كونه موجبا لوجوب الموافقه القطعيّه، إذ التكليف ينتج بالإجمالى كالتفصيلى، و مقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامثال، و هو لا يتحقّق إلاّ بالاحتياط التامّ فى الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

و دعوى التفصيل بين الشبهه الحكميّه و كفايه الإتيان بأحد الأطراف، و بين الشبهه الموضوعيّه و لزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلا بأنّ المعلوم الوجوب فى الأوّل هو الجامع، و هو الصلاه مثلا، و ترددت بين الجمع و الظهر، فحصلت الموافقه القطعيّه فى مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقّق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد و تردد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لا يكفى فى الامثال.

مندفعه بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجا عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيلي بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاه و تردّدنا في كونها هي الجمعه أو الظهر، فلا إشكال حينئذ في أنّه يوجب الاحتياط التام.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضيا بالنسبه إلى المنجزيه و المعدّريه، و ليس بعلمه تامه، و ذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، و يسهّل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سببا لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه، أو فعل المخالفه القطعيه فيما إذا كان لمصلحه التسهيل أرجح بنظر الشارع من بقاء التكليف على ما هو عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضه، و لا- ترخيص في المعصيه، لأنّهما فيما إذا لم يكن فعليه المعلوم بالإجمال مرفوعه، و لا يلزم أيضا من ذلك ظلم في حقّ المولى، لأنّ ذلك متفرّع على بقاء التكليف، و مع الرفع لا موضوع للظلم، كما لا- يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم بالإجمال كالرفع في الشبهات البدويه، و الشبهات غير المحصوره، فكما أنّ الرفع فيهما لا يوجب المناقضه، مع أنّ الأحكام الواقعيه في الشبهات البدويه مشتركه بين العالم و الجاهل و مع أنّ الأحكام المعلومه في الشبهات غير المحصوره واصله بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصوره، و الملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ و هو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبه إلى مقام الإثبات، و البحث عن شمول أدلّه الاصول العمليه لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءه و الاشتغال، و سيأتي إن شاء الله تعالى.

أنّ مقتضى الأدلّه العامه، هو جواز الأخذ بالاصول في أطراف المعلوم

بالاجمال أيضا، و لكن يمنع عن ذلك الأدلّه الخاصّه، و الجمع بين الأدلّه العامّه و الخاصّه، يقتضى الحكم بعدم جواز الأخذ بالاصول فى أطراف المعلوم بالإجمال مطلقا، فيحرم المخالفه القطعيّه و الاحتماليّه، و يجب الموافقه القطعيّه. نعم الموارد التى تكون خارجة عن مدلول الأخبار الخاصّه، و لو مع إلغاء الخصوصيّة، يرجع فيها إلى عمومات البراءة، كموارد الشبهات غير المحصوره، و الخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبر جيّدا.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: أنّه لا إشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوصلّيات، لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان المأمور به كيفما اتفق، و المأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالى.

و دعوى أنّ التوصلّيات تعمّ الإيقاعات و العقود، و الإتيان بها احتياطا يوجب الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاءات، إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا ذهبوا إلى عدم صحّحه التعليق فى الإنشاءات.

مندفعه بإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما، من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء.

فلا- فرق بين الإجمالى و التفصيلى فى جواز الاكتفاء، سواء كان فى الإنشائيات، أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم فى الإنشائيات لا تنافى مع الاكتفاء بالإجمالى، لإمكان أن يأتى بكلّ طرف جازما لا معلقا، فلا تغفل.

الجهة الثانية: فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى العباديات، و لا يذهب عليك أنّ الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و إما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

و فى كل واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامثال الإجمالى، لصلاحيته احتمال الأمر للامثال.

و دعوى أنّ التكرار مستلزم للعب و معه لا يصدق الامثال.

مندفعه أولاً بمنع الاستلزام المذكور، لإمكان أن يترتب غرض عقلائي على اختيار الامثال الإجمالى.

و ثانياً: بأن مع تسليم لزوم اللعب، لا يضّر ذلك، لأنه فى كفيته الامثال و خصوصياته، لا فى أصل الامثال. و لا إشكال فى عدم لزوم قصد القربه فى الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّى محلاً حاراً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال فى صحته صلاته.

لا يقال إنّ التكرار و الاحتياط ينافى قصد الوجه و التميز.

لأننا نقول لا- دليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتى بالاحتياط و التكرار، لغايه وجوب العباده.

و دعوى أنّ الداعى على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أنّ الداعى يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجى.

و ليس الداعى على الإتيان بكل واحد منهما تحقق الموافقه مع الأمر، إذ لا علم بتعلق الأمر بكل واحد منهما، بل قصد الأمر بكل واحد، تشريع محرم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً و لكنّه لا- يعلمه بعينه. و عليه فالداعى لإتيان الفعلين أمران، أحدهما تحصيل الموافقه، و الآخر التخلص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأول داع قربى، و الآخر غير قربى، و إن كان عقلائياً.

و نسبه هذين الداعيين إلى كل واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر فى مقام الداعوى، و عليه فيصدر كل من الفعلين عن داعيين

أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقرّيّه.

مندفعه بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقه، لا- يكون تشريعا محرّما، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينها يتطلّب الموافقه، و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيلي، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعيا لكيفيه الامتثال، لا لأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفيه الامتثال قريبا، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمّي التفصيلي، و دار الأمر بين الامتثال العلمّي الإجمالي، و الامتثال الظنّي التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّي التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيته مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلمّي الإجمالي، فالمتعيّن، هو الامتثال العلمّي الإجمالي.

و إن لم تكن كذلك، فالامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من العلمّي التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر بالدليل الخاصّ حرفا بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعتبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصل فيه، بين القول بالكشف، فيقدّم الامتثال الظنّي التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإنّ الكشف مبني على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاّ بالامور، و معه يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّه، و العقل يعينها بالسبر و التقسيم في الظنّ المطلق، دون المشكوكات و الموهومات، لكون الظنّ، أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم.

و عليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني، بعد ما عرفت من أنّ الكشف مبني على ممنوعيه الاحتياط.

و بين القول بالحكومه، فإنه مبني على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسرا، و معه فلا يستكشف منه حججه الظن المطلق شرعا، و لا يحكم العقل بحجته أيضا، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات و المشكوكات. و عليه فلا مانع من الاحتياط و الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال الظني المطلق التفصيلي.

و يتفرع على التفصيل المذكور، بطلان عباده تارك طريق التقليد و الاجتهاد، و الآتي بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعا، لكونه مخالفا للنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظن، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، و لكنّه محل تأمل و نظر، لأن غاية هو اجتماع الأمر و النهي، و حيث نقول بجواز اجتماع الأمر و النهي، لا مجال للحكم ببطلان العباده. مع أنّ مركب النهي هو كيفيه الامتثال، لا أصل الامتثال، و النهي متوجه إليها من جهه كونها موجبة للإخلال بالنظام، لا من جهه خصوص العباده، فتدبر جيدا.

ص: ٥٤٩

إشاره

و فيه فصول:

الفصل الأول في إمكان التعبد به ذاتا

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه علّه أو مقتضيا للحجّيه، إذ الظنّ لا يكون كشفا تامّا حتّى يثبت به موضوع حكم العقل، وهذا بخلاف القطع فإنّ به يثبت موضوع حكم العقل، و يترتب عليه الحجّيه، مثلا إذا قطعنا بالوجوب كانت مخالفته مصداقا للظلم، و الظلم موضوع لحكم العقل بالقبح و استحقاق العقوبه. و أمّا إذا حصل لنا الظنّ بالوجوب لم يتحقّق به موضوع الحكم العقلي ما لم ينضمّ إليه حكم الشرع و التعيّد به؛ إذ الموضوع هو المخالفه مع التكليف التي تكون مصداقا من مصاديق عنوان الظلم، و هو لا يثبت بالانكشاف الناقص من دون تعيّد به. و عليه فلا مانع من أن يرد التعيّد به و يجعل الحجّيه له من الشارع سواء كان الكاشف عن حجّيته ظواهر الآيات و السنّه أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد الموجه لكشف العقل أنّ الشارع جعل الظنّ حجّه؛ إذ التعيّد به و جعل الحجّيه له ليس بتناقض، و لا- باجتماع المثليين لعدم ثبوت شيء من الأحكام بنفس الظنّ فيصحّ أن يقال: جعل الحجّيه للظنّ ممكن ذاتا و لا- فرق فيما ذكر بين مقام الإثبات و بين مقام سقوط التكليف، فكما أنّ بالظنّ لا يثبت حكم، فكذلك لا يكتفى بالظنّ في مقام الامتثال، بل اللازم هو القطع بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

و ربّما ينسب إلى المحقّق الخوانسارى قدّس سرّه التفصيل بين مقام الإثبات و مقام السقوط حيث قال فى باب الاستصحاب: إذا كان أمر أو نهى عن فعل إلى غاية معيّنه مثلا فعند الشكّ فى حدوث تلك الغايه لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتنال، و الخروج من العهده و ما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتنال.

فإنّ ظاهره هو كفايه الظنّ بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته (فى الامتنال) و إلّا لقال لو لم يمثّل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهده، كما فى نهايه الدرايه (١).

و لكنّه لا وجه له؛ إذ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتنال الظنّي غير المعتمد مع احتمال أن لا يمثّل التكليف و تحصل المخالفه و تستحقّ العقوبه و المفروض أنّه لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به و القول بأنّ دفع الضرر المحتمل ليس بواجب ممنوع بأنّ الضرر إن كان دنيويّا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه نعم لو حصل عارض يرجح على تحمّل الضرر الدنيوى فيقدّم عليه لأنّ الحكم بالوجوب فى الضرر الدنيوى يكون اقتضائيا و يسقط عن الفعلية عند تزاممه بالأهمّ و لكن المفروض فى المقام عدم عروض عنوان راجح.

و إن كان الضرر اخرويا يحكم العقل بنحو العليّه بوجوب دفعه و الضرر فى المقام ضرر اخروى فلا مجال للاكتفاء بالامتنال الظنى مع القطع بالتكليف.

ص: ٥٥١

الفصل الأول

فى أنّ التعبد به ممكن ذاتا و لا محذور فيه

لأنّ الظنّ فى نفسه ليس كالقطع فى كونه عله أو مقتضيا للحجّيه لوضوح أنّ الظنّ لا يكون كشفا تاما عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه. نعم لو انضمّ إليه التعبد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعا للحكم العقلى بقبح المخالفه و استحقاق العقوبه عليها.

فالتعبد بالظنّ و جعل الحجّيه له ممكن ذاتا إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لا اجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكوره و لا فرق فى ذلك بين أن يستفاد التعبد بالظنّ من ظواهر الكتاب و السنّه أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لا تفاوت فى عدم حجّيه الظنّ بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

و دعوى كفايه الظنّ فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوته فى مقام الامتثال.

مندفعه بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لا مجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعا.

لا- يقال يجوز الاكتفاء بالظنّ فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعتمد لا يبقى إلا احتمال الضرر و دفعه ليس بواجب. لأننا نقول عدم وجوب دفع

الضرر المحتمل ممنوع لأن الضرر إن كان دنيويًا يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوي وإلا فيقدم عليه. لأن الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوي اقتضائيّ و تعلقيّ و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

و لكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في مقام السقوط.

و إن كان الضرر أخرويًا يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العليّة فلا يجوز الاكتفاء بالامتثال الظنّي الذي لا دليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجملة فيمكن التعمّد بالظنّ ذاتا و لا يلزم من ذلك محذور أصلا.

ص: ٥٥٣

إشاره

في أنّ التعبد بالظنّ و جعل الحجّيه له ممكن وقوعا إذ لا يلزم منه محذور كصدور القبيح من الحكيم المتعال، و أدلّ الدليل على الإمكان ذاتيا كان أو وقوعيا هو قيام الأدلّه المتواتره القطعيّه الصدور و القطعيّه الدلاله على حجّيه بعض الظنون كحجّيه الظنون الحاصله من الألفاظ و لو شككنا في الإمكان و الامتناع عند ورود تعبد بظنّ من الظنون فهل هنا أصل يرجع إليه في الإمكان و عدمه أو لا؟.

فالظاهر هو الأوّل، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: و استدللّ المشهور على الإمكان - أي إمكان التعبد بالظنّ - بأننا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال، ثمّ قال: و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. (1)

ظاهره أنّ إمكان الشئ ثابت عند العقلاء بعدم وجدان الدليل على الامتناع، و لا يحتاج إلى القطع بعدم المحذور، ففي فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفي بعدم وجدان ما يوجب الاستحاله في الحكم بالإمكان و ترتّب آثاره عليه.

أورد عليه في الكفايه بوجوه: أحدها: أنّه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. و ثانيها: أنّه على تقدير ثبوت البناء المذكور نمنع حجّيه هذا البناء، لعدم قيام دليل قطعيّ عليها، و الظنّ بالاعتبار و الحجّيه على فرض

ص: ٥٥٤

وجوده لا- يفيد الاعتبار و الحجّيه؛ إذ الكلام في الحال في إمكان التعيّد بالظنّ و امتناعه، و لا يمكن إثبات إمكان التعيّد بالظنّ بنفس الظنّ.

و ثالثها: أنّه على تقدير حجّيه بناء العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه لا- حاجه إليه مع وجود أدلّه وقوع التعبد بالظنّ، كما لا فائده في هذا البحث أصلاً بدون أدلّه وقوع التعبد بالظنّ؛ إذ مع عدم الدليل على الوقوع لا يترتب فائده على البحث عن الإمكان، مع أنّ البحث الاصولي لا بدّ فيه من ترتّب ثمره عليه.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأنّ الانصاف تماميه ما ذكره الشيخ رحمه الله، و لا يرد عليه شيء من هذه الإشكالات؛ و ذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكفايه مبنّى على أن يكون مراد الشيخ رحمه الله هو البناء على الإمكان مطلقاً، و لكنّ الظاهر أنّ مراده هو البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع، كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيه الظنّ، و لا أقلّ من احتمال ذلك في كلام الشيخ رحمه الله.

و حينئذ تترتب الثمره على البحث عن الإمكان و الاستحاله؛ إذ على تقدير ثبوت الإمكان لا بدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى و العمل بالظنّ. و على تقدير ثبوت الاستحاله لا مناص من رفع اليد عن الظهور؛ للقرينه القطعيه العقلية، و لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان و العمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحاله، فلو أمر المولى عبده بشيء و شكّ العبد في إمكان وجوبه و استحاله؛ لاحتمال أن يكون ذا مفسده، و استحاله أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسده، فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده و يكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّي، فهل يشكّ أحد في بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله؟! أو هل يشكّ أحد في إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء؟!!

فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفايه من الوجوه الثلاثه. (١)

و حاصله: أنّ مرجع كلام الشيخ إلى مقتضى أصالة الظهور، وهو الأخذ بالظهورات ما لم يثبت الاستحالة، لا أنّ للعقلاء حكماً جديداً في الحكم بالإمكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان.

لا يقال: إنّه لا يعقل الجزم بثبوت شيء إلا مع الجزم بإمكانه، وعليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه: نعم لو كان المطلوب هو الجزم بالشيء كما في أصول العقائد والمعارف اليقينيّة، وأمّا إذا كان المطلوب فيه هو الجرى العملي على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي ومنه التعيّد بالظنّ فإنّه لا يعتبر فيه الجزم بثبوتة لثلاً. يجمع احتمال استحالته، فمثله يكفي فيه مجرد وجود الحجّة على ثبوتة، فالدليل المتكفّل لحجّيه الخبر مثلاً. سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواتره معنى أو سيره العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجّه على حجّيه الخبر من دون منافاه لاحتمال الاستحالة؛ إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه، واحتمال الاستحالة ليس بحجّه، فاتّضح أنّ الوجه في الحكم بالإمكان هو الأخذ بالحجّه، وهي أصالة الظهور، وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة في مقام الجرى العملي.

لا البناء الجديد من العقلاء في الحكم بالإمكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان؛ لعدم دليل على وجود بناء جديد.

ولا. ما حكى عن الشيخ الرئيس من أنّه كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان؛ لإمكان أن نقول: إنّ الإمكان الذي

ص: ٥٥٦

هو يكون محلّ الكلام هو الإمكان الذاتيّ أو الوقوعيّ المقابلين للامتناع، بخلاف الإمكان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع بالعدم كما هو ظاهر كلام الشيخ الرئيس. و لا- مجال للنزاع في الإمكان بهذا المعنى؛ إذ لا- موطن له إلاّ- الوجدان، والمرجع فيه هو الوجدان، و لا حاجة فيه إلى إقامه بينه و برهان؛ إذ الشيء إذا كان وجدانيًا ليس أمرًا قابلاً للنزاع و الشكّ لأنّ التردد و الشكّ إنّما يكونان في التردد تحقّق شيء حاصل لبعض و غير حاصل للآخر، لا ما هو حاصل للجميع، كما هو مقتضى الوجدان.

ص: ٥٥٧

الفصل الثانی

فی إمكان التعبد بالظنّ وقوعاً لعدم لزوم محذور منه كصدور القبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح في التعبد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلّه القطعيّه على حجّيته بعض الظنون كحجّيته الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التعبد به ممكناً لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا يخفى.

و لو شكّ في أنّ التعبد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعبد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبد المذكور لا يلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطة العقل و هي غير حاصل فالأولى هو أن يقال لا نجد في عقولنا ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ في فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفي بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة في الحكم بالإمكان.

و استشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم قدس سرّه هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيته الظنّ.

و لا ينبغي الشكّ حينئذ في ثبوت بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان و العمل

بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجمع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينيه بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظنّ و العمل على طبقه من دون حاجه إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أنّ ذلك يكفى فيه وجود الحجّه على اعتباره فالدليل المتكفل لحجّيه الظنّ كالظنّ الخبرى يكفى فى حجّيه الخبر ما لم يقم حجّه على خلافه و احتمال الاستحاله لا ينافى حجّيه الظنّ بقيام الحجّه عليه إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه و احتمال الاستحاله ليس بحجّه.

ص: ٥٥٩

من الأمارات و الاصول. و هي متعدده:

أحدها: أنّ التعبد بغير العلم محال؛ لأنّ مرجعه إلى اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما إذا أصاب أو اجتمع ضدّين من إيجاب و تحريم أو إرادته و كراهه أو مصلحه و مفسده ملزمتين بلا كسر و انكسار في البين لبقائهما على ما عليهما فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلاّ يلزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات، و هو التصويب.

و ثانيها: أنّه يلزم من التعبد بغير العلم تكليف بالمحال، و هو طلب الضدّين فيما إذا أخطأ و أدّى إلى وجوب ضدّ الواجب، و هو لا يقع من الحكيم المتعال.

و ثالثها: أنّه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما إذا أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمه ما هو حرام في الواقع و كونه محكوماً بسائر الأحكام.

و رابعها: أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمه ما هو مباح كذلك، و لازم حجّيه الأماره حينئذ هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه ملزمه، أو مفسده ملزمه، مع أنّا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفساد، و لعلّ هذا هو مراد من يقول: إنّ حجّيه الأماره تستلزم تحريم الحلال أو إيجابه.

و حاصل المحذورات المتوهمه كما أشار إليه سيدنا الإمام المجاهد (١)- أنها راجعه إلى اجتماع ملاكات متضاده في الأحكام كاجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين بلا كسر و انكسار أو إلى اجتماع المبادئ المتضاده في الخطابات كاجتماع الكراهه و الإراده و اجتماع الحبّ و البغض أو إلى اجتماع الخطابات المتضاده أو المناقضه أو المتماثله في الأحكام أو إلى لزوم ما لا يناسبه الحكمه كتفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده أو تحريم الحلال أو إيجابه مع أنّ الحلال و المباح لا يليق بالتحريم أو الإيجاب.

ثم إنّ الجواب عن هذه الإشكالات متعدّد و مختلف بحسب اختلاف المحذورات المذكوره

و ليعلم قبل ذكر الجوابات أنّ المستشكل هو ابن قبه-بالقاف المسكوره و الباء المفتوحه أو القاف المضمومه و تشديد الباء-و هو أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبه الرازي فقيه رفيع المنزله من متكلمي الإماميه صاحب كتاب الإنصاف في الإمامه الذى نقل الشيخ المفيد منه فى العيون و المحاسن، و كان قديما من المعتزله ثم تبصّر، و كان قد حجّ على قدمه خمسين حجّه (٢)، و حيث عرفت أنّه أسبق من المفيد و السيد المرتضى و اتبعهما من الذين ادّعوا انفتاح باب العلم فلا يظنّ بالمستشكل أنّه أراد الامتناع فى فرض انسداد باب العلم بالواقع، و إلّا-فكما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه-فلا يعقل المنع عن العمل بالظنّ فضلا عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلّف حكم فى تلك الوقعه، و إمّا أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين. فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول و الأمارات الظنّيه التى منها الخبر الواحد.

ص: ٥٦١

١-١) تهذيب الاصول ٢:٦٠.

٢-٢) الكنى و الألقاب، رجال النجاشى، خلاصه الرجال للعلامة و غيرها من الكتب.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى.

و قد فّر المستشكل منهما فإن التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه. (1)

نعم يمكن أن يقال: إنّ اللابديّه من الرجوع إلى ما لا- يفيد العلم لا يرفع الإشكال الثبوتى، فاللازم هو رفع ذلك الإشكال قبل الرجوع. و عليه فلا فرق بين القول بالانسداد و بين القول بالانفتاح فى الحاجه إلى رفع الاشكال الثبوتى.

اجوبه المحذورات المذكوره بناء على طريقته الأمارات:

و كيف كان يمكن الجواب عن المحذورات المذكوره بوجوه:

منها: أنّ التعيّد بالأمارات من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا- يلاحظ فى التعيّد بها إلاّ الإيصال إلى الواقع، و لا مصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيّات. و عليه فلا مضادّه؛ إذ فى هذا الفرض لا يكون إلاّ حكم واحد، إنّما التعدّد فى مجرّد الإنشاء لغرض الوصول، فلا اجتماع؛ إذ الأمر بالعمل بها ليس إلاّ للإرشاد إلى الواقع.

و لكنّه- كما أفاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه- منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع أو بكونها أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلّف بالواقع؛ لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركّبا.

و أمّا إذا كانت الأمارات غالبه المطابقه فلا- يصحّ التعيّد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلاّ مع تعدّر باب العلم؛ إذ لازم مخالفتها أحيانا مع الواقع هو تفويت

ص: ٥٦٢

الواقعيّات على المكلف و لو فى النادر من دون تداركه بشىء. و عليه فالتعبّد بالأمارات إرشادا إلى الواقع مع انفتاح باب العلم، و بقاء الواقعيّات على الإرادة الجديّة يستلزم تفويت الواقعيّات و لو فى الجملة، و معه لا يجوز التعبّد بالأمارات الموجهة للتفويت المذكور؛ لأنّه قبيح، كما لا يخفى (١).

و فيه: أنّ ما ذكره الشيخ تامّ فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزما للأفسد، و إلاّ فلا إشكال فى التعبّد بغير العلم كما لا يخفى. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه:

إنّ الزام الناس فى زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن ائمتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمّعهم حول دارهم و كان التجمّع المذكور حول الإمام أبغض شىء عند الخلفاء و كان موجبا للقتل و الهدم و غيرهما ممّا لم يبق معه مجال لنقل شىء من الأحكام الموجودة التى تكون بأيدينا، كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فسادة أظهر؛ لاستلزامه اختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبة الناس عن الدين، فلأجل هذا أمضى الشارع عمل العقلاء و بناءهم فى العمل بالظنون و أخبار الآحاد بمقدار يؤسّس لهم نظاما صحيحا و لو مع انفتاح باب العلم، و هذا و إن استلزم فسادا و تفويتا غير أنّه فى مقابل إعراض الناس عن الدين و خروجهم منه و قلّه المتديّنين به و فى قبال هدم الشيعة و أساسها لا يعدّ إلاّ شيئا طفيفا يستهان به. (٢)

ربّما يشكّل ذلك بأنّ الإرادة القطعيّة قد تعلّقت بالعمل على الأحكام الواقعيّة، و المفروض أنّ الأمارات قد تؤدّى إلى خلاف الواقع، فإيجاب التعبّد بها و الترخيص بالعمل بها مع فعليّة الإرادة المتعلّقة بالأحكام الواقعيّة ممّا لا يجتمعان.

ص: ٥٦٣

١- ١) فرائد الاصول: ٢٦-٢٧ ط-قديم.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٦٢: ٢-٦٣.

و اجيب عنه- كما فى تهذيب الاصول:- بأنّ المفاسد المذكوره كمفاسد إيجاب الاحتياط كلا أو بعضا صارت موجه لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية و حملها على الشائيه فى حقّ من قامت الأماره أو الاصول على خلافها، و ليس هذا أمرا غريبا منه، بل هذا نظام كلّ مقنّن؛ إذ فى التحفّظ التامّ على الواقعيّات من الأحكام مفسده عظيمه لا تجبر بشيء أيسرها خروج الناس من الدين و رغبتهم عنه و تبدّد نظام معاشهم و معادهم، فلأجل هذا كلّ رفع اليد عن إجراء الأحكام فى الموارد التى قامت الأماره أو الأصل على خلافها. و ليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام و ملاكاتها فى موارد قيام الأمارات و الاصول على خلافها حتّى يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهه اللابديّه و مزاحمه الفاسد و الأفسد فى مقام الإجراء.

و دعوى: أنّ كتيه الأحكام مع فرض قيام الأماره أو الأصل على خلافها من أول زمن تشريعها لغو.

مندفعه: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لا محاله ينكشف الخطا و لو عند ظهور الدوله الحقه.

و الحاصل: أنّ ملاحظه تقنين القوانين العرفيه كافيّه فى إثبات ما قلناه؛ فإنّ الدائر بينهم هو وضع الأحكام أولا بنحو العموم و الإطلاق ثمّ بيان مخصّصات و مقيداتها منفصلا عنها من دون أخذ ما هو الملاك بحسب الإراده الجدّيّه فى موضوع الأحكام من أول الأمر. و أنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيال فى موارد الأمارات و الاصول إذا كانت مخالفه للواقع (1).

و لقد أفاد و أجاد، إلا أنّ تنظير المقام بباب المخصّصات و المقيدات لا يساعد

ص: ٥٦٤

ما ذكره آنفاً من أنّ المقام يكون من قبيل رفع اليد عن الواقعيّات لجهه اللابديّه و مزاحمه الفاسد و الأفسد في مقام الإجراء؛ إذ مع المخصّصات و المقيّدات يكشف عدم وجود الإراده الجدّيّه في العمومات أو المطلقات، هذا بخلاف تقديم الأمارات على الواقعيّات من باب اللابديّه و مزاحمه الفاسد أو الأفسد في مقام الإجراء.

و الأولى هو تنظيره بالقوانين التي لم تصل بأيدي الناس من جهه اشتباه الوسائط أو دسهم أو منع مانع أو غير ذلك فإنّها، باقيه على الشائيه، و إنّما المرفوع هو الفعلية عندهم، فليكن كذلك في القوانين الشرعيّه.

فإذا عرفت ذلك فقد اتّضح أنّه مع قيام الأماره المعتمره و إصابتها ليس في متن الواقع إلّا الحكم الواقعيّ، بل الأمر كذلك عند المخالفه أيضاً؛ إذ ليس من ناحيه قيام الأماره مع فرض إرشاديتها حكم حتّى يستلزم ملاكا آخر و يحصل من هذه الناحيه التضادّ أو المناقضه بين الخطابين أو الملاكين او يلزم التكليف بالمحال عند طلبهما مع اختلافهما.

و أمّا مسأله التفويت فقد عرفت أنّه لا مانع منه بعد تزاحمه بما هو أفسد. و هذا هو أمر ينتهي إليه العقلاء أيضاً في قوانينهم؛ فإنّهم مع جعلهم القوانين يرخصون في مخالفتها لمن جهل بها جهلاً قصوريّاً من دون تغيير للقانون الواقعيّ عمّا هو عليه.

و الحاصل - كما أفاد السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه - ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، و إنّما هي طرق عقلائيّه دائره بينهم في مقام الاحتجاج و اللجاج، غايه الأمر أنّ عدم ردع الشارع عنها يكشف ذلك عن إمضاءه و رضايته، و ليس للعقلاء أيضاً في هذا الباب جعل للطريقيّه و نظائرها. (1)

و هذا الوجه هو الذي نقله شيخ مشايخنا الحاج الشيخ قدّس سرّه عن سيّده الأستاذ

ص: ٥٦٥

السيد محمد الفشاركي قدس سرهما حيث قال: أفاد سيدنا الاستاذ أن الأوامر الظاهرية ليست بأوامر حقيقية، بل هي إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات، ثم قال: و توضيح ذلك على نحو يصحّ في صورته انفتاح باب العلم و لا يستلزم تفويت الواقع من دون جهة أن نقول: إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً كذلك قد يكون شرعياً بمعنى أنه و إن امكن للمكلف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن في التزامه بتحصيل اليقين مفسده، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سبب حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظنّ أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر فلا- محذور في إرشاده إليه. فحينئذ نقول: أمّا اجتماع الضدين فغير لازم، لأنه مبنيّ على كون الأوامر حكماً مولويّاً، و أمّا الإلقاء في المفسده و تفويت المصلحه فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه و بين الوقوع في مفسده أعظم (١).

قال: في الوقايه الالتزام بعدم كون مؤديات الأمارات أوامر حقيقيه هو المعتمد عليه عند أكثر القدماء (٢).

و لا- يخفى أن مجرد القول بالإرشاد لا- يكفي لرفع المحذور، بل يحتاج في صورته المخالفه إلى سقوط الواقع عن الفعلية بعد مزاحمته مع مفسده أعظم، و سقوط الواقع عن الفعلية ليس بمعنى تغيير مصلحه الواقع، بل بمعنى مزاحمتها مع وجود المانع، فلا تغفل. هذا كله بناء على عدم القول بالأجزاء في الأمارات و الاصول.

و أمّا بناء على القول بالأجزاء فلا مجال لما ذكر من أنه ليس في متن الواقع إلّا

ص: ٥٦٦

١- (١) الدرر: ٣٥٤.

٢- (٢) الوقايه: ٤٨٦.

الحكم الواقعي؛ لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردّها يكفي لتحقّق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال، فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقاً للأمارات أو الاصول.

و هذا لا يساعد مع الإرشاد المحض، فإنّ مقتضاه أنّ مع التخلّف لا مجال للحكم بالصحّه؛ إذ الواقعيات باقيه على ما عليها، فيجب الإتيان بها ما دام كانت باقيه.

و لكن مع ذلك لا يوجب إشكالا؛ لأنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات هو حكومه مفادها على الواقع، و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان، و لا مضادّه بينهما و إن كانا مولويين و قد تتبه لذلك في نهايه الاصول حيث قال: و ينبغي التنبيه على أنّ ما ذكرناه من فعليته الحكم الواقعي و كون الحكم الظاهري عينا له في صورته الموافقه و صورته حكم لا حقيقه له في صورته المخالفه إنّما يصحّ فيما إذا كان المجعول الظاهري حكما مستقلا غير ناظر توسعه الواقع، كما إذا قامت الأماره على حرمة شيء أو عدم وجوبه مثلا و كان بحسب الواقع واجبا أو قامت على وجوبه و كان بحسب الواقع حراما أو غير واجب و نحو ذلك من الأمثله.

و أمّا إذا كان المجعول الظاهري ناظرا إلى الواقع من دون أن يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه، بل كانت بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ في أجزاء التكليف الواقعي المعلوم و شرائطها فلا مجال حينئذ لفعليته الواقع، بل الحكم الظاهري يكون فعلياً في ظرف الشكّ، و يكون العمل على وفقه مجزياً-إلى أن قال: إنّ الشارع الذي أوجب على المكلفين الإتيان بالصلاه مثلا و جعلها عمود الدين و بين أجزائها و شرائطها و موانعها إذا حكم لمن شك في إتيان بعض الأجزاء بوجوب المضى و عدم الاعتناء أو حكم لمن شك في طهاره لباسه أو بدنه بأن كل شيء نظيف حتى يعلم أنّه قدر أو حكم برفع جزئيه السوره مثلا عمّن نسيها أو شك في جزئيتها أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقه مثلا فأخبر بطهاره شيء أو عدم جزئيه شيء للصلاه أو

غيرها من الواجبات، كان ظاهر كلام الشارع أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك طهارته، و من جملتها شرطيتها للصلاه و المتبادر منه هو أن الصلاه في حق هذا الشخص عباره عما أتى به و أنه قد عمل بوظيفته الصلواتيه و أوجد فرد المأمور به.

و بالجمله فالرجوع إلى أدله اعتبار الأمارات و الاصول المتعرضه لأجزاء المأمور به و شرائطه يوجب العلم بظهورها في كونها في مقام توسعه المأمور به بالنسبه إلى من لم يصل إلى تفصيل المأمور به، و الحكم بحكومتها على الأدله الواقعيه المحدده لأجزاء المأمور به و شرائطه و لازم ذلك هو سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته و شرطيته بالنسبه إلى من لم يصل إليه (1).

فتحصّل: أنّ الحكم الفعلي بناء على القول بالأجزاء هو مفاد الأمارات و الاصول، و الحكم الواقعي يسقط عن الفعلية بقيام الأمارات و الاصول، على خلافها و يحمل على الشائيه، و لا مناقضه مع كون لسان أدله اعتبار الأمارات لسان الحكومه.

و هذا هو حقّ الجواب في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بناء على الطريقيه و اعتبار الأمارات بلسان أنّها الواقعيات و القول بالأجزاء. و مفاد هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات و الاصول حتّى يقال: إنّ هذا لا يساعداً اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيه؛ فإنّ الحكم الواقعي الواقف في مرحله الإنشاء ليس محرّكاً و لو حصل العلم به، و معه فليس للجاهل حكم باعث كحكم العالم فيخالف مع معلوميّه الاشتراك بين العالم و الجاهل، بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبه الفعلية كحكم العالم و لكن بعد تراحمه

ص: ٥٦٨

بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه سقط عن الفعلية بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً به و لو فيما سياتى من الأعمال، كما لا يخفى.

و عليه فحديث الاشتراك فى الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوته، و لا منافاه بينه و بين الجمع المذكور؛ لأن الشأنيه حادثه من جهه المزاحمه أو من جهه الحكومه، و ليست شأنيه واقفه، فتدبر جيداً.

ثم إن اعتبار الأمارات يكون من باب كونها طرقاً إلى الواقع لا غير؛ إذ العقلاء لا يرونها إلا طرقاً محضه إلى الواقع بحيث يصلون بها إلى الواقعيات، مثلاً إذا أخبر الثقة بأمر كان تمام الموضوع عندهم هو ما أخبر به من الأمر الواقعي، و لا نظر لهم إلى التبعيه عن الثقة و المصلحه الحاصله بسبب سلوك الطرق المذكوره.

و عليه فالعقلاء يجعلون الطرق الظئيه كالعلم من طرق الإيصال و ينبعثون عنها، و الشارع اكتفى بما عليه العقلاء، و لم يجعل طريقاً خاصاً فى أحكامه و لم يلاحظ فى التعييد بالأمارات إلا الإيصال إلى الواقع فلا مصلحه فى سلوك هذه الأمارات و الطرق و راء مصلحه الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحييره فى طريق مكان سؤال أهله عن الطريق، فإن المولى لا يلاحظ فى ذلك الأمر إلا- كون قول أهل المكان المذكور موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً فالأمر فيه ليس إلا للإيصال و الإرشاد. هذا كله بناء على الطريقية و الإرشاد.

أجوبه المحذورات المذكوره بناء على السببيه:

و أمياً الجواب عن محذورات التعييد بالأمارات بناء على السببيه، بمعنى أن يكون التعييد بالطرق الظئيه لوجود مصلحه فيها فى الجملة إمياً فى الفعل أو فى سلوك الطريق فهو موقوف على تصور السببيه و هى على وجوه-. كما أفاده شيخنا الأعظم قدس سرّه:-

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعليًا أو شائياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. و عليه فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدّى الأمارات لا- حكم له. و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

فلا- يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعيّد بالأمارات بهذا الوجه؛ بدعوى أنّ الحكم عليه واحد، و هو مفاد الأمارات، فلا يلزم اجتماع الضدّين لا في الأحكام و لا في مبادئها و لا في ملاكاتها.

و ثانيها: أن يكون الحكم الفعليّ تابعاً لهذه الأمارات، بمعنى أنّ لله في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليّته الأحكام الواقعيّة؛ لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيّة؛ فالحكم الواقعيّ فعليّ في حقّ غير الظانّ بخلافه، و شائياً في حقّه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعيّ للظانّ بخلافه؛ لأنّ الصفه المزاحمه بصفه اخرى لا يصير منشأً للحكم، فلا يقال: للكذب النافع أنّه قبيح واقعا و عليه فلا حكم في الواقع حتّى يلزم التضادّ في الأحكام و مبادئها و ملاكاتها.

و لكنّه أيضاً تصويب مجمع على خلافه؛ لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجّزه و هنا بعد تزاحم المصلحه في نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شائياً، و العلم به لا يوجب التنجّز، كما لا يخفى.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على واقعه تأثير في نفس الفعل الذي تضمّنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره

و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا يشتمل على مصلحه فأوجه الشارع، و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا و جوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاما على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو إباحه و جب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحه بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما، و تلك المصلحه لا بد أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، و إلا كان تفويتنا لمصلحه الواقع، و هو قبيح، كما عرفت فى كلام ابن قبه.

و حاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأماره حكما واقعا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأماره و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأماره كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الأماره.

و دعوى: أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الأماره إلى التصويب الباطل؛ نظرا إلى خلوّ الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحه الملزمه التى يكون فى فوتها المفسده.

مندفعه: بمنع كون هذا تصويبا، كيف و المصوبه يمنعون حكم الله فى الواقع؟! فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التبعّد بترتيب آثاره فى الظاهر.

بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبه؛ لوجود الحكم الواقعي فى الصوره الثالثه؛ إذ المراد بالحكم الواقعي الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم و الظنّ و امر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم امتثاله فعلا- فى حقّ من قامت عنده أماره على خلافه، إلا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا و الرخصه فى تركه

عقلا كما فى الجاهل القاصر أو شرعا كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعا، بل هو موجود فى الواقع بحيث لو علم به لما كان معذورا فيه.

و هذا لم يكن فى الصوره الاولى؛ إذ لا حكم فيها، و لا فى الثانيه؛ لأنّ مع الكسر و الانكسار فى نفس الفعل ليس فيه حكم بحيث لو علم به لا- يعذر فيه، بل الموجود فيه هو حكم شأنى بمعنى أنّ مصلحه الحكم لو لم تكن منكسره فى الفعل كان لها شأنه الحكم. و من المعلوم أنّ العلم بالحكم الشائى المذكور لا يوجب التنجيز.

و تلخّص من جميع ما ذكر: أنّ ما ذكره ابن قبه من استحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه ممنوع على إطلاقه؛ لما عرفت من الإمكان فى الصوره الثالثه، و إنّما يقبح ذلك على بعض الوجوه، و هو الوجه الأوّل و الثانى (1).

و الظاهر من عباره الشيخ قدّس سرّه هو رفع التضادّ و المناقضه و نحوهما من المحذورات بالمصلحه السلوكيه بناء على السبب. أيضا؛ فإنّ الحكم الواقعى موجود معها، و إنّما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره و هو يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه، فلا يلزم منه التصويب كما يلزم ذلك فى الوجه الأوّل و الثانى؛ لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

و لكن أورد عليه:

أوّلا: بأنّ السلوك ليس أمرا و راء الفعل الذى يوجده المكلف و يكون محكوما بالحكم الواقعى كصلاه الجمعه مثلا و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه، فصلاه الجمعه التى يوجدها المكلف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له، و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل، و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو

ص: ٥٧٢

مصلحه و راء العناوين الواقعيه حتى يقال: إن المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهي، و ليس الأمر كذلك؛ فإن العنوان المتوهم هنا هو سلوك الأماره، و ليس السلوك إلاّ- عباره اخرى عن العمل بمؤدى الأماره، فلو قامت على وجوب الجمعه مثلا فمؤداها وجوب الجمعه، و العمل بمؤداها ليس إلاّ عباره اخرى عن إتيان الجمعه، فلو فرضت حرمتها واقعا لزمّت المحذورات، و لو فرض كون قيام الأماره سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكمين فافهم. (١)

و يمكن الجواب عنه بأننا نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعيه؛ إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر العادل به. و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل، و هو مشتمل على مصلحه ملزمه؛ و لذا يجب تطبيق العمل عليه و لو فيما إذا أخبر العادل باستحباب شىء عند إرادته العمل.

و بعباره اخرى: فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل، و ربّما يأتى العمل بلا تقليد و استناد إلى رأى المجتهد، فكذلك أتباع العادل فى قوله عنوان آخر غير نفس الإتيان بالمؤدى، و ربّما ينفكّ العمل عن الاتّباع عن العادل و تصديقه كما لا يخفى. و الانفكاك المذكور يكفى فى المغايره.

و عليه فالمصلحه و الملاك فى الحكم الظاهرى بناء على السببيّه ليست قائمه فى نفس العمل بعنوانه الأوّلى المتعلّق للحكم الواقعى، بل قائمه بعنوان آخر كعنوان أتباع الأماره و سلوكها. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان فى عنوان واحد، و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان، و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم

ص: ٥٧٣

الواقعي فلا يتزاحمان، فلا تغفل.

و ثانياً: بأنّ السبب به هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتتلاً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته لا- يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقيناً؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخييراً، مثلاً لو فرض أنّ مصلحه صلاه الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاه الظهر و الآخر سلوك الأماره الدالّه على وجوب صلاه الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاه الظهر لقبح الترجيح بلا- مرجح. و هذا هو نوع من التصويب، و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّه على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل (١).

و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه؛ إذ ليس سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه حتّى يتعلّق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخييراً، بل يتقيّد الحكم الظاهري بعدم وصول الواقعي، فمن علم بالحكم الواقعي فلا- حكم له إلا- الحكم الواقعي و من جهل به لم يصل الحكم الواقعي إليه حتّى يكون مختيراً بينه و بين الحكم الظاهري. و بعباره اخرى: التخيير يجرى في العرضيات لا في الطوليات.

و ثالثاً: بأنّ المصلحه قائمه بالتطرّق و السلوك بلا دخاله للواقع في حدوث تلك المصلحه. و عليه فلو أخبر العادل عن الامور العاديه لزم العمل على قوله في هذه الموارد؛ لأنّه ذو مصلحه سلوكيه، و هو كما ترى (٢).

ص: ٥٧٤

١- ١) مصباح الاصول ٩٧: ٢.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٦٤: ٢- ٦٥.

و يمكن الجواب عنه بأن العبرة في المصلحة السلوكية بسلوك الأمارات الحاكية عن الأحكام الشرعية لا الأمارات الواردة في الامور العادية؛ لانصرافها عنها، كما لا يخفى.

ورابعا: بأن لا يزم تدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة و القضاء؛ إذ لو لم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الأمر، بالتطرق و لو تدارك سقط الأمر و المفروض أن المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف. (١)

و يمكن الجواب عنه بأن لزوم القول بالاجزاء على السبب بالمعنى المذكور ليس من موهنات الجواب عن استحاله التعبد بالأمارات بالمصلحة السلوكية، بل هو من مقتضيات تدارك مصلحة الواقع بمصلحة سلوكية و سقوط الأمر.

فتحصّل: أن التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحة السلوكية، فالحكم في الواقع موجود و إنما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحة السلوكية، فيصير شائئا، و لكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه، فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبه.

و إليه يؤوّل ما في الوقايه حيث قال: إنّ العادل و إن أخبر بعنوان أنّه الواقع، و لكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهه، بل بعنوان أنّه ممّا أخبر به العادل و هو من باب اعتباره من باب الموضوعيه و المعتبر الجهه من حيث ما اعتبره الشارع لا ما أخبر به العادل (٢).

ص: ٥٧٥

١-١) تهذيب الاصول ٢:٦٥.

٢-٢) الوقايه: ٤٩٨.

و منها ما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه في مقام الجواب عن المحذورات من أنّه يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانية لأنّ استحالة التضادّ إنّما هي لرجوعه التناقض باعتبار أنّ وجود كلّ من الضدّين يلازم عدم الآخر.

فبانتهاء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ و من الوحدات المعتبره في التناقض هي وحده الموضوع إذ لا مضادّه بين القيام و القعود مثلا- لو كانا في موضوعين و عليه فلا- تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيّه هي الأشياء بعناوينها الأوّليّه و موضوع الأحكام الظاهريّه هي الأشياء بعناوينها الثانويّه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعيّ و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما (1).

كما ذكره الشيخ الأعظم في أوّل البراءة إذ كلامه هناك لا ينطبق إلّا على ذلك فراجع و حكاه في الدرر عن سيّده الأستاذ حيث قال: أفاد أنّه لا- منافاه بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل (2) و كيف كان فقد أورد عليه في مصباح الأصول، بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدرى أنّه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبه إلى حال العلم و الشكّ إمّا أن يكون مطلقا فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مقيدا بحال العلم فيلزم التصويب الباطل للإجماع و الروايات

ص: ٥٧٦

١- (١) مصباح الاصول: ١٠١، ٢-١٠٠.

٢- (٢) الدرر: ٣٥١.

الداله على كون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل (١).

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره من أنّ تصوّر ما يكون موضوعا للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجردا عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا- بدّ و ان يكون بلحاظ الحكم. و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته، و بعبارة أخرى صلاه الجمعه التي كانت متصوّره في مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعي لم تكن مقسما لمشكوك الحكم و معلومه و التي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصوّر ما كان موضوعا للحكم الواقعي و الظاهري معا يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين و على نحو ينقسم إليهما و هذا مستحيل في لحاظ واحد فحينئذ نقول: متى تصوّر الأمر صلاه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و متى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقه لحكم آخر، فافهم و تدبّر، فإنّه لا يخلو من دقّه (٢).

حاصله أنّ ملاحظه الموضوع مع التجرد الحرفي عن الحكم و أحواله توجب مباينته مع موضوع الحكم المشكوك و لا يلزم منه الإهمال أو التقييد و إن كان متضيّقا كما لا يكون مطلقا بحيث يشمل حال الشك.

و توضيح ذلك أنّ الموضوع في الحكم الواقعي هو العناوين الذهنيّه لا- الوجودات الخارجيه إذ الحكم المظهر عن الإراده لا يمكن تعلّقه إلا بما يكون من صقعّه و الخارج لا يكون من صقع النفس حتّى يتعلّق به الإراده و لكنّ العناوين الذهنيّه عند

ص: ٥٧٧

١- (١) مصباح الاصول: ١٠٠، ٢-٩٩.

٢- (٢) الدرر: ٣٥٤-٣٥٠.

تعلق الأحكام بها لا تكون موضوعات بالتجرد الاسمي بالنسبة إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخره و إلا فلا، لما يكون قابله للامثال لأن موطنها حينئذ هو الذهن كما لا يخفى بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرد الحرفي أى فى حال تجردها عن الوجودات و الأحوال المتأخره، فكما أن الإنسان فى مثل قولنا الإنسان كلى ملحوظ بذلك التجرد عن مصاديقه و إلا- فلا- يمكن حمل الكليه عليه إذ المصاديق الخارجيه ليست إلا الجزئيات فلا تقبل الكليه، فكذلك لوحظ موضوع الأحكام الواقعيه بالنسبه إلى الوجودات و الأحوال المتأخره. و عليه فالعلم و الشك يكونان ممّا يكون الموضوع مجردا عنه فى حال تعلق الحكم بالوجودات الذهنيه و يظهر ممّا ذكر أن الموضوع الحكم الواقعي مبين لموضوع الحكم الظاهري، إذ الموضوع فى الحكم الواقعي مجرد بنحو التجرد الحرفي عن الشك فى الحكم بخلاف الموضوع فى الحكم الظاهري فإنه متقيّد بالشك فى الحكم موضوعا أو موردا و مع المباينه و المغايره فى الموضوع و دخاله التجرد عن الشك فى الحكم بالتجرد الحرفي فالموضوع متضيّق فلا يشمل حال الشك و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمه و لا تضادّ بل لكلّ عنوان حكمه من دون تراحم و تضادّ فى مقام الجعل.

نعم لا- يكون الحكم الواقعي منجزا لعدم وصوله و الشك فيه فيقدم الحكم الظاهري لتحقق موضوعه فالحكم الواقعي فعلى كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما و إنما لا- يكون الحكم الواقعي منجزا لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتبان كما أنّ حكم المهمّ بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهمّ يكونان فعليّان كما قرّر فى محلّه و كيف كان فلا- يلزم من ذلك إهمال فإنّ المفروض، أنّ المتكلم فى مقام بيان حكم العناوين الأوّليه و لكن إطلاقه منصرف عن الحكم و الأحوال المتأخره عنه لفرض ملاحظته مجردا عنها بالتجرد الحرفي و حيث كان التجرد بنحو الحرفي فلا يكون

موضوع الأحكام الواقعيّة متقيّدا بالعلم حتّى يلزم التصويب فلا مجال لما ذكره في مصباح الاصول، ولعلّ مراد صاحب الدرر من التجرد لم يتّضح له وقد عرفت أنّ المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي لا الاسمي فتدبّر جيّدا.

أورد عليه أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أولا بأنّ ذلك مبني على امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر في دائره موضوع الحكم كالشكّ في الحكم والعلم به وقد قدّمنا صحّه الأخذ في باب التبعديّ والتوضيحيّ واعترف قدّس سرّه بصحّته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع.

و ثانيا بأنّ ما أفاده في دفع الإشكال من أنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات المجرد عن الحكم غير واضح فإنّه إن أراد من التجرد لحاظ الماهيّة مقيّده بالتجرد عن الحكم حتّى يصير الموضوع هو الطبيعه بشرط لا فهو خلاف التحقيق فإنّ متعلّق الأوامر إنّما هو نفس الطباع غير مقيّد بشيء من القيود حتى التجريد على أنّه أي لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصوّر الحكم في مرتبه الموضوع مع أنّه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقه للموضوع كالحكم والشكّ فيه ممّا يمتنع لحاظه في ذات الموضوع وإن اراد من التجرد عدم اللحاظ أعنى اللابشرط فهو محفوظ في كلّ مرتبه مرتبه الحكم الواقعيّ والظاهريّ فيصير مقسما لمعلوم الحكم ومشكوكه فعاد المحذور.

و ثالثا بأنّ الإهمال في الثبوت غير متصوّر فإنّ الصلاة وإن كانت واجبه في نفس الأمر إلا أنّ الصلاة المشكوك حكمها لأجل ابتلائها بالمزاحم الأقوى ومزاحمه الجبهه المبعوضيّة الموجوده فيها في حال الشكّ مع المحبوبيّه الكامنه في ذاتها يستلزم تقيّد الوجوب في ناحيه الوجوب المتعلّق بالصلاه ويختصّ الوجوب بغير هذه الصوره

و ينحصر بالصلاه المعلومه الوجوب فعاد الاشكال (١).

يمكن الجواب عنه بأن لا ندعى امتناع أخذ ما يأتي من قبل الأمر بل نقول:

بانصراف الموضوع عن مثله فالموضوع في حال التجرد عنه بنحو القضيّه الحيثيه يكون متعلّقا للحكم هذا مضافا إلى أنّ التجرد المذكور ليس هو التجرد الاسميّ حتّى يكون خلاف كون متعلّق الأوامر هو نفس الطبائع من دون تقيده بشيء من القيود حتّى التجريد بل المراد منه هو التجرد بالمعنى الحرفي يعني يترتب الحكم على الموضوع حين ملاحظه تجرده عمّا يأتي من قبل الأمر أو الحكم و من المعلوم أنّ الموضوع حينئذ ليس مقيّدا بالتجرد بالمعنى الاسميّ نعم لا يطلق إلّا على المقيّد لملاحظه التجرد بالمعنى الحرفي فيكون متضيّقا بهذا الاعتبار فلا تقييد و لا إطلاق و مع ذلك يكون متضيّقا من دون إهمال إذ المراد من التجرد ليس هو عدم اللحاظ حتى يشمل مرتبه الحكم الظاهري بالإطلاق الذاتى بل المراد منه هو ملاحظه الموضوع في حال عدم الأحوال المتأخّره و معه فلا وجه لشموله لحال الشكّ كما لا يخفى.

قال: في الوقايه: إنّ الحكم الأوّل لا إطلاق له و لا تقييد بالنسبه إلى العنوان المتأخّر فالحكمان لا يجتمعان (٢).

لا يقال: إنّ الطوليّه بحسب الرتبه لا ترتفع غائله التضادّ لأنّ المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لا اجتماعهما في رتبه واحده بشهاده أنّنا لو فرضنا عليّه أحد الضدّين للآخر أيضا استحال اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضادّ عدم العليّه لا أنّ التضادّ موقوف على عدم العليّه و هذا واضح أيضا (٣).

لأنّ نقول: لا مورد لهذا الكلام مع تعدّد الموضوع و عدم شمول الحكم الواقعي

ص: ٥٨٠

١- ١) تهذيب الاصول: ٨٤، ٢- ٨٣.

٢- ٢) الوقايه: ٤٩٠.

٣- ٣) مباحث الحجج ١: ١٩٧.

لمرتبه الحكم الظاهري سواء كان التعاصر بينهما رتبيا أو زمانيا لأن تعدد الموضوع مانع من اجتماع الحكمين في موضوع واحد وقد عرفت أن الموضوع في الحكم الواقعي لا- يشمل مورد الشكّ و مع عدم شموله و مغايرته مع موضوع الحكم الظاهري لا يلزم منه اجتماع الضدين لا بحسب الرتبة و لا بحسب الزمان هذا مضافا إلى ما في دعوى العليّه في الأحكام الاعتباريّة حيث أنّ العليّه من أحكام الوجود لا الاعتباريات و اختلاف الرتبة لا يستلزم العليّه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ موضوع الأحكام الواقعيه مطلق نسبي و متضيق من ناحيه ما يتأتى من قبل الحكم لتجرّده عنه بنحو التجرد الحرفي و من المعلوم أنّ إطلاق موضوع الأحكام بعد كونه نسبيا بالنسبه إلى غير ما يتأتى من قبل الحكم لا يوجب شموله لموضوع الحكم الظاهري من الشكّ في الحكم الواقعي و بعد عدم الشمول المذكور لا مجال لدعوى اجتماع الضدين و أيضا حيث كان التضييق بنحو التجرد الحرفي لا- الاسميّ فلا- يلزم منه التقييد بحال العلم حتى يلزم من ذلك التصويب و أيضا حيث إنّ الموضوع مطلق نسبيّ فلا مجال لدعوى الإهمال كما لا يخفى.

فحاصل هذا الوجه هو تغاير موضوع الحكم الواقعي مع موضوع الحكم الظاهري بحيث يمنع التغاير و المباينه بينهما عن اجتماعهما في شيء واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين: أحدهما تأخر الحكم عن الموضوع الواقعي و ثانيهما تأخر الشكّ في الحكم الواقعي و مع المغايره و البيئونه فلا مجال لنفي الفعلية عنهما إلاّ أنّ الحكم الواقعي حيث لم يصل إلى الشاكّ لا يكون منجزاً فتأمل.

و منها ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه لا الحكم التكليفي و الحجّيه موجب للمنجزيه مع المطابقه و المعدريّه مع المخالفه فيكون مخالفتها و موافقتها مع عدم الإصابه تجزياً و انقيادا كما هو شأن الحجّه

غير المجعوله و هي العلم و عليه فالتعديد بالأمارات لا- يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط و الحجّيه لا- تكون مستتبعه لإنشاء أحكام التكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنّما تكون موجه لتنجّز التكليف به إذا أصاب و صحّ الاعتذار به إذا أخطأ، انتهى محصّله.

ولا- يخفى عليك أنّ الظاهر من عبارته هو أنّ المجعول في الطرق و الأمارات هو نفس الحجّيه لا التنجيز و الاعتذار بل هما من آثارها التي يحكم بها العقل كما في الحجّيه غير المجعوله إذ موضوع حكم العقل أعمّ من الحجّيه غير المجعوله.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهايه الدرايه حيث قال: اعتبار المنجزيه للواقع لا يأبى عنه عبارته صاحب الكفايه.

ثمّ أورد عليه بأنّه إن اريد منه جعل الخبر موجبا للعقوبه على مخالفه الواقع المخبريه كجعل العقاب ابتداء على مخالفه ما قام عليه الخبر فإنّه أيضا يصحّ انتزاع الحجّيه بمعنى المنجزيه و الموجه للعقاب فكلاهما غير معقول إذ لا عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحجّيه عليه عقلا- أو شرعا فجعل الحجّيه بنفس جعل العقاب المتوقّف على وجود الحجّيه دورى، و إن اريد من المنجزيه جعل حيثيه يترتب عليها تنجّز الواقع فالكلام في تلك حيثيه إلاّ أنّ التعبير بالمنجزيه لا يأبى عن جعل حيثيه يترتب عليها الوقوع في تبعه المخالفه فإنّ التنجيز ليس إلاّ إتمام العمل و جعل الواقع على حدّ يترتب على مخالفته العقوبه (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ عبارته صاحب الكفايه أجنبيّه عمّا أسند إليه لأنّ الظاهر منها هو جعل الحجّيه و قوله إنّما تكون الحجّيه موجه لتنجّز التكليف به الخ صريح في أنّ المجعول هو الحجّيه و التنجّز و التعذير من آثارها و هكذا يظهر ما في

ص: ٥٨٢

مصباح الاصول، حيث قال: إنَّ المجعول على مختار صاحب الكفايه فى باب الأمارات هى الحجّيه بمعنى التنجّز عند المصادفه و التعذير عند المخالفه.

ثمّ أورد عليه بأنّ التنجيز و التعذير بمعنى حسن العقوبه على مخالفه التكليف مع قيام الحجّه عليه و عدمه مع عدمه من الأحكام العقلية غير قابله للتخصيص (١).

و كيف كان فتوضيح اعتبار نفس الحجّيه كما أفاد المحقّق الأصفهاني أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس إلّا كون الشئ بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا الحيشه تاره تكون ذاتيه غير جعليه كما فى القطع فإنّه فى نفسه بحيث يصحّ به الاحتجاج للمولى على عبده و أخرى تكون جعليه إمّا انتزاعيه كحجّيه الظاهر عند العرف و حجّيه خبر الثقه عند العقلاء فإنّه بملاحظه بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقه، و الاحتجاج بهما يصحّ انتزاع هذه الحيشه من الظاهر و الخبر.

و إمّا اعتباريه كقوله عليه السّلام إنهم حجّتى عليكم و أنا حجّه الله فإنّه جعل الحجّيه بالاعتبار إلى أن قال: إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه فاعلم أنّ الحجّيه المجعوله بالاعتبار حيث إنّها أمر وضعى ليس بينه و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضادّ (٢).

و نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقّق النائينى قدّس سرّه من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيه و الكاشفيه بإلغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفى حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل حال الأماره هى حال القطع لأنّ الشارع اعتبرها على فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجدانى منجزاً مع المطابقه و معذراً مع المخالفه فكذلك العلم التعبدى يكون منجزاً و معذراً فكما لا مجال

ص: ٥٨٣

١-١) مصباح الاصول: ٢٠٤، ٢٠٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٢٠٤، ٢٠٤.

لتوهم التضاد عند مخالفه القطع للواقع فكذلك فى المقام.

و بالجمله ليس فى مورد الطرق و الأمارات حكم تكليفى مجعول كى يلزم اجتماع الضدين.

و ليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف فى دفع الشبهه بلا- حاجه إلى إثبات وقوعه إذ الكلام فى إمكان التعبد بالظنّ.

مع أنّ لنا دليلا على وقوعه أيضا و هو أنّ الأمارات المعتره شرعا طرق عقلائيّه يعملون بها فى أمور معاشهم و قد أمضاها الشارع و عليه يكون المجعول الشرعى فى باب الأمارات ما تعلق به و استقرّ عليه بناء العقلاء و من الواضح أنّه لم يتعلّق بناؤهم على جعل حكم تكليفىّ فى موارد الطرق و إنّما استقرّ بناؤهم على المعامله معها معامله العلم الوجدانى و قد أمضى الشارع هذا البناء منهم فليس المجعول إلاّ الطريقيّه و المحرزيه (1).

و لعلّ الوجه فى عدوله عن الحجّيه إلى الطريقيّه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعدريّه و لازم جعل المنجزيه و المعدريّه هو خرق قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف فى ناحيه الحكم و تخصيص للقاعده و هو غير معقول هذا بخلاف جعل الطريقيه فإنّ تصرّف الشارع حينئذ يكون فى ناحيه موضوع القاعده بأن يجعل شيئا طريقا و بيانا فيشملة القاعده فلا يوجب تخصيصا فى القاعده بل هو توسعه للقاعده بتوسعه موضوعها و كيف كان.

فقد أورد عليهما سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بوجه:

الأول: أنّه ليس فى الطرق و الأمارات جعل أبدا و أصلا لا للطريقيّه و الحجّيه و لا لغيرها لا من الشارع و لا من العقلاء لأنّ مبنى حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و

ص: ٥٨٤

استقرار سيرتهم عليها و تبعهم الشارع أيضا و أمضاه بمعنى أنه سكت و لم يردع عنه مع أن ذلك بمرأى و منظره لا أنه جعل الحجّيه و الطريقيه لها و ليس بناء العقلاء على جعل حجّيتها أولا ثم العمل بها كما هو واضح فليس فى الأمارات جعل أصلا و أبدا.

الثانى: أنه على فرض تحقّق الجعل فيها يكون المجمعول هو الحكم التكليفى لا- الحجّيه و الطريقيه لعدم دليل على ذلك إلا الروايات الواردة فى مقام الأمر بأخذ الشرائع و تلقى الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن و زراره و زكريا بن آدم و أمثالهم المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم و أخبارهم فتنزع من هذا الإيجاب الشرعى الحجّيه و الوسطيه و لا يكفى فى المقام إثبات جعل الوسطيه و الطريقيه ما لم يدلّ الدليل على وقوعه فى الشريعه المقدسه.

الثالث: أنه لو سلّمنا ذلك كان إشكال ابن قبه و هو لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال باق بحاله و لا يدفع بذلك لما ذكرنا فى تقريب الإشكال من أن جعل حجّيه الخبر الذى قد يؤدّى إلى مخالفه الواقع يضادّ الحكم الواقعى.

و أمّا قياس الأمارات بالعلم فهو ممنوع فإنّ طريقيه العلم و العمل على طبقه تكوينيه، و ليست بجعل الشارع حتى يلزم التضادّ فى صورته المخالفه بخلاف الأمارات لو قلنا: بأنّها مجعوله أو أذن الشارع فى العمل بها (١).

لا- يقال إنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات أيضا قد يؤدّى إلى خلاف الواقع لأننا نقول: نعم و لكن لا مانع منه بعد حمل الواقعى على الشأنى حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسده العظيمه التى تصير سببا لإهمال جميع الأحكام و بين جعل التعبد بالأمارات و الإغماض عن الحكم الواقعى فى بعض الموارد التى لا- تصادف الأماره الواقع و رفع اليد و صرف النظر عنه مع وجوده واقعا و عدم تغييره عمّا هو

ص: ٥٨٥

عليه و من المعلوم أنّ الراجح أنّ الشارع لم يرد الحكم الواقعيّ الذي يخالفه الأماره فعلا- لأجل الاضطراب إلى ذلك و عدم المحيص عنه و حينئذ فالأحكام الواقعيّه في مورد الأمارات المؤدّيه إلى خلاف الواقع محفوظه لكنّها شأنيّه لا فعليّه (١).

يمكن أن يقال: أوّلا إنّ استقرار البناء على العمل بالطرق و الأمارات يكون مسبوqa بجعل الأمارات و الطرق كالعلم في الطريقيّه أو الحجّيه إذ بنائهم عليها ليس بلا وجه مع كونها لا تتمّ في الطريقيّه و كان باب العلم مفتوحا فلا ينافي استقرار البناء على العمل مع جعل الطريقيّه أو الحجّيه قبل ذلك فامضاء الشارع يرجع إلى إمضاء الطريقيّه أو الحجّيه بل يمكن أن يقال: إنّ اعتبار طريقيّه الأمارات إلى الواقع يوجب جواز إسناد مؤدّاهها إلى المولى و مقتضاه هو صحّ الاحتجاج بها و عليه فالحجّيه تكون في طول اعتبار الطريقيّه و عملهم عليها مسبوq بهذه الاعتبارات.

و ثانيا إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول المفتي يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى له الفرج إنهم حجّتي و أنا حجّج الله و لا ينافي ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها من مثل يونس بن عبد الرحمن و زراره و زكريّا ابن آدم و أمثالهم لأنّه من باب التضرّع على الطريقيّه أو الحجّيه بل مقتضى الجمع بين أدلّه الاعتبار هو اعتبار الطريقيّه التي توجب الحجّيه فيترتب عليه وجوب الأخذ و التلقّي.

و ثالثا إنّ المقصود من احتمال أن يكون المجعول هو الحجّيه أو الطريقيّه هو دفع الشبهات و المحاذير بمجرد إمكان إرادته ذلك فلا حاجه في الجواب عن الشبهه إلى

ص: ٥٨٦

الإثبات كما نصّ عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه حيث قال: و ليعلم أنّ مجرد إمكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف في دفع شبهه بلا حاجة إلى إثبات وقوعه؛ إذ الكلام في إمكان التعبد بالظنّ.

ثمّ إنّ لا فرق بين الحجّيه و الطريقيه في دفع شبهه؛ فإنّ التضادّ و المناقضه يرتفعان بعدم جعل الحكم المخالف للواقع سواء كان المجعول هو الحجّيه أو الطريقيه.

و دعوى: ترجيح الطريقيه على الحجّيه بأنّ مجرد الحجّيه و إن سوّغت ترتب العقاب إلّا أنّها لا تجوّز نسبه مفاد الأماره إلى المولى كما في أطراف العلم الإجمالى و شبهه قبل الفحص عن الحكم، و من المعلوم جواز إسناد مفاد الأمارات القائمه على الحكم إليه تعالى، فلا بدّ و أن يكون المجعول هي الطريقيه (١).

مندفعه: بأنّ ما ذكر من الفرق يتمّ فيما إذا لم يكن مورد الحجّيه من الأمارات كالشبهه قبل الفحص أو احتمال خصوص كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال، بخلاف ما إذا كان مورد الحجّيه من الأمارات؛ فإنّ اعتبار الحجّيه للأماره لا ينفكّ عن اعتبار الطريقيه و بعد تماميه الطريق بإلغاء احتمال الخلاف جاز إسناد مفاده إلى الواقع، بل الحجّيه متفرّعه على الطريقيه. ثمّ ربّما يشكّل في جعل الطريقيه من العقلاء أو الشارع بأنّ مقتضى اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع أن يكون الأثر العقلي مرتّباً على الأعمّ من الوصول الحقيقي و الاعتبارى، مع أنّه ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي بنحو القضايا الحقيقيه حتّى يكون القطع من أفرادها المحقّقه الوجود و الظنّ مثلاً. من أفرادها المقدّره الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً، بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقه ففى ما لا بناء عملى لهم على اتّباعه

ص: ٥٨٧

لا- معنى لتحقيق الموضوع و فيما كان لهم بناء عملي كخبر الثقة لا حاجة إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء و لا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا- باعتبار يماثل ذلك الاعتبار و ترتب أثر يوافق ذلك الأثر و إلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم و اعتبارهم لا على اعتبار الشارع (1). و يمكن الجواب عنه بأنه لا- مانع من أن يكون ترتب الأثر على الوصول و هو جواز المؤاخذة من باب ترتب الحكم الكلي العقلي على الموضوع الكلي بنحو القضية الحقيقيه فكما أن حكم العقل بلزوم إطاعه المولى مترتب على الموضوع الكلي فلذا يشمل المحققه و المقدّره و لو بمثل اعتبار المطاعيه لفرد أو استصحاب الأمر و النهي فكذلك يحكم العقل بترتب الأثر على التكليف الواصل بنحو القضية الحقيقيه و عليه فيشمل كل مورد يتحقق الوصول سواء كان حقيقيًا أو اعتباريًا باعتبار العقلاء أو اعتبار الشارع فالأثر العقلي يكون مترتب على الأعم من الوصول الحقيقي و الاعتباري و بنتيجه ذلك أنه لا إشكال في جواز اعتبار الوصول بنحو تحقيق الموضوع حتى يوجب تعميم الأثر العقلي المترتب على التكليف الواصل فيصحّ المؤاخذة على الواصل بالاعتبار كما يصحّ المؤاخذة على الواصل الحقيقي و بالجملة جعل الطريقيه معقول و هي ملازمه مع الحجّيه فتدبر جيّدًا.

و كيف كان فإشكال المناقضه و التضادّ بحسب الأحكام مندفع بجعل الطريقيه أو الحجّيه. نعم، يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال؛ فإنه باق على حاله، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه؛ إذ جعل الحجّيه أو الطريقيه ربّما يؤدّي إلى مخالفه الواقع، و لا- يدفع إلا بحمل الواقعي على الشأني دفعا عن الوقوع في المفسده العظيمه. و الاكتفاء بمجرد جعل الحجّيه أو الطريقيه و إبقاء الواقع على الفعلية لا يدفع الإشكال، كما لا يخفى.

ص: ٥٨٨

و لقد أفاد و أجاد فى مباحث الحجج حيث قال: هذا الوجه لا محصل له؛ لأنّ الجعل المذكور إن كان غير مستلزم لموقف عملى من قبل المكلف فعلا أو تركا فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعى و لا يكون موضوعا لحكم العقل بلزوم الإطاعة.

و إن كان مستلزما لذلك فإن كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفى من ورائه من إرادته و شوق نحو الفعل أو كراهه و بغض فهذا وحده كاف لدفع المحاذير المتوهمه فى المقام سواء كان الحكم الظاهرى بحسب صياغته و اعتباره القانونى من سنخ الأحكام التكليفيه أو الوضعيه؛ لأنّ التنافى و المحاذير الناشئه منه إنّما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ لا بين الصيغ الإنشائية للحكمين. و إن كان ناشئا عن ملاكات واقعیه فمحذور التنافى باق على حاله سواء كانت صيغه الحكم الظاهرى المجعول من سنخ الأحكام التكليفيه أو الوضعيه، (1) انتهى موضع الحاجة.

بل محذور التنافى باق على جميع الوجوه، و لا- يرتفع إلاّ بحمل الحكم الواقعى على الشأنى دفعا لوقوع المفسده العظيمة، و إلاّ فاختيار جعل الطريقيه أو الحجّيه إن كان بملاحظه حفظ الحكم الواقعى على الفعلية فأشكاله ظاهر؛ لما عرفت من أنّ ذلك يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال، فلا مناص من رفع اليد عن الفعلية حتّى يرتفع إشكال التنافى المذكور، فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ المحاذير المذكوره للتعديد بالأمارات بعضها يرتفع بالوجه الأخير من جعل الطريقيه أو الحجّيه. و أمّا محذور تحليل الحرام أو تحريم الحلال و تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و امتناع اجتماع إرادته الحكم الواقعى مع إرادته ما ينافيه من مؤدى الأماره لا يرتفع بذلك، بل يحتاج إلى رفع الفعلية عن الواقعى بعد تراحمه مع مفسده عظيمه.

ص: ٥٨٩

و عليه فالأحكام الواقعيه فى مورد الأمارات المؤديه إلى خلاف الواقع محفوظه بنحو شأنيه لا فعليته، و لكن لا يخفى أنّ شأنيه هذه الأحكام من جهه المزاحمه لا- فى نفسها؛ و لذا لو حصل العلم بها لكانت متنجزه، بخلاف الأحكام التى تكون شأنيه فى نفسها، فإنها مع حصول العلم بها لا تكون متنجزه؛ لأنّ متعلق العلم هو الحكم الشأنى كما لا يخفى.

و هذا هو أساس الجواب عن المحاذير المذكوره للتعبّد بالأمارات؛ إذ مع حمل الأحكام الواقعيه على الشأنيه يرتفع المحذورات بحذاويرها سواء كانت فى ناحيه المبادئ أو الملاكات أو المنتهى؛ إذ لا إشكال فى جواز اجتماع الإراده الشأنيه مع الإراده الفعليه المخالفه معها. كما لا إشكال فى جواز تراحم المصلحه الواقعيه مع مفسده أعظم منها و ترجيحها عليها. و هكذا لا مانع من اجتماع حكم غير فعلى مع حكم فعلى؛ إذ لا- يقتضى غير الفعلى الامتثال. و لا- فرق فى ذلك بين إن قلنا بأنّ التعبّد بالأمارات من باب الإرشاد إلى الواقع بلا- جعل أو قلنا بأنّه من باب جعل الطريقيه أو الحجّيه أو غيرهما من الوجوه. و هكذا لا تفاوت بين ما إذا قلنا بأنّ الحكم الواقعى و الظاهرى يجتمعان فى رتبه واحده و بين ما إذا قلنا بأنّهما لا يجتمعان فى رتبه واحده لتعدّد موضوعهما، و إن أمكن أن يقال فى الأخير لا- مانع من كون الحكم الواقعى فعلياً، و لا يلزم أن يكون شأنياً لفرض تعدّد الموضوع، إلا أنّ تجويز سلوك الأماره مع إمكان تحصيل العلم بالواقع و أداء الأماره إلى مخالفه الواقع لا يمكن إلاّ مع تراحم الحكم الواقعى مع مفسده أعظم من مصلحته، فمعه يسقط الحكم الفعلى عن فعليته، و يبقى على الشأنيه، فهذا الجواب أيضاً لا- يستغنى عن الحمل على الشأنيه، فتأمل. هذا كلّ بالنسبه إلى إمكان التعبّد بالأمارات.

إمكان التعبّد بالاصول:

و اعلم أنّه يكفى ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لبيان إمكان التعبّد

بالاصول؛ لأن لزوم الاتباع عن العلم يوجب مفسده عظيمه، و معها تسقط الأحكام الواقعيه عن الفعلية، و مع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشائيه كما لا- مانع من التعييد بالأمارات فكذلك لا مانع من التعييد بالاصول من دون فرق بين أن تكون الاصول محرزه و بين أن لا تكون كذلك.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه في دفع الإشكال في التعبد بالاصول العمليه حيث قال: تقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعده الفراغ و التجاوز يلزم مفسده عظيمه لا يمكن تحمّلها؛ فإنّه قلّمّا يتفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت و يتيقن الإتيان بجميع ما يعتبر في الصلاه، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتى بها سابقا في السنوات الماضيه فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها و مراعاة شرائطها تامّه و عدم الإخلال بها سهوا و نسيانا فلو لا اعتبار قاعده الفراغ شرعا كان عليه أن يأتي بها أى بكلّ ما يشكّ فيه أداء و قضاء، و هذا عسر شديد و حرج عظيم لا يتحمّلها أكثر الناس.

و حينئذ فمع تشريع الاصول دفعا للحرج و الضرر و الخروج عن الدين بعدم التزام المكلفين بالأحكام الشرعيه مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لا بدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي و يغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع و عدم إرادته له فعلا مع الترخيص في العمل بالأمارات و الاصول مع وجود الحكم الواقعي و تحقّقه و ثبوته لجميع المكلفين، لكنّه ليس بفعلٍ بل شأنى حينئذ. (1)

و إليه يؤوّل ما في الكفايه من الفعلي من بعض الجهات؛ فإنّ المراد منه هو الحكم الفعلي الذي يسقط عن الفعلية من جهه منافاته مع فعلية ما يخالفه من الأحكام الظاهريه سواء كانت هي مفاد الأمارات أو الاصول، و لذا جعل الحمل على

ص: ٥٩١

الشائيه جوابا عن الإشكالات الواردة على التعيّد بالاصول و الأمارات؛ لتعبيره في مقام دفع إشكال منافاه الإذن في الإقدام و الاقتحام في الاصول مع المنع فعلا- بحسب الواقع كما إذا صادف الحرام و إن كان الإذن في الإقدام لأجل مصلحه في نفس الإذن لا- المأذون فيه: «بأنه لا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإراده أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضا كما في المبدأ الأعلى، لكنّه لا- يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعليّ بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعليه التي تنتجّز بسبب القطع بها» (١).

و ذلك لأنّ التعبير «في مثله» في كلامه ظاهر في عدم اختصاص الجواب المذكور بالاصول، و عليه يأتي الجواب في الأمارات أيضا و لعلّ قوله: «فافهم» -بعد الجواب عن إشكال المضادّه في التعيّد بالأمارات عنها من جهه كون أحدهما طريقيّنا ناشئا عن مصلحه في نفس الحكم الطريقي لا عن مصلحه في متعلّقه، و الآخر واقعيّنا حقيقيّنا ناشئا عن مصلحه أو مفسده في متعلّقه- إشاره إليه؛ فإنّ الجواب المذكور لا يدفع المنافاه في تحليل الحرام أو تحريم الحلال كما عرفت.

و بالجملة: فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات بأنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّه محموله على الشائيه بمعنى الساقطه عن الفعليه من جهه المنافاه المذكوره، لا الشائيه التي لم تبلغ إلى المرتبه الفعليه.

فلا يرد على هذا الجواب أنّ مقتضى شائيه الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلا عن قيام الأمارات عليها؛ ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعليّه و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

ص: ٥٩٢

و ذلك لما عرفت من أنّ ما ذكرناش عن الخلط بين الشأنيّه التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشأنيّه التي بلغت تلك المرتبه و لكن سقطت عنها من جهه منافاه الأهمّ و من المعلوم أنّ الثانيه إذا تعلّق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام، فلا تغفل.

ص: ٥٩٣

الفصل الثالث

فى الوجوه التى استدللّ بها على استحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقته الأمارات.

أحدها أنّ التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثلين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلاّ- لزم من التعبد بغير العلم أن لا- يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات و هو التصويب الذى لا نقول به.

و الجواب عنه أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد لها إلاّ الإيصال الى الواقع و لا مصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيّات و عليه فلا مضادّه و لا اجتماع المثلين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلاّ حكم واحد و إنّما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول و الأمر ليس إلاّ للإرشاد الى الواقع.

و دعوى أنّ ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات بالنسبه الى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقه من غيرها و إلاّ فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد الى الواقعيّات إلاّ مع تعدد باب العلم لأنّ لازم مخالفه الأمارات أحيانا للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلف و لو فى موارد النادر و عليه

فالتعبّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم و بقاء الواقعيّات على الإراده الجديّه مستلزم للتفويت و هو قبيح.

مندفعه بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد و إلاّ فلا إشكال في التعبّد بغير العلم و لو في زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس في زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمتّهم عليهم السّلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمعهم حول دارهم و هو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء و عزمهم على قتل الأئمّه عليهم السّلام و هدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فسادّه أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبه الناس عن الدين.

ففي هذه الصوره لا مجال لدعوى القبح في التعبّد بالأمارات و لو مع انفتاح باب العلم.

و الأحكام الواقعيه في هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا- يمكن التحفّظ التام بالنسبه إليها مع تزامنها مع الأفسد في مقام الامتثال.

ثانيها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تكليف بالمحال و هو طلب الضدّين عند عدم الإصابه.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيه عن الفعلية عند عدم الإصابه.

ثالثها: أنّه يلزم من التعبّد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما إذا أدى التعبّد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام في الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تزامنه بما هو أفسد.

رابعها: أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعا أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّيته الأماره هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه أو مفسده ملزمه مع أنّا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيّه للمصالح و المفساد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّيته الأمارات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

و الجواب عنه أيضا بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفساد و المصالح الواقعيّه بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع فى الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع فى مفسده أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع.

هذا كلّ بناء على عدم القول بالإجزاء فى الأمارات و الاصول.

و أمّا على القول بالإجزاء فلا- مجال للجواب المذكور من أنّه ليس فى متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفى لتحقق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقا للأمارات و الأصول و هذا لا يساعد مع كون الأمارات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلف لا مجال للحكم بالصحّه إذ الواقعيّات باقيه على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقيه.

و لكن الذى يسهّل الخطب أنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات حينئذ هو حكمه مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لا مضادّه بينهما و إن كانا مولويين.

و مع الحكمه لا- يبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهرى الذى هو حاكم بالنسبه الى الواقع فعلى فى ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزيّا و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلا يرد المحاذير المذكوره على القول بالإجزاء أيضا.

و خلاصه الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهرى بناء على الطريقيّه

و اعتبار الأمارات بلسان أنّها هي الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لا تبقى على الفعليّيه.

و المراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعي واقف في مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لا يساعد اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعيّيه إذ الحكم الواقعي الواقف في مرحله الإنشاء ليس محرّكا و لو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعي بلغ مرتبه الفعليّيه كحكم العالم و لكن بعد تراحمه بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه تسقط عن الفعليّيه بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذا و لو فيما سيأتي من الأعمال. و عليه فحديث الاشتراك في الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوّته و لا منافاه بينه و بين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضا بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيّيه المحضه كما عليه بناء العقلاء و أمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقا خاصّا في إحكامه و لم يلاحظ في التعيّد بالأمارات إلّا الإيصال الى الواقع فلا مصلحه في سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحه الواقع.

أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببيّه و اختلاف المرتبه:

و أمّا الجواب عن محذورات التعيّد بالأمارات بناء على السببيّه بدعوى أنّ التعبد بالطرق الظنيّيه يكون من جهه وجود المصلحه فيها في الجملة إمّا في الفعل أو في سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيّه و هي على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعليّا أو شأنيّا تابعا للأمارات بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم في الواقع و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعبد

بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع الضدين أو المثلين لا فى الأحكام و لا فى مبادئها و لا فى ملاكاتها.

و منها أن يكون الحكم الفعلى تابعا للأمارات بمعنى أنّ لله فى كلّ واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعا عن فعلية الأحكام لكون مصلحه سلوك الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه.

و عليه فالأحكام الواقعيه شأنيه فى حقّ الظانّ بخلافه و فعلى فى حقّ غير الظانّ بخلافه.

و هذا أيضا تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعى ليس بحيث لو علم به لتنجّز لأنه شأنى محض و اللازم فى الاشتراك هو الذى لو علم به لتنجّز.

و منها أن يكون العمل على طبق الأماره و الالتزام به فى مقام العمل بعنوان أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا مشتملا على مصلحه سلوكيه من دون احداث مصلحه فى نفس الفعل فأوجه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا- و جوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا- تتضمن الأماره إلزاما على المكلف كما إذا تضمنت استحباب شيء.

و تلك المصلحه لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلاّ كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبه لا يقولون بوجود حكم الله فى الواقع و فى هذا الوجه الحكم الواقعى موجود و اللازم هو و جوب تطبيق العمل على الأماره بعنوان أنّها طريقه الى الواقع فإذا كانت الأماره مخالفه للواقع كان الحكم الواقعى موجودا بحيث لو علم به لما كان معذورا و مما ذكر من المصلحه السلوكيه يمكن

إذ الحكم الواقعي موجود معها و إنما كان متزاحما بما يمنع عن تأثيره و هو فى الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلا بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحه سلوكيه التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأوّل و الثانى لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

لا يقال إنّ السلوك ليس أمرا وراء نفس الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعي كصلاه الجمع مثالا و فى مقام التحقّق لا- ينفكّ عنه فصلاه الجمع التى يوجد المكلّف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلاّ بنفس هذا الفعل.

و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحه وراء العناوين الواقعيه حتّى يقال بأنّ المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهى و ليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهم هنا هو سلوك الأماره و ليس السلوك إلاّ- عباره أخرى عن العمل بمؤدى الأماره فلو قامت الأماره على وجوب الجمع و لو فرضت حرمة واقعا لزم المحذورات و لو فرض كون قيام الأماره سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعا لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكامين.

لأنّ نقول نمنع عدم كون السلوك عنوانا آخر وراء العناوين الواقعيه إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر به العادل و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل و المفروض أنّه مشتمل على مصلحه ملزمه.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل فى قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدى. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان فى عنوان واحد و الحكمان

المذكوران لو وصلا يتزاحمان. و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعيّ فلا يتزاحمان.

لا يقال إنّ السبب بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزما لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتتلا على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته لا- يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقينا لكونه ترجيحا بلا مرجح بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخيرا و هذا نوع من التصويب و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّه على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأنّنا نقول و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه و التخيير فرع كون سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه و المفروض خلافه فتحصل أنّ التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضا ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحه السلوكيه فالحكم الواقعي على هذا المبني أيضا موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحه السلوكيه فيصير شأنيّا و لكن يكون بحيث لو علم به لا- يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبه لصيروره الحكم الواقعي شأنيّا و الحكم الظاهري فعليّا.

أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتبه:

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الشيخ الأعظم قدّس سرّه أجاب عن المحذورات بتعدّد الموضوع حيث قال يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانيه و من الوحدات المعتمره في التناقض هي وحده الموضوع و عليه فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأولىه و موضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويّه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأن الإهمال فى مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعى بالنسبه الى حال العلم و الشك إما أن يكون مطلقا فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى إلا- أن إطلاق الحكم الواقعى يشمل مرتبه الحكم الظاهرى و إما أن يكون مقيدا بحال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أجيب عن هذا الإيراد بأن تصوّر ما يكون موضوعا للحكم الواقعى الأوّلى مبنى على قطع النظر عن الحكم لأن المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجردا عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا- بدّ و أن يكون للحاظ الحكم و لا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذ متى تصوّر الأمر صلاحه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و حتى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلقه لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

و دعوى لزوم الإهمال مندفع بأن الموضوع فى الحكم الواقعى هو العناوين الذهنيه و لكن عند تعلّق الحكم بها لا- يلحظ موضوعات بالتجرّد الاسمى بالنسبه إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخره كالشكّ و غيره و إلا فلا يكون قابلا للامتنال لأنّ موطنها حينئذ هو الذهن بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفى أى فى حال تجرّدها على الوجودات و الأحوال المتأخره و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجردا عنه فى حال تعلّق الحكم بالعناوين الذهنيه.

و عليه فموضوع الحكم الواقعى مباين مع موضوع الحكم الظاهرى إذ الموضوع فى الحكم الواقعى مجرد بنحو التجرد الحرفى عن الشكّ فى الحكم بخلاف الموضوع فى الحكم الظاهرى فإنّه متقيد بالشكّ فى الحكم موضوعا أو موردا و مع المباينه و المغايره فى الموضوع فالموضوع فى الحكم الواقعى لا يشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلا مزاحمه و لا تضادّ.

و عليه فالحكم الواقعي فعلى كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدد موضوعهما وإنما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليان مترتبان كما أن حكم المهّم بناء على تصوير الترتب مترتب على ترك الأهم.

ولا يلزم من ذلك إهمال لادّ المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأوليه و لكن إطلاقه لا يشمل الأحوال المتأخره لفرض ملاحظته مجرداً عن الأحوال المتأخره بالتجرد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعيه ليس متقيّداً بالعلم حتى يلزم التصويب و لا يكون مطلقاً حتى يلزم اجتماع الضدين بل يكون مجرداً بالتجرد الحرفي فتدبر جيداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفایه عن المحاذير المذكوره بأنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه لا- الحكم التكليفي و الحجّيه موجهه للمنجزيه مع المطابقه مع الواقع و المعدّريه مع المخالفه.

و عليه فالتعبّد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثليين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلاّ الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس معناه إلاّ كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع و إمّا جعلياً انتزاعياً كحجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار الوارده عن الثقات أو جعلياً اعتبارياً كقوله عليه السّلام إنّهم حجّتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه ظهر لك أنّ الحجّيه ليست إلاّ أمراً وضعياً و عليه ليس بين الحجّيه و الحكم الواقعي تماثل و لا تضادّ حتى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثليين أو اجتماع الضدّين.

ثم إنَّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقق النائيني قدس سرّه من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيّه و الكاشفيّه بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضا لا يكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثليين أو الضدّين بل حال الأماره حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

و لعلّ وجه عدول المحقق النائيني ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعذريّه و لازم هذا الجعل هو احترام قاعده عقليّه و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحيه الحكم و من المعلوم أنّه تخصيص للقاعده العقليّه و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيّه فإنّ تصرّف الشارع حينئذ يكون في ناحيه موضوع القاعده فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقا و أماره فيشملة القاعده المذكوره فلا يوجب تخصيصا في القاعده بل هو توسعه لها بتوسعه موضوعها.

أورد على صاحب الكفايه و النائيني بأنّه لا- دليل على جعل في الطرق و الأمارات لا- بمعنى جعل المنجزيه و لا بمعنى جعل الطريقيّه بل مدرّك حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم في ذلك و أمضى ما بنوا عليه.

و دعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدّي إلى خلاف الواقع.

مندفعه بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعي على الشأني.

يمكن أن يقال إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيّه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معاملة العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول

المفتى يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف «إنهم حجّتى و أنا حجّه الله» و لا ينافى ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقيّيه و هى توجب الحجّيه فيترتب عليه وجوب الأخذ و التلقّى.

ثم لا يخفى عليك أنّ إشكال المناقضه أو التضادّ و إن ارتفع بجعل الطريقيّيه أو الحجّيه.

و لكن يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال فإنّه باق على حاله إذ جعل الطريقيّيه أو الحجّيه ربّما يؤدّى إلى مخالفه الواقع.

و لا- يدفع هذا الإشكال إلاّ بما مرّ من الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الشأنى و عليه فالإكتفاء بمجرّد جعل الحجّيه أو الطريقيّيه و إبقاء الواقع على الفعلية لا- يدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكوره فى التعيّد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعيّه على الشأنيّه من ناحيه التراحم بينها و بين مفاسد لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبّد بالأمارات فتدبّر جيّدا.

إمكان التعبّد بالاصول

و اعلم أنّه يكفى ما تقدّم من بيان إمكان التعبّد بالأمارات لإمكان التعبّد بالاصول أيضا و ذلك لأنّ لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبّد بالاصول يوجب ترتّب مفاسد عظيمه من العسر الشديد و الحرج العظيم لا يتحملها أكثر الناس و معها تسقط الأحكام الواقعيّه عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشأنيّه لا مانع من التعبّد بالاصول كما لا مانع من التعبّد بالأمارات.

و لا- فرق فى ذلك بين أن تكون الأ-صول محرزه و بين أن لا- تكون كذلك و بالجمله فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكوره فى الأمارات و الأصول

هو أن يقال إنَّ الواقعيَّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريَّة محموله على الشأنيَّة بمعنى أنَّها تسقط عن الفعلية من جهة المنافاه بينها وبين الأحكام الظاهريَّة.

و دعوى أنَّ مقتضى شأنيَّة الواقعيَّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلا عن قيام الأمارات عليها ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر.

مع أنَّ لزوم الإتيان بالواقعيَّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعه بأنَّ هذا الإشكال ناش من الخلط بين الشأنيَّة التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشأنيَّة التي بلغت مرتبه الفعلية و لكن تسقط من جهة التراحم بين مصالحها و بين المفاسد المترتبة على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أنَّ الثانيه إذا تعلق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو في الجملة، فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على جواز التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، ويكفي من الكتاب قوله تعالى:

قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ دَلَّ عَلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِإِذْنِ اللّٰهِ مِنْ إِسْنَادِ الْحُكْمِ إِلَى الشَّارِعِ فَهُوَ افْتِرَاءٌ، وَ مِنْ السُّنَنِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي عِدَادِ الْقَضَاءِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ -:

«و رجل قضى بالحقّ و هو لا - يعلم» و من الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء، و من العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهم متوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل، و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثاني... إلى أن قال: وقد تبين ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه:

و حاصله أنّ التعيّد بالظنّ مع الشكّ في رضايه الشارع بالعمل به في الشريعة تعيّد بالشكّ من دون دليل و هو باطل عقلا و نقلا، و أمّا مجرّد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا إذا خالف أصلا من الاصول اللفظية، أو العمليّة الدالّة على وجوب

الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرفع، فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهران للحرمة كما إذا عمل به ملتزماً بأنه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول اللفظية أو العمليّة و قد يتحقّق فيه جهه واحده كما إذا خالف أصلاً من الاصول و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم به و لم يخالف مقتضى الاصول، و قد لا يكون فيه عقاب أصلاً كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً، و حينئذ يستحقّ عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط. هذا، و لكن حقيقه العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه.

فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملاً به، فصَحَّ أن يقال: إنَّ العمل بالظنَّ و التعبد به حرام مطلقاً وافق الاصول أو خالفها غاية الأمر أنَّه إذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين من جهه الالتزام و التشريع و من جهه طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه، و قد اشير في الكتاب و السنه إلى الجهتين، فمما اشير فيه إلى الاولى قوله تعالى قُلْ آَللهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ بالتقريب المتقدم، و قوله: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم»، و مما اشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً و قوله: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» و نفس أدلّه الاصول. (1)

حاصله: أن مقتضى القاعده أن التعبد و الالتزام بشيء بعنوان أنه من قبل المولى يحتاج الى قيام الدليل و مع عدمه محرّم بالضروره، و يدلّ عليه الأدلّه الأربعة، و يكفي في حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبد، لأنّ موضوعها هو عدم العلم بورود التعبد به، و لا حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى أصاله عدم وقوع التعبد به ثم إثبات الحرمة.

ص: ٦٠٧

و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها الى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، ففي المقام أيضا يكفي في حرمه التعيّد نفس عدم إحراز ورود دليل على التعيّد، ولا يحتاج إلى أصله عدم وقوع التعيّد به، فإذا شكّ في ورود دليل على جواز التعيّد بغير العلم من الأمارات يترتب عليه حرمه التعيّد بالظنّ و العمل به، فإنّ نفس الشكّ في ذلك موضوع لحرمه التعيّد، لا عدم وقوع التعيّد به واقعا.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبيد بالظنّ خارج عن البحث الاصولي، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه. (١)

بل الأنسب بالبحث الاصولي هو أن يقال: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّة أو عدم حجّيته جزما، فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعبيد بالظنّ إلى نفي الحجّية؛ لوجود الملازمه بينهما بناء على مختاره من عدم كون الحجّية مجعوله بنفسها بل هي منتزعه عن الأحكام التكليفيّة، و مع هذا المبني لا محيص عن بيان الأصل. إلاّ من هذا الطريق.

و يشكل ذلك بأنّ تلك الدعوى مبتنيه على وجود الملازمه بين الحرمة و نفي الحجّية، و هو غير ثابت؛ لإمكان التفكيك بينهما، كما صرح به في الكفايه ضروره أنّ حجّية الظنّ عقلا على تقدير الحكومه في حال الانسداد لا توجب صحّه الاستناد و التعيّد بالظنّ.

اجيب عنه بأنّ الحجّه في حال الانسداد هو العلم الاجمالي لا الظنّ؛ فإنّ العلم

ص: ٦٠٨

الإجمالي بالأحكام مع عدم جواز الاحتياط في جميع الأطراف و عدم احتمال الإهمال يوجب حكم العقل بترجيح الظنّ على المشكوكات و الموهومات في مقام الاحتياط، فالظنّ ليس حجّة بما هو ظنّ بل الحجّة هو العلم الإجمالي، و مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه لا- تنتج حجّيه الظنّ، بل نتیجتها هو التبعض في الاحتياط بالأخذ بالمظنونات دون غيرها لترجيحها على غيرها.

قال السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه: و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي بدعوى العلم بأنّ التكليف أزيد من موارد الأخبار لا- بدّ من التبعض في الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات، و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات، و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئة على المكلف و الموارد، ففي الموارد المهمّة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيره لا- بدّ من الاحتياط حتّى في الموهومات منها و ترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج على ما تقدّم بيانه.

فتحصّل: أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّيه الظنّ؛ لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبعض في الاحتياط و لم يقيم، فتكون النتيجة التبعض في الاحتياط، لا حجّيه الظنّ. (١)

و ربّما يستدلّ أيضا لعدم وجود الملازمه و جواز التفكيك بأنّ الشكّ حجّة في الشبهات البدويّه قبل الفحص مع أنّه لا يجوز انتساب المشكوك إليه تعالى، و نحوه

ص: ٦٠٩

الاستدلال على جواز التفكيك بوجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة كلّها أو بعضها فإنّه حجّه على الواقع مع أنّه لا يصحّ معه الانتساب.

ويمكن الجواب عنه أيضا كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ مع الشكّ في الشبهات البدويّة و احتمال أن يكون البيان موجودا في الكتب المعدّه للبيان ليست قاعده قبح العقاب بلا بيان محكمه؛ لاحتمال وجود البيان، و هو حجّه على الواقع دون الشكّ، و معه يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هكذا مع وجوب الاحتياط يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ وجوب الاحتياط حكم عقليّ. (١)

و بالجمله لا بأس بتقرير الأصل في المسأله بما ذكره الشيخ الأعظم قدّس سرّه في فرائد الاصول بعد كون مختاره أنّ الحجّيه غير مجعوله بنفسها، نعم يمكن المناقشه في بعض استدلالاته، كاستدلاله بقوله تعالى: **آللهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ .** (٢)

بأنّ الافتراء كما في تهذيب الاصول عبارته عن الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا إذ الافتراء لغه هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، و عليه فلا يعمّ الافتراء المذكور في الآيه لمثل المقام من المشكوكات.

و لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ حرمة انتساب المشكوك إليه تعالى من الواضحات، و يدلّ عليها مضافا إلى حكم العقل و العقلاء بقبح الانتساب بغير علم خصوصا إلى الله تعالى الآيات و الروايات المتعدده: منها قوله تعالى: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ وَّ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** (٣).

و كيف كان فالأولى أن يقال-بعد ما عرفت من معقولته جعل الطريق و كونه

ص: ٦١٠

١-١). تهذيب الاصول ٨٦:٢-٨٨.

٢-٢) يونس: ٥٩.

٣-٣) الاعراف: ٣٣.

ملزوما للحجّيه-:إنّ مقتضى القاعده عند الشكّ فى الطريقيه و الحجّيه هو عدم الطريقيه و الحجّيه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً (١)؛ لأنّ الطريقيه من أوضح مصاديق الإغناء، فمع نفي الإغناء عن الظن لا مجال للطريقيه.

و من المعلوم أنّ نفي الطريقيه عن الظنّ يستلزم نفي الحجّيه؛ لكونها مترتبه عليها، فلا يكون حينئذ منجزاً للواقع عند المطابقه و لا يكون معذراً عند المخالفه، هذا بحسب البحث الاصولي.

ثمّ إنّ مع عدم طريقيه الظنّ فالمظنون بقى على ما هو عليه من أنّه ممّا لم يعلم أنّه من الله تعالى، فلا يجوز إسناده إليه تعالى؛ لأنّه قول على الله بغير علم كما دلّ عليه قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢) نعم، هذا حكم فقهي لا يرتبط بالمقام بعد إمكان جعل الطريقيه و الحجّيه، فتدبر جيّداً.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ الطريقيه و الحجّيه موضوعان للتنجيز و التعذير بوجودهما العلمى لا- بوجودهما الواقعي؛ إذ الشىء قبل وصوله ليس بطريق و لا بحجّه، فمع القطع بالطريقيه أو الحجّيه يترتب التنجيز و التعذير، لوجود موضوعهما.

و عليه فإذا شكّ فى وجود الحجّه أو فى حجّيه الموجود فالموضوع منتف بالعلم و القطع. و لا مجال للاستصحاب حينئذ مع انتفاء الموضوع بالقطع، إذ الاستصحاب يفيد فيما إذا شكّ فى وجود الموضوع، و المفروض أنّه معلوم الانتفاء كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما فى الكفايه حيث قال: فمع الشكّ فى التعبد به يقطع بعدم حجّيته

ص: ٦١١

١-١) يونس: ٣٦.

٢-٢) الاعراف: ٣٣.

و عدم ترتيب شىء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ عموم دليل الاستصحاب يرفع الشكّ تعبّداً و يجعلنا موقنين بعدم الحجّيه أو الطريقيه، فيترتب الحكم بما أنّه ليس بطريق و لا حجّه لا بما أنّه مشكوك الطريقيه، و ذلك لأنّ البيان المذكور يتمّ فيما إذا كان التنجيز و التعذير مترتبين على الطريق و الحجّه بوجودهما الواقعي، مع أنّك عرفت أنّ الطريق و الحجّه لا يتحقّقان من دون الوصول، و الآثار مترتبه عليهما بعد تحقّقهما و العلم بهما.

و عليه فمع الشكّ فيهما يقطع بانتفاء الموضوع. و لا مورد للاستصحاب بعد القطع بالانتفاء كما لا يخفى.

و ينقدح ممّا ذكر أيضاً أنّه لا- حاجه فى عدم جريان الاستصحاب إلى القول بأنّ مع وجود عموم مثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً لا مجال للاستصحاب، فإنّه دليل اجتهادى يحكم على كلّ ظنّ بأنّه لا يغنى من الحقّ شيئاً و من المعلوم أنّه مع الدليل الاجتهادى لا تصل النوبه إلى الاصول العمليه. (٢)

فإنّ تقديم الدليل الاجتهادى على الاصول العمليه فيما إذا كان شىء بوجوده الواقعي موضوعاً لترتب الأثر، فمع قيام الطريق على عدم وجوده واقعا لا مجال للأصل العملي؛ لعدم تحقّق موضوعه مع قيام الطريق. و أمّا إذا كان شىء بوجوده العلمى موضوعاً، فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه، و مع العلم لا حاجه إلى الدليل الاجتهادى فضلاً عن الأصل كما لا يخفى.

بقى شىء و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المكلف لظفر بها و كانت واصله عرفاً، و الشكّ فى

ص: ٦١٢

١-١). الكفايه ٢:٥٥.

٢-٢). تسديد الاصول ٢:٤٣.

وجودها قبل الفحص لا يساوى العلم بالعدم و لذا لو كانت موجوده فى الواقع بحيث لو تفحص عنها لظفر بها تمت الحجّه و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكًا و ما اشتهر من أنّ وجود الحجّه الواقعيّه المجهوله لا يؤثّر شيئًا فى مرحله التنجيز أو فى مرحله الإسقاط و العذر مخصوص بما بعد الفحص لا قبله. و سرّ ذلك أنّ الإيصال المعتبر فى تأثير الحجّه هو أن يكون بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و هو صادق بعد الفحص لأنّه تفحص و لم يظفر بها و تكون مقطوع العدم و لا فرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و مرحله الإسقاط و التعذير كما أنّه صادق قبل الفحص فإذا كانت الحجّه موجوده بحيث لو تفحص المكلف عنها لظفر بها تمت الحجّه و إن لم يتفحص و لم يعلم بها و كان شاكًا فيها و الشكّ فى وجود الحجّه لا يساوى العلم بالعدم.

و الظاهر من شيخنا الأستاذ قدّس سرّه هو التفصيل بين مرحله التنجيز و مرحله الإسقاط حيث قال: أمّا من حيث الأثر الأوّل و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع العدم، بمعنى أنّ وجود الحجّه الواقعيّه حينئذ كعدمه، و ليس مورثا لوقوع المكلف فى مثنونه التكليف الذى يشمله هذه الحجّه... إلى أن قال: و أمّا لو كان الحجّه فى علم الله ثابتة فى الواقع و كان فى علمه تعالى أيضا بحيث لو تفحص عنه لظفر بها فحينئذ تكون الحجّه الواقعيّه بوجودها الواقعي المجهول مؤثرا فى التنجيز و الإثبات، و ليس متوقفا على تحقّق الوجود العلمى لها؛ فإنّ الإيصال الذى شأن الأمر ليس إلّا نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول... إلى أن قال:

و أمّا أثر الإسقاط فالحجّه المجهوله غير مفيده من هذا حيث مطلقا سواء كانت حجّه فى الواقع أم لم يكن، و على الأوّل سواء وصل على تقدير الفحص أم لم يصل و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح. و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحص مثلا لو كان المبتلى

به من أطراف العلم الإجمالى ثم قامت الشهره على إباحه هذا الطرف و كان الواجب واقعا موجودا فيه و شكّ فى حجّيه الشهره و كانت فى الواقع حجّه بحيث لو تفحص المكلف عن حجّيتها لوصل إليها و مع ذلك لم يتفحص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجيه الشهره فهذه الحجّيه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

و سرّ ذلك أنّ مقدمات صحّه عقوبه المولى و حجّته على العبد تامّه لا نقص فيها؛ فإنّ العلم الإجمالى منجز للواقع و حجّه تامّه للمولى، و لا بدّ للعبد فى ترك الإطاعه مع وجود هذه الحجّه القويّه للمولى من وجود مستند يستند إليه فى ذلك حتّى يجيب به عند سؤال المولى، و يكون حجّه له فى قبال حجّه المولى. و فى هذا الفرض المفروض أنّ تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاكّ حجّه فى قبال المولى، فيكون حجّه المولى و هو العلم الإجمالى حجّه عليه و مورثه لصحّه عقابه.

و الفرق بين ما هاهنا و بين مرحله التنجيز حيث قلنا بأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي حجّه للمولى و مستند له فى العقاب و قلنا هنا بأنّ وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجّه للعبد فى رفع العقاب:- أن لا يطلب فى باب حجّه المولى إلّا- إتمام المقدمات التى من شأن المكلف إقامتها، و ليس المقدمات الأخر للوصول إلى المكلف المطلوبه منه مطلوبه من المكلف، مثلا: لو بيّن الشارع الحكم فى مكان يصل صوته إلى العبد عادة، فأوجد العبد باختياره مانعا عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلّا- من قبل العبد، فوظيفه المولى إقامه الحجّه على وجه كان الوصول إليه بالطريق المتعارف سهلا... إلى أن قال:

و هذا بخلاف مرحله الإسقاط، فوجود الحجّه فى الواقع بهذا النحو ليس مثمرا و منتجا للعبد شيئا فى رفع العقاب عن نفسه؛ فإنّ رافع العقاب عنه استناده فى العمل

على خلاف القواعد و الاصول المنجزة عليه التكليف ظاهرا حجه قائمه على الرخصه، و الاستناد إنما يتحقق لو علم بوجود الحجه المذكوره، فلا يتحقق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل: أنّ وجود الحجه الواقعيه المجهوله لا- يؤثر شيئاً في مرحله التنجيز و الإثبات، إلا- في صورته واحده و هي ما إذا كانت موجوده و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحله الإسقاط فلا يؤثر شيئاً أصلاً في شيء من الصور. (١)

حاصله: أنّ اللازم هو الاستناد في المعدّر دون المنجز، فإنّ معيار صحّه العقاب هو وجود البيان، و المفروض أنّه متحقّق بحيث لو تفحص عنه لظفر به و هو كاف في التنجيز و المؤاخذة، هذا بخلاف المعدّر فإنّه لا- يكفي بوجوده الواقعي، بل يحتاج إلى الاستناد، و المفروض أنّه لم يستند إليه. و عليه فمن علم إجمالاً- بوجوب الظهر أو الجمعه عليه فلم يأت بالظهر مثلاً- و كان هو الواجب واقعا يصحّ أن يعاقب عليه و إن كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطّلع عليه لكان حجه له على المولى (٢).

و يمكن أن يقال: إنّ العلم الإجمالي مؤثّر في وجوب الاحتياط في جميع الأطراف لو لم يرد في بعضها بيان لعدم وجوبه و إلاّ انحصر تأثيره في الوجوب في الطرف الآخر، و المفروض في المقام كذلك؛ فإنّ الحجه المجهوله التي لو تفحص عنها لظفر بها بيان لعدم وجوب الظهر و لا- توقّف لكونه بيانا على الاستناد كما لا يخفى. و معه لا تأثير للعلم الإجمالي بالنسبه إليه. و عليه فلا وجه لمؤاخذته بالنسبه إلى ترك الظهر، بل يكون قبيحاً؛ لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف، فالبيان

ص: ٦١٥

١- ١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه ٤٨٠: ١-٤٨٣.

٢- ٢) الدرر: ٣٥٦.

الذى لو تفحص عنه لظفر به يكفى فى رفع المؤاخذة، و ليس ذلك إلا معنى المعذريه.

فلا فرق فيما ذكر بين المنجزيه و المعذريه، و لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص، فعلى كل تقدير تكفى الحججه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و بناء على كفايه الحججه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريه لا- يكون ترك الظهر معصيه، نعم تركه يكون تجزيا؛ لوجود المعذر الواصل.

لا يقال: إن تارك الظهر لم يعلم بوجود المعذر.

لأننا نقول: وصوله المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به كاف فى صدق البيان، و مع صدق البيان على خلاف الواقع يكون معذرا بالنسبه إلى الواقع سواء كان من مورد العلم الإجمالى أو لم يكن و سواء علم التارك به و استند إليه أو لم يعلم و لم يستند إليه، فتدبر جيدا.

و دعوى أن بناء العقلاء فى المقام على كون التارك عاصيا، مندفعه بأنه غير ثابت، بل البناء على الأخذ بالحججه الواصله، و المفروض هو وجودها فى المقام، و هى تفيد المعذريه من دون حاجه إلى الاستناد.

و لذلك قوينا فى مبحث الاجتهاد و التقليد صحه عمل من كان عمله مطابقا لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل و ان كان مخالفا لفتوى من يجب تقليده فعلا بناء على الإجزاء و عدم لزوم الاستناد إلى الحجج الشرعيه و كفايه المطابقه العمليه فى سقوط الأوامر الواقعيه حكومه كما هو الظاهر.

فلا- يضر إطلاق حججه رأى المجتهد الثانى بالنسبه إلى الأعمال الماضيه؛ لأنه لا يؤثر فيما امتثل و سقط أمره، كما هو مقتضى الإجزاء على المختار. و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل

ولا إشكال فى أنّ التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ دليل على جواز التعبدية محرّم لما دلّ عليه الأدلّه الأربعة و يكفى من الكتاب قوله تعالى: قُلْ آللّهُ أَذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ حيث دلّ على أنّ إسناده حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

و من السنّه قوله عليه السّلام فى عداد القضاء من أهل النار و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم بالقضاء من دون علم و دليل محرّم و إن طابق الواقع.

و من العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى.

و من الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبد بالظنّ الذى لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلا عن العلماء.

و دعوى أنّ الاحتياط أيضا تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة.

مندفعه بأنّه فرق بين الالتزام بشىء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ فى رضايه الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل و هو باطل بحكم

و أمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا- إذا خالف أصلا من الاصول اللفظية أو العمليه التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

ثمّ إنّ البحث عن الحرمة التكليفية للتعيّد بالظنّ و عدمها خارج عن البحث الاصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّ أو عدم الحجّيه جزما و عليه فلا- يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّه نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفية للتعيّد بالظنّ إلى نفي الحجّيه لوجود الملازمه بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّيه بنفسها إذ الحجّيه حينئذ منتزعه عن الأحكام التكليفيه و عليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبد و الالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبد بالظنّ و عدمه يكفي في القطع بعدم حجّيه التعبد بالظنّ و بعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّه لا- يتحققان من دون الوصول. و عليه فمع الشكّ في الطريقيّ و الحجّيه يحصل القطع بانتفاء الموضوع و معه فلا مجال لاستصحاب عدم الحجّيه أو الطريقيّ لأنّ الأثر و هو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّه بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّه و العلم بهما فمع الشكّ في الطريق و الحجّه يقطع بانتفاء الموضوع و مع القطع لا مجال لاستصحاب عدم تماميه أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعا فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه و مع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلا عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقى شيء و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول هو أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإنّ هذا وصول عرفا و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجّه موجوده بنحو مذكور تتمّ الحجّه عليه لأنّها واصله عرفا كما أنّه لو كانت موجوده فى الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتمّ الحجّه لعدم صدق الوصول عرفا بالنسبه إليها إذ ليست الحجّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها فى الواقع كالعدم.

و لا فرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و بين مرحله الإسقاط و العذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

و دعوى أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإنّ الحجّه المجهوله غير مفيده من هذا الحيث مطلقا سواء كانت حجّه فى الواقع أنّه لم تكن و على الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بد للتعبّد فى ترك الإطاعه مع وجود العلم الإجمالى بالتكليف من وجود مستند يستند إليه فى الترك ففى هذا الفرض تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاكّ حجّه فى قبال المولى بل يكون العلم الإجمالى حجّه عليه و موجب لصحّه عقابه. فتحصّل أنّ وجود الحجّه الواقعيه المجهوله لا يؤثّر شيئا فى مرحله التنجيز و الإثبات إلّا فى صورته واحده و هى ما إذا كانت موجوده و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أمّا فى مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئا أصلا فى شيء من الصور.

مندفعه بأن العلم الإجمالى مؤثر فى وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف لو لم يرد فى بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه و إلاّ انحصر تأثيره فى الوجوب فى الطرف الآخر.

و المفروض فى المقام كذلك فإنّ الحجّه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفى لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الاجمالي و لا توقّف لكون الحجّه المجهوله بيانا على الاستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالى بالنسبه إلى طرف قامت الحجّه على عدم وجوبه و عليه فلا وجه للمؤاخذة بالنسبه إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذة عليه قبيحه لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذى لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى فى الحجّيه و رفع المؤاخذة و ليس ذلك إلاّ معنى المعذريّه فلا وجه للفرق بين مقام المنجزيه و مقام المعذريّه.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفايه الحجّه المجهوله التى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريّه لا يكون ترك الواجب الذى وردت الحجّه فى الواقع على إباحته معصيه. نعم غايته هو التجزى و ذلك لوجود المعذّر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعه بأنّه غير ثابت بل تكفى الحجّه الواصله عرفا كما هو المفروض فى المقام و الله هو الهادى.

فهرس محتويات الكتاب المقصد الرابع فى العام و الخاص الفصل الأول

فى تعريف العام ٧

الخلاصه: ٣٧

الفصل الثانى فى حجّيه العام المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن ٤٥

الخلاصه: ٥٥

الفصل الثالث فى حجّيه العام المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ٥٨

الخلاصه: ١٢٧

الفصل الرابع فى جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه ١٤٩

الخلاصه: ١٥٥

الفصل الخامس فى عموميه التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين ١٥٧

الخلاصه: ١٧٢

الفصل السادس فى أنّ تعقّب العام بضمير لا يراد منه إلا بعض أفراد العام هل يوجب تخصيص العام به أو يوجب الإجمال أو لا؟

١٧٨

الخلاصه: ١٨٧

الفصل السابع فى تعارض المفهوم مع العموم ١٩١

ص: ٦٢١

الخلاصة: ٢٠٤

الفصل الثامن فى الاستثناء المتعقب للجمل ٢٠٩

الخلاصة: ٢٢٢

الفصل التاسع فى وجه تقديم الخاص على العام ٢٢٨

الخلاصة: ٢٣٠

الفصل العاشر فى أن التخصيص فيما إذا لم يكن العام آيبا عن التخصيص ٢٣١

الخلاصة: ٢٣٢

الفصل الحادى عشر فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٢٣٣

الخلاصة: ٢٣٦

الفصل الثانى عشر فى الدوران بين التخصيص و النسخ ٢٣٨

الخلاصة: ٢٥١

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبيّن الفصل الأول فى تعريف المطلق ٢٥٦

الخلاصة: ٢٨١

الفصل الثانى فى مقدّمات الاطلاق ٢٨٨

الخلاصة: ٣٠٩

ص: ٦٢٢

الفصل الثالث فى كئفه الجمع بين المطلق و المقيد ٣١٨

الخلاصه: ٣٣٢

الفصل الرابع فى المجل و المين ٣٣٧

الخلاصه: ٣٤٠

المقصد السادس فى الأمارات و الحجج المعتبره شرعا أو عقلا المقدمه ٣٤٥

الخلاصه: ٣٥٣

الباب الأول الفصل الأول فى القطع ٣٥٦

الجهه الأولى: فى أن القطع يكون بنفسه طريقا الى الواقع ٣٥٦

الجهه الثانيه: فى أن القطع هل تكون حججه ذاتيه أم لا؟ ٣٥٧

الجهه الثالثه: فى أنه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟ ٣٦٤

الجهه الرابعه: فى التجرى ٣٧٩

الخلاصه ٣٩١

تنبيهات ٤٠٣

الخلاصه ٤٢٦

الجهه الخامسه: فى أقسام القطع ٤٣٥

الخلاصه ٤٥٥

الجهه السادسه: فى امكان أخذ القطع فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو مخالفه و عدمه ٤٥٨

ص: ٦٢٣

الخلاصه ٤٧٥

الجهه السابعه:فى أخذ الظن فى موضوع الحكم ٤٨١

الخلاصه ٤٨٦

الجهه الثامنه:فى وجوب موافقه القطع التزاما ٤٨٨

الخلاصه ٤٩٣

الجهه التاسعه:فى قطع القطّاع و الوسواس و نحوهما ٤٩٥

الخلاصه ٥١٨

الجهه العاشره:فى العلم الاجمالي ٥٢٧

الخلاصه ٥٤٤

الباب الثانى فى الظن الفصل الأول فى امكان التعبد به ذاتا ٥٥٠

الخلاصه ٥٥٢

الفصل الثانى فى انّ التعبد بالظنّ و جعل الحجيه له ممكن وقوعا ٥٥٤

الخلاصه ٥٥٨

الفصل الثالث فى الوجوه التى استدلّ بها لاستحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و الاصول ٥٦٠

الخلاصه ٥٩٤

الفصل الرابع فى تأسيس الأصل ٦٠٦

الخلاصه ٦١٧

ص: ٦٢٤

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

ص: ٤

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۶

الباب الثاني: في الظن

الفصل الخامس: في الامارات التي ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل ببنوتها

اشاره

في الامارات التي ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل ببنوتها

و اعلم أن مقتضى الأصل هو عدم طريقته الظن و عدم حجيته و حرمة اسناده الى المولى و التعبد به و لكن يخرج عن هذا الأصل ظنون من جهه قيام الأدله على حجيتها و هي:

١- الظهورات اللفظيه

اشاره

و لا يخفى أن الظهورات الكلاميه المراده حجّه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها في تعيين مراداتهم، و يحتج بها كل متكلم و سامع على الآخر فإذا كان شيء مستفادا من الكلام أخذ به المتكلم و جعله حجّه على مراده و تمسك به السامع و جعله حجّه على مراد المتكلم.

و هذا هو معنى الحجّه، فالظهورات حجّه المتكلم و حجّه السامع عند العقلاء

و استقر بناؤهم على العمل بها في جميع مخاطباتهم من الدعوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و المكاتبات و الإنشاءات و الإخبارات و غيرها. و لا اشكال و لا خلاف في ذلك، نعم سيأتى الخلاف في اعتبار بعض القيود و عدمه في الحجّيه ان شاء الله تعالى.

ثم إن طريقه الشارع في إفاده مراداته ليست مغايره لطريقه العقلاء في محاوراتهم؛ لأنّ الشارع لم يخترع طريقه أخرى، بل كان يتكلم مع الناس بلسانهم و طريقتهم و هذا

واضح لا- ستره فيه، و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و الاحتجاجات بها، قال الشيخ الأعظم قدس سره: و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (١)

ثم إنّ الظهورات الكلاميه تتحقق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبه فى معانيها سواء كان ذلك بالوضع أو بالقرائن المتصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه مع الكلام، فكلّ مورد يعلم ذلك فلا كلام.

و لو شك فى أنّ كلمه مستعمله فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه، فيتحقق الظهور فى المعنى الموضوع له بأصاله الحقيقه. و لو شك فى وجود القرينه على خلافه و عدمه، فمقتضى أصاله عدم القرينه هو العدم، فهنا يتحقق الظهور فى المعنى الموضوع بأصاله عدم وجود القرينه على إرادته الخلاف.

و لو شك فى حدود المعانى المفرده و المركبه من تخصيصها أو تقييدها فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق أو أصاله عدم التخصيص و التقييد هو العموم و الاطلاق فيتحقق الظهور فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو احتمل الخطأ و الاشتباه و السهو و النسيان فمقتضى أصاله عدم هذه الامور هو تحقق الظهور.

و لكن بعد وجود هذه الظهورات سواء حصلت بالقرائن أو الاصول المذكوره و كونها مراده بالإرادته الاستعماليه يقع السؤال عن كونها مراده بالإرادته الجدّيه و عدمه؟ و مقتضى أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجدّيه هى إرادتها جدا، و هى أصل عقلايى يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم.

فتحصل: أنّ أصاله الحقيقه و أصاله عدم القرينه و أصاله الإطلاق و العموم و أصاله

ص: ١٠

عدم السهو و النسيان و الخطأ و الاشتباه كلها من محققات الظهورات فى الموارد المشكوكه. و هذه الظهورات الحاصله بالاصول المذكوره أو الظهورات الحاصله بالقرائن بضميمه أصاله التطابق تكون مراده بالإراداه الجدّيه و حجّجه؛ إذا العقلاء بنوا على العمل بالظهورات المراده بالإراداه الجدّيه و الاحتجاج بها. و هذا هو معنى حجيه الظهورات الكلاميه المراده.

و مما ذكرنا يظهر أنّ إسناد الحجيه إلى أصاله الحقيقه أو أصاله القرينه أو أصاله عدم الكذب أو أصاله عدم التخصيص أو أصاله عدم التقييد أو أصاله عدم السهو و النسيان و الاشتباه و الخطأ أو أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجدّيه مسامحه؛ لأنّ هذه الاصول من محققات الظهورات المراده، و موضوع الحججه هو الظهورات المحقّقه المراده سواء كانت حاصله بالاصول المذكوره أو بقيام القرائن المتصله أو المنفصله، فما هو الحجّجه هو الظهورات المذكوره نعم مباني تلك الظهورات هى القرائن أو الاصول المذكوره. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بعض الاصول المذكوره لا يفيد الظن و الظهور كأصاله عدم التخصيص لأنّ ما من عام إلا و قد خصّ فالحجّيه فى مثله تكون راجعه إلى حجّيه بناء العقلاء على عدم التخصيص فلا تغفل، ثم لا يخفى أنّه لا تختص الحجّيه بالمعاني الحقيقيه، بل المعاني المجازيه التى تدلّ عليها الكلام بالقرائن أيضا حجّجه، كما لا يخفى.

ثم لا- يخفى عليك أنّه لا- فرق فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين من قصد إفهامه و غيره ما لم يقم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد إفهامه.

و هكذا لا- فرق فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين أن يحصل الظن الشخصى بالوفاق و بين أن لا يحصل ذلك أو يحصل الظن الشخصى بالخلاف ما دام الكلام أفاد ظنا نوعيا؛ و ذلك لوجود بناء العقلاء على حجّيه الظهورات الكلاميه من دون فرق بين الموارد المذكوره.

و ايضا لا تفاوت فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين أن تكون من المحاورات العرفيه أو النصوص الشرعيّه.

كما لا فرق فى النصوص الشرعيّه بين أن تكون من الروايات أو القرآن الكريم؛ لما عرفت

من أن الشارع اكتفى في إفاده مراداته بما اكتفى العقلاء به من الظهورات الكلامية و لم يخترع طريقا آخر.

و لكن مع ذلك و قد وقع الخلاف في بعض الامور المذكوره، فالأولى أن نذكر كلماتهم و الجواب عنها و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في امور:

الأمر الأول:

أن المحكى عن المحقق القمي قدس سره هو اختصاص حجيه الظهورات الكلامية بمن قصد

إفهامه،

و هذه الظهورات على قسمين:

أحدهما الخطابات الشفاهيه التي كان المقصود منها إفهام المخاطبين بها.

و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر.

و أما غيرهما من الروايات الواردة في مقام الجواب عن الأسئلة و الكتاب العزيز بناء على أنه خطاب للنبي و الائمة عليهم السلام فليس على حجتيه دليل إلا- دليل الانسداد و ذلك للفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهيه أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الائمة الصادره عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهه إلينا و عدم كونه من باب التأليف للمصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجه لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند انسداد باب العلم.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: في تقريب كلام المحقق القمي قدس سره: و بالجمله فظواهر الألفاظ حجه بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم في كيفية الإفاده أو المخاطب في كيفية الاستفاده؛ لأن احتمال الغفله مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ص: ١٢

و من هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفع فى ردّ هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصاله عدم القرينه حجه من باب التعبد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته.

مردوده: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام، و ليس إلا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصله سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجيه أم كانت مقالیه متصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار و حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنّها لو كانت لوصلت البناء، مع إمكان أن يقال: إنّّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفله الحاصله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم. (١)

و الحاصل: أنّ المحقق القمى قدّس سرّه ادعى أمرين: أحدهما أنّ الأخبار الداله على الأسئلة و الأجوبه الواصله إلينا عن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه الأطهار عليهم السّلام و هكذا الكتاب العزيز ليست كالكتب المؤلفه و إلاّ فكنا من المقصودين بالفهام،

و ثانيهما عدم جريان الاصول العقلانيه فى الظواهر بالنسبه إلى غير من قصد إفهامه لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العاده بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك. و عليه فلا دليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء أمور لم تصل إلينا؛ لعدم بناء من العقلاء على جريان أصاله عدم القرينه فى مثل ذلك، و لعدم ورود دليل شرعى عليه.

ص: ١٣

أمّا أولاً: فلأننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة إلينا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَالْكَتَبِ الْمُؤَلَّفَةِ؛ فَإِنَّهَا وَإِنْ صَدَرَتْ بِعنوان الأُجوبه عن الأَسْئله و لكن تكون فى مقام بيان وظيفه الناس من دون خصوصيه للسائلين و لا لعصر دون عصر، لا سيما فيما إذا كان السؤال من مثل زراره و محمّد بن مسلم فإنّ أمثالهما فى مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو القوانين الكليّه و لقد أفاد و أجاد سيدنا الامام قدّس سرّه حيث قال: إنّ الخطاب فى الأخبار و إن كان متوجّها إلى مخاطب خاص كزراره و محمّد بن مسلم و أمثالهما إلّا أنّ الاحكام لما كانت مشتركه و شأن الاثمه عليهم السّلام ليس إلّا بتّ الاحكام بين الناس، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام فى أنّ الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخاله إفهام متكلم خاص. (١)

و أولى بذلك الكتاب العزيز فإنّه يجرى كمجرى الشمس و لا يختص بقوم دون قوم و عصر دون عصر و يدعو الناس فى جميع الأزمنه إلى التدبّر فى آياته و التذكر من موعظاته، و إنكار كون خطابه موجه إلينا يخالف شأن القرآن كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الصغرى، و هى الدعوى الاولى و هى إنكار كوننا مقصودين بالإفهام و قد عرفت أنّ الأخبار و الآيات القرآنيه كالكاتب المؤلفه فى أنّ المقصودين بالإفهام منها لا ينحصر فى المخاطبين فى عصر النزول و الصدور، فإنكار الصغرى فى مثل الأخبار الصادره عن ائمتنا الابرار عليهم السّلام و الآيات النازله مما لا وقع له.

و اما ثانياً: فلأننا ننكر عدم حجّيه الظهورات اللفظيه بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام ما لم يحرز أنّ بناء المتكلم على إلقاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيّه المعلومه بين المتكلم و السامع؛ فإنّ أصاله عدم القرينه جاريه بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً.

و الفرق فى حجّيه أصاله عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف لبناء العقلاء و السيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السّلام، فالكبرى المذكوره فى الدعوى الثانيه محل منع.

و توضيح ذلك- كما افاد شيخنا الأعظم قدس سره- أنّ الانصاف أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دل من اجماع العلماء و أهل اللسان على حجيه الظواهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادته ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص في مظانّ وجودها، و لا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالمخاطب و عدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، و هذا واضح.

و لا- خلاف بين العلماء أيضا في الرجوع إلى أصاله الحقيقه في الألفاظ المجرده عن القرائن الموجّهه من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئيه كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه. فإنّ العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود، و كذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكليه كالأخبار الصادره من الأئمه عليهم السّلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير... إلى أن قال: و الحاصل: أنّ القطع حاصل لكل متتبع في طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيه الظن المطلق الثابته بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه بالإجماع و الأخبار المتواتره و يدل على ذلك أيضا سيره أصحاب الأئمه عليهم السّلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السّلام، و لا- يفرقون بينهما إلّا- بالفحص و عدمه.

و الحاصل: أنّ الفرق في حجيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السّلام (1)

ص: ١٥

و إليه يؤول ما في الكفايه حيث قال: إنَّ الظاهر عدم اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامها، و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه او يخصّه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج، كما تشهد به صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا (١) إذا لم يكن بصدد إفهامه.

و عليه فكما أنّ احتمال الغفله مندفع بأصالة عدم الغفله بين المتكلم و السامع، فكذلك احتمال وجود قرائن منفصله أو متصله بعد الفحص عنها مندفع بأصالة عدمها لمن قصد إفهامه و غيره؛ لما عرفت من أنّ العقلاء و العلماء يأخذون بالظهورات و لو كان السامع غير مقصود بالإفهام.

و دعوى: ان عاده الأئمه عليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصله.

مندفعه: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه من أنّها و إن كانت صحيحه إلاّ أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، و مع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

و أمّا ما ذكره من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطّع غير عارف بأسلوب الكلام العربى أو غير ورع فى الدين؛ إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينه عن ذبيها، لعدم معرفه المقطّع أو لتسامحه فى التقطيع، و كلا- هذين الأمرين منفيان فى حق الكلينى و أمثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا روايه بلا- قرينه نظمن بعدمها، بل لا يبعد دعوى القطع به؛ إذا التقطيع إنّما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبه لها مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواه، عند تشرفهم بحضره الإمام عليه السلام كانوا يسألون عن عدّه مسائل لا- ربط لأحدها بالأخرى كما هو المتعارف فى زماننا هذا فى الاستفتاءات و هذا النحو من التقطيع غير قادح فى انعقاد الظهور. (٢)

ص: ١٦

١-١) الكفايه ٥٩: ٢.

٢-٢) مصباح الاصول ١٢٠: ٢-١٢٢.

و دعوى: أنه لا- يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا- يعرفها سوى من قصد إفهامه، و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط، فالتفصيل بين من قصد افهامه و بين من لم يقصد إفهامه متين. (١)

مندفعه: بأن محل الكلام ليس فيما إذا كان مقصود المتكلم إلقاء رموز لا- يعلمها إلا المخاطب حتى لا يتمكن غير من قصد إفهامه من أن يتمسك بظاهر الكلام من دون إحراز الرموز التي بين المتكلم و المخاطب، بل محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا- بما هو مخاطب خاص؛ إذ غرض الشارع ليس إلا بث الأحكام بين الناس، و من المعلوم أن احتمال الرموز حينئذ في مثل تلك الأحكام الصادره لا- مجال له و خروج عن محل الكلام. هذا مضافا إلى أن المفروض أن غرض الرواه من نقل الروايات و الآثار أو غرض الناقلين من نقل القوانين المسموعه من المقنين للناس هو أخذ الناس بها و العمل بها و عليه فلو كانت قرائن خفيه خاصه بهم بين المتكلم و المخاطب لزم عليهم أن يذكروها و إلا نقضوا غرضهم إذ لم يتمكن غيرهم منها و حيث إنهم لم ينقلوا قرائن خاصه فيمكن لغيرهم أن يأخذوا بطواهر ما سمعوا منهم و عليه فلا- وجه للتفصيل المذكور كما لا يخفى. ثم إن الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هو التفصيل حيث قال في محكي كلامه و الذى يختلج بالبال الإشكال فى تحقق هذا البناء إلا إذا حصل الاطمئنان عاده بعدم وجود القرينه فإن هذا فى الحقيقه خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع و الكلام واقع فى مورد الشك و الاحتمال العقلاى و الذى أراد عدم جريان أصاله عدم القرينه هنا إذا ليس أصلا متبعا عند العقلاء فى هذا المورد و لعل هذا مراد المحقق القمى قدس سره حيث خصص الكلام بالمقصود بالإفهام فإن الظاهر أو المحتمل أن يكون نظره إلى ما حققناه من عدم تبين الظهور الصادر من المتكلم إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما إذا لم

ص: ١٧

يحصل الاطمينان بالظهور و لا أظن إرادته الإطلاق إلى أن قال و بالجمله إذا تبين الظهور الصادر بالعلم أو بحجّه اخرى كان بناء العقلاء على اتباعه في كشف المراد و تطابقه مع الإراده الواقعيه من دون أن يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف و لا يكون الشخص مقصودا بالافهام و حينئذ لا يسمع الاعتذار بحال و أمّا إذا لم يتبين الظهور الصادر من أصل كما في مورد الكلام فلا يصح المؤاخذه بحال فتدبر (١) و لقائل أن يقول لا- يلزم الاطمئنان بعدم وجود القرينه بل اللازم هو الاطمئنان بكون الكلام متوجها إلى المخاطب لا بما هو مخاطب خاص ففي هذه الصوره لو شككنا في وجود القرينه يجرى فيه أصاله عدم القرينه كسائر الموارد فتدبر جيدا.

الأمر الثاني: أنّ المناط في حجّيه الكلام و اعتباره...

أنّ المناط في حجّيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا في المراد الاستعمالي و الجدي و لو كان الظهور المذكور مسببا عن القرائن الموجوده في الكلام، و قد جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظهور المذكور في إفاده المراد بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الانسان، و لا يشترط في حجّيه الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصيّ بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعترف على الخلاف، بل هو حجّيه و لو مع قيام الظنّ غير المعترف على الخلاف؛ و لذا لا يعذرون من خالف ظاهر كلام المولى بعدم حصول الظنّ بالوفاق و لا بحصول الظنّ على الخلاف.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه حيث قال: ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيه الظواهر إذا لم تفد الظنّ (الشخصيّ) أو إذا حصل الظنّ الغير المعترف على خلافها، لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان. (٢)

و دعوى: أنّ الظاهر من كلمات بعض العلماء أنّهم توقفوا في العمل بالخبر الصحيح

ص: ١٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ م ٩٦-٩٧

٢- (٢) فرائد الاصول: ٤٤.

المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّيه الشهره، وهذا يكفى شاهدا على أنّ حجّيه الظهورات متوقفه على عدم قيام الظنّ غير المعترف على خلافها.

مندفعه: بأنّ وجه التوقف أو الطرح هو مزاحمه الشهره للخبر من حيث الصدور؛ إذا لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور بناء على أنّ ما دل من الدليل على حجّيه الخبر الواحد من حيث السند مختص بما إذا حصل الوثوق بالصدور، لا من جهه مزاحمه الشهره للخبر من جهه ظهوره فى عموم أو إطلاق حتى يكون شاهدا على عدم اعتبار الظهور فيما إذا كان الظنّ غير المعترف على الخلاف، فتدبر جيدا.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان المزاحمه من جهه ظهور الخبر كانت الشهره كاشفه عن وجود قرينه فى الروايه لم تصل إلينا و معه لم يتحقق ظهور فى الروايه فى غير ما ذهب إليه المشهور كقاعده القرعه لكل أمر مشكل فإنّ إطلاقها مقيّد بالمشهور لكشف الشهره عن قيد فيها لعدم التزامهم بإطلاقها و مع عدم تحقق الظهور فى الروايه مع مخالفه المشهور خرج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما إذا تحقق الظهور و خالفه الظنّ غير المعترف.

و بالجملة فالظنّ النوعى المستفاد من الكلام حجه عقلاييه على مرادات المتكلم، و لا يصح العدول عنه بمجرد عدم حصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو بقيام الظنّ غير المعترف على الخلاف؛ لعدم دخاله لهما فى حجّيه الظهورات و إن كان لعدم قيام الظنّ غير المعترف على الخلاف دخاله فى حجّيه إسناد الروايات بناء على قصور الأدله عن شموله، فالظنّ النوعى حجّه، و لا يشترط بوجود الظنّ الشخصى على الوفاق، و لا يمنع عنه الظنّ غير المعترف على الخلاف.

هذا كله واضح بالنسبه إلى ما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجه و الأمن من العقوبه و الخروج عن عهده التكليف؛ لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقا و لو مع الظنّ بالخلاف فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق فى مقام الاحتجاج.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل إرادته خلاف

الظاهر فى كلام الطيب، فالعقلاء لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهده التكليف و تحصيل الأمن من العقاب، و فى مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً. (١)

و يؤيد ما ذكرناه ما أفادوه فى حجته الأخبار من عدم شمول أدله اعتبار حجته خبر الواحد فى الأحكام بمجرد الوثوق النوعى بالصدور للخبر الواحد فى غير الأحكام؛ لأن المعيار فى الأحكام هو تحصيل الحجة، بخلاف غيرها فإن المعيار هو الوثوق و الاطمئنان الشخصى بالأمور الواقعية و هو لا يحصل بالوثوق النوعى.

و عليه فالظهورات الواردة فى الأحكام حجة فيما إذا أفادت ظناً نوعياً و لو لم يحصل الظن الشخصى، بخلاف الظهورات الواردة فى غيرها، فإن اللازم فيها هو حصول الاطمئنان الشخصى لاختصاص أدله اعتبار الظهورات بموارد الأحكام، إذ لا معنى للتعبد فى غير موارد الأحكام، إلا بما لحظه إدراجه بنحو فى موضوع الأحكام كالخبر به عن الله سبحانه و تعالى فى يوم الصيام فيصح حينئذ التعبّد به بهذا الاعتبار فلا تغفل.

ثم إن محل الكلام فيما إذا انعقد الظهور فاعتباره لا يتوقف على وفاق الظن الشخصى و لا على عدم قيام الظن غير المعتمد على الخلاف، و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً قد احتمل أن المتكلم اعتمد عليه فى إرادته خلاف الظهور فلا ينعقد الظهور، بل هو مجمل و خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا انعقد الظهور، فاعتبار خلو الكلام عن قرينه حاله أو مقالته تصلح لأن تكون صارفة، يرجع إلى شرط تحقق الظهور لا شرط حجته الظهور؛ فإن مع الاقتران بها يخرج الكلام عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف، بخلاف ما إذا لم تكن قرينه متصله بالكلام فإن الظهور منعقد فيه، و لم يتوقف حينئذ أحد بمجرد احتمال وجود دليل منفصل مجمل يحتمل أن يعتمد المتكلم عليه.

ص: ٢٠

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: لم يتوقف أحد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل أن يكون مخصصا له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: انه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم، فيحكمون بإرادته زيد الجاهل من النهي. (١)

ثم إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون و لكن حجيتها من الضروريات؛ إذا الطريق الشائع في تفهيم المقاصد و المرادات منحصر في الألفاظ، و العقلاء بنوا عليها بلا- كلام و احتجوا بها لهم و عليهم، و الشارع لم يخترع طريقا آخر لتفهم مراداته، فاعتبار الظنون الكلاميه من اليقينيّات و الضروريات.

و عليه فظنّيه الظهورات لا- تنافي قطعيه اعتبارها، و مع كونها قطعيه الاعتبار لا مجال لدعوى كونها مشموله للآيات الناهيه عن العمل بالظن؛ لانصراف الأدلّه الناهيه عن العمل بالظن عن مثلها، لأن الأخذ بالظنون الكلاميه يرجع في الحقيقه إلى الأخذ بالقطع القائم على اعتبارها، فمثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا لا يشمل المقام.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: فرض وجود الدليل على حجّيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهيه في حرمة العمل بالظواهر. (٢)

و مما تقدم يظهر أنّ الاستظهار المعتبر في الالفاظ و الكلمات هو الذى يكون ظاهرا بحسب المتفاهم العرفى في مرادات المتكلم، فإذا كان لفظ ظاهرا عرفا في المعنى المراد، و ادعى شخص ظهوره في معنى آخر فلا مجال للأخذ بظنه الشخصى في تعيين مراد المتكلم، و لا- يكفى الإتيان به في مقام الامتثال: إذا الظن الشخصى لا دليل على حجّيته، لما عرفت من أنّ الحججه هو الظهور العرفى، و الظهور العرفى لا يتعدد بتعدد الآحاد و الاشخاص، بل هو قائم بالاستظهار النوعى.

ص: ٢١

١-١) فرائد الاصول: ٤٥.

٢-٢) فرائد الاصول: ٤٠.

نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء ظهورا عرفيا و عدمه بأن يدعى كل فرد منهم أنّ ما أقول هو الظاهر عرفا، فيمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي، ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و ليس بمتعدد، و الحجّيه مخصوصه به.

و عليه فلا مجال لدعوى حجّيه الظن الشخصىّ فى الألفاظ و العبارات بدعوى أنّ لكل شخص استظهارا و هو له حجه؛ لضروره ما عرفت من اختصاص أدله الاعتبار بما إذا كانت الظهورات مفهوما عرفيا و المفروض أنّ دليل الاعتبار لئبى.

هذا، مضافا إلى أنّ للاستظهار من الكلام فى كل قوم و مله ضوابط خاصه و ملاحظتها تنجرّ إلى الظهور النوعى، و الاستظهار من دون ضوابط و قاعده مقرّره شك فى شك، و لا اعتبار له عند العقلاء فى جميع الأعصار، بل عند المتشرعه، كما لا يخفى.

ربما يتوهم أنّ التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيد القول بصحة الظهورات الشخصيه.

و فيه: أنّ التفسيرات المختلفه إن لم تكن بينها مخالفه و تباين رجعت إلى معنى جامع عرفي، و إن كانت بينها مخالفه و تباين لم يكن جميعها صحيحه، بل الصحيح واحد منها، هذا مضافا إلى أنّ التفسيرات المذكوره لو كانت من الظنون الشخصيه فكلها تفسير بالرأى، و هو منهى عنه فى لسان الروايات، كما لا يخفى.

و ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم.

و فيه: أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ القراءات المختلفه و إن لم يكن جميعها صحيحه و مطابقه للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن قام الدليل على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهلا للأمر، و هذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على جواز الاكتفاء بالظن الشخصى، بل ضروره على ثبوت الواقع للعالم و الجاهل.

و عليه لا يكون كلّ ظنّ شخصىّ صحيح، و القول بأنّ الواقع فى كل مورد هو المظنون بالظنّ الشخصىّ تصويب لا- يقول به الإماميه كما لا يخفى.

لا- يقال: إنَّ اختلاف العلماء فى الآراء مما يشهد على أنَّ اختلاف الفهم من الكلام أمر جائز بل واقع، فالظنون الشخصيه حجه كالقراءات المختلفه.

لأننا نقول: ليس اختلاف العلماء فى الآراء اختلافاً فى الظنون الشخصيه، بل هو اختلاف فى دعوى الظنون النوعيه، و يكون مبنيًا على رعايه الضوابط و القواعد الكلّيه التى لها مدخلية فى الاستظهار و الاستنباط و الفرق بين هذا الاختلاف و الظنون الشخصيه التى لا تكون مبتنيه على رعايه الضوابط و القواعد المدونه واضح.

ثم لا- يخفى أنه لا- ممانعه من إعمال التعمق الزائد فى النصوص و الظواهر العرفيه لكشف المطالب و استنباط ما يحتاج اليه فى كل عصر و زمان، و إنّما الممانعه من ترتيب الأثر على الظنون الشخصيه التى لا تكون مبنيه على القواعد و الاصول العقلانيه؛ إذا لا حجيه لتلك الظنون، بل تحميل هذه الظنون الشخصيه على النصوص و الظواهر الدينيه هو التفسير بالرأى الذى نهى عنه اكيدا فى الشرع الانور كما لا يخفى، مع أنّ اللازم فى فهم المعانى هو تخليه الذهن لا مدخلية الذهن، و كم من فرق بينهما؟!

و لعل المنشأ فى ذهاب بعض تبعاً لجمع من الاوربيين إلى اعتبار الظنون الشخصيه فى زماننا هذا هو التمايل إلى نسيه الحقائق و إنكار ثبوتها و دوامها حيث قالوا: إنّ فهم الإنسان بالنسبه إلى المتون و تفسيرها أو بالنسبه إلى جميع الحقائق فهم نسبيّ، و معنى ذلك أنه ليس لنا فهم قطعى ثابت؛ لأن الثبوت ينافى النسبيه و هو خلاف البدايه و الضروره؛ إذ لنا معلومات يقينيه و ضروريه من العقلانيات و الشرعيّات.

نعم لا- يخلو فهم الإنسان عن التكامل، و لكنه لا ينافى ثبوت أصل الفهم فى الجملة؛ لأنّ المتكامل يحتوى ثبوت أصل الشىء، و إنّما زادت مراتبه بسبب الشواهد و التعمق فيه و النقص و الإبرام. هذا مضافاً إلى أنه لا يخرج الكلام المتكامل عن الظنون النوعيه كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لا مجال للبحث و لا للاحتجاج؛ فإنّ هذه الأمور متوقفه على ثبوت الحقائق.

و بالجمله فللمعاني فى اللغة و العرف مع قطع النظر عن فهم المخاطب ثبوت مستقل، و اللازم على المخاطب أن يفهمها من خلال معرفه معانى الألفاظ بحسب القواعد المذكوره فى اللغة و العرف. و لا تختلف المعانى المقصوده بالنسبه إلى الآحاد و الأشخاص بعد اعتبار الظنون العرفيه فى حجيه الألفاظ. نعم قد لا يفهمها بعض الناس من جهه التقصير أو القصور فى مقدمات فهمها فحينئذ يختلف الأفهام بالنسبه إلى المقاصد و المرادات، و لكن بعضها صحيح و بعضها باطل، و لا يتصف جميعها بالصحة و الحجية، كما لا يخفى.

و لذلك لا يكون الذين لم يدركوا مرادات المتكلم من جهه تقصيرهم معذورين؛ لأنهم اكتفوا بما ليس بحجّه، و مجرد الفهم الناقص لا يعطى الحجية للألفاظ، و لا يوجب رفع العقوبه عن مخالفه الواقع و مرادات المتكلم، كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لا مجال للبحث و لا للاحتجاج؛ فإن هذه الامور متوقفه على ثبوت الحقائق.

ثم إننا لا نخالف مع لزوم السعى فى فهم المرادات، بل نؤكد على ذلك، و لا نقول بأن ما نفهمه بعد السعى إذا كان غير ما فهمه الأصحاب قبلاً. ليس بحجّه، بل نقول بأنه حجه لو لم يخرج الاستنباط الجديد عن الظهورات النوعية و الضوابط و القواعد الأدبية، و لذا ذهب الفقهاء إلى الأخذ بالفهم الجديد المبني على الاصول و الضوابط إذا كان تاماً كما فى منزوات البشر.

و لا- يقاس الفهم غير المبني على الاصول و الضوابط بالفهم المبني عليها؛ لفقدان الحجية فى الأول دون الثانى. و عليه فدعوى صحة كل فهم و لو كان مبنياً على الظن الشخصى و تسميته بقراءه جديده من المعانى خاليه عن التحقيق، بل هى مغالطه و سفسطه أعادنا الله منها.

و لا ندعى أن كل فهم من المعانى و الحقائق يكون ثابتاً غير متغير لظهور ضعفه أو بطلانه، و لكن نمنع أن يكون جميعها كذلك، فالتغير و التبدل مقبول بنحو الموجه الجزئيه

لا- الموجه الكليه إلا- أنّ تغيّر ذلك البعض من ناحيه عدم تماميه المقدمات المقرره لكشف المراد، لا- من ناحيه دخاله ذهنيه المخاطب، فتدبر جيدا.

ثم ربما يقال: إنّ المقصود مما ذكره من أنّ القراءات مختلفه ليس أنّها كلها صحيحه، بل بعضها صحيح و بعضها باطل، إلا أنّ اللّازم في تعيين الصحيح عن غيره هو تجريد المخاطب ذهنه عما يحوطه من المناسبات و المأنوسات حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الكلام، و إلاّ فحمل الكلام على ما يعرفه من المناسبات كما ترى.

قلت: هو كذلك، و لكن لا زمه هو الاجتناب عن الظنون الشخصيه لا- الأخذ بها؛ إذا التخليه عن المناسبات و الظنون الشخصيه توجب الأخذ بالظنون النوعيه لتحصيل مرادات المتكلم، فإن كان مرادهم مما ذكره هو ذلك فهو أمر بنى عليه العقلاء و العلماء في استظهاراتهم في جميع الأزمنه، و ليس أمرا خفيا حتى يحتاج إلى التذكار.

ثم لا يذهب عليك أنّا لا ننكر اختلاف المشارب و المذاهب و تمسكهم مع ذلك بالآيات الكريمه و النصوص الشرعيه، و لكن نقول: كل مشرب و مذهب و إن تمسك بالنصوص و الآيات من جهه إثبات مرامه غير أنّ هذا التمسك و الاستدلال لا يكون صحيحا إلاّ إذا كان التمسك بظهورات نوعيه و مستفاده منها، و إلاّ فهو تفسير بالرأى و أخذ بالظن الشخصى، و لا حجيه له، بل هو منهي عنه كما سيأتى إن شاء الله تعالى. و بقيه الكلام في محله.

الأمر الثالث: أنه لا فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه،...

أنّه لا فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه، و لا فرق في النقليه الشرعيه بين الظهورات القرآنيه و بين الأحاديث المرويّه عن سيد المرسلين أو الأئمه الطاهرين عليهم الصلاه و السلام، لعموم دليل الحجّيه، و هو بناء العقلاء، و عدم اختراع الشارع طريقا آخر، فلا- وجه للفرقه بينهما، فالظهورات الكلاميه كما تكون حاكيه عن المرادات في المحاورات العرفيه، فكذلك تكون في كلام الله سبحانه و تعالى و رسوله و أوصيائه عليهم الصلاه و السلام من دون فرق بين الكتاب و غيره.

و لكن ذهب جماعه من الأخباريين فى الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب إذا لم يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم و استدلوا عليه بوجه:

منها: الأخبار الداله على اختصاص فهم القرآن بالنبي و الأئمه عليهم الصلاه و السلام:

كما فى خبر إسماعيل بن مخلد السراج عن أبى عبد الله عليه السلام فى رساله طويله له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها و تعاهدها و العمل بها، و من جملتها: قد أنزل الله القرآن، و جعل فيه تبيان كل شىء و جعل للقرآن و تعلم أهلا لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فى دينهم بهوى و لا رأى و لا مقاييس... و هم أهل الذكر الذين أمر الله الامه بسؤالهم. (١)

و كما فى خبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أن أبى عبد الله عليه السلام قال لأبى حنيفه: أنت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله قال: يا أبى حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبى حنيفه لقد ادّعت علما، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا- هو إلا- عند الخاص من ذريه نبينا محمدا صلى الله عليه و آله، و ما ورثك الله من كتابه حرفا... الحديث. (٢)

و كما فى خبر الاحتجاج عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لأبى حنيفه فى احتجاجه عليه:

تزعم أنك تفتى بكتاب الله و لست ممن ورثه. (٣)

و كخبر فضيل عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ و إِنَّهُ لَمَذْكُرٌ لِمَكِّ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ: قال الذكر القرآن؛ و نحن قومه، و نحن المسئولون. (٤)

و كصحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله

ص: ٢٤

١-١ (١) روضه الكافى: ٥-٦.

٢-٢ (٢) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٣-٣ (٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٨.

٤-٤ (٤) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٢.

عَزَّ وَجَلَّ فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّهُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ: إِذَنْ يَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِهِمْ قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ. (١)

و كخبر عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله عليه السَّلام في حديث طويل قال: قال الله عزَّ و جلَّ فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ: الْكِتَابُ الذِّكْرُ، وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمْرُ اللَّهِ بِسْؤَالِهِمْ وَ لَمْ يُؤْمَرُوا بِسْؤَالِ الْجَهَالِ، وَ سَمَّى اللَّهُ الْقُرْآنَ ذِكْرًا فَقَالَ تَبَارَكَ وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ الْحَدِيثَ. (٢)

و كخبر يونس بن زبيان عن الصادق عليه السَّلام في حديث قال: لا- تغزَّ نك صلاتهم و صومهم و كلامهم و رواياتهم و علومهم، فإنهم حمر مستنفره، ثم قال: يا يونس إن أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فإننا ورثنا و أوتينا شرع الحكمة و فصل الخطاب، فقلت: يا ابن رسول صلى الله عليه و آله كل من كان من أهل البيت ورث ما ورث من كان من ولد علي و فاطمه عليهما السلام فقال ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر. (٣)

و كخبر الزَّيَّان بن الصلت عن الرضا عليه السَّلام في حديث أنه قال للعلماء في مجلس المأمون:

أخبروني عن هذه الآية ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَقَالَتِ الْعُلَمَاءُ:

أَرَادَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْأُمَّةَ كُلَّهَا. فَقَالَ الرضا عليه السَّلام، بل أراد الله العتره الطاهره، الحديث. (٤)

و كصحيحه ابى الصباح قال: و اللَّهُ لَقَدْ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلام: إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ التَّنْزِيلَ وَ التَّأْوِيلَ، قَالَ: فَعَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَلِيًّا، قَالَ: وَ عَلَّمَنَا وَ اللَّهُ... الْحَدِيثَ. (٥)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السَّلام بمكة فقال له رجل: إنَّكَ لتفسر من كتاب الله ما لم نسمع به فقال ابو الحسن عليه السَّلام علينا نزل قبل الناس، و لنا فسر قبل أن

ص: ٢٧

١-١) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٣.

٢-٢) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ١٣.

٣-٣) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٩.

٤-٤) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٣١.

٥-٥) البرهان: الفصل الخامس من المقدمات: ١٥.

يفسر فى الناس،فتحن نعرف حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرىه و حضرىه و فى أى ليله نزلت من آيه و فىمن نزلت و فيما نزلت...الخبر. (١)

و كخبر جمع من الثقات من اصحاب الصادق عليه السلام انه قال بعد أن أوماً بيده إلى صدره:

علم الكتاب كله و الله عندنا ثلثا. (٢)

و كما روى عن ابى جعفر عليه السلام أنه قال: ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلا على بن ابى طالب عليه السلام و الأئمه: من بعده. (٣)

و كخبر زيد الشحام عن أبى جعفر أنه قال فى حديث له مع قتاده المفسر: ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به. (٤)

و كما روى فى تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام قال: إننا أهل بيت لم يزل الله يبعث فىنا من يعلم كتابه من أوله إلى آخره. (٥)

و كخبر الأصبغ بن نباته قال: لثما بويح أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافه خرج إلى المسجد فقال:

سلونى قبل أن تفقدونى، فو الله إنى لا علم بالقرآن و تأويله من كل مدع علمه، فو الذى فلق الحبه و برىء النسمة لو سألتمونى عن آيه آيه لا خبرتكم بوقف نزولها و فىم نزلت...الخبر إلى أن قال البحرانى: أقول: و الأخبار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى. (٦)

و بالجملة: فالمستدل بهذه الأخبار يقول مع اختصاص فهم القرآن بالنبى و آله عليهم الصلوات و السلام لا يمكن الاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم، و مع فرض الإمكان لا حجيه له كما لا يخفى.

ص: ٢٨

١-١ البرهان: ١٥.

٢-٢ البرهان: ١٥.

٣-٣ البرهان: ١٥.

٤-٤ روضه الكافى: ٣١٢.

٥-٥ البرهان: ١٦.

٦-٦ البرهان: ١٦.

و يمكن الجواب عنه: أولاً: بأن اختصاص علم القرآن بتمامه و كماله بهم عليهم السّلام لا ينافى إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيتها مع مراعاة شرائطها من التفحص عما ورد حولها عن اهل البيت عليهم السّلام، قال صاحب الكفايه إنّ المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله هو اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهه أنّ فيه ما لا يختص به كما لا يخفى.

و ردع أبي حنيفة و قتاده عن الفتوى به إنّما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعه أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عمياً ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، و كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. (١)

و ثانياً: بأنّ لازم الاختصاص بأهل البيت مطلقاً هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنّه ليس كذلك.

قال فى نهايه الاصول: إنّ القرآن لم ينزل بنحو المعمى بل، نزل لبيان طرق صلاح الناس، و هو بنفسه يدعو الناس إلى التأمّل فيه و التدبّر فى آياته، و قد اثار آثاراً عجيبة فى المسلمين فى صدر الإسلام، و كان العمل به و الاستدلال به ممّا جرت عليه سيره المسلمين، فإذا سمعوا مثلاً- قوله تعالى: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ الْآيَةِ** فهموا المقصود من هذه الآية من دون أن يحتاجوا إلى مراجعه النبي صلّى الله عليه و آله، كيف و ربما استدلوا بما هو أخفى من هذه الآية من دون أن يردعهم النبي صلّى الله عليه و آله أو الائمه عليهم السّلام؟! و قد روى: أنّ علياً عليه السّلام لمّا خرج إلى صفّين رأى جماعه من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجاً من العسكرين فسئل عن حالهم فقبل له هؤلاء يقولون إنّنا لا نقاتل أهل القبلة حتى يثبت لنا بغى أحدهما على الآخر: إذ لم يثبت لنا جواز قتالهم إلّا- حينئذ حيث قال الله تعالى **وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْتَلُوا فَأَصْرِ لِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحِدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** (٢) فلما سمع

ص: ٢٩

١- ١) الكفايه ٢: ٦١.

٢- ٢) الحجرات ٩/.

على عليه السّلام هذه المقالة قال: هذا هو الفقه، و لم يردع مقالتهم فهؤلاء و إن قصّروا في باب الإمامه إلّا أنهم حسب اعتقادهم في الامامه من عدم وجوب إطاعه الإمام إلّا فيما يوافق الكتاب و السنه انزلوا عنه، فإن نظرهم إلى الامام كالنظر إلى الخلفاء و السلاطين.

فالتفصيل المذكور في حجه الظواهر هو الذي ظهر في الأعصار الأخيره عن بعض الإماميه من التشكيك في حجه ظواهر الكتاب المجيد بعد ما لم يكن خلاف بين المسلمين من العامه و الخاصه في حجته بداهه أنّه لم ينزل للإلغاز و التعميه، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، و قد أخرجهم عنها، كما يظهر بمراجعه التواريخ، و كان الأعراب يفهمونه بمجرد قراءه النبي صلّى الله عليه و آله، و كان يؤثر في أنفسهم أشدّ التأثير، كما روى أنّ رئيس بني مخزوم أتى النبي صلّى الله عليه و آله فقرأ عليه سورة «حم سجده» حتى وصل إلى قوله تعالى فإنّ أعرضوا فقلّ أنذرتكم صاعقه مثل صاعقه عادٍ و ثمودَ فجعل أصابعه في أذنيه و خرج من عنده، فلما سأله قومه عما رآه قال: لقد سمعت بكلام لم أسمع بمثله.

و قد نقل أيضا قصه مصعب بن عمير حيث أرسله النبي صلّى الله عليه و آله إلى يثرب فوجه الناس إلى الاسلام بقراءه القرآن. فأمثال هذه القضايا تشهد بأنهم كانوا يفهمون القرآن، كيف و قد قال الله تعالى في شأنه نذيراً للبشر (١) و قال لأنذركم به و من بلغ

و بالجملة فالقرآن نزل بلسان قوم النبي صلّى الله عليه و آله مبيناً لمقاصده بنحو يخرج عن طاقه البشر. (٢)

فالحاصل: أنّ دعوى اختصاص القرآن بالنبي و أهل بيته عليهم السّلام صحيح بالنسبه إلى تمام علوم القرآن ظاهرها و باطنها لا بالنسبه إلى ظواهرها، فإنّها لا تختص بهم بعد ما عرفت من أنّ القرآن كسائر الكتب لها ظواهر، و لذا لم يرد السؤال عن النبي صلّى الله عليه و آله أو الأئمه المعصومين عليهم السّلام عن الآيات الظاهره بنفسها، بل السؤال عن مقيداتها و نواسخها و

ص: ٣٠

١-١) المدثر: ٣٦.

٢-٢) نهايه الاصول: ٤٤٧-٤٨٠.

شروطها، فكما أنّ القيود و الشروط من نفس الكتاب مقدمه على إطلاق الآيات الظاهره، فكذلك القيود و الشروط الآتية فى سنه النبىّ صَلَّى الله عليه و آله أو روايات اهل البيت عليهم السّلام بعد حجّيه كلامهم بنص قوله صَلَّى الله عليه و آله: «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا ابدا»

و مما ذكر ينقدح أنّ الظهورات القرآنيّه كسائر الظهورات فى الحجّيه بعد ملاحظه ما ورد فى نفس الكتاب أو السنه أو الأحاديث فى بيان المراد الجدّى منها.

و من هذه الجبهه لا- فرق بين ظهورات الكتاب و غيرها. و الشاهد على ذلك هو الإرجاع إلى الكتاب فى غير واحد من هذه الأخبار.

و منها الأخبار الداله على أنّ القرآن يحتوى على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

ففى خطبه مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلاّ من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله و بصر به عماه و سمع به صممه و أدرك به ما قد فات و حىّ به بعد إذ مات، فاطلبوا ذلك من عند أهله و خاصّيته، فإنّهم خاصّه نور يستضاء به و أنّهم تقتدى بهم، هم عيش العلم و موت الجهل، و هم الذين يخبركم حلمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقتهم و ظاهرهم عن باطنهم، لا يخالفون الحق، و لا يختلفون فيه. (١)

و فى خبر ابن عباس قال: قال رسول صَلَّى الله عليه و آله فى خطبه: إنّ عليا هو أخى و وزيرى و هو خليفتى و هو المبلغ عنيّ، إن استرشدتموه أرشدكم، و إن اتبعتموه نجوتهم، و إن خالفتموه ضللتهم، إنّ الله انزل علىّ القرآن و هو الذى و من خالفه ضلّ و من يبتغى علمه عند غير على هلك. (٢)

و فى خبر المعلّى بن خنيس قال: أبو عبد الله عليه السّلام فى رساله: فأما ما سألت عن القرآن فذلك

ص: ٣١

١- (١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٦.

٢- (٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٩.

أيضا من خطراتك المتفاوتة المختلفه، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، و كل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهب إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم و لقوم يتلونه حق تلاوته و هم الذين يؤمنون به و يعرفونه، و أمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم و أبعد من مذاهب قلوبهم، و لذلك قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله إنّهُ ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا- من شاء الله. و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعه القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا- عن انفسهم، ثم قال وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَأَمَّا عَنْ غَيْرِهِمْ فَلَيْسَ يَعْلَمُ ذَلِكَ أَبَدًا وَ لا- يوجد، و قد علمت أنّه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم و لاه الأمر؛ لأنّهم لا يجدون من يأتمرون عليه و من يبلغونه أمر الله و نهيه، فجعل الله الولاه خواص ليقتدى بهم، فافهم ذلك إن شاء الله، و إِيَّاكَ و إِيَّاكَ و تلاوه القرآن برأيك فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور و لا قادرين على تأويله إلّا من حدّه و بابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله و اطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله. (١)

و في خبر جابر بن يزيد قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانيه فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسأله بجواب غير هذا؟ فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآيه يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصرف على وجوه. (٢)

و في خبر إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إنّ للقرآن تأويلا، فمنه ما قد جاء، و منه ما لم يجيء، فإذا وقع التأويل في زمان امام من الأئمه عرفه إمام ذلك الزمان. (٣)

ص: ٣٢

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٨.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٧.

و فى خبر أبى بصير قال: قال أبو جعفر عليه السّلام نحن الراسخون فى العلم، و نحن نعلم تأويله. (١)

و فى خبر عبد الرحيم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إلىّ فى القرآن، ثمّ جمع أصابعه، ثمّ قال: بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم. (٢)

إلى غير ذلك من الروايات الداله على أنّ المعانى الشامخه التى للقرآن تكون عند النّبى و أهل بيته عليهم السّلام، و لا يمكن تناولها إلاّ بهم.

و يمكن الجواب عنه بأنّ اشتمال القرآن على المضامين العاليه الغامضه و اختصاص علمها بالراسخين فى العلم و لزوم الرجوع إليهم فى التفسير و التأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنسبه إلى الأحكام و غيرها و حجيتها، هذا مضافا إلى أنّ علو المضامين لا ينافى فهم بعض مراتبها للعموم و إن اختص فهم كنهها بهم عليهم السّلام.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: إنّ القرآن و إن اشتمل على المطالب العاليه و لكنه لمّا كان منزلا لهدايه الناس و إرشادهم إلى ما فيه صلاحهم نزل على أسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العاليه كل من عرف اللغه العربيه. و هذا أحد وجوه إعجازه، و قياسه بكلمات الأوائل و الفلاسفه قياس مع الفارق؛ فإنّ الفلاسفه لم يصنّفوا كتبهم لعامة الناس يستفيد منها كل أحد، و لم يكونوا بصدد إصلاح عامّه الناس و هدايتهم و إرشادهم، بل قصدوا بذلك بيان ما وصل إليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم. (٣)

على أنّ الإرجاعات الوارده فى الروايات إلى ظواهر القرآن مما يشهد على أنّ ظواهر القرآن حجه و إن كان القرآن مشتملا على الحقائق الغامضه التى لا يصل فهم الناس إليها من دون أخذ علمها من الأئمه الطاهرين عليهم السّلام.

و ايضا جعل تمام القرآن غامضا و مشكلا لا يساعد كون القرآن عربيا مبينا مع أنّ القرآن

ص: ٣٣

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٣.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٦.

٣-٣) نهايه الاصول: ٤٨.

نص في غير مورد بأنه عربي مبين و آيات بينات، و دعا الناس إلى التأمل و التدبّر فيه. و هذا يقضى بوجود الظهورات فيه و حجيتها.

بل دعوى الإبهام المطلق في القرآن مما لا يساعدها الروايات أيضا:

أحدها: ما عن الهجرى عن أبى جعفر عليه السّلام: أنّ رجلا- قال له: أنت الذى تقول ليس شىء من كتاب اللّٰه إلّا معروف؟! قال: ليس هكذا قلت، إنّما قلت: ليس شىء من كتاب اللّٰه، إلّا عليه دليل ناطق عن اللّٰه فى كتابه مما لا يعلمه الناس.. إلى أن قال: إنّ للقرآن ظاهرا و باطنا و معاينا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و امثالا- و فصلا و وصلا و احرفا و تصريفا، فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (١)

و حملة على أنّ المراد أنّه ليس بمبهم على كل أحد بل يعلمه الإمام و من علّمه إياه و إلّا لناقض آخره أوّله، كما ترى؛ إذ الرواية تدلّ فى الذيل على عدم الإبهام، و هو يساعد صدره الدال على وجود الظاهر فيه مع كونه واجدا للامور المذكوره.

و ثانيها: ما عن مولانا امير المؤمنين عليه السّلام فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إنّ اللّٰه قسّم كلامه ثلاثه أقسام، فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسما لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه و لطف حسّه و صحّ تمييزه ممن شرح اللّٰه صدره للإسلام، و قسما لا يعلمه إلّا اللّٰه و ملائكته و الراسخون فى العلم. (٢)

و ثالثها: ما روى من أنّ اللّٰه لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون. (٣)

بدعوى أنّ جعل المراد من المخاطب بالقرآن خصوصا أهل العصمه عليهم السّلام و هم يعلمون القرآن أو جميع المكلفين بدعوى كفايه تعليم بعضهم؛ لا- يخلو عن تكلف، بل المراد أنّ القرآن عربى مبين يفهمه الخلق، و لا- ينافى ذلك كون معناه ذا مراتب و درجات يختص علمها بنحو كامل بأهل البيت عليهم السّلام.

ص: ٣٤

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٩.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤٤.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٨١.

و منها: شمول القرآن للمتشابه، و قد منع عن اتباع المتشابه قال تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ المتشابه يشمل الظواهر ايضا، و لا أقل من احتمال شموله لها لتشابه المتشابه و احتمال كون المراد منه معنى يشمل الظواهر ايضا.

و يمكن الجواب عنه بالمنع عن كون الظاهر من مصاديق المتشابه، فان المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس المتشابه متشابهها و مجملا في مفهومه او في مصداقه. و عليه فلا يشمل الظاهر الذي ليس له عرفا احتمالا، كما لا يخفى. (١)

و منها: دعوى العلم الإجمالي بطرؤ تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب، فلا يجوز العمل بالاصول اللفظية فيها مع كونها من أطراف العلم الإجمالي لتعارضها و سقوطها.

و يمكن الجواب عنه بأن العلم الاجمالي يوجب المنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا فلا يبقى بالنسبة إلى غير هذه الموارد علم إجمالي، بل يكون مجرد احتمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيد، فتأمل جيدا.

و عليه فبعد الفحص يحصل العلم التفصيلي بالمخصصات و المقييدات، و لا يحتمل التخصيص أو التقييد في غير هذه الموارد. (٢)

**و منها: الروايات الواردة في ممنوعيه التفسير و هذه الأخبار على طوائف:
الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام**

الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام: كخبر سلمه بن محرز قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن من علم ما او تينا تفسير القرآن و أحكامه الحديث. (٣)

ص: ٣٥

١-١) راجع الكفاية ٢:٦١.

٢-٢) الكفاية ٢:٦٢.

٣-٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ١٣.

و كخبر جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر يا جابر، و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآيه يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصل متصرف على وجوه. (١)

و كخبر الاحتجاج عن النبي صلّى الله عليه و آله في احتجاجه يوم الغدير على تفسير كتاب الله و الداعي إليه إلى أن قال: معاشر الناس تدبروا و افهموا آياته و انظروا في محكماته، و لا- تتبعوا متشابهه، فوالله لن يبين لكم زواجره و لا- يوضح لكم عن تفسيره: إلا الذي أنا آخذ بيده. (٢)

و كخبر موسى بن عقبة: أنّ معاوية أمر الحسين عليه السلام أن يصعد المنبر فيخطب: فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: نحن حزب الله الغالبون و عتره نبيّ الأقرّبون و أحد الثقلين اللذين جعلنا رسول الله صلّى الله عليه و آله ثاني كتاب الله فيه تفصيل كل شيء لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و المعول علينا في تفسيره لا نتظنى تأويله، بل نتبع حقائقه، فأطيعونا فان طاعتنا مفروضه إذ كانت بطاعه الله و رسوله مقرونه، قال الله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ؟ و قال: وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (٣)

و كخبر زراره عن ابي جعفر عليه السّلام قال: تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد، تعرفه الاثمه عليهم السلام (٤)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السّلام بمكة فقال له قائل: إنك لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع به؟! فقال ابو الحسن عليه السلام: علينا نزل قبل الناس و لنا فسّر قبل أن

ص: ٣٦

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٣-٣) نفس المصدر

٤-٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٠.

يفسّر في الناس، فنحن نعرف (نعلم) حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرّيه و حضرّيه، و في أيّ ليله نزلت كم من آيه و فيمن نزلت و فيما نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه و شهداؤه على خلقه الحديث. (١)

قال البحراني بعد نقل جمله من الروايات المذكوره و غيرها: و أمّا غيرهم عليهم السّلام فلا- شبهه في قصور علومهم و عجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحه إدراك كثير من تفسير الظواهر و التنزيل فضلا عن البواطن و التأويل بلا- إرشاد من الأئمّه العالمين و عنايه من الله رب العالمين. (٢)

الطائفة الثانيه: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

ففي موثقه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي الحديث. (٣)

و في خبر عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السّلام في حديث: و من فسّر برأيه من كتاب الله فقد كفر. (٤)

و في خبر أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام: من فسّر القرآن برأيه إن اصاب لم يؤجر و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء. (٥)

و في خبر عبد الرحمن بن سمره قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبيا، و من جادل (٦) في آيات الله كفر قال الله ما يُجادلُ في آيات الله إلاّ

ص: ٣٧

١-١) بصائر الدرجات الجزء الرابع ١٩٨، الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥١.

٢-٢) البرهان: ١٦.

٣-٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٢.

٤-٤) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٥-٥) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٦٦.

٦-٦) جادل مجادله اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق و وضوح الصواب، هذا أصله، ثم استعمل على لسان حمله الشرع في مقابله الادله لظهور ارجحها و هو محمود ان كان للوقوف على الحق، و إلاّ فمذموم (مصباح اللغه) و الظاهر أنّ المراد من المجادله في الحديث هو المعنى الاول.

الَّذِينَ كَفَرُوا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب الحديث. (١)

و فى خبر زيد الشحام قال: دخل قتاده بن دعامة على أبى جعفر عليه السّلام فقال: يا قتاده أنت فقيه اهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السّلام بلغنى أنّك تفسر القرآن. فقال له قتاده: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السّلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك... إلى أن قال أبو جعفر عليه السّلام: ويحك يا قتاده إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت و أهلكت ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (٢)

و فى مجمع البيان عن ابن عباس عن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. (٣)

و فيه أيضا: و صحّ عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام: أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح و النصّ الصريح. (٤)

و فيه أيضا: و روى العامه عن النبي صلّى الله عليه و آله قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ. (٥)

و فى تفسير البرهان: و عن النبي صلّى الله عليه و آله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. (٦)

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهره فى النهى عن التفسير بغير ما ورد عن المعصومين عليهم السّلام.

الطائفة الثالثه: الأخبار الدّاله على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض

الأخبار الدّاله على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى خبر القاسم بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الاّ كفر.

ص: ٣٨

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٧.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٥.

٣-٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٦.

٤-٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٨.

٥-٥) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٩.

٦-٦) البرهان: ١٦.

قال الصدوق: سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال: هو أن يجيب الرجل في تفسير آيه بتفسير آيه اخرى. (١)

وقال في تفسير البرهان: والظاهر أنّ المراد تأويل بعض متشابهاته إلى بعض بمقتضى الرأى والهوى من دون سماع من أهله و نور هدى من الله. (٢)

و فى خير اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: إنّ الله بعث محمّدا فحتم به الأنبياء فلا نبى بعده، وأنزل عليه كتابا فحتم به الكتب فلا كتاب بعده.. إلى أن قال: فجعله النبى صلّى الله عليه وآله علما باقيا فى أوصيائه، فتركهم الناس و هم الشهداء على أهل كل زمان حتى عاندوا من أظهر ولايه و لاه الأمر و طلب علومهم، و ذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنون أنّه الناسخ، و احتجّوا بالخاصّ و هم يقدّرون أنّه العامّ، و احتجّوا بأول الآيه و تركوا السنّه فى تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارد و مصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلّوا و أضلّوا.

ثم ذكر كلاما طويلا فى تقسيم القرآن إلى أقسام و فنون و وجوه تزيد على مائه و عشر... إلى أن قال: و هذا دليل واضح على أنّ كلام البارى سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه أفعاله أفعالهم، و لهذه العلّه و أشباهها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقه تفسير كتاب الله تعالى إلاّ نبيّه و أوصياؤه... إلى أن قال: ثم سأله عليه السلام عن تفسير المحكم من كتاب الله فقال:

أمّا المحكم الذى لم ينسخه شىء فقولّه عزّ و جلّ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ الْآيَةِ؛ و إنّما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، و نبذوا قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث. (٣)

إلى غير ذلك من الروايات و بالجملة: فحاصل الاستدلال بالطوائف المذكوره أنّ

ص: ٣٩

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٢.

٢- ٢) البرهان ١٦.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٦٢.

مقصود الله سبحانه و تعالى من القرآن الكريم ليس هو تفهيم مطالبه بلا واسطه تبين المعصومين و تفسيرهم عليهم السلام: و عليه فالأخذ بظاهره و العمل به من مصاديق تفسير القرآن الذى كان منهيًا عنه بحسب الاخبار، و معه لا حجته لظواهره.

و يمكن الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الاخبار المذكوره دلت على ممنوعيه التفسير لا العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن النسخ و التخصيص و التقييد؛ فإنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، إذا التفسير مختص بما له إبهام و إجمال و تشابه و خفاء بحيث لا يمكن رفعه إلا بالتفسير و كشف القناع و من المعلوم أنّه لا إجمال و لا إبهام فى الأخذ بالظواهر أو فى ضرب بعضها ببعض.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ أحداً من العقلاء إذا رأى فى كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف فى مخاطبته عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع، و لا قناع للظاهر. (1)

هذا، مضافاً إلى ما ورد من الروايات فى معنى التفسير من أنّ المراد منه هو تفسير البطون كروايه زيد الشحام قال: دخل قتاده بن دعامة على أبى جعفر عليه السلام فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصره، فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغنى أنّك تفسّر القرآن فقال له قتاده: نعم فقال أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أن بجهل قال: لا، بعلم فقال له ابو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك قال: قتاده سل. قال: أخبرنى عن قول الله عزّ و جلّ فى سبأ وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيَّرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّاماً آمَنِينَ فسّر قتاده آمنين فقال قتاده: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتاده هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب

ص: ٤٠

مع ذلك ضربه فيها اجتياحه؟ اقال قتاده: اللهم نعم. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت، وأهلكت وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتاده ذلك من خرج من بيته بزاد وراحله وكرأ حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوينا قلبه كما قال الله عزّ وجلّ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ و لم يعن البيت فيقول: إليه، فنحن والله دعوه إبراهيم عليه السلام التي من هو انا قلبه قبلت حجته، وإلا فلا. يا قتاده، فإذا كان كذلك كان آمنة من عذاب جهنم يوم القيامة.

قال قتاده لا جرم والله لا فسرتها إلا هكذا. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به الاجتياح الإهلاك. (1)

فإن هذه الرواية المباركة تدلّ على أنّ محل الكلام بين الإمام عليه السلام وبين قتاده هو تفسير البطون؛ لوضوح أنّ الآيات المذكورة غير مرتبطة بمسألة الحجّ، بل هي شارحة لقصه سباً، فقتاده ادعى العلم بتفسير البطون، وفسرها بعنوان البطن بمن يريد بيت الله الحرام، فأورد عليه الإمام عليه السلام بأنّ «كان آمنة» لا يساعد مع حدوث الحوادث في الطرق، ثم فسرها الإمام بمن يريد الذهاب إلى أهل البيت وأنّ المراد من قوله «كان آمنة» هو الأمان من عذاب جهنم يوم القيامة، واستشهد في ذلك بظهور كلمه إليهم في قول فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ في أنّ المقصود من دعاء إبراهيم هو أهل البيت لا بيت الله، وإلا فيقول إليه مكان إليهم. فاتضح من هذه الآية أنّ معنى التفسير هو تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، فمنعه الإمام عن هذا النوع من التفسير وارجعه إلى الأخذ بالظهور بقوله: «و لم يعن البيت فيقول إليه»

و كروايه جابر حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانياً: فأجابني بجواب آخر فقلت: كنت أجبني في هذه المسألة بجواب غير هذا فقال: يا

ص: ٤١

جابر إنَّ للقرآن بطناً و له (أي للبطن) ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الحديث.

(١)

فإنَّ الأجوبه المختلفه و صحه جميعها لا تكون إلا بعنوان تفسير البطون، و إلا فاللازم هو الاقتصار على ما يساعده الظهور.

و

كروايه زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام حيث قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمه عليهم السَّلام (٢)

فإنَّ ذكر الوجوه المختلفه أو ذكر المصاديق الخفيه ليس إلا من باب تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، و إلا لزم الاقتصار على ما يساعده الظهور، لا التعدى منه إلى الوجوه الأخرى أو المصاديق الخفيه.

فانقدح من ذلك أنَّ موضوع الأخبار الناهيه هو التفسير، و المراد منه هو ذكر البطون أو ذكر المصاديق الخفيه، و هو أجنبي عن الأخذ بظهورات الكتاب.

و ثانياً: بأنَّه لو سلّم أنَّ العمل بالظواهر تفسير و الأخبار تدلّ على النهى عن التفسير، فلا يخفى أنَّ الممنوع هو التفسير بالرأى، و الرأى على ما أفاده الشيخ هو الاعتبار العقلى الظننى الراجع إلى الاستحسان الذى لا اعتبار به، كحمل اللفظ على خلاف ظاهره لمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمال على بعض محتملاته لرجحان ذلك فى نظره من دون مساعده دليل عليه و من دون فحص عما ورد عن الأوصياء المعصومين عليهم السَّلام.

و من المعلوم أنَّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص عما ورد عن الأوصياء عليهم السَّلام و العمل بها و الاجتناب عن الاعتبارات الظنيه التى لا دليل عليها. و يرشد إليه المروى عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السَّلام حيث قال فى حديث طويل: إنَّما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنَّهم لم يفقهوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته،

ص: ٤٢

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٠.

فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء. (١)

او أنّ الممنوع هو التفسير من دون فحص كامل عن القرائن العقلية و النقلية كما هو دأب المخالفين في الاكتفاء بنفس الكتاب، قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: يرشدك إلى هذا ما تقدم في ردّ الإمام على أبي حنيفة حيث إنّه يعمل كتاب الله، و من المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره لا أنّه كان يؤوّله بالرأى؛ إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه. و يرشد إلى هذا قول ابى عبد الله عليه السّلام في ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنّون أنّه الناسخ، و احتجّوا بالخاص و هم يظنّون أنّه العامّ، و احتجّوا بأول الآيه و تركوا السّنه في تأويلها و لم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا و أضلّوا. (٢)

فتحصّل: أنّه يجوز التفسير بعد الفحص و الاجتناب عن الاعتبارات التي لا دليل عليها.

و لا- ينافيه ما ورد في اختصاص التفسير بالائمه عليهم السّلام؛ لأنّ المراد منه هو التفسير الكامل لا تفسير بعض القرآن بحمل ظواهره على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص عن الروايات الواردة حوله مع الاجتناب عن الآراء الشخصيه، و لذلك قال الشيخ قدس سرّه: و بالجمله فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره في النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع في سائر الأدله خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين. (٣)

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهور الآيات القرآنيه، فلا بدّ من حملها على ما ذكر؛ لتعارضها مع أكثر الأخبار الدالّه على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين، و الأخبار الدالّه على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه، و الروايات الدالّه على عرض الأخبار المتعارضه على القرآن و الأخذ بالموافق و طرح المخالف، و الأخبار الدالّه على ردّ الشروط المخالفه للكتاب في أبواب المعاملات، و

ص: ٤٣

١- (١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٦٢.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٣٦.

٣- (٣) فرائد الاصول: ٣٦.

الروايات الداله على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب مثل قوله عليه السّلام لما قال له زراره من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس فقال: لمكان الباء. فعرفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب، و إلى غير ذلك من الموارد الكثيره التي أشار إليها الشيخ الأعظم قدّس سرّه. (١)

فحينئذ يكون مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهيه على النهي عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون فحص و تتبع؛ لأنّ جواز التمسك بظواهر القرآن عرض الأخبار المتعارضه على ظاهر القرآن و ردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر القرآن و غير ذلك من المسلّمات، و هو قرينه على أنّ المقصود من الأخبار الناهيه غير صورته الأخذ بالظهورات مع مراعاة الفحص و التتبع و الاجتناب عن الرأى الشخصى، فتدبر جيّداً.

و لذلك قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه: لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهيه عن التفسير به على ذلك، و لو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهر ضروره أنّه قضيه التوفيق بينها و بين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دلّ على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضه عليه و ردّ الشروط المخالفه له و غير ذلك مما لا محيص عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضروره أنّ الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلّا ظاهره في معانيها، و ليس فيها ما كان نصّاً كما لا يخفى. (٢)

لا يقال: إنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار ليس من باب حجّيه الكتاب، بل من جهه مرجحيّته كما يرجع إلى آراء العامه من جهه المرجحيه لا الحجّيه لأننا نقول: لحن الأخبار يخالف ذلك التوهم:

فإنّ منها ما يجعل الموافقه للقرآن معياراً للأخذ به و عدم الموافقه معياراً للردّ حيث

ص: ٤٤

١- ١) راجع فرائد الاصول: ٣٦-٣٧.

٢- ٢) الكفايه ٢: ٦٢-٦٣.

قال عليه السلام في حديث جابر: انظروا أمرنا و ما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه. (١) و من المعلوم أنّ هذا التعبير ظاهر في حجّيه الكتاب.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن شاهد صدق حيث قال عليه السلام: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم. (٢) و من المعلوم أنّ الشهاده من الحجج، فالتعبير عن القرآن بالشاهد ظاهر في كونه حجّيه.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن مرجعا للصحة حيث قال عليه السلام: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٣) و من المعلوم أنّ المرجحيه لا تتصور بدون الحجّيه.

هذا، مضافا إلى أنّ التعبير عن الكتاب بالنور و الهدايه و فصل الخطاب و المصباح و نحوها لا يساعد أن يكون الرجوع إلى الكتاب من باب المرجحيه لا الحجّيه، فلا تغفل. و مما ذكر ينقذ ما في المحكى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه حيث قال إنّ كون الظاهر مرجحا و موجبا لتقديم أحد الخبرين لا يلازم حجّيته ذاتا و في نفسه (٤).

و ذلك لما عرفت من شهاده لحن الأخبار المذكوره على أنّ المقصود هو الحجّيه لا مجرد المرجحيه فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، لأنّه ما من آيه من

ص: ٤٥

١-١) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٧.

٢-٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٨.

٣-٣) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٤.

٤-٤) المحاضرات ١٠١/٢.

الآيات الواردة في الفروع و الاصول إلا- ورد فيها خبر موافق أو أخبار موافقه لها، فلو لم يكن ظواهر الكتاب حججه كفت الأخبار الموافقه لها. هذا مضافا إلى أن جل الآيات الواردة في الاصول و الفروع مجمله، فلا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار.

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أن المتوهم قصر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلا- فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره جدا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَ فَرِهَانَ مَشْتَرَكٍ وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... إلى أن قال: و بل في العبادات أيضا كثيره مثل قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ آيَاتِ التَّيْمَمِ وَ الْوُضُوءِ وَ الْغَسْلِ. و هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع. (1)

و كلامه متين، و لكن الأخذ بالإطلاق في الاختراعات فرع إحراز كون المتكلم في مقام بيان تفصيل الأحكام لا في مقام بيان أصل التشريع، و إحراز ذلك في الموضوعات الاختراعيه العباديه كالصلاه محل تأمل، و إن كان إحراز ذلك في الإيضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات اللغويه كالجهاد و الدفاع و الإحسان و الإصلاح و التعاون و العدل و غير ذلك ممكنا؛ لمعالميه الموضوع عند العقلاء و العرف و لا حاجه إلى بيانه، فإذا أمضاه الشارع أو أسسه و لم يقيد بقيد و شرط كشف عن أن إطلاقه مقبول عنده؛ إذ لو كان مقيدا عنده لزم عليه أن يبيئه. و لا مورد لدعوى كونه في مقام بيان أصل المشروعيه بعد وضوح الموضوع عندهم، كما لا يخفى.

نعم لا- بأس بالأخذ بالإطلاق المقامي في العباديات أيضا في العباديات أيضا فيما إذا كشف كون المتكلم في مقام الإطلاق من جهة إحراز اكتفاء الشارع بها مع عدم ورود خبر و

ص: ٤٤

روايه فى بيان تفصيلها؛ فإنّ الاكتفاء بالآيه فى هذا المقام مع حلول وقت العمل يكشف عن إرادته إطلاقها، وإلاّ لاتخذ سبيلا آخر لبيان مراده، كما لا يخفى.

التنبية الثانى: إحراز كون الظاهر من الكتاب

أنّ اللازم بعد حجّيه ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب، فما اشتبّه أنّه من الكتاب أو غيره فليس بحجّه. و عليه فلو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف فى الظهور و الأحكام، مثل: يطهرن بالتشديد و التخفيف، فإنّ قراءة التشديد ظاهره فى لزوم الاغتسال فى جواز المعاشرة، و قراءة التخفيف ظاهره فى كفايه النقاء عن الحيض فى ذلك، فلا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه بعد عدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و الكتاب، فاللازم فى حجّيه ظاهر المعروفين، فإنّ كانت قراءاتهم متواتره فالقرآن متواتر، وإلاّ فلا و إذن فلا محيص من القول بتواتر القراءات.

غير سديد؛ لأنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، إذ الاختلاف فى كيفية الكلمه لا ينافى الاتفاق على أصلها، و لهذا نجد أنّ اختلاف الرواه فى بعض ألفاظ قصائد المبتهى مثلا لا يصادم تواتر القصيده عنه و ثبوتها له.

على أنّ الواصل إلينا بتوسط القراء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم، و أمّا أصل القرآن فهو و اصل إلينا بالتواتر بين المسلمين و بنقل الخلف عن السلف و حفظهم لذلك فى صدورهم و فى كتاباتهم، و لا دخل للقراء فى ذلك أصلا، و لذلك كان القرآن ثابت التواتر حتى لو فرضنا أنّ هؤلاء القراء السبعه أو العشره لم يكونوا: موجودين أصلا، عظمه القرآن أرقى من أن يتوقف على نقل اولئك نفر المحصورين... إلى أن قال: فالمادّه متواتره و إن اختلف فى هيئتها أو فى إعرابها، و احدى الكيفيات من القرآن قطعا و إن لم تعلم بخصوصها.

و على الجملة تواتر القرآن لا- يستلزم تواتر القراءات و قد اعترف بذلك الزرقانى حيث قال: يبالغ بعضهم فى الإشاده (١) بالقراءات السبع، و يقول من زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقله كفر لأنّه يؤدى إلى عدم تواتر القرآن جملة.

ص: ٤٧

(١- ١) الاشاده لعله من اشاد بذكره أى رفعه بالثناء عليه.

و يعزى هذا الرأى إلى مفتى البلاد الأندلسيه الأستاذ أبى سعيد فرج بن لب، و قد الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر القراءات كلها مندفعه بما فى الكفايه من أنّها مما لا أصل له، و إنّما الثابت جواز القراءه بها، و لا ملازمه بين جواز القراءه و تواترها، كما لا ملازمه بين جواز القراءه تعبدا و جواز الاستدلال بها.

و إليك تفصيل ذلك: و لقد أفاد و اجاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه حيث قال-بعد نقل تصريحات عدّه من علماء أهل السنّه بعدم تواتر القراءات-تأمل برّبك هل تبقى قيمه لدعوى التواتر فى القراءات بعد شهاده هؤلاء الأعلام كلّهم بعدمه؟! و هل يمكن إثبات التواتر بالتقليد و باتباع بعض من ذهب إلى تحقّقه من غير أن يطالب بدليل!؟

ثم أورد على استدلالاتهم للتواتر بما حاصله:

و الاستدلال على تواتر القراءات السبع بقيام الإجماع عليه من السلف إلى الخلف فاسد؛ لأنّ الإجماع لا يتحقق باتّفاق أهل مذهب واحد عند مخالفه الآخرين.

كما أنّ الاستدلال عليه باهتمام الصحابه و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءاته غير صحيح؛ لأنّ هذا الدليل إنّما يثبت تواتر نفس القرآن لا تواتر كفيته قراءاته. هذا مضافا إلى أنّه لو كان هذا الدليل كافيا لتواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالسبع أو العشر، بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات من غير تفرقه بينها.

و القول: بأنّ القراءات السبع لو لم تكن متواتره لم يكن القرآن متواترا، و التالى باطل بالضرورة فالمقدّم مثله. و وجه التلازم: أنّ القرآن إنّما وصل إلينا بتوسط حفاظه و القراء تحمّس (1) لرأيه كثيرا و ألف رساله كبيره فى تأييد مذهبه و الردّ على من رد عليه و لكن دليله الذى استند اليه لا يسلم له؛ فإنّ القول بعدم تواتر القراءات السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف و هناك فرق بين القرآن و القراءات السبع بحيث يصح أن يكون

ص: ٤٨

القرآن متواترا في غير القراءات السبع أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعا أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قرآء كانوا أو غير قرآء. (١)

ثم حكى السيد المحقق الخوئي قدس سره عن بعض علماء العامه أنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، وأنه لم يقع لأحد من أئمة الاصولين تصريح بتواتر القراءات و توقف تواتر القرآن على تواترها، كما وقع لابن الحاجب. (٢)

قال الزركشى في البرهان: القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه و آله للبيان و الإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف و كفيّتها من تخفيف و تشديد و غيرهما، و القراءات السبع متواتره عند الجمهور، و قيل بل هي مشهوره، و قال أيضا: و التحقيق أنّها متواتره عن الأئمة السبعة، أمّا تواترها عن النبي صلى الله عليه و آله ففيه نظر؛ فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، و هي نقل الواحد عن الواحد. (٣)

مسأله نزول القرآن على الاحرف: قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: قد يتخيل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات التي دلت على

أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف... إلى أن قال: منها ما أخرجه القرطبي عن أبي داود عن أبيّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله يا أبى إني قرأت القرآن فقليل لي على حرف أو حرفين فقال الملك الذي معي قل: على حرفين فقليل لي: على حرفين أو ثلاثة فقال الملك الذي معي. قل على ثلاثة حتى بلغ سبع أحرف... الحديث.

ثم قال السيد الخوئي قدس سره: هذه أهم الروايات الواردة في هذا المعنى، و كلّها من طرق اهل السنه، و هي مخالفه لصحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواه. و ايضا أنّ الصادق عليه السلام حكم بكذب الروايه

ص: ٤٩

١-١ (١) مناهل العرفان، ص ٤٢٨.

٢-٢ (٢) البيان: ص ١٠٥.

٣-٣ (٣) الاتقان النوع، ٢٢-٢٧، ج ١، ص ١٣٨.

(نزل القرآن على سبعة احرف) وقال: و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد. (١)

و قد تقدم إجمالاً أنّ المرجع بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً و لا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم، و لذلك لا يهمنّا أن نتكلم في أسانيد هذه الروايات. و هذا أوّل شيء تسقط بها روايته عن الاعتبار و الحجّية، و يضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالّف و التناقض و ما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال و الجواب. ثمّ أورد تلك الموارد و جعلها موهنة لهذه الروايات. ثمّ ذكر توجيهات ذكرها العامّة لمعنى هذه الرواية، ثمّ أشكل عليها. و لقد أفاد و أجاد و قال في نهاية الأمر: و حاصل ما قدّمناه أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف لا- يرجع إلى معنى صحيح، فلا- بدّ من طرح الروايات الدالّة عليه، و لا- سيما بعد أن دلّت أحاديث الصادقين عليهم السّلام على تكذيبها و أنّ القرآن أنما نزل على حرف واحد و أنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواه. (٢)

و الحاصل: أنّ دعوى تواتر القراءات مما لا- أصل له، فإذا لم يثبت تواترها ظهر أنّه لا يجوز الاستدلال بكلّ قراءة لخصوص ما تكون ظاهره فيه؛ لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّ به غير الحجّ به إن قلنا بوجود قراءة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ إجمالاً و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحد مما ليس إلّا كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد (٣) و لو سلّمنا تواترها فلا بدّ من الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر، و مع عدم الأظهر يحكم بالتوقف و الرجوع إلى الأدلّة الأخرى أو الأصول الموجوده في المسأله.

ثم يقع الكلام في أنّه هل يجوز الإتيان بكلّ قراءة من القراءات في الصلاة أو لا يجوز؟ قال

ص: ٥٠

١-١) الوافي ٥ باب اختلاف القراءات، ص ٢٧٢.

٢-٢) البيان: ١١٢ و ١١٩-١٣٥.

٣-٣) المحاضرات ٢-١٠٤

السيد المحقق الخوئي قدس سره: في وجه الثاني أنّ الذي تقتضيه القاعده الأوليه هو عدم جواز القراءة في الصلاة بكلّ قراءه لم تثبت القراءة بها من النبي صلّى الله عليه وآله أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السّلام لأنّ الواجب في الصلاة هو قراءه القرآن، فلا يكفي قراءه شيء لم يحرز كونه قرآناً، وقد استقل العقل بوجود إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمه، وعلى ذلك فلا بدّ من تكرار الصلاة بعدد القراءات المختلفه أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاة الواحده لإحراز الامتثال القطعي.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّه ثبت قطعاً تقرير الأئمه عليهم السّلام شيعتهم على القراءة بأيه واحد من القراءات المعروفه في زمانهم، فلا شك في كفايه كلّ واحد منها، فقد كانت هذه القراءات معروفه في زمانهم، ولم يرد عنهم أنّهم ردعوا عن بعضها، ولو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، ولا أقلّ من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم عليهم السّلام إمضاء هذه القراءات بقولهم:

«اقرأ كما يقرأ الناس» وقولهم: «اقرأوا كما تعلّمتم». (١)

وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبعه أو العشره. نعم يعتبر في الجواز أن لا تكون القراءة شاذه ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنه ولا موضوعه؛ أمّا الشاذه فمثالها قراءه (ملك يوم الدين) بصيغه الماضي و نصب يوم. و أمّا الموضوعه فمثالها قراءه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع كلمه الله و نصب كلمه العلماء على قراءه الخزاعي عن ابي حنيفه.

و صفوه القول: أنّه تجوز القراءة في الصلاة بكل قراءه كانت متعارفه في زمان أهل البيت. (٢)

وهنا إشكال يمكن طرحه، وهو أنّ الروايات الداله على جواز القراءة بما كان يقرأه الناس ضعيفه، ومع ضعفها كيف يمكن الاكتفاء بالقراءات المعروفه.

ص: ٥١

١-١) الوسائل الباب ٧٤، من ابواب القراءة في الصلاة.

٢-٢) البيان: ١١٧-١١٨.

و يمكن الجواب عنه بأنَّ القراءات الشائعه تكون في مرأى و منظر الأئمه عليهم السّلام و حيث أنّهم لم يردعوا عنها- إذ لو ردعوا عنها لوصل الردع إلينا-جاز الاكتفاء بالقراءات الشائعه المعروفه في عهد الأئمه عليهم السّلام.

ثم لا- وجه لتخصيص القراءات المعروفه بالقراءات الشائعه في زمان الإمام الصادق عليه السّلام حتى يشكل في قراءه غير هؤلاء أعنى ابن كثير المتوفى في سنه ١٢٠ و ابن عامر المتوفى في سنه ١١٨ و عاصم المتوفى في سنه ١٢٨ او ١٢٩ و نافع المتوفى في سنه ١٦٩ و ابن العلاء المتوفى في سنه ١٥٤ و ١٥٥ و حمزه المتوفى في سنه ١٥٨ و ١٥٤ و الكسائي المتوفى في سنه ١٨٩؛ لعدم ثبوت كون قراءه غير هؤلاء شائعه في زمان الإمام الصادق عليه السّلام المتوفى في سنه ١٤٨. لكفايه شيوعها في عهد سائر الأئمه عليهم السّلام، مع عدم ردعهم عنها. هذا مضافا إلى دعوى الإجماع عن التبيان و مجمع البيان، بل السيره القطعيه على القراءه بالقراءات المعروفه المتداوله، و اعتبار بعض الأخبار كخبر سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ترتيل القرآن فقال: اقرءوا كما علمتم (١)؛ إذ سفيان بن السمط ممن روى عنه ابن أبي عمير و السؤال عن الترتيل لا ينافى عموم الجواب، كما لا يخفى.

لا يقال: يكفى في الردع موثقه داود بن فرقد المرويه عن الكافي عن عدّه من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و المعلّى بن خنيس جميعا قالوا: كنا عند أبي عبد الله عليه السّلام فقال: إن كان ابن مسعود لا- يقرأ على قراءتنا فهو ضال، ثم قال: أمّا نحن فنقرؤه على قراءه أبي (٢)؛ لدلالته على تحطئه غير قراءتهم، و هي قراءه أبي بضم الهمزه او بفتح الهمزه و المراد قراءه ابيه.

لأننا نقول: إنّ هذه الروايه محموله على أنّ عندهم في الواقع، و هي القراءه الصحيحه، و لكنّها غير مذكوره للناس، و إلاّ لكانت شائعه. و لا تنافي هذه الروايه مع ما عرفت من تقرير القراءات المعروفه لمصلحه من المصالح و جريان السيره عليها.

ص: ٥٢

١- ١) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءه في الصلاه ح ٣.

٢- ٢) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءه في الصلاه، ح ٤.

و مما ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول من أنّ الحق أنّه يتعين القراءه بما فى أيدينا من القرآن الذى أخذه المسلمون يدا بيد و صدرا بصدر عن آباؤهم خلفا عن سلف، و هو الذى قامت عليه الضروره القطيعه، مثل ضروره كون صلاه المغرب ثلاث ركعات؛ و لذا ترى أنّ الموجود منه فى جميع الأعصار و الأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حتى من كانت قراءته عنده على خلافه.

فالدليل على تعيين القراءه بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضروره، و التى يتحقق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لا يجوز القراءه بغير ذلك من القراءات فإنّه لا يعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغويه و النحويه مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدى إلى الاختلاف فى المعنى، مثل يطهرن بالتخفيف مع يطهرن بالتشديد.

و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات كى يقال بتجويز القراءه بمالك و ملك أو كفوا بالهمزه و الواو، فإنّه لا يجوز القراءه بمالك أو بالهمزه فى كفوا؛ لأنّهما ليسا فى القرآن. (١)

و ذلك لما عرفت من تجويز القراءات الشائعه فى عصر الأئمه عليهم السلام بالتقرير و قيام السيره و دلاله بعض الروايات عليه و إن لم يكن جميعها من القرآن.

ثم مع جواز القراءه بكلّ واحده من القراءات الشائعه لا حاجه إلى الاحتياط بتكرار الصلاه مع كل قراءه أو بالجمع بين القراءات فى صلاه واحده بنيه القراءه فى واحده منها بحسب الواقع و بنيه الثناء فى غيرها حتى لا يلزم الزياده فى الصلاه، كما حكى ذلك عن المحقق اليزدى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى قدّس سرّه فى الجمع بين مالك و ملك فى قراءه مالك يوم الدين .

ثم إنك عرفت أنّ جواز القراءه بكل واحده من القراءات لا يستلزم جواز الاستدلال بها. و لو سلّمنا جواز الاستدلال بكلّ واحده منها أيضا ففى موارد التعارض يحمل الظاهر على الأظهر، و مع التكافؤ لا بدّ من الحكم بسقوطهما عن الحجّيه فى مورد التعارض و الرجوع إلى غيرهما من الأدلّه و الأصول بحسب اختلاف المقامات.

ص: ٥٣

و لا مجال لملاحظه المرجحات الوارده فى الأخبار العلاجه؛ باختصاصها بالأخبار المتعارضه. نعم يؤخذ بالقدر المتيقن من القراءات أو القراءتين لو كان كما يؤخذ بها أو بهما فى نفي الثالث، كما لا يخفى.

التنبیه الثالث: أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار

أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار، و معه يحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به؛ لأنه يكون من باب احتمال قرينته الموجود، لا من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصالة عدم وجود القرينه.

و اجيب عن ذلك أولاً: بأنّ تلك المزعمه أمر موهوم لا حقيقه له، بل هو محال وقوعاً؛ إذ القرآن قد بلغ من الأهميه عند المسلمين فى زمان النبى صلى الله عليه و آله و بعده إلى مرتبه حفظته الصدور زائده على الكتابه بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظه له.

و لقد أفاد و أجاد فى آلاء الرحمن حيث قال: لم يزل القرآن الكريم بحسب حكمه الوحي و التشريع و المصالح المقتضيات المتجدده آنأ فآنا يتدرج فى نزوله نجوم الآيه و الآيات و الأكثر و السوره، و كلّما نزل هفت إليه قلوب المسلمين و انشرح له صدورهم و ذهبوا إلى حفظه بأحسن الرغبه و الشوق و أكمل الإقبال و أشدّ الارتياح، فتلقوه بالابتهاج و تلقوه بالاغتنام من تلاوه الرسول العظيم الصادع بأمر الله و المسارع إلى التبليغ و الدعوه إلى الله و قرآنه، و تناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب و عرفوا به من قوه الحافظه الفطريه و أثبتوه فى قلوبهم كالنقش فى الحجر، و كان شعار الإسلام و سمه المسلم حينئذ هو التجمّل و التكمّل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم لكى يتبصّر بحججه و يتنوّر بمعارفه و شرائعه و أخلاقه الفاضله و تاريخه المجيد و حكمته الباهره و أدبه العربى الفائق المعجز، فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجه الدعوه و معجز البلاغه و لسان العباده لله و لهجه ذكره و ترجمان مناجاته و أنيس الخلوه و ترويح النفس و درسا للكمال و تمرينا فى التهذيب و سلماً للترقى و تدربا فى

التمدن و آيه الموعظه و شعار الإسلام و سام الايمان و التقدم فى الفضيله، و استمر المسلمون على ذلك حتى صاروا فى زمان الرسول يعدّون بالألوف و عشراتها و مئاتها، و كلهم من حمله القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقيه و الفضيله... (١)

فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيلا بعد جيل، ترى له فى كل آن الوفاء مؤلفه من المصاحف و الوفاء من الحفاظ، و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض، و يسمع بعضهم من بعض، تكون الوف المصاحف رقيه على الحفاظ، و الوف الحفاظ رقباء على المصاحف، و تكون الالوف من كلا القسمين رقيه على المتجدد منهما، نقول الألوف و لكنّها مئات الألوف و الوف الالوف، فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر و بداهه البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله فى سورة الحجر إنا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إنا لَهُ لَحَافِظُونَ و قوله فى سورة القيامه إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ و لئن سمعت فى الروايات الشاذه شيئا فى تحريف القرآن و ضياع بعضه فلا تقم لتلك الروايات و زنا، و قل ما يشاء العلم فى اضطرابها و وهنها و ضعف روايتها و مخالفتها للمسلمين و فيما جاءت به فى مروياتها الواهيه من الوهن الخ. (٢)

و قال الفاضل الشعرانى قدّس سرّه فى كتابه (طريق السعاده) المطبوع بالفارسيه: أنّ القرآن الكريم نزل على النبىّ فى غضون و أثناء ٢٣ عامًا، و كان كلّما نزل شىء منه قام النبىّ صلّى الله عليه و آله بقراءته على المؤمنين، و كانت تلك هى طريقته لدعوه الناس إلى الإسلام، و لم يكن أبدا ليخفيه فى الزوايا و الخبايا و إذا سمعه منه المسلمون و كتبوه أو حفظوه عن ظهر قلب حملوا

ص: ٥٥

١-١) و زاد البلاغى قدّس سرّه فى ذيل الصفحه بقوله: أخرج ابن سعد و ابن عساكر و الطبرانى و غيرهم أنّه ممن جمع القرآن اى حفظا فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله معاذ بن جبل و عباده بن الصامت و أبى بن كعب و أبو ايوب الانصارى و أبو الدرداء و زيد بن ثابت و سعد بن عبيد و أبو زيد و ممن ختم القرآن و رسول الله حى عثمان بن عفان و على بن ابى طالب و عبد الله بن مسعود و قرأ القرآن على عهد رسول الله معاذ و أبى و سعد و أبو زيد، و أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع.

٢-٢) آلاء الرحمن ١٧: ١-١٨.

معهم بضع سور من القرآن و ذهبوا بها إلى قبائل المشركين ليدعوهم، و عند ما هاجر المسلمون إلى الحبشه أخذوا معهم السور القرآنيه التي كانت قد نزلت إلى ذلك الحين، و منها سوره مريم التي تلوها على مسامع النجاشي ملك الحبشه، و على هذا المنوال انتشرت سور القرآن الكريم في جزيره العرب في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَانْتَشَرَ الْإِسْلَامُ وَ الْقُرْآنُ فِي تِلْكَ الْمَنْطِقَةِ (السعوديه اليوم) خلال حياه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَقَدْ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَقْرَأَ فِي الصَّلَاةِ سُورَةَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى سُورَةِ أُخْرَى عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ، وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (لِيُؤْمَكُمُ أَقْرَأَكُمُ) وَ مَعْنَاهُ أَنَّ إِمَامَ كُلِّ قَوْمٍ هِيَ الَّتِي يَحْفَظُ مِنَ الْقُرْآنِ أَكْثَرَ مِنَ الْبَاقِينَ، وَ بِهَذَا الْأَسْلُوبِ كَانَ النَّبِيُّ يَشْجَعُ النَّاسَ عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ، وَ نَتِجَةُ لِذَلِكَ فَإِنَّ أَى سُورَةٍ فِي سُورِ الْقُرْآنِ كَانَ يَحْفَظُهَا أَوْ يَدُونُهَا عِدَدٌ غَيْرَ مَحْصُورٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْجَزِيرَةِ، مَثَلًا- سُورَةُ يَسٍ يَحْفَظُهَا عَشْرَةَ آلَافٍ وَ سُورَةُ الرَّحْمَنِ عَشْرُونَ أَلْفًا وَ سُورَةُ الْحَمْدِ بَضْعَةَ مِلايين كما ان السور الكبيره كالبقره كان لها حفاظ أيضا و لم تكن هناك سوره إلا و يحفظها عدد غير قليل من الناس و قد تولى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِنَفْسِهِ وَ بِأَمْرٍ عَنِ جَانِبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَهْمَهُ تَشْخِصَ الْآيَاتِ الَّتِي تَتْرَكُ مِنْهَا السُّورُ وَ أَنَّ السُّورَةَ تَتَأَلَّفُ مِنْ كَمِّ آيَةٍ، وَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةُ أَوْ تِلْكَ تَابِعَهُ لِأَيِّهِ سُورَةٌ، وَ كَانَ لِكُلِّ سُورَةٍ اسْمٌ خَاصٌّ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ تَعْرِفُ بِهِ، وَ عِنْدَ مَا كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ سُورَةَ طه أَوْ سُورَةَ مريم أَوْ سُورَةَ هُودٍ فَإِنَّ النَّاسَ كَانُوا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَعْرِفُونَ أَيُّهُ سُورَةَ يَقْصِدُ، مَثَلًا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ شَيْئِينَ سُورَةَ هُودٍ) وَ كَانَ النَّاسُ يَعْلَمُونَ عَنِ أَى سُورَةٍ يَتَحَدَّثُ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ آلَافَ الْأَشْخَاصِ كَانُوا قَدْ حَفَظُوا هَذِهِ السُّورَةَ أَوْ كَتَبُوهَا فِي الرَّقَاعِ الَّتِي عِنْدَهُمْ.

كل هذه الامور ثابتة بالتواتر و لا مجال للشك فيها.

و حينما كان المسلمون يحفظون القرآن على عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا كَانُوا يَتَسَامَحُونَ فِي أَلْفَاظِهِ، مَثَلًا لَمْ يَكُونُوا يَجُوزُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الْإِتْيَانَ بِكَلِمَةٍ دُونَ بَدَلٍ مِنْ كَلِمَةٍ (اقتربت) لمكان الترادف بين اللفظين، و قد ظهر علم النحو إلى الوجود في القرن الأول الهجرى من أجل ضبط حركات القرآن، و أنّ الدقه التي تميّز بها الصحابه و التابعون و القراء السبعه في أداء

الكلمات لم تكن وليده ساعتها بل هي استمرار لذاك المنهج الذي كان الرسول صَلَّى اللهُ عليه وآله يُتبعه في التدقيق بضبط الحروف، والدليل الواضح على هذا المطلب هو الحروف المقطّعة أوائل السور، مثلاً توجد (الر) في عدة مكانات و(الم) في مكان و(المص) في مكان و طس في مكان و(طسم) في مكان و(حم) في عدة أماكن و(حمعسق) في مكان، وهو ممّا يدلّ على عنايه فائقه بالحروف بحيث لم يكونوا يجوزون تغييرها ولا حتى تقديمها وتأخيرها... لقد حفظوا إلينا القرآن حرفاً بحرف و كلمه بكلمه إلى عهدنا هذا و قد حتم الباري تبارك و تعالی حفظ كتابه على نفسه (و إنّ علينا جمعه و قرآنه) و قد أنجز الله وعده. و قد بلغ حرص المسلمين على توفّي الدقه في ضبط القرآن أنّهم إذا عثروا في المصاحف القديمه للمصدر الأوّل على كلمه مكتوبه على خلاف القواعد المعروفه للإملاء فإنّهم يبقونها على حالها في المصاحف الجديده و لا يتجرّءون على تغييرها، مثلاً تكتب و او الجماعه بزياده ألف بعدها و قد روعيت هذه القاعده الاجلائيّه حتى في مصاحف عصر الصحابه فيما عدا كلمه (جاؤ) و (فاؤ) و (باؤ) و (سعو في آياتنا) في سوره سبأ (عتو عتوا) في الفرقان و (الذين تبوءوا الدار) في سوره الحشر حيث لم ترد فيها ألف بعد الواو، و قد أبقاها المتأخرون على حالها و لم يضيفوا لها ألفاً لكي يتبين لنا مدى أمانتهم و دقتهم في ضبط القرآن و الخوف من تحريفه، و مثل ذلك أنّهم كتبوا بالواو ما حقّه -حسب القواعد- أن يكتب بالألف مثل (بلاء مبین) في سوره الدخان، كما أنّ التاء في آخر الكلمه تكتب عادة على هيئته (هاء) نظير (سنه) و (رحمه) و لكن في مصاحف عهد الصحابه كتبت بعض التاءات من هذا القبيل على هيئته (ت) طويله خلافا للمعهود و مع ذلك أبقى عليها كما هي في المصاحف المتأخره ذلك مثل كلمه (رحمت) بالتاء الطويله في سوره البقره و الأعراف و هود و مريم و الروم و الزخرف و كلمه (نعمت) في البقره و آل عمران و المائده و ابراهيم و النحل و لقمان و فاطر و الطور و كلمه (سنت) في الأنفال و فاطر و غافر، بينما كتبت على هيئته (ه) في سائر الأمكنه. و كذلك (كلمت ربك بالحسنى) و (فنجعل لعنت الله) و (الخامسه أن لعنت الله) و (شجرت الزقوم) و (قرت عين) و

(جنت نعيم) و(بقيت الله خير) و(امرات) كلما جاءت مع زوج مثل (و امرأت فرعون) و (معصيت الرسول) الواردة في قد سمع (سوره المجادله) حيث كتبت بالتاء الطويله ايضا.

و مثل ذلك كلمه شيء كتبت بشين بعدها ياء في جميع الموارد ما عدا سوره الكهف في قوله تعالى (وَ لَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ) حيث توسطت الالف بين الشين و الياء، و قد حافظوا على هيئتها ايضا و كذلك كلمه لا- في (لأما ذبحنه) و(و لا- واضعوا) و(لا الى الجحيم) حيث زيدت ألف بدون ضروره إلا- لمتابعه الأولين و أيضا أوردت (ياء) زائده في قوله (نباى المرسلين) و في (آناى الليل) في سوره طه و (تلقاى نفسى) في سوره يونس و (من وراى حجاب) في الشورى و (ايتاى ذى القربى) في النحل و (بلقاى ربهم و لقاى الآخره) في سوره الروم، في حين أن (الياء) هذه لم ترد في نظائر هذه العبارات و من المدهش أن عبارتى (بأبيكم المفتون) و (بيناها بأبيد) كتبت فيها الياء بر كزتين بدلا في ركزه واحده و مع ذلك فقد حافظوا عليها في النسخ الجديده من المصاحف على حد ما كانت عليه في المصاحف القديمه و موارد ذلك كثيره جدا ليس هنا محل تفصيلها.

و من المؤسف جدا أن جملة من المصاحف المطبوعه في إيران لا- تراعى فيها هذه النكات جهلا- أو مسامحه، غير أن سائر المسلمين يحملون ذلك على العمد و العناد-نعوذ بالله- ثم إن هنا الضبط و الدقه لم تكن مقتصره على الكلمات بل تشمل ايضا أداء الحروف و الحركات فمثلا قرأ حفص قوله تعالى (وَ يَخْلُبُ فِيهِ مُهَانًا) من سوره الفرقان بإشباع الهاء المسكوره في (فيه) في حين لم يشبع في أمثالها، بينما قرأها ابن كثير بالإشباع جميعا و في مقابل ذلك قرأ (عليه الله) في سوره الفتح و (انسانيه الشيطان) في سوره الكهف بضم الهاء فيما كان من حقهما الكسر كنظائرهما، و الحاصل أن هذه الموارد كثيره في علم القراءه مما يدل على مدى عنايه الناس بضبط القرآن الكريم من زمان النبی صلی الله عليه و آله إلى يومنا هذا، فيكون من المحال احتمال أن يقترف إليه التغيير أو التحريف أو الزيادة و النقصان. (١)

ص: ٥٨

وقال السيد المحقق البروجردى قدس سره: من الواضحات أنّ المسلمين كانوا يهتمون بحفظ القرآن و كان من أهم الامور عندهم حفظه و تلاوته. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه و آله أخبار في ثواب تلاوه جميعه أو بعض سوره و فى بيان خواصها. و قد روى حكاية قراءه «معاذ» حين إمامته سوره البقره فى صلاته فيظهر من ذلك أنه كان فى زمان الرسول صلى الله عليه و آله منظمه مسوره محفوظه للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمراهم و منظرهم مع كمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القرآن مكتوبا فى أوراق خاصه من دون أن يكون للمسلمين اطلاع تفصيلي عليه لأمكن تضييعه. هذا مع أنه ورد فى الخطب و الروايات لا- سيما خطب نهج البلاغه التحريص و الترغيب على العمل بالقرآن و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الأخبار الكثيره فى شأنه. (١)

و لذلك صرح أعظم الأصحاب من السلف إلى الخلف بأنّ القرآن محفوظ من دون نقص و زياده.

منهم الصدوق شيخ المحدثين المعتنى بالروايات حيث قال فى كتاب الاعتقاد، اعتقادنا أنّ القرآن الذى أنزله الله على نبيه صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين و ليس بأكثر من ذلك و من نسب إلينا أنّا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب.

و منهم السيد المرتضى حيث قال إنّ من خالف فى ذلك من الإماميه و الحشويه لا يعتد بخلافهم فإنّ الخلاف فى ذلك مضاف إلى قوم من اصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفه ظنّوا صحتها.

و منهم الشيخ الطوسى قدس سره حيث قال فى أول التبيان أمّا الكلام فى زيادته و نقصه فمما لا يليق به أيضا لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا و هو الذى نصره المرتضى و هو الظاهر

ص: ٥٩

فى الروايات غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة و العامة بنقصان كثير من آى القرآن و نقل شىء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التى لا توجب علما و لا عملا و الأولى و الأعراض عنها.

و منهم الطبرسى فى مجمع البيان.

و منهم السيد القاضى نور الله فى كتابه مصائب النواصب حيث قال ما نسب إلى الشيعة الإماميه من وقوع التغيير فى القرآن ليس مما قال به جمهور الإماميه إنما قال به شردمه قليله منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم إلى غير ذلك من التصريحات. (١)

ثانيا: بأن الأخبار المرويه المستدل بها لتلك المزعمه لا- اعتبار بها إعراض الأصحاب عنها و ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها و لقد أفاد و أجاد الشيخ البلاغى قدس سره حيث قال حول تلك الروايات التى استدلت بها على النقيصه كثر أعداد مسانيدها بأعداد المراسيل عن الأئمه صلّى الله عليه و آله فى الكتب كمراسيل العياشى و فرات و غيرها مع أن المتتبع المحقق يجزم بأن هذه المراسيل مأخوذه من تلك المسانيد و فى جملة من الروايات ما لا يتيسر احتمال صدقها.

و منها ما هو مختلف باختلاف يثول به إلى التنافى و التعارض و هذا المختصر لا يسع بيان النحويين الأخيرين. هذا مع أن القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيداه إلى بضعه أنفار و قد وصف علماء الرجال كلاً منهم إما بأنه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفو (٢) الروايه و إما بأنه مضطرب الحديث و المذهب يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و إما بأنه كذاب متهم لا استحلال أن اروى من تفسيره حديثا واحدا و أنه معروف بالوقف و أشد الناس عداوه، للرضا عليه السلام و إما بأنه كان غالبا كذابا و إما بأنه ضعيف لا يلتفت اليه و لا يعول عليه و من الكذابين و إما بأنه فاسد الروايه يرمى بالغلو و من الواضع أن أمثال هؤلاء لا تجدى كثرتهم شيئا.

ص: ٦٠

١-١ (١) آلاء الرحمن: ٢٦، ١-٢٥.

٢-٢ (٢) اى مطرود

و لو تسامحنا بالاعتناء برواياتهم فى مثل هذا المقام الكبير لوجب من دلالة الروايات المتعدده أن تنزلها على أن مضامينها تفسير للآيات أو تاويل أو بيان لما يعلم يقينا شمول عموماتها له لأنه أظهر الأفراد و أحقها بحكم العام أو ما كان مرادا بخصوصه و بالنص عليه فى ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم.

و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيره يحمل ما ورد فيها أنه تنزيل و أنه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات.

كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى و يشهد لذلك مكاتبه أبى جعفر عليه السلام لسعد الخير كما فى روضه الكافى فيها و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حروفه حدوده و كما يحمل ما فيها من أنه كان فى مصحف امير المؤمنين عليه السلام أو ابن مسعود و ينزل على أنه كان فيه بعنوان التفسير و التاويل.

و مما يشهد لذلك قول امير المؤمنين عليه السلام للزنديق كما فى نهج البلاغه و غيره و لقد جئتهم بالكتاب كملا مشتملا على التنزيل و التاويل إلى آخر ما ذكره من الشواهد و القرائن. (١)

و قال السيد المحقق البروجردى قدس سره: و أمّا الأخبار الواردة فى التحريف فهى و إن كانت كثيره من قبل الفريقين و لكنه يظهر للمتبع أن أكثرها بحيث يقرب ثلثها مرويه عن كتاب أحمد بن محمد السيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الربع مروى عن تفسير فرات بن ابراهيم الكوفى و هو أيضا مثل السيارى فى فساد العقيدته هذا مع أن أكثرها محذوف الواسطه او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السلام مصرّحا به فى آيه التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحا به لكان يحتج به على عليه السلام فى احتجاجاته مع غيره فى باب الإمامه

ص: ٦١

و مثل ما ورد فى قوله (يا لَيْتَنى كُنْتُ تُراباً) أنه كان فى الأصل (ترابيا) و نحو ذلك مما يعلم بكذبها إلى أن قال و بالجمله فوقوع التحريف مما لا يمكن أن يلتزم به. (١)

و ثالثا: بأن الآيات و الروايات الداله على مصويته عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الداله على التحريف منها قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون (٢) بتقريب أن الآية الكريمة تدل مع التأكيدات المتعدده على أن الأيادى الجائره لن تتمكن من تحريف الذكر و هو القرآن و معنى الآية أنا بقدرتنا الكامله نحفظه عن الضياع و التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل. و القول بأن المراد من الذكر هو الرسول لا القرآن كما ورد استعمال الذكر فيه فى قوله تعالى: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ. (٣)

غير سديد بما أفاده السيد المحقق البروجردى قدس سره من أنه لا يناسب لفظ التنزيل لأن المراد منه هو الإنزال التدريجى و الإنزال التدريجى يناسب القرآن لا الرسول. (٤)

هذا مضافا إلى ما أفاده السيد الخويى قدس سره أن هذه الآية مسبوقة بقوله تعالى و قالوا يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون (٦) لو ما تأتينا بالملائكه إن كنت من الصادقين (٧) ما ننزل الملائكه إلا بالحق و ما كانوا إذا منظرين (٨) إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون (٩) و لا شبهه فى أن المراد بالذكر فى هذه الآية أعنى قوله «يا أيها الذى نزل عليه الذكر» هو القرآن فيكون ذلك قرينه على أن المراد من الذكر فى آيه الحفظ هو القرآن أيضا. (٥)

و دعوى أن المراد من الحفظ هو حفظه عن تطرق الشبهات مندفعه بأن التحريف مضيع

ص: ٦٢

١-١) نهاية الاصول: ٤٨٤/١-٤٨٣.

٢-٢) الحجر /٩

٣-٣) طلاق ١١- /١٠.

٤-٤) نهاية الاصول: ٤٨٤/١.

٥-٥) البيان: ١٤٤.

لاصله فهو كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدس سره أسوأ حالا من تشكيك المشككين و تطرق الشبهات إليه. (١)

فتحصّل أنّ الآيه الكريمة تدلّ على أنّ المحكى بهذا القرآن الملفوظ أو المكتوب الذى هو منزل على النبي صلى الله عليه وآله ليكون تذكارا للناس مصون عن التحريف و التضييع و محفوظ عند الناس بحيث يمكن لهم أن يصلوا إليه فى كل عصر و زمن و لا مجال للإشكال على الاستدلال بالآيه المذكوره بأنّ احتمال وجود التحريف فى هذه الآيه نفسها يمنع عن الاستدلال بها إذ لو اريد أن يثبت عدم التحريف بنفس الآيه كان من الدور الباطل و ذلك لأنّ احتمال التحريف بالزيادة منفي بإجماع المسلمين و إنّما الكلام فى التحريف بالنقصان و عليه فالآيه الكريمة التى يكون مصونه عن التحريف بالزيادة تدلّ على عدم وقوع التحريف بالنقصان كما لا يخفى.

و عليه فكلّ روايه تدلّ على التحريف بالنقصان مخالف للآيه الكريمة و مردود بها.

و منها قوله تعالى، و إنّ له لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. (٢)

بتقريب أنّ الآيه تدلّ على نفى طبيعه الباطل بجميع أقسامه عن الكتاب و لا شبهه فى أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل فإنّ ما نقص يبطل بفصله من الكتاب كما يبطل الكتاب بالزيادة فيه و يخرج عن محض الوحي فيجب أن لا يتطرق التحريف إلى الكتاب العزيز.

هذا مضافا إلى أنّ توصيف الكتاب بالعزه كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره يقتضى المحافظه عليه من التغيير و الضياع (٣)

إذ العزيز هو القادر الذى لا يغلب عليه. و احتمال إرادته حفظه من خصوص التناقض و الكذب من لفظ الباطل لا يناسبه عموم نفى الباطل هذا مع أنّ توصيف الكتاب العزه بما له

ص: ٦٣

١- ١) نهاية الاصول: ٤٨٥/١.

٢- ٢) فصلت ٤٢-٤١.

٣- ٣) البيان: ١٤٦.

من الامتيازات الداخليه و الخارجيه تمنع عن غلبه الأيدى الجائره بمثل التحريف عليه.

و منها قوله تعالى فى سورة القيامه لا تُحَرِّكْ به لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)

تدل هذه الآيات على أنّ الله تعالى جعل جمع القرآن و قراءته حتما على نفسه و وعده لنبى صلى الله عليه و آله ليطمئن بحفظه و منعه عن التعجيل فى قراءته لغرض الحفظ و الجمع و من المعلوم أنّ وعده تعالى لا يتخلف إذا التخلّف ناش إمّا من جهه عروض العوارض كالنسيان أو من جهه العجز و كلاهما محالان فى الله تعالى.

قال فى الميزان الذى يعطيه سياق الآيات الأربع بما يحفّها من الآيات المتقدمه و المتأخره الواصفه ليوم القيامه أنّها معترضه متضمنه أدبا إليها كلف النبى صلى الله عليه و آله أن يتأدب به حينما يتلقى ما يوحى إليه من القرآن الكريم فلا يبادر إلى قراءه ما لم يقرأ بعد و لا يحرك به لسانه و ينصت حتى يتم الوحي فالآيات الأربع فى معنى قوله تعالى و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه . (١)

و المعنى لا تعجل به إذ علينا أن نجمع ما نوحى إليك بضمّ بعض أجزائه إلى بعض و قراءته عليك فلا يفوتنا شىء منه حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءه ما لم نوحه بعد.

و دعوى أنّ معنى هذه الآيات أنّ النبى كان يحرك لسانه عند الوحي بما ألقى إليه من القرآن مخافه أن ينساه فنهى عنه بالآيات و أمر بالانصات حتى يتمّ الوحي فضمير «لا تحرك به» للقرآن أو الوحي باعتبار ما قرء عليه منه لا باعتبار ما لم يقرأ بعد.

مندفعه بآئه لا يلائم سياق الآيات تلك الملاءمه نظر إلى ما فيها من النهى عن العجل و الأمر باتّباع قرآنه تعالى بعد ما قرء و كذا إنّ علينا جمعه و قرآنه فذلك كله أظهر فيما تقدم منها فى هذا المعنى . (٢)

ص: ٦٤

١- ١) طه ١١٤.

٢- ٢) الميزان: ٢٠/١٩٦-١٩٥.

وأيّد الاستاذ الشهيد المطهري الاحتمال الثاني بقوله سنقرئك فلا تنسى و لكن جوابه هو أظهره الآيات المذكوره فى الاحتمال الاول و وجه الاظهره أنّ الأمر باتباع قراءته تعالى ناظر إلى عدم التقدم لا الى التكرار خوفا من النسيان إذ لو اريد التكرار بالنسبه إلى ما قرأه الله تعالى لا مجال للأمر بالاتباع عن قراءته فإنّ الاتباع حاصل بل التكرار مؤكّد للاتباع هذا مضافا إلى أنّه لا معنى للنهى عن التعجيل حينئذ. و دعوى أنّ المراد من الآيات المذكوره هو قراءه العباد لكتبهم يوم القيامه كما يدلّ عليه سياق الآيات المتقدمه و المتأخره و المقصود منها هو تفرّيع و توييخ له حين لا تنفعه العجله يقول لا تحرّك لسانك بما قرأه من صحيفتك التى فيها أعمالك يعنى اقرأ كتابك و لا تعجل فإنّ هذا الذى هو على نفسه بصيره إذا رأى سيئاته ضجر و استعجل فيقال له توييخا لا تعجل و تثبت لتعلم الحجه عليك فإنّا نجمعها لك فإذا جمعناه فاتبع ما جمع عليك بالانقياد لحكمه و الاستسلام للتبعه فيه فإنّه لا يمكنك إنكاره ثم إنّ علينا بيانه لو أنكرت.

مندفعه بأنّ المعترضه لا- تحتاج فى تمام معناها إلى دلالة مما قبلها و ما بعدها عليه على أنّ مشاكله قوله و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه فى سياقه لهذه الآيات تؤيد مشاكتها له فى المعنى. (1)

هذا مع أنّ كتاب العمل قرأه المكلف لا أنّ الله تعالى قرأه و لزم عليه المتابعه. و عليه فلا يساعد قوله إنّ علينا جمعه و قرآنه كما لا- مجال لقوله فاتبع قرآنه بعد قراءته تعالى و هكذا لا يساعد حمل الآيات منه على أنّ المراد هو النهى عن التفوه بالسؤال عن وقت القيامه أصلا و لو كنت غير مكذب و لا مستهزئ «لتعجل به» أى بالعلم به «إنّ علينا جمعه و قرآنه» أى من الواجب فى الحكمه أن نجمع من جمعه فيه و نوحى شرح و صفه اليك فى القرآن فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أى إذا قرأنا ما يتعلق به فاتبع ذلك بالعمل بما يقتضيه من الاستعداد له.

ثم إنّ علينا بيانه أى إظهار ذلك بالنفخ فى الصور و عدم المساعدة لأنّه يحتاج إلى تقديرات و هى لا تخلوا عن التكلّف و تعسّف، كما لا يخفى.

ص: ٦٥

و منها أخبار الثقلين الدالّة على أنّهما باقيا بين الأُمّة غير مفترقا و أنّ التمسك بهما يوجب الهدايه و ينفي الضلاله و مقتضى عموميه ذلك لجميع الآحاد و الأزمان هو صيانتهما عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع نفوذ الخطأ و التحريف لا يكون الكتاب متروكا عندهم.

هذا مضافا إلى أنّه لا يصلح المحرّف لتضمين الهدايه و نفي الضلاله. و لا مجال لاحتمال كفايه وجود القرآن واقعا عند المعصوم لأنّه حينئذ لا يكون متروكا بين ايديهم و المفروض أنّ مفاد الحديث هو ترك القرآن فى جامعه المسلمين هذا مضافا إلى أنّ التمسك الذى أمر به لا- يمكن إلا- بإمكان الوصول إليه و عليه فلا بد من أن يكون القرآن موجودا بين الأُمّة فى زمان حياته و بعد مماته حتى يمكن لهم أن يتمسكوا به و يحفظوا بالتمسك به عن الضلال.

و أيضا تدلّ هذه الأخبار على وجود العتره و اقترانهم مع الكتاب و كونهما باقيا بين الأُمّة لرفع الضلاله إذا التمسك بالعتره يتحقق بوجود العتره العالمه بأوامر الله و نواهيه بين الأُمّة مع إمكان أخذ أوامرهم و نواهيهم.

نعم الأخذ المذكور لا يتوقف على الاتصال المباشر بالإمام و المخاطبه معه شفاها فإنّ ذلك لا يتيّسّر لجميع المكلفين حتى فى زمان الحضور فضلا عن الغيبه بل ذلك يحصل بوسيله الرواه و الفقهاء الناقلين لكلماتهم الذين أمروا بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعه لأخذ الأوامر و التكاليف المأثيه من ناحيتهم عليهم السّلام فالقرآن و مكتب أهل البيت موجودان بين الأُمّة و يصلحان للهدايه و نفي الضلاله لمن أراد من دون اختصاص بزمان أو مكان.

ثم إنّ قوله صلّى الله عليه و آله إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا- يساعد مع تضييع بعض القرآن فى عصره فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من الكلام المذكور هو ترك الكتاب بجميعة بين الأُمّة فى زمان حياته و بعد مماته بل هذه الروايات كما أفاد السيد الخوئى قدّس سرّه تدلّ بالصراحه على تدوين القرآن و جمعه فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله لأنّ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرّقات إلاّ على نحو المجاز و العنايه و المجاز لا يحمل اللفظ

عليه من غير قرينه فإن لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعى و لا يطلق على المكتوب إذا كان مجزئا غير مجتمع فضلا عما إذا لم يكتب و كان محفوظا فى الصدور. (١)

و الحاصل أنّ حديث الثقلين يدلّ على تدوين القرآن و جمعه فى عصر النبىّ صلّى الله عليه و آله و تركه بين الأمم إلى التالى لتمسك الناس بهما و ذلك يدلّ على بقائه على ما هو عليه فى عصر النبىّ صلّى الله عليه و آله من دون تحريف و نقصان و حيث إنّ حديث الثقلين متواتر و قطعى يقدم على كل خبر و روايه يدلّ على التحريف بنحو من الأنحاء كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أن إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنه و الإجماع و العقل و عليه فليس معنى جمع القرآن فى عصر عثمان هو جمع الآيات و السور فى مصحف بل المقصود من جمعه كما افاد السيد الخوئى قدّس سرّه هو أنّه جمع المسلمين على قراءه واحده و أحرق المصاحف الأخرى التى تخالف ذلك المصحف و كتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف فى القراءه و قد صرح بهذا كثير من أعلام اهل السنه قال الحارث المحاسبى المشهور عند الناس إنّ جامع القرآن عثمان و ليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءه بوجه واحد على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين و الأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق و الشام فى حروف القراءات. (٢)

و لم ينتقد على عثمان أحد من المسلمين و ذلك لأنّ الاختلاف فى القراءه كان يؤدى إلى الاختلاف بين المسلمين و تخريق صفوفهم و تفریق وحدتهم بل كان يؤدى إلى تكفير بعضهم بعضا و لكن الأمر الذى انتقد عليه هو إحراقه لبقية المصاحف و أمره أهالى الأمصار بإحراق ما عندهم من المصاحف و قد اعترض على عثمان فى ذلك جماعه من المسلمين حتى سمّوه بحرق المصاحف. (٣)

و أيضا ينقدح مما تقدّم ضعف الاستدلال على التحريف بما ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له

ص: ٦٧

١-١) البيان: ١٦٧-١٥٢.

٢-٢) الاتقان: ١٠٣/١.

٣-٣) البيان: ١٧٢-١٧١.

مصحف مشتمل على التأويل و التنزيل و هو غير المصحف الموجود و قد أتى به إلى القوم فلم يقبلوا منه. (١)

و فيه أولاً: أنه لا يقاوم ما عرفت من الأدله الداله على عدم التحريف.

و ثانياً: أن اشتمال مصحفه عليه السّلام على التأويل و التنزيل لا يدلّ على زيادات آياته على المصحف الموجود لإمكان أن يكون مصحفه مشتمل على متن القرآن و شرحه من ناحيه وقت نزولها و مورده و تأويل الآيات و مرجعها و غير ذلك و من المعلوم أن القرآن المشتمل على المتن و الشرح غير المصحف الموجود.

قال السيد الخوئي قدس سرّه إنّ اشتمال قرانه عليه السّلام على زيادات ليست في القرآن الموجود و إن كان صحيحاً إلاّ أنه لا دلالة في ذلك على أنّ هذه الزيادات كانت من القرآن و قد أسقطت منه بالتحريف بل الصحيح أنّ تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل أو بعنوان التنزيل شرحاً للمراد و أنّ هذه الشبهه مبتنيه على أن يراد من لفظي التأويل و التنزيل ما اصطاح عليه المتأخرون من إطلاق لفظ التنزيل على ما نزل قرآناً و إطلاق لفظ التأويل على بيان المراد من اللفظ حملاً له على خلاف ظاهره إلاّ أنّ هذين الإطلاحين من الاصطلاحات المحدثه و ليس لهما في اللغه عين و لا أثر ليحمل عليها هذا اللفظان (التأويل و التأويل) الواردان في الروايات الماثوره عن أهل البيت عليهم السّلام و إنّما التأويل في اللغه مصدر مزيد فيه و أصله الأول بمعنى الرجوع و منه قولهم أوّل الحكم إلى أهله أي رده اليهم) و قد يستعمل التأويل و يراد منه العاقبه و ما يؤول إليه الأمر و منه قوله تعالى (و يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) و قوله تعالى (تَبَيَّنَّا بِتَأْوِيلِهِ) و قوله تعالى (هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ) و قوله تعالى (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَشِطَّ عَلَيْهِ صَبْرًا) و غير ذلك من موارد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم و على ذلك فالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام و ما هو عاقبته سواء كان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغه العربيه أم كان خفياً لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم.

ص: ٦٨

و أما التنزيل، فهو أيضا مصدر مزيد فيه و أصله النزول و قد يستعمل و يراد به ما نزل و من هذا القبيل إطلاقه على القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) .

و على ما ذكرناه فليس كل ما نزل من الله و حيا يلزم أن يكون من القرآن، فالذي يستفاد من الروايات في هذا المقام أن مصحف على عليه السلام كان مشتملا على زيادات تنزيلا أو تأويلا و لا دلاله في شيء من هذه الروايات على أن تلك الزيادات هي من القرآن إلى أن قال الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة أي الزيادة في القرآن قول بلا دليل مضافا إلى أنه باطل قطعاً و يدل على بطلانه جميع ما تقدم من الأدلة القاطعه على عدم التحريف في القرآن. (١)

و لا يخفى عليك أن التنزيل و إن كان اصطلاحاً فيما نزل من القرآن لا يدل الخبر المذكور على الزيادة لما عرفت من إمكان أن يكون المراد أن مصحفه مشتمل على المتن و الشرح و المتن منه هو التنزيل و الشرح منه هو التفسير و التأويل، و بالجمله هذا الخبر لا يدل على التحريف أصلاً.

رابعاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيه العمليه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم. (٢) و تبعه المحقق الخراساني في الكفايه (٣)

و قوله فافهم لعله إشاره إلى المناقشات التي تكون حول المسأله و قد أوردها المحقق الأصفهاني قدس سره مع الجواب عنها في نهايه الدرايه:

ص: ٦٩

١-١ (١) البيان: ١٧٤-١٧٢.

٢-٢ (٢) فرائد الاصول: ٤٠.

٣-٣ (٣) كفايه: ٦٤/٢-٦٣.

منها أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم و إن كان مجدياً في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

اجاب عنه المحقق الأصفهاني قدس سرّه بأنّ الظهور الذاتي محفوظ في الجميع و إنّما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجه لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده. اذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه و لا يرتفع كشفه عن المراد الجديّ الذي هو ملاك الحجية أيضاً بل حجته لحجّه أقوى و إذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّه (من جهة خروجه عن محلّ الابتلاء) فلا جرم لا. علم إجمالي بورود الحجّه على خلاف الحجّه هذا في القرينه المنفصله... و أمّا في المتصله فربّما يتوهم الفرق بين المجمع و غيره نظراً إلى سرايه إجماله إلى الظاهر فلا ظهور كي يكون حجّه بخلاف غيره...

و فيه أنّ الظهور الذاتي محفوظ حتى في المجمع و الظهور الفعلي مرتفع حتى في المبيّن و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلي في غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنًا دون ما إذا كان مجملًا. و الميزان في اتباع الظهور هو الفعلي و هو مشكوك في كليهما فلا بدّ من دعوى بناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشك البدوي نظراً إلى خروج أحد الظاهرين عن محلّ الابتلاء فالقرينه المحتمله هنا يبنى على عدمها فيتم الظهور الفعلي كما مرّ في غير ما نحن فيه. (١)

حاصله أنّ الظهور في آيات الأحكام التي تكون مورد الابتلاء منعقد و لا دليل على ارتفاعه بعد انعقاده و هكذا لا يرتفع كشفه عن المراد الجديّ بل تقديم المخالف عند ثبوته من باب تقديم أقوى الحجّتين و إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء فلا علم بوجود المخالف الأقوى حتى يتقدم على الظاهر بالفعل و لا فرق في ذلك بين أن يكون احتمال المخالف احتمال المنفصل أو احتمال المتصل لبناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشك البدوي و عليه فالعلم الاجمالي بوجوده مع كون أحد الظاهرين خارجاً عن محل

ص: ٧٠

الابتلاء لا يؤثر في حدوث الإجمال في الظاهر الذي يكون مورداً للابتلاء والاحتمال يبني على عدمه.

فتحصّل أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم الإجمالي كما يجدى في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر الذي يكون مورد الابتلاء.

ولكن يمكن أن يقال إنّ البناء دليل لثبوت ثبوته في مورد الكلام يحتاج إلى الإحراز.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجّيه وهى الروايات الدالّة على وجوب عرض الأخبار المتعارضه بل مطلق الأخبار على كتاب الله وعلى ردّ الشروط المخالفه للكتاب والسنة فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه. فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور. (١) وقال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه وبالجملة قد وقع التعبد بالأخذ بظاهر الكتاب وهذا يكفى في جواز الأخذ ولو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشرعيه في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها ولعل المصلحه فيه غلبه مصادفه هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا. (٢)

التنبیه الرابع: حجّيه الظهورات في تعيين المرادات...

أنّه قد عرفت حجّيه الظهورات في تعيين المرادات من دون تفاوت بين مواردّها وعليه فمع العلم بالظهورات وإرادتها فلا إشكال وأتمّيا مع عدم العلم بهما فإن كان لأجل احتمال وجود القرينه معه بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينه فلا ظهور للكلام، فحينئذ ربّما يقال بأنّ المقام يقتضى التمسك بأصالة الظهور لا بأصالة عدم وجود القرينه بدعوى أنّ العقلاء لا اعتناء لهم باحتمال وجود القرينه بل يأخذون بأصالة الظهور.

يمكن أن يقال: لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال اقتران الكلام مع وجود القرينه إذ

ص: ٧١

١-١) مصباح الاصول: ١٢٤/٢.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٠٣/٢.

مع احتمال الاقتران لا علم بالظهور فاللازم فيه هو أن يرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم وجود القرينه و الاقتران المذكور فمع البناء على عدم وجود الاقتران المذكور يتحقق الظهور فيؤخذ به ففى مثله يرجع الأصالة الوجوديه إلى الأصالة العدميه و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه من أنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى، فافهم. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ مع عدم جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور لا مجال لانعقاد الظهور حتى يؤخذ به كما لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال غفله المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفله قبل الأخذ بأصالة الظهور كما لا يخفى.

و إن كان عدم العلم بالظهور و إرادته من جهه احتمال وجود القرينه منفصلا عن الكلام فالحق هو انعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا- يمنع عن الظهور بل الحق أنّه لا- يمنع عن كشفه عن المراد إذ المانع عن إرادته ليس بوجوده الواقعى بل بوجوده الواصل و المفروض أنّه لم يصل ففى هذه الصوره يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجه إلى رجوعها إلى أصالة عدم وجود المانع لأنّ المانع عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعاً فيؤخذ بأصالة الظهور و لو فيما لا تجرى فيه أصالة عدم القرينه كما إذا كان الشك فى قرينه المنفصل.

و إن كان عدم العلم بالظهور و الإبراده من جهه احتمال قرينته الموجود فى الكلام فلا- أصل فى المقام إذ مع احتمال قرينته الموجود لا- ينعقد الظهور فلا- مجال للأخذ بأصالة الظهور كما لا مجال لأصالة عدم قرينته الموجود إذ لا حاله سابقه لها بل يعامل معه العقلاء معاملة المجمل و إن أمكن التعبد بأصالة الظهور و لكنه لم يثبت.

فتحصّل أنّ إطلاق القول برجوع الاصول الوجوديه إلى الاصول العدميه أو إطلاق القول بعدم الرجوع إليها لا يخلو عن النظر بل الصحيح هو التفصيل بحسب الموارد كما عرفت.

ص: ٧٢

و إن كان عدم العلم بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغه أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن فإن الأصل يقتضى عدم حجيه الظنون خرج منه الظنون المتيقنه استفادتها من الألفاظ و أما الظنون غير المتيقنه استفادتها فلا دليل على اعتبارها.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأنّ الثابت المتيقن هي حجيه الظواهر و أما حجيه الظن في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه. (١)

و ذلك واضح فإنّ مع عدم العلم بالظهورات فلا يجوز التمسك بما دلّ على حجيه الظواهر فإنّه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه كما لا يخفى.

هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون كالشيخ الأعظم و المحقق الخراساني من وجود بناء العقلاء على عدم وجود القرينه فيما إذا شك في وجود القرينه مطلقاً و لكن استشكل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه في تحقق بناء العقلاء اذا وصل إلى غير المقصود بالإفهام كلام المتكلم و لو كان بألفاظه كما إذا كان بالكتابه في قرطاس و احتمال وجود القرينه بينه و بين المقصود بالإفهام و لم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها كما في المكاتبات و المكالمات الرمزيه السريه التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعيه إذ ليس أصله عدم وجود القرينه أصلاً متبعاً عند العقلاء في هذا المورد. (٢)

و يمكن أن يقال إنّ الإشكال المذكور فيما إذا لم يكن المقصود بالإفهام ناقلاً- لغيره بعنوان الوظيفه العامه و إلا- فلا مجال للإشكال في وجود البناء كما لا يخفى.

ص: ٧٣

١-١) فرائد الاصول: ٤٥.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٩٥/٢-٩٦.

الظهورات اللفظية

فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها.

و أعلم أنّ الأصل، هو عدم حجّيه الظنّ و حرمة التعيّد به، و لكن يخرج عن هذا الأصل عدّه من الظنون من جهه قيام الأدله على حجيتها، و هى كما تلى:

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلاميه حجّه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين المرادات و استقرّ بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشّهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقه الشّارع فى إفاده مراداته مغايره لطريقه العقلاء فى محاوراتهم، بل هى هى لأنّه يتكلّم مع الناس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشّارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه تتحقّق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبيه فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتّصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه و غير ذلك.

و لو شكّ فى استعمال كلمه فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمه فيه بأصاله الحقيقه.

و لو شكّ فى وجود القرينه على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصاله القرينه هو العدم، فيتحقّق الظهور بأصاله عدم القرينه.

و لو شكّ فى التخصيص أو التقييد فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو شكّ فى الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى أصاله العدم هو الظهور و عدم حدوث هذه الامور.

و لو شكّ فى أنّ هذه الظهورات مراده بالاراده الجديّه أو لا، فمقتضى أصاله التطابق بين الاراده الاستعماليه و الجديّه هى ارادتها جدّاً.

ثم لا يخفى عليك أنّ الحجّية لا تختص بالمعاني الحقيقيّة بل المعاني المجازيّة التي تستفاد من الكلام بالقرينه تكون حجّه أيضا لأنّ الملاك في الحجّية هو الظهورات و هي موجوده فيها.

ثم لا فرق في الحجّية في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يقم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لا تفاوت في الحجّية بين أن تكون النصوص شرعيه أو عرفيه، ولا بين الشرعيه أن تكون النصوص قرآنيه أو رواثيه.

و لكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكوره، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل:

أنّ المحكى عن المحقق القمّي قدّس سرّه هو اختصاص حجّية الظهورات الكلاميّة بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصوده بالافهام على قسمين أحدهما الخطابات الشّفاهيه التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه الأطهار عليهم السّلام بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حجّه لنا إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام في القرآن أهل البيت عليهم السّلام و هكذا المقصودين من الافهام في الاجوبه المذكوره هم الذين سألوا و عبارته اخرى ادعى المحقق القمّي امرين، أحدهما أنّ الأخبار الواصلة عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه الأطهار عليهم السّلام بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

و ثانيهما أنّه لا تجرى الأصول العقلائيّه كأصالة عدم القرينه في ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بامور جرت العادّه بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها ممّا لم يكن كذلك و عليه فلا دليل على عدم

ص: ٧٥

الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء أمور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولا: إننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفه فإنها و إن كانت كثيرا ما بعنوان الأجوبه عن الأسئلة و لكن تكون في مقام بيان وظائف الناس من دون دخاله لخصوصيه السائلين و لا لعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زراره و محمّد بن مسلم فأنهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكليه و أيضا نمنع اختصاص الظهورات القرآنيه لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع الناس في كل عصر إلى التدبر في آياته و الاتعاظ بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفه من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبه إلى الأخبار المذكوره و القرآن الكريم.

و ثانياً: إننا ننكر عدم حجّيه الظهورات اللفظيه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام ما لم يحرز أنّ بناء المتكلم على القاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيه المعلومه بين المتكلم و السامع لجريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام أيضا عند العقلاء و يشهد لذلك سيره أصحاب الأئمه عليهم السّلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السّلام.

فما ذهب إليه المحقق القمي محل منع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنّا من المقصودين بالافهام و أمّا الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنّا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجه لنا أيضا.

و دعوى اتكال الأئمه عليهم السّلام على القرائن المنفصله مندفعه بآئه و إن كانت صحيحه إلا أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظفر يؤخذ بالظهورات.

و احتمال التقطع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعايه الأمانه.

لا يقال لا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط لأننا نقول إن محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا- بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإن غرض الشارع ليس إلا بث الأحكام بين الناس فلا مجال لاحتمال الرموز المانع من النشر و البث كما لا يخفى.

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينه بعد الفحص و لا حاجه إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود القرينه كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فلا تغفل.

الأمر الثانى:

أن المناط فى حجته الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدى و لو كان هذا الظهور مسببا عن القرائن الموجوده فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفاده المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجته الظهور المذكور حصول الظن الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظن غير المعترف على الخلاف بل هو حجه و لو مع قيام الظن غير المعترف على الخلاف أو عدم حصول الظن بالوفاق و لذا لا يعذر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أن توقف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجته الشهره يشهد على أن حجته الظهورات متوقفه على عدم قيام الظن غير المعترف على خلافها.

مندفعه بأن وجه التوقف أو الطرح مزاحمه الشهره للخبر من حيث الصدور إذ

لا- يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّيه الخبر لا مزاحمه الشهره للخبر من جهه الظهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّه و الأمن من العقوبه لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقا.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا- الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادته خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرّد الظهور ما لم يحصل الاطمئنان الشخصى بالواقع و لكنّه خارج عن محل الكلام.

و هكذا الظهورات الوارده فى غير الأحكام الشرعيه كالامور الواقعيه يكون اللّازم فى اعتبارها هو حصول الاطمئنان الشخصى بالامور المذكوره إذ لا معنى للتعيّد بالنسبه إليها إلاّ إذا أدرجت فى موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى فى يوم القيامه فحينئذ يصحّ التعبد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصى و لا على عدم قيام الظنّ غير المعبر على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفا عن الظهور فلا ظهور حتّى يكون حجّه نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفا بالكلام انعقد الظهور و يحكمون بنفى احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون و لكن حجّيتها شرعا من الضروريات إذ لا طريق للشارع فى إفادات مراده إلاّ ما بنى عليه العقلاء فى تفهيم مقاصدهم من الظهورات و عليه فظّيته الظهورات لا تنافى قطعيه اعتبارها.

و إذا اتّضح ذلك فالآيات الناهيه عن العمل بالظنّ منصرفه عن العمل بالظهورات المذكوره لأنّ الأخذ بها أخذ في الحقيقه بالقطع و الضروره.

ثمّ لا يذهب عليك بعد ما عرفت من حجّيه الظهور العرفي أنّ الظهور العرفي لا يتعدّد بتعدّد الآحاد و الأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد و هو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنّه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كلّ واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه و حينئذ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي و لكنّ الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و الحجّيه مخصوصه به.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّته ما يتوهم في زماننا هذا من حجّيه الظنّ الشخصى في الألفاظ و العبارات و لو مع عدم مراعاة القواعد الأدبيه و العقلايه بدعوى أنّ لكلّ شخص استظهاراً. و هو حجّه له ضروره اختصاص أدلّه اعتبار الظهورات بالظهورات العرفيه لا الشخصيه و للظهورات العرفيه قواعد و ضوابط ينتهى ملاحظتها و إعمالها إلى الظهور النوعي.

و دعوى أنّ التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيّد حجّيه الظهورات الشخصيه مندفعه، بأنّ التفسيرات المختلفه إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفي و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها و هو ما يستظهر بالاستظهار العرفي و البقيه من التفسير بالرأى و هو منهى عنه بالأخبار القطعيه.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم و لكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفه و إن لم تكن جميعها بصحيحه و مطابقه للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن قامت الأدلّه الخاصه على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلاً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لا دليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصى.

و في الختام أقول و ليس المدعى عدم لزوم التعمّق الزائد حول النصوص و الظواهر

العرفيه لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد و لكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبيّه و الاصول العقلانيّه و إلا فمع عدم مراعاتها لا حجّيه لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنّه لا- فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه كما لا تفاوت في النقليه بين الظهورات القرآنيه و بين الظهورات الحديثيه.

و ذلك لعموم دليل حجّيه الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أنّ الشّارع لم يخترع طريقا آخر لإفاده مراداته.

و لكن ذهب جماعه من الأخباريين في الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و استدّلوا لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالّه على اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و الأئمّه المعصومين صلوات الله عليهم، و من جمله هذه الأخبار خبر زيد الشّحام عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال في حديث له مع قتاده المفسّر ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (١)

بدعوى أنّ مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السّلام لا- مجال للاستظهار من الآيات الكريمه لغيرهم و مع فرض الإمكان لا حجّيه له.

و يمكن الجواب أوّلا: بأنّ المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافي إمكان الاستظهار من جمله من الآيات و حجّيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجّيه كالفحص عن القيود و ملاحظه القرائن المتّصله و المنفصله.

و ردع الإمام عليه السّلام لمثل أبي حنيفه و قتاده عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعه إلى أهل البيت عليهم السّلام أو من دون ملاحظه القرائن المتّصله و المنفصله.

ص: ٨٠

و ثانيا: بأن لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزا أو معمى مع أنه ليس كذلك لأن القرآن نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءه القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشد التأثير.

و الشاهد على حججه ظواهر الآيات هو إرجاع الناس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا- يمكن ذلك بدون حججه الظهورات القرآنيه.

و منها الأخبار الداله على أن القرآن الكريم يحتوى على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولي الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و فى ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلا من شاء الله و إنما أراد الله بتعميته فى ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا فى قوله إلى طاعه القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم. (١)

و يمكن الجواب بأن اشتمال القرآن على المضامين العاليه الغامضه و اختصاص علمها بالرّاسخين فى العلم و لزوم الرجوع اليهم فى التفسير و التأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنسبه إلى الأحكام و غيرها و حججتها لغيرهم.

هذا مضافا إلى أن جعل تمام القرآن غامضا لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربيا مبينا بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافى قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (٢)

و هكذا ينافى قول مولى الموحدين فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إن الله قسم كلامه ثلاثه أقسام فجعل قسما يعرفه العالم و الجاهل و قسما لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه

ص: ٨١

١- ١) الوسائل الباب: ١٣ من أبواب صفات القاضى ح ٣٨.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ح ٣٩.

و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام و قسما لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الرّاسخون في العلم. (١)

و منها: أنّ القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لا أقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافا إلى أنّ التمسّك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابهها يرجع إلى التمسّك بالدليل في الشبهات الموضوعيّة و هو كما ترى.

و منها دعوى العلم الإجمالى بطرّو تخصيصات و تقييدات و تجوّزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

و فيه أنّ العلم الإجمالى يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فلا يبقى علم إجمالى بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

و منها: الروايات النّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطّائفة الاولى:

هي التي تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمّة عليهم السّلام

كقوله عليه السّلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه. (٢)

و كقوله عليه السّلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمّة عليهم السّلام. (٣)

الطّائفة الثّانية:

هي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأى

كموتّقه الريّان عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه

ص: ٨٢

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ١٣.

٣- ٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ اللهُ جَلَّ جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي. (١)

الطائفه الثالثه:

هي التي تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض في التفسير

كقول أبي عبد الله عليه السلام قال أبي: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (٢)

و الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكوره دلت على ممنوعيه خصوص التفسير و لا نظر لها بالنسبه إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لاخصاص موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذي هو حقيقه التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى في الزوايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفيه التي لم تسبق إلى الأذهان.

و ثانياً: بأننا لو سلّمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامه دليل أو فحص لازم.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص اللازم عن القرائن المتصله و المنفصله و العقلية و النقلية من دون إعمال رأى.

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيه فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّه على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الزوايات الدالّه على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبر فيها و جعلها معيار الصّحه الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ص: ٨٣

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

و مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهية على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأن جواز التمسك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضة على تلك الظواهر و ردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلمات.

و دعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحة عن غيرها ليس من باب حجّيه ظواهر الكتاب بل لعله من جهه المرجّحيه.

مندفعه بأنّه لا- يساعد مع التعبيرات الوارده فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هدايه و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّيه كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آيه من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجّه كفى الأخذ بالأخبار الوارده حول الآيات.

و أجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الوارده فى العبادات و إن كانت أغلبها كذلك و لكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسك بها فى الفروع غير المنصوصه أو المنصوصه بالتصوّص المتكافئه كثيره مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» و «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ» و «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الوارده حول الآيات فى العبادات ربّما تكون متعارضة أو ضعافاً فى هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال حيث لا يحرز كون المتكلم فى مقام البيان لا أصل التشريع فى الآيات

ص: ٨٤

الوارده فى العبادات فلا يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقها بخلاف الآيات الواردة فى الإمضائيات أو التأسيسيات التى كان موضوعها من الموضوعات العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع عند العرف و اللغة و لا حاجة إلى بيان الشارع اللهم إلا أن يقال: بكفايه الإطلاق المقامى فى العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادته إطلاقها و ذلك لأنه لو لم يرد الإطلاق لاتخذ سبيلا آخر لبيان مراده.

التنبية الثانى:

أن اللانزم بعد حجته ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه فى ظاهر أنه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجة و يتفرع عليه أنه لو اختلفت قراءه القرآن بحيث يوجب الاختلاف فى الظهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإن الأول ظاهر فى لزوم الاغتسال فى جواز المعاشرة و الثانى ظاهر فى كفايه انتقاء عن الحيض فى ذلك ففى مثل هذا لا- يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللانزم فى الحجته إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ميا لا- أصل له و إنما الثابت جواز القراءه و لا ملازمه بينها و بين تواترها كما لا ملازمه بين جواز القراءه تعبدا و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحققه باتفاق مذهب واحد عند مخالفه الآخرين.

و القول بأن اهتمام الصحابه و التابعين بالقرآن يقضى؟؟؟ بتواتر قراءاته غير سديد لأنه لا يثبت به إلا تواتر القرآن لا كيفية قراءاته و لو كفى ذلك فى إثبات تواتر القراءات فلا- وجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشرة بل لانزومه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو

ص: ٨٥

واضح الفساد و قد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمه بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى فى البرهان القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال و القراءات السبع متواتره عند الجمهور إلى أن قال و التحقيق أنها متواتره عن الأئمة السبعه أما تواترها عن النبى ففيه نظر فإن اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود فى كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

ص: ٨٤

مسأله نزول القرآن على الأحرف

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره قد يتخيل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالزوايات الداله على أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

أجاب عنه السيد المحقق الخوئي قدس سره بأنّ الزوايات الواردة في هذا المعنى كلّها من طرق أهل السنّه و هي معارضه مع ما صحّ عندنا عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواه و كذب الإمام الصادق ما روى من نزول القرآن على سبعة أحرف و قال: و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

و قد تقدّم أنّ المرجع بعد النبي صلّى الله عليه و آله في أمور الدّين إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهّهم تطهيرا.

و عليه فلا قيمه للزوايات إذا كانت مخالفه لما يصحّ عنهم.

هذا مضافا إلى التخالّف الموجود بين الزوايات المذكوره و من المعلوم أنّه من الموهنات لتلك الزوايات.

فتحصّل أنّ بعد عدم تواتر القراءات لا يجوز الاستدلال بكل قراءه لخصوص ما تكون ظاهره فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّه إن قلنا بوجود قراءه النبي في أحد الطرفين إجمالا- و مقتضى القاعده هو التساقت و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحدهما.

و لو سلّمنا تواتر القراءات فاللّازم هو الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر عند التخالّف و مع عدم إمكان ذلك يحكم بالتوقّف و الرجوع إلى الأدله اللفظيه أو الأصول العمليه و التحقيق هو القطع بتقرير الأئمّه عليهم السّلام القراءه بآيه واحده من القراءات المعروفه في زمانهم كما ورد عنهم اقرأ كما يقرأ الناس و عليه فيجوز الاكتفاء بكل واحده منها و لا- حاجه إلى الاحتياط بالتكرار.

و ينقدح ممّا ذكرناه أنّ بعد تقرير المعروفه لا وجه لتخصيص جواز القراءة بالقراءات السّبعة أو العشره نعم يعتبر فى الجواز أن تكون القراءة شاذّه إذ مع الشذوذ لا علم بكونها فى المرأى و منظر الأئمه عليهم السّلام حتّى يؤخذ بتقريرهم إياها بل اللازم هو شيوع القراءة و يكفى شيوعها فى عهد كلّ إمام و عدم ردعه عنه كما لا يخفى.

لا يقال يكفى فى الردع ما ورد عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالّ ثمّ قال أمّا نحن فنقرؤه على قراءه أبى. (١) لدلالته على تخطئه غير قراءتهم.

لأننا نقول وجود قراءه صحيحه عندهم لا ينافى تقريرهم القراءات المعروفه لبعض المصالح و جرت السيره عليها و قراءه الأئمه لم تذكر للناس و إلاّ لكانت شائعه.

و دعوى عدم جواز القراءة بغير القراءه التى يكون القرآن عليها لأنّها هى التى تواترت نسلا بعد نسل و قامت الضروره القطعيه عليها.

مندفعه، بأنّ الأئمه عليهم السلام جوّزوا قراءه القرآن بالقراءات الشائعه فى أعصارهم و مع تجويزهم و تقريرهم لا مجال للإشكال فى الجواز.

و إذا عرفت جواز القراءة لكلّ واحده من القراءات الشائعه فلا- حاجه إلى الاحتياط بتكرار الصّلاه مع كلّ قراءه أو بالجمع بين القراءات فى صلاه واحده بتيه القراءه فى واحده منها و تيه الشاء فى غيرها حتّى لا يلزم الزيادة لكفايه القراءه الشائعه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ جواز القراءة لكلّ واحده من القراءات لا يلزم جواز الاستدلال بها و لو سلّمنا جواز الاستدلال أيضا فى موارد تعارض القراءات لزم حمل الظاهر على الأظهر و مع التكافؤ حكم بسقوطهما عن الحجّيه فى مورد التعارض و رجع إلى غيرهما من الأدله أو الاصول بحسب اختلاف المقامات و لا- مجال للأخذ بالمرجّحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه لاخصاصها بالأخبار المتعارضه نعم يؤخذ بمفادهما فى غير مورد التعارض.

التّنبيه الثّالث:

ص: ٨٨

أنه قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب العزيز حسب ما ورد في بعض الأخبار و معه يحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به لأنه يكون من باب احتمال قرينته الموجود لا من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصالة عدم وجود القرينه و أجيب عنه أولاً: بأن هذا التوهم لا وقع له إذ احتمال التحريف لا مجال له بعد كون القرآن في رتبة من الأهميه عند المسلمين في عصر النبي صلى الله عليه و آله حفظته الصدور زائده على الكتابه بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظه له هذا مضافاً إلى أن شعار الإسلام و سمه المسلم كان هو التجمل و التكميل بحفظ القرآن و استمر المسلمون على ذلك حتى صاروا في زمان الرسول صلى الله عليه و آله يعدون بالالوف و عشراتها و مئاتها و كلهم من حملة القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقيه و الفضيله فاستمر القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيل بعد جيل ترى له في كل آن ألوفا مؤلفه من المصاحف و ألوفا مؤلفه من المصاحف و ألوفا من الحفاظ و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض و يسمع بعضهم من بعض تكون ألوفا المصاحف رقيه على الحفاظ و الوفا الحفاظ رقباء على المصاحف و تكون الالوف من كلا القسمين رقيه على المتجدد منهما لقول الالوف و لكنها مئات الالوف و الوفا الالوف فلم يتفق لأمر تاريخي من التواتر مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّ جلاله بقوله: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ .**

و قد بلغ حرص المسلمين على توفى الدقه في ضبط القرآن إلى أنهم إذا عثروا في المصاحف القديمه للمصدر الأول على كلمه مكتوبه على خلاف القواعد المعروفة للإملاء يقونها و لا يتجرءون على تغييرها و موارد متعده ليس هنا محل تفصيلها.

و ثانياً: بأن الأخبار التي يستشّم منها وقوع التحريف لا اعتبار بها بعد إعراض الأصحاب عنها هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً و دلالة و تناقض مضمونها مع رجوع قسم وافر منها إلى وصفهم علماء الرجال بضعف الحديث و فساد المذهب و الكذب.

أضف إلى ذلك أنّ مضامين كثير منها ليست هي التحريف بل هي تفسير للآيات أو تأويل لها أو أظهر الأفراد وأكملها أو ما كان مراداً بخصوصه وبالنص عليه في ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيره يحمل ما ورد بعنوان التنزيل أو نزل به جبرئيل.

كما أنّه ربّما يكون المراد من التحريف هو التحريف المعنوي و عليه يحمل ما ورد في المراد من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سرّه: و أنّ الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيره من قبل الفريقين و لكنّه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مرويه عن كتاب أحمد بن محمّد السّيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الرّبع مروى عن تفسير فرات بن إبراهيم و هو أيضا مثل السّيارى في فساد العقيدة.

هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطه أو مبهما و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السّلام مصرّحاً به في آيه التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحاً به لكان يحتجّ به على عليه السّلام في احتجاجاته مع غيره في باب الإمامه إلى أن قال و بالجمله فوقع التحريف ممّا لا يمكن الالتزام به.

و ثالثاً: بأنّ الآيات و الرّوايات الداله على مصونه القرآن عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الداله على التحريف:

منها قوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ بتقريب أنّ الآيه الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّده على أنّ الأيادى الجائره لن تتمكّن من تحريف الذكر و هو القرآن كما يدلّ عليه الآيه السابقه: وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ و من المعلوم أنّ المراد من الذكر في الآيه السابقه هو القرآن و بهذه القرينه يكون المراد من الذكر في آيه الحفظ أيضا هو القرآن كما لا يخفى.

و عليه فكلّ خبر يدلّ على التحريف مخالف لهذه الآيه و مردود بها.

و منها قوله تعالى: وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ .

بتقريب: أنّ الآيه الكريمة تنفى طبيعه عروض الباطل بالنسبه إلى القرآن و من المعلوم أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل.

و منها أخبار الثقلين الدالّه على أنّهما باقياں بين الأمّه غير مفترقان و أنّ التمسك بهما يوجب الهدايه و نفى الضلاله و مقتضى عموميه ذلك لجميع الأزمان و الأعصار هو لزوم صيانتها عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع عروض الخطأ و التحريف لا يبقى الكتاب متروكا بينهم هذا مضافا إلى عدم صلاحيته حينئذ لتضمين الهدايه و نفى الضلاله.

و دعوى كفايه وجود القرآن واقعا عند المعصوم مندفعه، بأنه لا- يكون حينئذ متروكا بين الأمّه و المفروض أنّ مفاد حديث الثقلين هو بقاء القرآن في مجتمع المسلمين هذا مضافا إلى التمسك بالقرآن المأمور به لا يمكن إلاّ بوصول القرآن إليهم.

ثمّ إنّ قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا يساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره صَلَّى الله عليه و آله فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من حديث الثقلين هو ترك الكتاب بجميعة بين الأمّه في زمان حياته و مماته بل هذا الخبر المتواتر يدلّ بالصراحه على أنّ تدوين القرآن و جمعه كان في زمان النبي صَلَّى الله عليه و آله إذ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلاّ على نحو المجاز بالأول و المشارفه و لا يحمل اللفظ على المجاز دون قرينه و عليه فحديث الثقلين يدلّ على كون تدوين القرآن و جمعه في النبي صَلَّى الله عليه و آله فتركه بين الأمّه للتالى لأنّ يتمسك الناس به.

و ممّا ذكر يظهر أنّ إسناد جمع القرآن إلى بعض الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنه و الاعتبار و أمّا ما قالوا من أنّ القرآن جمع في عصر عثمان فليس المقصود منه هو جمع القرآن في عصر عثمان في مصحف بل المقصود هو جمع المسلمين على قراءه واحده و قد صرح به كثير من أعلام أهل السنه.

و هذا ينقدح ممّا ذكر أنّ المراد و ممّا ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له مصحف مشتمل على التّأويل و التّنزيل ليس هو اشتمال مصحفه لآيات زائده بل المراد أنّ مصحفه مشتمل على زيادات تفسيريه و تأويليه و لا دلاله فى شىء من هذه الرّوايات على أنّ تلك الزيادات من القرآن كما لا يخفى و رابعا بأنّ التحريف على فرض التسليم لا يمنع من التمسك بظواهر الكتاب لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشّبهه الغير المحصوره و حينئذ يكون المعلوم بالاجمال بنفسه غير حجّه لخروجه عن محل الابتلاء فلا مجال لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بما ليس بمعلوم الحجّيه فيعامل مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشكّ البدوى و عليه فالعلم الاجمالي فى الظواهر التى تكون مورد الابتلاء و الاحتمال هنا يبنى على العدم إلّا أنّ ذلك محرز فى القيد المنفصل و أمّا فيما إذا كان المعلوم بالاجمال هو القيد المتّصل فأحراز البناء فيه غير ثابت و سيأتى تفصيل ذلك فى التّنبيه التّالى إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التّعبدى على الحجّيه و هى الرّوايات الدالّه على وجوب عرض الأخبار على كتاب الله أو على ردّ الشروط المخالفه للكتاب و السنّه فيعلم من هذه الرّوايات حجّيه الكتاب حتّى على تقدير التحريف تعبدا فلا تغفل.

و قد وقع التمسك بظواهر الكتاب من أهل بيت العصمه عليهم السّلام فى مقامات كثيره و أرجعوا عليهم السّلام الأصحاب إلى ظواهر القرآن و علّموهم طريق الاستدلال بالآيات و هذا دليل على حجّيه ظواهر الكتاب كما لا يخفى.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد و بالجمله قد وقع التّعبد بظاهر الكتاب و هذا يكفى فى جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التّعبد بسائر الحجج الشرعيه فى الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعلّ المصلحه فيه غلبه مصادفه هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا.

التّنبيه الرّابع:

أنّ مع العلم بالظهورات و إرادتها فلا إشكال فى حجّيتها من دون فرق بين مواردّها.

و أما إذا لم يحصل العلم بالظهورات و إرادتها فإن كان ذلك لأجل احتمال وجود القرينه متصلا بها بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينه المحتمل فلا- يحصل له الظهور فيرجع فيه إلى أصله عدم وجود القرينه و مع جريان أصله عدم وجود القرينه و مع جريان أصله عدم وجود الاقتران المذكور يحصل الظهور و يؤخذ به.

و دعوى أن المرجح في مثله هو أصله الظهور لا- أصله عدم وجود القرينه قائلا بأن العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينه و يأخذون بأصله الظهور مندفعه، بأن تحقق الظهور منوط بجريان أصله عدم وجود القرينه على الفرض و إلا فلا ظهور حتى يجرى فيه أصله الظهور.

و مما ذكر يتقدح ما في الكفايه من أن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها.

و ذلك لأن مع عدم جريان أصله عدم وجود القرينه لا ينعقد الظهور حتى يؤخذ به بمقتضى أصله الظهور كما لا مجال للأخذ بهذه الأصالة مع احتمال غفله المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصله عدم الغفله قبل الأخذ بأصله الظهور هذا كله فيما إذا كان علم عدم العلم بالظهورات احتمال وجود القرينه متصلا بالكلام.

و إن كان عدم العلم بالظهورات و إرادتها من جهة احتمال وجود القرينه منفصلا عن الكلام فالحق هو أن يقال بانعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا- يمنع عن تحقق الظهور بل لا يمنع عن كشفه عن المراد بعد كون المانع هو الوجود الواصل منه لا الوجود الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصله الظهور و لا حاجة إلى أصله عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصله الظهور و لا حاجة إلى أصله عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الشك في وجود القرينه المنفصله أو الشك في قرينته المنفصل إذ في كلتا الصورتين ينعقد الظهور و لا حاجة إلى أصله عدم وجود المانع لما ذكر.

و إن كان عدم العلم بالظهورات من جهة احتمال قريته الموجود في الكلام فلا- أصل حتى يؤخذ به إذ مع احتمال قريته الموجود في الكلام لا ينعقد الظهور فلا ظهور حتى يؤخذ بأصالة الظهور كما لا مجال للأخذ بأصالة عدم قريته الموجود لعدم الحالة السابقة له حتى يرجع إليها لتحقق الظهور كالصوره الأولى فحينئذ يعامل مع هذا اللفظ عند العقلاء معاملة المجمل.

و إن كان عدم العمل بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغه أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن و الأصل عدم حجيه الظن خرج منه الظنون المتيقنه استفادتها من الالفاظ و أمّا الظنون غير المتيقنه استفادتها فلا دليل على اعتبارها و لذا قال الشيخ الأعظم قدس سره و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأنّ الثابت المتيقن هي حجيه الظواهر و أما حجيه الظن في أنّ هذا ظاهر فلا- دليل عليه ففي الصوره الأولى يؤخذ بأصالة عدم وجود القرينه المتصله و مع جريانها يتحقق الظهور و يؤخذ به و في الصوره الثانيه يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى عدم وجود القرينه المنفصله لأنّ عدم وصولها يكفي في عدم المانعيه من غير توقّف على جريان أصالة عدمها.

و في الصوره الثالثه لا- أصل حتى يدفع به احتمال قريته الموجود في الكلام و مع عدم هذا الأصل لا ينعقد ظهور في الكلام فحينئذ يعامل مع الكلام المذكور معاملة المجمل.

و في الصوره الرابعه فلا حجيه للظهور لعدم العلم به و الظن بالظهور لا حجيه له و التمسك بأدله اعتبار الظهور فيه مع عدم العلم بالظهور تمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه و هو كما ترى.

فالظهور في الأولى و الثانيه متحققه و حجه يؤخذ به بخلاف الثالثه و الرابعه فإنّ الظهور ليس فيهما متحققه حتى يؤخذ به.

نسب إلى المشهور حجته قول اللغويين بالخصوص في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات مع أنّ آرائهم تفيد الظنّ بالأوضاع أو الظهورات و استدلل له باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و أورد عليه بأنّ المتيقّن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقا.

ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في أهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها. (١)

و يمكن أن يقال: الانصاف أنّ رجوع العقلاء إليهم من دون اعتبار التعدد و الإخبار عن حسّ يدل على أنّ الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و الخبره لا من باب الشهاده و دعوى اعتبار العدالة في بعض موارد الرجوع إلى الخبره كمسأله التقويم أو مسأله التقليد لا تدلّ على أنّ الرجوع إليهم من باب الشهاده بل هو شرط شرعى في بعض الموارد و يقتصر بمورده.

هذا مضافا إلى ما في الوقايه من أنّ اعتبار التعدد و العدالة في مسأله التقويم فلعله من جهه كون اعتمادهم فيها من باب الشهاده و هي أمر ربّما يتصرف فيها الشارع بتصرفات مختلفه و لا ارتباط بالمقام فإنّه لم يتصرف فيه الشارع إلاّ بالإمضاء. (٢)

و عليه فلا- يعتبر في الرجوع إلى أهل اللغه في موارد الاستعمال التعدد أو العدالة، بل لو ثبت أنّ اللغويين خبره تشخيص موارد الحقيقه عن المجاز أو موارد الظهورات فلا إشكال أيضا في الرجوع إليهم لحجته قول أهل الخبره في جميع العلوم و الصنائع و غيرهما لأنّه أمر جرى عليه العقلاء كافه في جميع البلدان و الأزمان كما لا يخفى.

ص: ٩٥

١-١) فرائد الاصول: ٤٦، كفايه الاصول: ٧/٢.

٢-٢) الوقايه: ٥١٠.

و دعوى أنّ موارد التمسك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه فى زمن الأئمه عليهم السّلام بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطيب. (1)

مندفعه أوّلاً: بمنع لزوم إحراز كون جميع الموارد و المصاديق من البناء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام بعد إحراز البناء الكلى من العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فى الامور من دون فرق بينها فإنّ عدم الردع عن هذا الكلى المستفاد من بنائهم فى الموارد المختلفه يكفى فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً و إلّا- فلا- يجوز الاعتماد إلى الخبراء فى كثير من الصنائع الحديثه و هو كما ترى. و دعوى أنّ القدر المتيقن صورته حصول الوثوق الشخصى أو كون الامور من الامور الحسيه كما فى تحريرات فى الاصول (2) ممنوعه اذ البناء ثابت على رجوع الجاهل إلى العالم و لو لم يوجب قوله وثوقاً شخصياً أو لم يكن رأيه مبنيًا على الامور الحسيه.

و ثانياً: بمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغه فى صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغويه و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجه فى فهم اللغات و التراكيب المختلفه و إن لم تكن كتب اللغه مدوّنه إلّا- فى زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل بن احمد الفراهى الذى عدّه الشيخ من اصحاب الامام الصادق عليه السّلام و الإمام الجواد عليه السّلام و كتاب جمهره الذى ألفه ابن دريد و هو كان من اصحاب الإمام الجواد عليه السّلام هذا.

و ثالثاً: بأن الرجوع إلى الكتب المؤلفه فى اللغه فى زمان بعض الأئمه عليهم السّلام يكفى فى إحراز رجوع الناس إلى صناعه اللغه.

فتحصل أنّ الرجوع إلى اللغويين من باب الرجوع إلى الخبراء و عليه فيمكن الاعتماد على قولهم فى تعيين موارد الاستعمال بل لا يبعد القول بجواز الاعتماد عليهم فى بيان المعانى

ص: ٩٦

١-١) تهذيب الاصول: ٩٧/٢.

٢-٢) تحريرات فى الاصول: ٣٤٧/٦.

الظاهره بل ذهب بعض الأعلام إلى أنّهم مهرة لتشخيص الحقائق عن المجازات أيضا.

قال في الوقايه: لا طريق اطلاع اللغويين على المعنى الموضوع له واضح لا أرى سببا لخفائه على هؤلاء الأعلام إلا شدة وضوحه لأنه بعينه الطريق الذي تعلّموا وتعلّم جميع الناس من أهل جميع اللغات معاني الألفاظ الأصلية في زمن الطفوليّه.

إذ الطفل لا- يزال يسمع الألفاظ مستعمله في معاني يعرفها بالقرائن وربما احتمل المجاز في استعمالين أو ثلاثه فيحتاج إلى ما رسمه الأستاذ من أعمال العلام و لكن بتكرّر الاستعمال يزول ذلك الاحتمال و يقطع بالوضع كما يحتمل الخطأ و الغلط في استعمال و استعمالين ثم يزول ذلك بالتكرار فيكون في غنى عن العلام إلى أن قال و ما حال أئمه اللغه مع فصحاء العرب إلا كهذا الحال فهم (لله درهم)...عاشروا زمنا طويلا- و تكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها و أصبحوا في غنى كلّفهم هذا الأستاذ من أعمال العلام استغناء الأطفال بتكرّر سماعهم الألفاظ من آباءهم إلى أن قال و ما ذكرناه من حال عالم اللغه كالتجربه بل هو ضرب منها و على التجربه يدور رحي كثير من الحرف و العلوم.

و أمّا علامه الفرق بين المعاني الحقيقيه و بين المجازيه فإنّ عالم الفن في غنى عنه بماله من التدرب في الصناعه و الخبره بمجاري الكلام فكثيرا ما ينظر إلى كلمه في كتب أئمه اللغه كتهذيب الأزهرى و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى كلمه في كتب أئمه اللغه كتهذيب الأزهرى و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى معنى آخر و تطوّراتها الطارئه عليها مدى الأجيال الى ان قال و أمّا غيره فيكفيه التصريح في مثل أساس اللغه فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعاني الحقيقيه إنّ من المجاز كذا أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك،راجع مفردات القرآن و غيره...

ثم على تسليم الأمرين معا فإنّ معرفه الظواهر لا تتوقف على معرفه الحقائق من المجازات إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّهم الأئمه المصنّفين في علم اللغه بيان الظاهر من كل كلمه في التراكيب المختلفه و ضبط المعاني الظاهره منها باختلاف النسب و الحروف و

غيرهما فتراهم يذكرون شام البرق و شام السيف و رفّ الطائر و رفّ الظليم و رفّ لونه و رفّ زيدا أو رفّ هنداً و يفسرون ذلك بقولهم أبصره و أغمده و بسط جناحه و أسرع في عدوه و برق وجهه و أكرمه و قبلها و مثل ذلك الفرق بين عقلته و عقلت عنه و شكرته و شكرت له و بين المسهب في الكلام بفتح الهاء و كسرهما فلكل كلمه وقعت في كلام ظهور غير ظهوره في غيره و معرفه ذلك هي التي يحتاجها أهل العلم.

و من العبث تطلب المعنى الأولى الذي وضع له اللفظ و من فضول البحث الاهتمام في معرفه ما بين هذه الألفاظ من نسبه المجاز أو الاشتراك إلى أن قال إنّ الظهور الذي عرفت حجّيته هو الذي يفهمه أهل تلك اللغه من اللفظ أو من زاولها خبراً حتى عاد كأحدهم بل كاد أن يعدّ منهم فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنه من ممارسه هذه اللغه الشريفه و معرفه عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها و الاطلاع على أيامها و مذاهبها في جاهليتها و إسلامها. (١)

و التحقيق أنّ همّ أكثر اللغويين بيان الظواهر من كل كلمه في التراكيب المختلفه مثل كلمه رغب فيه و رغب عنه و قلّ من كان بصدد بيان الحقيقه و المجاز و الذي يحتاج إليه الفقيه و المفسر و المحدث و نحوهم في غالب الأوقات هو تعيين الظهورات لا تعيين الحقائق عن المجازات و اللغوى يكون خبيراً بذلك لكثرة مزاولته للاستعمالات من أهل اللسان فإذا أخبر أنّ معنى رغب عنه مثلاً هو الإعراض عنه و معنى رغب فيه هو التمايل فيه جاز الاعتماد عليه لأنّه خبر الخبره...

و هذا الاعتماد اعتماد على الخبره كسائر موارد الاعتماد على الخبراء و لا حاجه إلى التعدد و لا إلى العداله بل اللازم فيه هو الوثوق و الاعتماد النوعى و عليه فيثبت بقول اللغوى ظهور اللفظ و يترتب عليه الحجّيه بعد ثبوت الظهور.

فإسقاط قول اللغوى عن الحجّيه فيما إذا أفاد المعانى الظاهره من دون حاجه إلى قرينه

ص: ٩٨

خاصّه لا يساعده التحقيق. و لعلّ الوجه في إنكار حجّيه قول اللغوى مطلقا هو ملاحظه المفردات و أنّ معانيها مختلفه و حيث إنّ اللغوى لم يعيّن الحقيقه عن المجاز لا يحصل العلم بظهور اللفظ في أى معنى من معانيه و لكن مقتضى الإمعان أنّ اللغوى ذكر في أكثر الموارد القرائن العامّه للمعاني مثل كلمه عنه و فيه بعد كلمه رغب و مع ملاحظه القرائن العامّه صار اللفظ المفرد في التركيب ظاهر المعنى و لا- حاجه إلى معرفه الحقيقه و المجاز و أنّ أيّهما سابق أو لاحق بل اللازم هو إحراز الظهور للكلمه عند الصدور و هو حاصل بإخبار اللغوى الماهر.

و لذا ذكر أهل اللغه تفاوت المعاني باختلاف أبواب الأفعال و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيد فيه مثلا- قالوا في كلمه «عرف» بضم الراء أى أكثر الطيب و «عرف» بكسر الراء أى ترك الطيب و «عرفه» بفتح الراء و التعدى أى علمه بحاسه من الحواس الخمس فهو عارف و «عرّفه الأمر» بفتح الراء و تشديده أى أعلمه إياه و «أعرف فلان فلانا» من باب الافعال أى وقّفه على ذنبه ثم عفا عنه و غير ذلك من الموارد و من المعلوم أنّ المعاني في هذه الموارد و نظائرها ظاهره و لا إجمال فيها. نعم إنّنا لا ننكر الإجمال في بعض الموارد و لكن ذلك لا- يوجب إسقاط قول اللغوى عن الحجّيه في الموارد الظاهره و العجب أنّ المنكرين أخذوا بأقوال اللغويين في المعاني الظاهره بارتكازهم و مع ذلك أنكروا حجّيه قول اللغوى و دعوى حصول القطع بكون اللفظ ظاهرا في المعنى عند المراجعه و عليه فهم اعتمدوا على قطعهم لا على قول اللغويين كما ترى و يخالفه الوجدان.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه صاحب الوقايه من حجّيه قول اللغوى في تعيين المعاني الظاهره مما لا مجال لإنكاره و إن كان ذهابه إلى أنّ اللغوى خبره لتشخيص موارد الحقيقه عن المجاز محل تأمل لعدم وضوح ذلك في أكثر كتب اللغه. نعم من اطمأن بذلك بالنسبه إلى كتاب لغه من اللغات فلا مانع من الاعتماد عليه أيضا من باب أنّه خبره ذلك فلا تغفل.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد في محكى كلامه أقول التحقيق الذى يساعده النظر الدقيق حجّيه قول اللغوى و بيانه يستدعى رسم مقدمتين الأولى استقرار بناء العقلاء على

الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان بإصابه رأيه للواقع نعم لا- بدّ من حصول الاطمئنان بأنّ ما يخبر به مطابق لرأيه و الدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج و المخاصمه و اللجاج بقوله إلى أن قال الثانيه إنّ اللغوى خبير بالأوضاع و ليس خبرويته مخصوصه بمجرد موارد الاستعمالات و ذلك لأنّه إذا راجع كلمات العرف و أهل المحاوره ربّما يحصل له العلم.

بأنّ اللفظ الكذائى يتبادر منه عند أهل العرف المعنى الكذائى بلا قرينه و إلى أن قال فإذا قال إنّ اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى أو أخبر بهذا التبادر فقال المتبادر عند أهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى كان ذلك بمنزله ما لو علمت بنفسك لتبادر و بالجمله اللغوى المتتبع فى موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينه و بذلك يستكشف وضعه له و كونه حقيقه فيه و يصير خبيرا بذلك إذا جدّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه فكيف القول بأنّه ليس خبيرا بالأوضاع و إذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجه من باب حجّيه قول أهل الخبره إلى أن قال و يمكن إثبات حجّيه قوله بطريق آخر إلى أن قال أى الاخذ بإخباره بإدخال قوله فى خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله (١)

و ربّما يشكل الرجوع إلى أهل اللغه من باب الخبرويه من جهه أنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنّما هو فى الامور الحدسيه التى تحتاج إلى إعمال النظر و الرأى لا- فى الامور الحسيه التى لا- دخل للنظر و الرأى فيها و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الامور الحسيه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته فى الاستعمالات و المحاورات و ليس له إعمال النظر و الرأى فيها فيكون إخبار اللغوى عن معانى الألفاظ داخلا فى الشهاده المعتمره فيها العداله بل التعدد فى مورد القضاء و أمّا فى غيره ففى اعتباره خلاف مذكور فى محله. (٢)

ص: ١٠٠

١-١) المحاضرات ١٠٧/٢-١٠٩.

٢-٢) مصباح الاصول: ١٣١/٢.

و فيه ما لا- يخفى فإنّ تخصيص الخبره بالامور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبايه مبتنيه على التجربه و الحسيّيات و لها خبراء يعتمد عليهم. و هكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه الرجالى من أحوال الأشخاص أو ما سمعه فى هذه الناحيه و من المعلوم أنّ المرثيات و المسموعات من الحسيّيات و مع ذلك له خبراء يمكن الاعتماد على أقوالهم، هذا مضافا إلى أنّ علم اللغه لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرره فى مثل رغب عنه فى الإعراض و رغب فيه فى التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامه على إرادته الإعراض. و هكذا كلمه فيه بعد الفعل المذكور قرينه عامه على إرادته التمايل. قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ خبره اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و أعمال النظر، فأنته و إن كان رأس ما له السماع و تتبّع موارد الاستعمالات إلاّ أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد فى تخريج و تجريد المعانى التى يستعمل فيها اللفظ و التى تستفاد من مجموع تلك المسموعات (١)

فتحصّل من ذلك جوا الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون خبره فيه كموارد الاستعمال فإذا أخبر بأنّ المعنى الفلانى لا يكون شائعا أمكن الاعتماد عليه.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فلو شككنا من جهه موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه لانهم خبره هذا المقام. (٢)

و هكذا يجوز الاعتماد عليه فى تعيين المعانى الظاهره من جهه القيود المختلفه كقيد عنه و فيه فى فعل رغب و من جهات اختلاف الهيئه و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيد فيه و غيرها و عليه فيجوز الاعتماد على قول اللغوى فيما كان خبره فيه.

و أيضا يجوز الرجوع الى قول اللغوى فى تعيين الحقيقه و المجاز فيما اذا تصدى لذلك و اخبر به لما عرفت من توجيه ذلك و امكانه فلا تغفل.

ص: ١٠١

١-١) مباحث الحجج و الاصول العمليه: ٢٩٦/١.

٢-٢) اصول الفقه: ٥٠٨/١.

نعم من كان خبره في اللغة كبعض الفقهاء لا- يجوز له ان يراجع إلى قول اللغوى إلا- فيما إذا لم يعمل خبره و إلاً فهو رجوع الخبره إلى الخبره و لا- حجتيه لقول الخبره على الخبره بل يشكل الرجوع إلى قول اللغوى ممن يريد من المراجعه أن يفتى للآخرين فإنه حينئذ بالنسبه إلى اللغه جاهل و المقلد يرجع إلى العالم لا إلى الجاهل و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل و هذا الإشكال يسرى أيضا إلى علم الرجال و سائر مقدمات الاجتهاد فاللازم لمن أراد أن يفتى للآخرين أن يجتهد في مقدمات الاجتهاد. نعم لا مانع من الرجوع إلى قول اللغوى أو الرجالى و غيرهما فى عمل نفسه فلا تغفل.

اللهم إلا- أن يقال: كثيرا ما يحصل الوثوق الشخصى من مراجعه الكتب اللغويه بالموضوع له أو المعانى الظاهره و هكذا فى علم الرجال و غيره من المقدمات و مع حصول الوثوق فلا مانع من الإفتاء للآخرين و حينئذ يجوز تقليد من حصل له الوثوق بالنسبه إلى معانى الكلمات أو أحوال الرجال. هذا مضافا إلى أنّ كثيرا ما يكون اللغوى أو الرجالى متعددا فمع شهادتهما فى المحسوسات أو ما يقرب منها أمكن اعتماد المفتى على البيئه الشرعيه و عليه فيجوز تقليد من اعتمد على البيئه الشرعيه، فتدبر.

حجته قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجته قول اللغويين في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات المفردة و التركيبية و استدلاله بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أن القدر المتيقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشهادة من العدد و العدالة لا مطلقا.

مندفعه، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدد أو اعتبار الإخبار عن حس و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنهم مهرة الفن و أهل خبره لا من باب الشهادة.

و القول بأن هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمة عليهم السلام حتى يكون حججه بعدم الردع عنه و لا كتاب لغه في ذلك العصر حتى يرجع إليه.

ممنوع أولاً: بأن عدم الردع عن الكل المعمول به و هو رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور يكفي في إمضاء آحاد الكل المذكور و لا حاجة إلى إحراز كون كل فرد موجودا في عصر الإمام عليه السلام.

و ثانياً: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغوية و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللغات و التراكيب المعموّله إلى ذلك.

و ثالثاً: بأن بعض الكتب اللغوية مدوّنة في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل و في زمن الإمام الجواد عليه السلام ككتاب جمهره و يرجع إليه و لم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللغويين من باب أنهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حججه

فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقه و المجاز أو الظهورات المفردة أو التركيبه هذا مضافا إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله.

لا يقال إنّ الرجوع إلى أهل اللغه ليس من باب الخبرويه لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنما هو في الأمور الحدسيه التي تحتاج إلى إعمال النظر و الرأي لا في الامور الحسيه التي لا دخل للنظر و الرأي فيها.

و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الامور الحسيه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات و المحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهاده التي اعتبر فيها العداله و التعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبره بالامور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبايه مبنيه على الحسّ و التجربه و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يتنى على ما رآه و سمع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسيات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافا إلى أنّ علم اللغه لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّره في مثل رغب عنه في معنى الإعراض و رغب فيه في معنى التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته الإعراض و هكذا في كلمه فيه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته التمايل.

بل رأى اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و إعمال النظر فإنّه و إن كان رأس ماله السماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعانى التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجملة يجوز الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون فيه ماهرا و خبيرا من دون فرق بين موارد الاستعمالات و تعيين الظهورات و الحقيقه و المجاز.

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل فى الأمارات الظئيه، و إمّا محصّل و هو من مصاديق القطع بالحكم، و ذكره فى المقام لتوقف اعتبار الإجماع المنقول على معرفه الإجماع المحصّل، و إلّا- لكان المناسب هو ذكر الإجماع المحصّل فى القطع و كيف كان فتحقيق الحال يتوقف على ذكر امور:

الأمر الأوّل: فى المراد من الإجماع عند العامه

و اعلم أنّ الإجماع عند العامه هو اتفاق الكلّ، و المراد من الكلّ إما اتفاق الأئمّه أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو المجتهدين فى عصر واحد. على أمر من الامور. و الإجماع على كلّ تقدير عندهم حجّه بنفسه و دليل فى مقابل الكتاب و السنّه، و استدلو له بما روى عن النبى صلّى الله عليه و آله:

أنّ أمتى لا- تجتمع على ضلاله، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم (١) و نحوه ما روى عنه صلّى الله عليه و آله أنّ الله أجازكم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لا تجتمعوا على ضلاله. (٢)

أورد عليه بأنّه لا- دليل على حجّيه الإجماع بنفسه؛ إذ المروى المذكور عن النبى صلّى الله عليه و آله ضعيف و مرسل؛ لشهاده جملة من علمائهم بضعف أبى خلف الأعمى فى الطريق الأوّل و إرسال الثانى. هذا مضافاً إلى أنّ الأئمّه لا- تناسب إلا اتفاق الأئمّه، فالدليل مختص بالشق الأوّل من معنى الاتفاق، و لا- يشمل غيره من الشقوق، فتأمّل على أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجّيه. (٣)

ثم لا مجال للتمسك بقوله عليه السّلام فى أخبار الخاصه: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. (٤) فإنّه فى مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، و المقصود أنّ الخبر الذى يكون مجمعا عليه لا ريب فيه، و لا نظر فيه إلى نفس الإجماع فى قبال الكتاب و السنّه.

ص: ١٠٥

١- (١) سنن ابن ماجه ١٢٠٣: ٢

٢- (٢) سنن ابى داود ٩٨: ٤.

٣- (٣) مباحث الحجج ٣٠٨: ١.

٤- (٤) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١.

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصّه

و لا- يخفى عليك أنّ الإجماع عند الخاصّه قد يطلق على اتفاق علمائنا من القدماء و المتأخرين، و قد يطلق على اتفاق جماعه منهم كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد، و الإجماع بأى معنى كان ليس حجّه بنفسه عند الخاصّه، بل حجّيته لأجل كشفه عن قول المعصوم أو تقريره، و كلّ واحد منهما يكون من مصاديق السنّه، و عليه فلا يكون الإجماع عندنا فى مقابل الكتاب و السنّه، بل هو من مصاديق السنّه.

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم

الوجه الأوّل:

الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعه لا- يعرف أعيانهم، و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرفى، فيحصل له العلم بقول الإمام، و هذا الفرض نادر جدّاً و على فرض وجوده لا إشكال فى حجّيته؛ لأنّ المعرفة الإجماليه بوجود الإمام تكفى فى الحجّيه، و لا يلزم فى الحجّيه أن تكون المعرفة تفصيليه، كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

قاعده اللطف، و هذه هى التى ذهب إليها الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى العده حيث قال فى حكم ما إذا اختلفت الإماميه (الأمه خ ل) على قولين يكون أحد القولين قول الإمام على وجه لا- يعرف بنفسه و الباقر كلهم على خلافه: إنّه متى اتفق ذلك؛ فإن كان على القول الذى انفرد به الإمام دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدلاله على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف فى ازاحه التكليف، و متى لم يكن عليه دليل، و جب عليه الظهور أو إظهار من تبين الحق فى تلك المسأله إلى... أن قال: و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلها باطله، و لا يجب عليه الظهور؛ لأنّنا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذى كان عنده.

ص: ١٠٦

قال الشيخ الطوسي: وهذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً.

وتبعه فخر الدين و الشهيد و المحقق الثاني على المحكى حيث اشترطوا فى تحقق الإجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر، و حيث صرحوا بعدم مانعيه قول الميت لانعقاد الإجماع، و قالوا بأنه لا قول للميت بالإجماع، على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله و اعتباراً بخلافه، فإذا مات و انحصر أهل العصر فى المخالفين له انعقد و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به.

و عليه فالإجماع الاصطلاحى عندهم هو اتفاق علماء الإماميه فى عصر واحد على أمر، و أنهم يدعون كما فى المحكى عن المحقق الداماد قدس سره أن من الرحمه الواجبه فى الحكمة الإلهيه أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره عليه السلام.

أورد على الشيخ و من تبعه بأن قاعده اللطف ليست تامه فى باب النبوه و لا فى باب الإمامه.

و يمكن أن يقال: إن قاعده اللطف و الحكمة الإلهيه تامه، و التخلف فيها يوجب نقض الغرض و الخلف فى الحكمة الإلهيه مع أن هدايه العباد مما تعلقت به الإراده الحتميه الإلهيه، و موارد الهدايه الإلهيه لا تقاس بالموارد التى يصل إليها الإنسان بالتجارب فى أموره و معيشته طيله حياته. و قد ذكرنا تفصيل الكلام حولها فى رساله منفرده مطبوعه بمناسبه ذكرى الشيخ الانصارى فراجع.

و لكن تماميه القاعده فى البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام؛ لما أشار إليه السيد المرتضى قدس سره فى المقام من أن السبب لاستتار الإمام و ذهاب الآثار هو نفس المكلفين، فاللطف محقق فى المقام و لكن هم أنفسهم يمنعون عن انجازه و تحققه و إدامته و إيصاله بالنسبه إليهم: إذ الأئمه عليهم السلام قد بينوا الأحكام للرواه المعاصرين بالنحو المتعارف، فلو لم

تصل إلى الطبقة اللاحقه بسبب تقصيرهم ليس على الإمام رفع الموانع التي تحققت بفعل العباد و عصيانهم أنفسهم و لا إيصال الأحكام إليهم بطريق متعارف فضلا عن غير متعارف بعد كون الضياع بفعلهم أنفسهم.

و ما ذكره الشيخ من أنّ عدم حجيه الإجماع يؤدي إلى عدم صحه الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا منظور فيه، كما سيأتي بيانه، قال في الدرر: و ليس هذا الطريق صحيحا؛ لعدم تماميه البرهان الذي أقيم عليه، فانه بعد غيبه الإمام عليه السلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف و بما يكون عنده من الأحكام الواقعيه قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلا أن يظهر المخالفه عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي. (١)

الوجه الثالث:

تقرير المعصوم كما ذهب إليه بعض الأعلام، و بيان ذلك: أنّ الإجماع إذا كان في غير المسائل التفريعيه من الاصول المتلقاه و اتصل إلى زمان المعصوم و كان في مرأى و منظر الإمام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه، و إلاّ- لزم عليه مع حضوره و شهوده أن يبين خطئهم، و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون، بل لا فرق بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح؛ نعم اللزم ان يكون المسأله من الاصول المتلقاه لا المسأله التفريعيه الفرضيه التي لا يكون مع قطع النظر عن الامامه في المرأى و منظر الامام و ان يكون المسأله مورد الابتلاء و شايعه بحيث لو ردّ الامام لبان و وصل اليها لا المسأله النادره التي لورد الامام فيها لم يصل اليها.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي هو إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السلام، و لا يضر به اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف بعد ما عرفت من كشف تقرير الإمام

ص: ١٠٨

لما ذهب إليه أصحابنا المتقدمون و إن لم يكن ما استدلوا به تامًا من جهة السند أو الدلالة، و عليه فيشكل الحكم بخلاف رأى المتقدمين فى الصورة المذكوره بل لا يضّرّ به مخالفه نادر فى زمان القدماء مع الإجماع المذكور فإنّ ارجاع الناس نحو ما ذهب إليه الجلّ و الاكتفاء بالنادر يعدّ تقريراً للخطأ كما لا يخفى.

و بالجمله لا اشكال فيه بحسب مقام الثبوت، و إنّما الإشكال فى كيفية إحراز ذلك؛ إذ لا وسيله لإحراز آراء الاصحاب إلاّ بالحدس، كما إذا رأينا القدماء أجمعوا على خلاف العامه فحصل الحدس حينئذ بتوافق آراء الأصحاب و عليه فيؤول هذا الوجه إلى الوجه الرابع فى النهايه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

نعم الحدس هنا تعلق بإجماع الأصحاب، بخلاف الوجه الرابع فإنّ الحدس هناك تعلق بالنص، إلاّ أن يكتفى بشهاده بعض القدماء على الإجماع المحضّل بينهم فتدبر جيدا.

الوجه الرابع:

هو الحدس كما ذهب إليه جماعه من المتأخرين، و هو على أقسام: أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس، و المراد من المبادئ المحسوسه هى رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس الاتفاقي من فتوى جماعه و إن لم تكن كذلك بحسب العاده، كما حكى ذلك عن بعض الفحول بالنسبه إلى اتفاق الشيخين و الفاضلين و المحققين فى الفتاوى مع عدم استنادهم إلى دليل، للعلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

و ثالثها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس من مقدمات نظريه و عقليه، كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصوليه أو القواعد الفقهيّه و زعمنا أنّ مورد الكلام و البحث من موارد هذه المسائل و القواعد حصل لنا الحدس بأنّ رأى الآخرين فى هذا المورد يكون كذا و كذا مع أنّا لم نر آراءهم و لم نسمع اقوالهم.

ص: ١٠٩

ثم لا- يخفى عليك أنه لا- مجال للأخير من أقسام الحدس؛ لعدم صحه نسبه الآراء و الأقوال إليهم بمجرد اتفاقهم على بعض القواعد و الاصول مع احتمال الخطأ فى التطبيق و عدم كون المورد من مواردهما هذا مضافا إلى احتمال كون رأيهم على خلافها من جهه احتمال ورود دليل خاص فيه.

كما أنه لا مجال للقسم الثانى؛ لندر حصول العلم بدليل تام من رأى جماعه معدوده من العلماء.

فانحصر الأمر فى القسم الأوّل، و له تقاريب:

منها: ما مرّ فى ثالث الوجوه من أنّ أجماع القدماء إذا كان متصلا بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السّلام حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبه إلى آرائهم، و لعلّ ذلك يحرز فى موارد كان رأى علماء الإماميه على خلاف العامه و لا يرد على هذا التقريب الإشكالات الوارده على التقريب الآتى.

و منها: أنّ الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الاجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل؛ لأنّ العلماء مع كثره اختلافاتهم و اختلاف مبانيهم و مشاربهم إذا فرض اتفاقهم فى مسأله من المسائل، فلا محاله يحصل بذلك الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجه عند الجميع، كما فى نهايه الاصول. (1)

و بعبارة أخرى: أنّ الإجماع حجه؛ لرجوعه إلى وجود السنه بينهم، و هى غير واصله إلى المتأخرين عنهم و كأن ذلك الدليل نقى الدلاله و السند و تاما من جهه الصدور بحيث إذا وصل إلى المتأخرين عنهم لنا لو انه ما نالوا منه. (2) و لعلّ هذا الحدس لا يتوقف على الاتفاق، بل يحصل بإجماع جلّ الأصحاب.

ص: ١١٠

١- ١) نهايه الاصول: ٥٣٣.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٥٣: ٣- نهايه الافكار ٩٨: ٣.

و لكن يرد على التقريب الأخير:

أولاً- أنه ليس تاماً بنحو الكليه؛ لعدم العلم بالملازمه العاديه بين إجماع العلماء على أمر و بين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام مع وجود الأدله العقلية فى المسأله أو مع كون المسأله من المسائل التفريعيه التى استنبطها الفقهاء من الاصول المتلقاه و القواعد الكليه باعمال النظر و الاجتهاد، فإجماع العلماء فى أمثالها لا يكشف عن تلقيهم عن المعصومين عليهم السلام بل غايته أنه يكون من باب التوافق فى الفهم و النظر. نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه و اتفق عليها الفقهاء الذين لا- يتعبدون إلا- بالنقل طبقه بعد طبقه إلى عصر المعصومين علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس و الاستحسانات العقلية و الاعتبارات الظنيه. (١)

و يمكن أن يقال: إن مورد كلام القائلين بالحدس بالتقريب الثانى هو ما إذا كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه و كانت خلاف القاعده فاتفقهم حينئذ يكشف عن وجود النصّ بينهم و إن لم يصل إلينا، و لكن لا يلزم من التقريب المذكور أن يتصل الاجماع إلى عصر المعصومين، بل يكون إجماع المتأخرين أيضاً كذلك.

و ثانياً: أن هذه الطريقه موهونه بدعوى أن من البعيد جداً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه داله على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها و هى تصوير مكشوفه بالاجماع فى عصر الكلينى أو الصدوق أو الشيخ او بعده.

و يمكن أن يقال ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء مروياً بالأسناد بل كان من المسلمات بينهم و لعله لذا لم يرووها فى كتبهم و عليه فيصح أن يقال: إن الشهرة الفتوائيه بشىء عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً فى زمن الأئمه بحيث صار الحكم فى الاشتهار بمنزله أوجب عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم، كما نشاهده فى بعض المسائل الفقيهه. و بالجملة ان اشتهاار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم فى الشريعه المطهره و معروفته من لدن عصر الأئمه عليهم السلام. (٢)

ص: ١١١

١-١) نهايه الاصول: ٥٣٤.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠: ٢.

و ثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الاجماع و قول المعصوم عليه السّلام بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس إنّما تتم فيما إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم، و أنّى ذلك فى زمان الغيبه؟!

نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق كاشفا عن قول المعصوم أحيانا من باب الاتفاق مما لا سبيل إلى إنكارها، إلاّ أنّه لا يثبت بها حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق. (١)

و يمكن الجواب عنه بأنّ إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبه الصغرى بل بعدها بقليل مما يوجب الكشف عن كون الحكم إجماعيا عند أصحاب الأئمه عليهم السّلام أيضا، فالملازمه المذكوره حاصله فى هذا الفرض، و أمّا فى فرض عدم اتصال إجماع العلماء بإجماع الاصحاب فالإجماع يكشف عن النص فيما إذا كان الحكم مخالفا للقواعد و الاصول، و لا موجب لاعتبار ملازمه المرءوسين للحضور عند الرئيس فى هذا الفرض، كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ غايه ما يقتضيه الإجماع على التقريب المذكور أنّ الفقهاء لعدالتهم لا يفتون بدون المستند، و أمّا أنّه تامّ سندا و دلالة فلا دليل له، بل يمكن أن يكون عندنا غير تام من جهتين. (٢)

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز أنّ السند تام و الدلاله ظاهره، قال فى تحريرات فى الاصول: فالمناقشه فى هذا المسلك تاره باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم فى حجّيه السند، و أخرى بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلاله، قابله للدفع؛ ضروره أنّ من اتفقهم فى الحكم يتبيّن أنّ السند مورد وثاقتهم الخاصه، و من اتفاق القدماء و أرباب الحديث الأوّلين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقه فى فتاويهم يحصل الوثوق و الاطمينان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر (٣) و لكن الانصاف: أنّ حصول الاطمينان بتماميه الدليل سندا و دلالة عندنا مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسأله منزوحات البئر.

ص: ١١٢

١-١) راجع مصباح الاصول ١٤٠:٢.

٢-٢) نهايه الدرايه ٦٨:٢.

٣-٣) تحريرات فى الاصول ٣٦٠:٦.

ربّما يقال فى الجواب عن هذا الاشكال: إنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرّك روائى وصلهم و لم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين، بل استكشاف ما هو أقوى من الروايه، و هو الارتكاز الكاشف تكوينا و قطعاً عن رأى المعصوم بالنحو المتقدم شرحه. (١)

و لا يخفى ما فيه: فإنّ الكلام فى الإجماعات لا السيره و الارتكازات الشرعيه، و لعله خلط بين الإجماع و السيره، هذا مضافاً إلى أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال عن الإجماعات غير المتصله.

و كيف كان فالإجماع المحضّ المبتنى على مباد محسوسه يكشف عن وجود النصّ عند تماميه الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور، و لكن تماميه الدليل من جهه الدلاله و السند عندنا غير محرزه، فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من أنّ الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث كان فى مرأى و مسمع الإمام و لم يردع عنه يكشف عن كون ما ذهب إليه الأصحاب مرضياً عنده عليه السلام، و لا فرق فى ذلك التقريب بين أن يكون له المستند أو لا يكون، و بين أن يكون المستند تامّ الدلاله أو لا- يكون، و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا تكون إذ الإجماع المحضّ فى هذا التقريب يكشف على جميع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم اللازم ان تكون المسأله من الاصول المتلقاه لا التفريعيه الفرضيه و ان تكون من المسائل الشائعه لا النادره كما اشرنا إليه آنفاً.

و ما اشتهر من أنّ الإجماع المعلوم المدرّك أو محتمله لا يكشف عن شىء لا يجرى فى هذا التقريب، بل هو مربوط بالإجماع غير المتصل إلى زمان المعصوم كإجماع المتأخرين، و يلحق بذلك أيضاً حجّيه فهم الأصحاب لأنّه هم الاتصال إلى زمان المعصوم كان حجّيه لتقرير الإمام المعصوم ذلك الفهم فلا تغفل.

الأمر الزابع: فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هى الفتاوى، فإن كان إخبار الناقل

ص: ١١٣

بها اخبارا عن الحسن كما إذا رأى الناقل فتاويهم في كتبهم أو استمع منهم أو بواسطه المشايخ فلا إشكال في حجّته قضاء لأدله حجيه الخبر الواحد؛ لأنّ الخبر حسّي، والخبر الحسّي حجه ببناء العقلاء و إمضاء الشارع، فحينئذ إن كان المقدار الذى أخبر به الناقل كافيا عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم أو تقريره فهو كالمحصّل، ولا يضر بذلك كون الكشف المذكور حدسيا بعد كونه من لوازم الإخبار الحسّي؛ فإنّ لوازم الأمارات و لو كانت برهانيه أو حدسيه تثبت بثبوت الأمارات، و المفروض أنّ الإخبار عن الامر الحسى أماره على الفتاوى بمقدار يلزم منه الحدس، فكما أنّ الأماره حجّه بالنسبه إلى السبب و هو نفس الفتاوى فكذلك تكون حججه بالنسبه إلى لوازمها من الحدس و الكشف عن قول الإمام أو تقريره عليه السّلام. نعم لا يحرز كون الإخبار عن الحسن و رؤيه الكلمات أو استماع الأقوال إلّا إذا كان الناقل ممن يكون مشرفا على الأقوال و الآراء و مطلعا عليها كصاحب مفتاح الكرامه و العلامه فى المتأخرين و كالشيخين فى المتقدمين فيما إذا نقل رأى الأصحاب بالحسن؛ فإنّ الفتاوى تكون عند أمثالهم محسوسه أو قريبه من الحسن، كما لا يخفى.

و لو شك فى كون الإخبار عن حسّ أو حدس، فإن قامت قرينه على أحدهما فهو، و إلّا فقد يقال: إنّ بناء العقلاء على حملة على الإخبار عن الحسن كما إذا شك فى الشهاده كذلك يحمل عليه:

و لكن لا- يبعد أن يكون ذلك فيما إذا لا- يكون النقل باعتقاد الملازمه عقلا كما هو المفروض و إلّا فلا بناء للعقلاء، لأنهم لا يرون بينهما ملازمه فلا تغفل. و ايضا لا يكون هذا البناء فيما إذا كان الاحتمال المذكور أى الإخبار عن الحسن احتمالا بعيدا فى حق الناقل.

و إن كان المقدار الذى أخبر به الناقل عن الحسن غير كاف للحدس المذكور و لكن يوجب الحدس بضميمه أقوال أو أمارات اخرى فهو أيضا حجه فيما إذا أمكن تحصيل الضميمه؛ فان الإخبار بالمقدار المذكور ينتهى بالآخره إلى حكم شرعى أو موضوع شرعى فيكون مرتبطا به، و هو يكفى فى شمول أدله اعتبار الخبر الواحد؛ و لذلك قال فى الكفايه: و

لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما للمخبر به دخل في السبب و به قوام السبب، كما يشهد به حجيه الخبر بلا- ريب في تعيين حال السائل أو خصوصيه القضية الواقعه المسئول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه. (١)

اورد عليه بأن في موارد نقل جزء السبب إن اريد اثبات الحجيه له بلحاظ الحكم الشرعى أو موضوع شرعى يكون مدلولاً التزامياً له، فالمفروض هو عدم ملازمه المقدار المذكور لذلك ليكون له مدلولاً التزامياً، و إن اريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقى فليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً له أيضاً.

و يمكن أن يقال: يكفى في الاعتبار أن ينتهى الإخبار المذكور إلى حكم أو موضوع شرعى و لو بالوسائط و الضمائم، و لا موجب لاعتبار الأثر لنفس المنقول، و حينئذ إن لم يصدق العادل دار الامر بين تكذيب العادل و هو ينافى أدلّه الاعتبار، و بين عدم القول بالملازمه بعد ضم الضميمة و هو خلف في اعتقاد المنقول إليه بالملازمه بين السبب التام و لو بضم الضميمة و بين رأى المعصوم أو تقريره عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن في مثله أيضاً يوجد مدلول التزامى، و هو قضيه شرطيه أنه إذا ما توفر الجزء الآخر- المفروض توفره- كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم، و حجيه هذا المدلول الالتزامى كاف لنا، كما لا يخفى. (٢)

و إن كان إخبار الناقل عن الحدس كأن يرى المورد من موارد قاعده أو أصل أجمع عليها كما لعله كثير في الاجماع المنقوله فلا دليل على حجتيه؛ لاختصاص أدله حجيه الإخبار بالأمور الحسيه أو القريبه بها لا الحدسيه، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الإخبار عن السبب و هو فتاوى العلماء و الأصحاب، و قد عرفت حجتيه إذا كان الإخبار مستنداً إلى الحس أو ما يقرب منه و هكذا يكون حجه إذا كان نقله

ص: ١١٥

١-١) الكفايه ٢: ٧٤.

٢-٢) مباحث الحجج ١: ٣١٨.

متضمنًا لنقل السبب أو المسبب مستندا إلى الحسّ بخلاف ما إذا لم يكن مستندا إلى الحسّ بل إلى الحدس؛ فإنه لا يكون حجّه هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

ولا يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات قد تكون مستنده إلى الحسّ أو ما يقرب منه، وتكون حينئذ كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام، ولا كلام فيها عند إحرازها، ولكنها نادرة وقد تكون مبتنية على الحدس ولى الغالب قال فى الكفاية:

الإجماعات المنقولة فى ألسنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستندا إلى الحس. (١)

و عليه فلا فائده لنقل هذا الغالب و لو مع انضمام الأمارات الاخرى، نعم جمله من الإجماعات تكون مبتنية على الحسّ و لكن تحتاج إلى ضمّ الضمائم فى الاستكشاف و الاستلزام المذكور، و لا إشكال فى حجيتها عند انضمامها مع ما يتم الكشف المذكور عن النص التام الدلالة أو تقرير الإمام عليه السّلام، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الناقل للإجماع إن احتمل فى حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذى هو داخل فى المجمعين فلا إشكال فى حجيتها و فى الحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط فى حجيتها معرفه الامام عليه السّلام تفصيلا حين السماع منه، لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه و أنّ المدعى للإجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا، فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقته قول الإمام فالظاهر حجّيته خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجّيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسه المستلزمه ضروره لأمر حدسى و هو قول الإمام عليه السّلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام عليه السّلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسى فى وجوب القبول. إلى أن قال: لكنك خير بأن هذه

ص: ١١٦

الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومه؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق ياخبار الناقل المستند إلى حسّه... ليس مما يستلزم عادة وجود الدليل المعبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة، ألا ترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسه البئر بعضهم قد استند إلى دلاله الأخبار الظاهره فى ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالاته أو لمعارضته لأخبار النجاسه و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح فى نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهاره فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسه المستند إلى الامور المختلفه المذكوره.

و بالجمله فالانصاف بعد التأمل... إلى أن قال: إنّ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقه الإمام عليه السّلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهه أو جهات شتى، فلم يبق فى المقام إلّا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقى العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه الذى فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع فى مرحله الظاهر باللازم و هو قول الإمام عليه السّلام أو وجود دليل معتبر الذى هو أيضا يرجع إلى حكم الإمام عليه السّلام بهذا الحكم الظاهرى و المضمون لذلك الدليل.

و لكنّه أيضا مبنّى على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوما عاديا لقول الإمام أو وجود الدليل المعبر، و إلّا فلا معنى لتزليل المنقول منزله المحصّل بأدله حجّيه خبر الواحد (1).

حاصله: هو منع الإجماع المنقول المبتنى على الحسّ و دخول الإمام فى المجمعين؛ لندرتة، بل العلم بعدمه، و منع استلزام الإجماع المنقول على الحسّ للنصّ الدلاله عندنا بحسب العاده، و هو صحيح و إن كان التعليل لعدم الاستلزام بقوله (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى

ص: ١١٧

ما لا- نراه دليلا- ليس أمرا مخالفا للعاده أ لا- ترى الخ)لا- يخلو عن النظر؛ لأنّ الكلام فى الاجماعات التى لم تكن مستنده إلى مدرك و مستند، فالإجماع المدعى فى نجاسه البئر معلوم المدرك و خارج عن محل البحث؛ لأنه لا يكشف عن نص آخر.

اللهم إلا أن يكون مقصوده بيان ما يكون فى الواقع مدركا للمجمعين و إن لم يكن الإجماع مدركيا عندنا؛ إذ من المحتمل أنّهم استندوا فى آرائهم فى الواقع بما لا نراه دليلا لو وصل إلينا، و التنظير بمنزوحات البئر من هذه الناحية، و هذا الاحتمال لا يكون أمر مخالفا للعاده.

و عليه تسقط الإجماعات سواء كانت محصّيه أو منقوله عن الحجّيه؛ لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا، و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشموله لأدله حجّيه الأخبار، و لا فرق فى الإجماعات بين أن تكون بمقدار يكفى للكشف عن النص و بين أن لا- تكون كذلك؛ لعدم كونها سببا للنص التام عندنا. نعم تتم الإجماعات المنقوله فى المسائل الاصلية المبتنيه على الحس المتصله بإجماعات أصحاب الأئمه عليهم السّلام؛ فإنّها تكشف كما عرفت عن تقرير المعصوم عليه السّلام و إن علمنا بكونها مستنده إلى المدارك التى لا تكون تامه عندنا، و ذلك لتقرير الامام عليه السّلام بالنسبه إلى ما ذهبوا إليه، فلا يمكن التقرير مع خطئهم فى ذلك، فلا تغفل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجّيه الإجماع إلاّ الإجماع المتّصل بإجماع الاصحاب الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّيل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ؛ لكونه مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد و لا- تفاوت أيضا فى كون المنقول تمام السبب أو جزء السبب فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتّصل بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السّلام و يكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام.

٢-الإجماع

و الإجماع إما منقول و هو داخل فى الأمارات الظنیه و إما محصل و هو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لا فى المقام و لعل ذكره من باب توقف معرفه المنقول عليه و كيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

الأمر الأول:

فى المراد من الإجماع عند العامه.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ و يقصدون منه إما اتفاق الأئمّه أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الامور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّه بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنه.

و استدّلوا له بالنبوىّ صلى الله عليه و آله أنّ أمتى لا تجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.

أو أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا...و أن لا تجتمعوا على ضلاله.

اورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشقّ الأول من معنى الاتفاق هذا مضافا إلى أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخصّ من الخطأ و عدم الحجّيه.

الأمر الثانى:

فى المراد من الإجماع عند الخاصه.

و لا يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخرين و قد يطلق على جماعه من العلماء كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد.

و الإجماع بأى معنى كان لا- يكون حجّه بنفسه و إنما حجّيته من ناحيه كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّه و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصه شيئا مستقلا فى قبال الكتاب و السنه.

فى وجوه الكشف

الوجه الأول: الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعه لا يعرف أعيانهم و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرّفى و هذا نادر و على فرض وجوده لا إشكال فى حجّيته.

الوجه الثانى: قاعده اللطف ذهب جماعه إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإماميّة فى عصر واحد على أمر حجّه و كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام إذ من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من يكون رأيه موافقا لرأى إمام عصره و صاحب أمره و مع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلّها باطله و هو ينافى الحكمه المذكوره فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعده اللطف أنّه رأى المعصوم و هو حجّه و لكن المحكى عن السّيد المرتضى و أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلّها باطله و لا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنّا نحن السّبب فى استتاره فكّل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أذى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربّما يؤيد ذلك بأنّ قاعده اللطف ليست تامّه فى باب النبوه و لا فى باب الإمامه.

و يمكن أن يقال إنّ قاعده اللطف و الحكمه الإلهيه تامّه و التخلّف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمه الإلهيه مع أنّ هدايه العباد ممّا تعلّقت به الإراده الحتميه الإلهيه و لكن تماميتها فى البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السّيد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أنّ الإجماع إذا كان فى الاصول المتلقاه و اتّصل إلى زمان المعصوم و كان بمراى و بمنظر الإمام عليه السّلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه.

وإلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبه إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح و لا يضرّ بهذا الإجماع أعنى إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السلام.

و لا إشكال فيه و إنما الإشكال في طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيله لنا لذلك إلا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء في قبال العامه فحصل لنا الحدس بأن رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب و هو بمشهد الإمام و مرآه و يكون موردا لتقريره.

الوجه الرابع: هو الحدس و هو على أقسام أحدها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ و المراد من المبادئ المحسوسه من رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤيه فتاوى جماعه من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العاده.

و ثالثها أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدمات نظريه و عقليه كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصوليه أو القواعد اللفظيه و زعمنا أنّ مورد الكلام من موارد هما فيحصل لنا الحدس بأنّ بقيه الأفراد أيضا كذلك مع أنّا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ في التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لا مجال للقسم الثاني لندر حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعه معدوده من العلماء فانحصر الأمر في القسم الأوّل و له تقاريب منها ما مرّ في ثالث الوجوه من أنّ إجماع القدماء إذا كان متصلا بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبه إلى آرائهم.

و لعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة و لا يرد على هذا التقريب شىء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

و منها أنّ الإجماع المحصّل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممّن يكون قوله حجّه عند الجميع و يكشف الإجماع عن وجود السّينه بينهم كانت نقيته الدلاله و تامه السّند حتّى من جهة الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه ما نالوا منه و لا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب و يرد عليه أولاً: أنّه لا علم بالملازمه بين إجماع العلماء على أمر و بين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلّه العقلية أو كون المسأله من المسائل التفريعية التى استنبطوها من الاصول و المتلقاه من الأئمه عليهم السّلام.

نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السّلام و لعل مورد الكلام هو هذا. و ثانياً: أنّ هذه الطريقه موهونه إذ من البعيد جدّاً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه دالّه على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفه بالإجماع و الاتفاق.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الزوايه المسنده بل هى المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الزوائيه فتأمل.

و ثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الإجماع و قول المعصوم بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفكّ عن رأى الرئيس لا- تتمّ إلاّ إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور فى زمان الغيبه نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق يكشف أحيانا عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها و لكنّه لا يجدى فى حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق.

و رابعاً: أن غايه ما يقتضيه الإجماع أن الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنهم استندوا إلى الدليل و أما أن هذا الدليل تام سنداً و دلاله فلا دليل له و يمكن أن يكون الدليل المذكور غير تام عندنا سنداً و دلاله.

و اجيب عنه بأن اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز تماميه الدليل من جهه الدلاله و السند اللهم إلا أن يقال: حصول الاطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسأله منزوحات البئر.

و الحاصل أن الإجماع المحصل المبني على مباد محسوسه يكشف عن وجود النص عند تماميه الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور و هذه التماميه غير محرزه عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنه كان فى مرأى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إياه.

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تام أو غير تام و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا- تكون إذ الإجماع المحصل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصلية لا الفرعيه المستنبطه من الأصول المتلقاه من الأئمه عليهم السلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكوره يكشف عن تقرير الإمام عليه السلام.

الأمر الرابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

و اعلم أن الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هى الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحس كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطه المشايخ فلا- إشكال فى حجّيته لأنه خبر واحد عن حسّ و هو حجّه ببناء العقلاء و إمضاء الشارع و حيثئذ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصل حجّه على ما فصل آنفاً.

ص: ١٢٣

فلا يضرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسيا يعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسى فإنّ لوازم الأمارات تثبت بشوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفا على الأقوال والآراء و مطلعا عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامه و العلامه الحلى قدس سرهما فى المتأخرين و الشيخين فى المتقدمين.

و إن لم يكن المنقول كافيا عند المنقول إليه للكشف و لكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضا حجّجه و مشمول لأدله الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعى فيكون مرتبطا به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعى و ليس بحجّجه و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدله حجّيته الخبر بالأمور الحسيّه أو القريبه بها لا الحدسيّه.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس:

فى كيفيه الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات

و لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقوله قد تكون مستنده إلى الحسّ أو ما يقرب منه و هى تكون كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام و لا كلام فيها عند إحرازها و لكنّها نادره و قد تكون مبتيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا و هى الغالب.

و الإجماعات المبتيه على الحدس أو الاعتقاد المذكور لا فائده لنقلها لأنّها بنفسها لا تفيد و لا تصلح للانضمام أيضا لكونها مبتيه على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى من ادّعى اتفاهم فلا إشكال فى حجّيه نقله و فى إلحاقه بالخبر الواحد و لكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا ليس أمرا مخالفا للعاده.

فتحصّل أنّ استلزام الإجماع المنقول المبني على الحسّ للنصّ التامّ الدّلاله غير محرز إذ

من المحتمل أنهم استندوا بما لا نراه دليلاً لو وصل إلينا و هو لا يكون مخالفاً للعادة.

و عليه تسقط الإجماعات عن الحجّية مطلقاً سواء كانت محصّية أو منقولة لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشموله لأدله حجّية الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المتلقاه من الأئمة عليهم السلام المبيته على الحس المتصله بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام و إن استندوا إلى ما لا يتم فالإجماع ليس بحجّه عدى الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب في المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدله حجّية الخبر الواحد و لا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السلام

أنّه لا يخفى عليك أنّه أورد على الشيخ الأنصارى قدس سرّه في نهاية الاصول بقوله: و يرد عليه أنّ ما يظهر منه من أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله عليه السلام عن حسّ منحصر في سماع الناقل من شخصه و لا الإمام منحصر في إمام العصر عجل الله تعالى فرجه، بل مرادهم من نقل قوله عليه السلام نقله و لو بطريق صحيح وصل إليهم من أيّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام و هم نور واحد، و النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ، نظير ما اتفق في مسألتى العول و التعصيب و نحوهما من المسائل الواصلة عن أئمة الشيعة بالضرورة بطرق صحيحة في قبال العامه، فادّعوا عليها الإجماع...

إلى أن قال: و السرّ في التعبير عنه بالإجماع أنّهم لمّا أثبتوا في كتبهم الاعتقاديّه و الاصوليه حجّيه أقوال الأئمّه عليهم السّلام و عصمتهم و لم يتمكّنوا في الفقه من عنوانهم في قبال أدله العامّه لكونه مفضيا إلى التنازع في مسأله الإمامه و الخلافه في كلّ مسأله مسأله حاولوا إدراج هذه الحجّه و هو قول المعصوم في واحد من الأدلّه الدارجة الدائرّه على لسان القوم، و لم يتمكّنوا من إدراجه في الكتاب كما هو واضح، و لا- في السنّه لانحصارها عند العامّه في السنّه النبويّه، فالجأتهم الضروره إلى إدراجه في الإجماع الذي اصطلح عليه العامه؛ لأنّه كان حجّه مستقله عندهم و مشتملا عليها أيضا عندنا، فإذا استدلوا في مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسمع من شخصه، بل بوصول نصّ صحيح معتبر من أحد من الأئمّه الاثنى عشر إلى ناقل الإجماع... إلى أن قال: فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحمس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندره أو عدم الوقوع... إلى أن قال: و بالجمله فإذا رأيت الشيخ الطوسي قدّس سرّه قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفه مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضه أو متواتره و فيه بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذ بالإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه، بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالأخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به... إلى أن قال: و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هنا أنّ الاجماع المنقوله في كلمات القدماء من أصحابنا كالشيخين و السيدين و غيرهما ليست بمعنى أنّ ناقل الإجماع استكشف قول الامام عليه السّلام من اتفاق جماعه و هو داخل فيهم أو أنّ أقوالهم أو جبت علمه بقول الإمام عليه السّلام لطفًا أو حدسا بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته، و هو نفس قول الإمام عليه السّلام الواصل اليهم بالأدلّه المعتبره، و الظاهر منهم وصول قوله عليه السّلام إليهم بالطرق الحسيّه، أعني الأخبار الموجهه للعلم، فيشمله أدلّه حجّيه الخير... إلى أن قال: و من ذلك يعلم منشأ تعارض الاجماع المنقوله؛ إذ من الممكن أن وصل إلى كلّ من ناقل الإجماع قوله عليه السّلام بطريق معتبر عنده؛ لكثرة الأخبار المتعارضه في الأبواب المختلفه... إلى أن قال: و على هذا فنقل الإجماع إن كان

عدلا و ثقه و كان نقله محتملا لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع فى المسائل الفقهيّه الأصليّه المبتيه على النقل حجّه و وزانه و زان نقل الخبر عن الأئمه عليهم السلام.

و أما فى المسائل التفريعيه المبتيه على النظر و الاجتهاد فليس بحجّه لأنّه؛ إخبار عن حدس الناقل و استنباطه.

فان قلت: اذا كان مقصود الشيخ و أمثاله من الاجماع قول الإمام لا الإجماع الاصطلاحى، فلم نرى كثيرا منهم يذكرون بعد نقل الإجماع أخبار المسأله ايضا... إلى أن قال: فهذا يدل على أنّ المقصود بالإجماع غير الأخبار الوارده.

قلت: ذكرهم للأخبار بعد الإجماع لبيان مدرّك الإجماع المدعى و أنّ ادعاء الإجماع مستند إلى هذه الأخبار، و لعل الشيخ أراد فى الخلاف من قوله إجماع الفرقه قول الإمام المعصوم و من قوله الأخبار هى الأخبار المرويه عن النبى صلّى الله عليه و آله التى لم تذكر فى جوامعهم الحديثيه و وصلت إلينا بواسطه الأئمه، ففى الحقيقه أقام فى المسأله دليلين قول الإمام و السنّه النبويه، و قد ورد فى أخبارنا أنّ روايات ائمتنا وصلت اليهم من النبى صلّى الله عليه و آله و يجوز روايتها عنه صلّى الله عليه و آله الخ. (1)

و عليه فالإجماعات المنقوله عن القدماء تكون إخبارا عن الأخبار لا كاشفه عن الأخبار، و إنّما عبّر عنها بالإجماع لما أشار إليه فى نهايه الاصول، فإذا كانت الإجماعات المذكوره إخبارا عن الأخبار خرجت حينئذ عن محلّ الكلام و هو حجّيه الإجماع بمعناه الاصطلاحى.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره فى نهايه الاصول من أنّ المراد من الإجماع فى كلمات الشيخين و السيدين و غيرهما من القدماء هو نفس قول الإمام الواصل بالأدله المعتبره و إنّما عبروا عن الأخبار بالإجماع دفعا للتنازع، منظور فيه؛ فإنّ الأمر إن كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفه أو الفرقه فإنّ الحجّه عند العامه هو اتفاق الكلّ، لا إجماع جماعه من الامه بعنوان طائفه الشيعه، و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه

ص: ١٢٧

الأخبار خصوصاً مع تعبير و أخبارهم الظاهر في أنّ المراد هو أخبار الشيعة لا السنّة النبويّة المرويّة عن طرق العامه، فإنّه ينافي دفع التنازع و حمل العطف، على أنّ المقصود هو بيان مدرك الإجماع المدعى و أنّ الاجماع مستند إلى هذه الأخبار لا يساعد أيضاً مع كون الغرض منه دفع التنازع من التعبير بالإجماع عوض الأخبار.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السّلام في الاستدلالات، قال في المبسوط: فلأصحابنا فيه روايتان الخ (١)، و قال في الخلاف كتاب النفقات مسأله ١٥: و أخبار أصحابنا وارده بذلك و قد ذكرناها في، مواضعها (٢) و قال في الخلاف كتاب النفقات مسأله ١٢: إذا اختلف الزوجان بعد أن سلّمت نفسها إليه في قبض المهر أو النفقه فالذي رواه اصحابنا أنّ القول قول الزوج و عليها البينه... إلى أن قال: و دليلنا:

إجماع الفرقه و أخبارهم. (٣)

هذا، و لو سلم أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخ و نحوه هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسأله في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد، و هو في الحقيقة خبر عن الخبر، و هو إن كان مشمولاً لأدله حجّيه الخبر و لكن تماميه الدلاله عند الناقل لا تكون مستلزمه لتماमितها عند المنقول إليه، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الاصول من أنّه على تقدير تسليم كون إجماع القدماء مستندا إلى الحسّ بالواسطه يكون الإجماع المنقول منهم بمنزله روايه مرسله، و لا يصح الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفه بالواسطه بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها. (٤)

التنبيه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء

أنّه لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم باجمعهم؛ لعدم

ص: ١٢٨

١-١) المبسوط ٢٧:١-٢٨.

٢-٢) الينابيع الفقيهيه ٣٨:١١١.

٣-٣) الينابيع الفقيهيه ٣٨:١١٠.

٤-٤) مصباح الاصول ١٣٧:٢-١٣٨.

كون جميعها باقيه إلى زمانهم، هذا مضافا إلى عدم ضبط أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم، وقد صرح السيد المحقق البروجردى قدس سرّه في مقدمه جامع الرواه بسقوط جماعه كثيره من الطبقة الثانيه عشره، و هي طبقه الشيخ الطوسى عن قلم صاحب الفهرست منتجب الدين، و أيضا ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ الصدوق ذكر مأتى كتاب لوالده، و ذكر العلامه ثلاثمائه مؤلف للصدوق، و عليه فمع عدم ضبط أسمائهم و تأليفاتهم و عدم بقاء كتبهم كيف يمكن للمتأخرين تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم؟! بل لا- يمكن ذلك للمتقدمين أيضا؛ لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع الأفراد مع تفرقهم فى البلاد و فقدان صنعه الطبع و بعد الحوزات العلميه بعضها عن بعض، فكيف يمكن اطلاع حوزة بغداد على جميع الأفراد الذين كانوا يسكنون فى قم أو الرى أو المدينه المنوره أو الكوفه و بالعكس مع بعد الطرق و امتناع الاستخبار، و عليه فالميسور من الإجماع لا يفيد، و المفيد منه و هو الإجماع المحصل المتصل برأى اصحاب الأئمه عليهم السلام معسور أو متعذر.

لأننا نقول: إنّ الحوزات العلميه كانت مطلعها على آراء المشهورين من العلماء و مؤلفاتهم، و قد استنسخوا الكتب، فإذا أجمعوا على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحس باتفاق الآخرين معهم؛ إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لا طلعوا عليه و لذكروه و أبطلوه، فحيث لم يذكروا الخلاف علم الاتحاد و الاتفاق بينهم قال فى تحريرات فى الاصول:

و العدى يمكن أن يقال حلا- لهذه العويصه هو: أنّ من اتفاق الأكاير فى الكتب الموجوده بين أيدينا يصح الحدس بأن ذلك الحكم رأى عام لكل فقيه فى ذلك العصر، و يكون حدس ناقلى الإجماع أيضا مستند إلى ذلك، فيتمكّن المتأخرون من تحصيل الإجماع و هكذا القدماء، و يكون وجهه واحدا إلا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه و قطعه فهو و إلا فحدس ناقل الإجماع و لو كان من القدماء. غير كاف إلا إذا حصل منه الوثوق (1) و لقد أفاد أجاد إلا أنّ حدس ناقل الإجماع إذا كان قريبا بالحس و أخبر عنه كان مشموولا لادله حجيه

ص: ١٢٩

الخبر الواحد و ان لم يوجب الوثوق الشخصى لنا كما فى سائر الاخبار الوارده عن العادل.

و بالجمله يحرز إجماع القدماء من اتفاق المشهورين منهم و بعد إحراز آراء الإجماع من القدماء يمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم فلم يدعوا فى المسائل الفقهيّه فى قبال العامه بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو اجماع الفرقه.

و عليه فإذا اتفق القدماء و ذكروا فى مدارك المسأله فى قبال العامه إجماع الطائفة و الفرقه كان ذلك موجبا للوثوق بكون آراء أصحاب الأئمه عليهم السلام متحده مع أصحابنا القدماء، و إلا فلا معنى لدعوى إجماع الطائفة أو الفرقه، كما لا يخفى.

التنبه الثالث: الإجماعات المنقوله تكون متعارضه،

أنّه لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقوله ربما تكون متعارضه، و التعارض فيها إمّا يكون بحسب المسبّب و هو المكشوف به من قول الامام عليه السّلام؛ إذ لا- يجتمع مثلا- حرمة صلاه الجمعه فى زمان الغيبه مع وجوبها فى زمان الغيبه؛ للعلم بكذب أحدهما، فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشتملان لأدله حجيه الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بما هو قريب منه يترتب على المتعارضين منهما حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلا- فالحكم بالتخيير، بناء على ثبوته عند فقدان المرجّحات أو بالتساقط بناء على عدم ثبوت التخيير، و إمّا يكون التعارض بحسب السبب، كما إذا اريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء؛ فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين؛ لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين، و يترتب عليهما حكم المتعارضين، بخلاف ما إذا اريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم عليه السّلام؛ إذ لا- تعارض حينئذ من جهه السبب، لإمكان صدق كل ناقل فى نقل وجود آراء جماعه حصل منها له القطع برأى المعصوم عليه السّلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب كما عرفت، لكن لا يصلح كل نقل لأن يكون سببا عند المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف فى مورده، اللهمّ إلا إذا كان أحدهما

مشملا على خصوصيه من الخصوصيات الموجه للجزم برأى المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف و إن كان الاطلاع عليه بنحو الإجمال، فتدبر جيدا.

و السرّ في وقوع التعارض بين الإجماعات هو أنّ ناقلها استندوا في نسبة الآراء و الفتاوى إلى مباد اصوليه و فقهيه، لا- نفس فتاويهم في خصوص المسأله.

التنبیه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء

أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثالث مع اختلافهم في المسأله على القولين، و هو على قسمين:

أحدهما: أنّ كل جماعه ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسأله.

و ثانيهما: أنّ نفهم للقول الثالث يكون من لوازم رأيهم و قولهم في المسأله المختلف فيها.

و لا إشكال في حجّيه القسم الأوّل بحسب المسالك المذكوره في حجّيه الإجماع؛ لأنّه إجماع في الحقيقه و مستقل، و لا يرتبط بما اختلفوا فيه من المسأله، و لذا يكشف عن النصّ أو تقرير المعصوم.

و أمّا القسم الثاني فليس بحجّه؛ إذ الإجماع بالنسبه إلى نفى القول الثالث معلول قولهم في المسأله المختلف فيها، و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسأله على قول واحد، بل كل طائفه فيما إذا كانوا على قولين في طرف يناقض الأخرى.

و بالجملة: فالإجماع لا- يكشف عن شيء إلّا- إذا كان مستقلا، و لا- استقلال في الإجماع الحاصل من اختلافهما في المسأله الاصليه، فلا يحصل الكشف عن رأى المعصوم أو تقرير المعصوم مع اختلافهم في الأصل و عدم اجتماعهم على شيء مستقلا، و بعبارة أخرى: فما اختاره كل طرف ليس بإجماعى، و لازمه أيضا ليس بإجماعى، فلا يترتب عليه حكم الإجماع، كما لا يخفى.

التنبیه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعه حيث إنّ قوله عليه السّلام: (القرعه

لكل أمر مشكل أو مشتبّه، يعمّ غير مورد الحقوق و مع ذلك لم يفت الأصحاب بالعموم، أو كحرمه العصير المغلى، فإنّ قوله عليه السّلام كل عصير أصابته النار فهو حرام يشمل غير العصير العنبى و الزببى، و مع ذلك لم يفت الأصحاب بحرمه سائر العصيرات و غير ذلك من الموارد.

و يشكل ذلك بأنّ الاتباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لا- يجوز للمجتهدين. و يمكن أن يقال إنّ مراد المستدلين بفهم الأصحاب أنّ فهمهم يكشف عن القيد أو الخاص للإطلاق أو العموم، فكما أنّ فتاوى الأصحاب فى سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك فى مثل هذه الموارد يكشف فهمهم عن القيود، إذ مع وجود العموم و الإطلاق و عدم ورود قيد ذهابهم إلى معامله المقيد يكشف عن اطلاعهم على القيد و هو حجه كما لا يخفى، و عليه فهم الأصحاب فى المسائل التى ليس فيها دليل على التقييد يكون كاشفا عن القيد، فإذا اتصل هذا الفهم إلى زمان المعصوم عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

التنبه السادس: فى التواتر المنقول

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: من جميع ما ذكرناه يظهر الكلام فى المتواتر المنقول حيث إنّ نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّيته خبر الواحد، لأنّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم فى نفس الأمر عاده تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابته بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعه يستلزم عاده تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً- بإخبار الف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم، و هو إخبار الجماعه، فيثبت اللازم، و هو تحقق موت زيد... إلى أن قال: إنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار

بتواتر موت زيد مثلاً يتصوّر على وجهين:

الأول:الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره،أعنى موت زيد،نظير حجّيه الإجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الإجماع وهذا هو الذى ذكرنا أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثانى:الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر آثار التواتر و أحكامه الشرعيه، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر،منها ما ثبت لما تواتر فى الجملة و لو عند غير هذا الشخص،و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص،و لا ينبغى الإشكال فى أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول و أول وجهى الثانى،كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص. (١)

و زاد عليه فى الكفايه بأنّ نقل التواتر من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر،فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ (٢)و هو حسن.

فتحصّل:أنّ قبول نقل التواتر بالنسبه إلى المسبّب و هو موت زيد مثلاً مشروط بكون السبب مستلزماً عادياً لحصول العلم من السامع بتحقيق متعلقه حتى يترتب على نقل التواتر إحراز موت زيد،فيترتب على الموت آثاره من تقسيم الأموال و نحو ذلك،و إذا لم يكن السبب مستلزماً كذلك فالخبر بالنسبه إلى المسبب حدسى لا حسى،فلا دليل على حجّيه نقل التواتر؛لأنّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع،و

ص:١٣٣

(١-١) فرائد الاصول:٦٤.

(٢-٢) الكنايه ٧٧:٢.

المفروض أنه غير حاصل، فلا- حجّيه لنقل التواتر في الفرض المذكور. نعم لو انضم إليه أخبار آخر يوجب الجميع حصول صفه التواتر ترتب الأثر على متعلقه و كان النقل بالنسبه إلى ما اخبر به حجّه.

و أما قبول نقل التواتر بالنسبه إلى السبب بمعنى الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه فهو منوط بكيفيه اتخاذ الموضوع، فإن كان الأثر مترتبا على ما تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع فإنّ ثبوته عند ناقل التواتر يكفى في ترتب آثاره، و احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم وجوب تصديق العادل، و إن كان الأثر مترتبا على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عده لو اطّلع عليه السامع المنقول اليه تحقق له العلم؛ لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم للسامع بواسطه نقل إخبار تلك الجماعة، نعم لو انضمّ إليه ما يتمّه في حصول العلم بالتواتر عند السامع ترتب عليه الأثر المذكور، ايضا كما هو واضح.

و لا- يخفى عليك أنّ ما ذكر من عدم ترتب الأثر بمجرد نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسامع و إن كان المنقول إخبار عده لو اطّلع عليه السامع تحقق له العلم منوط بما إذا كان مفهوم التواتر متقوما بحصول العلم الفعلى للسامع كما هو المفروض، و إلاّ فإن قلنا بأنّ مفهوم التواتر هو حصول العلم عاده بإخبار جماعه و لو لم يحصل العلم الفعلى للسامع، فهو يكون من الامور الواقعيه كالكرّيه و القلّه للماء، و لا دخل للعلم الفعلى من السامع في حقيقه مفهوم التواتر و عليه تترتب على إخبار العادل آثار التواتر و آثار الواقع، و لا- وجه لاعتبار حصول العلم الفعلى للسامع، قال شيخنا الأستاذ الأراكى- تبعا لشيخه الأستاذ قدس سرهما- و أمّا التواتر المنقول، فإن قلنا إنّ التواتر موضوع محفوظ مع قطع النظر عن حصول العلم و هو بلوغ عده الأخبار إلى حدّ يفيد عاده علم من اطّلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلى بواسطه عدم الاطلاع أو اغتشاف الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع، بل ترتب آثار الواقع أيضا؛ لأنّ كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير

إخباره بأن القتل وقع بآله متعارفه في القتل، فإنّ التعارف و العاده من الأمور الحسيّيه الغير المحتاجه إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العاديه المحتاجه، إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النظر، و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ، و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّه القائمه على الإخبار.

هذا، إن قلنا بأنّ للتواتر واقعا محفوظا، و أما إن قلنا إنّ حدّه أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثره القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبه إلى السامع و المنقول إليه قطعاً، فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده فلا يترتب الأثر، و إن كان على التواتر عند الناقل أو فى الجملة ترتب و أما آثار الواقع بالكلام من هذا الحيث هو ما تقدم فى الإجماع المنقول حرفاً بحرف فراجع (١) فتحصل ان الاخبار بالتواتر حجه و لا حاجه الى افاده العلم الفعلى للسامع بل يكفى فيه كونه بحيث لو اطلع عليه السامع حصل له العلم و هذا هو الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال فى محكى كلامه و أما التواتر المنقول فالظاهر حجّيته مطلقاً سواء كان متمحّضاً لنقل السبب فقط أعنى إخبار جماعه بقول الإمام عليه السّلام أو فعله أو تقريره أو نقل المسبب و هو قول الإمام عليه السّلام فى ضمنه و ذلك لأنّ التواتر إنّما يكون اخبار جماعه ليستحيل عاده تواطؤهم على الكذب و حينئذ إذا أخبر الثقة به و كان إخباره عن حسّ لا بدّ من فرض المخبر به بمنزله الواقع بأدله حجّيه خبر الواحد فيفرض المنقول كالمحصّيل و المفروض أنّه لو كان محصّياً لا كان موجبا للقطع العادى بقول الامام عليه السّلام من دون فرق فى ذلك بين نقل قول الإمام فى ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر (٢)

ص: ١٣٥

١-١) اصول الفقه ٣:٣٧٧-٣٧٨.

٢-٢) المحاضرات سيدنا الاستاذ ١١٥/٢.

أن الظاهر من الشيخ الأعظم أن تحصيل قول الإمام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهاية الاصول بدعوى أن مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله و لو بطريق صحيح وصل إلى الناقل و بعبارة اخرى النقل بالطريق الصحيح أيضا من مصاديق الحس و التعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامة لانحصار السنه عندهم في السنه النبويه و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع و مرادهم حينئذ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدلوا في مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسماع من شخصه عليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتى يحكم عليه بالتدريه أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجمله فإذا رأيت الشيخ الطوسي قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها مما وردت فيها روايات مستفيضه أو متواتره وافية بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذ من الإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به إلى أن قال و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الاجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعه هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجتيه و هو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدله المعتبره.

و على هذا فناقل الإجماع إن كان عدلا و ثقه و كان نقله محتملا لكونه عن حس كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّه الأصليّه المبتنيه على النقل حجه و وزانه و زان نقل الخبر عن

الأئمة عليهم السلام و أما في المسائل التفريعية فليس بحجة لأنه إخبار عن حدس الناقل و استنباطه انتهى. و لا يخفى عليك أن مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأن البحث في حجته الإجماع بمعناه الاصطلاحي و هو كما ترى.

هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يصف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإن الحجة عند العامة هو اتفاق الكل لا إجماع جماعه من الأمة بعنوان طائفه الشيعة.

و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصا مع تعبير و أخبارهم الظاهر في أن المراد منه هو أخبار الشيعة لا السنة النبوية المروية عن طريق العامة.

هذا مضافا إلى أن الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في المبسوط و الخلاف حتى يضطر إلى التعبير عنها بالإجماع.

و لو سلم أن المراد من الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد و هو في الحقيقة خبر عن الخبر و من المعلوم أنه مشمول لأدله حجته الخبر و لكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمة لتمايمته عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنه لا يصح الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ميا ذكر أنه لا- وجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحي.

التنبيه الثاني:

ربما يتوهم أنه لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافا إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا- يمكن تحصيل الإجماع للمتقدمين أيضا لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرقهم في البلاد و فقدان صنعه الطبع

و بعد الحوزات العلميه بعضها عن بعض و عدم إمكانات الاستخبار لكل واحد بالنسبه إلى الاخرى.

و عليه فالميسور من الإجماع لا يفيد و المفيد منه معسور أو متعذر و يمكن الجواب عنه بأن الحوزات العلميه اطلعوا على آراء المشهورين و مؤلفاتهم و الاستنساخ أمر شائع فى ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخريين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لاطلعوا عليه و ذكروه و أبطلوه فحيث لم يذكروا خلافا علم الاتّحاد و الاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر فى الكتب الموجوده يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه فى ذلك العصر و بعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم و لم يدعوا فى المسائل الفقهيّه قبال العامّه بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التنبیه الثالث:

أنّه لا يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقوله ربّما تكون متعارضه و التعارض فيها إمّا من ناحيه المسبّب إذا لا يجتمع مثلا الإجماع على حرمه صلاه الجمعة فى زمان الغيبه مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدله حجّيه الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلّا فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين فى ذلك الباب و إمّا من ناحيه السبب كما إذا أريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين و يترتب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذ من جهه السبب لإمكان صدق كلّ ناقل فى نقل وجود آراء جماعه حصل فيها له القطع برأى

ص: ١٣٨

المعصوم عليه السّلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب و لكن لا يصلح كلّ نقل لأن يكون سببا عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده اللهمّ إلا إذا كان أحدهما مشتقاً على خصوصيّته راجحه موجباً للجزم برأى المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف.

التنبيه الرابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

و هو على قسمين: أحدهما أنّ كلّ جماعه ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسألة و لا إشكال في حجّيته هذا القسم بحسب المسالك المذكوره في حجّيته الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

و ثانيهما: أن يكون نفي القول الثالث من لوازم رأيهم و قولهم في المسألة المختلف فيها و هذا الإجماع لا يكون حجّيه إذ الإجماع بالنسبة إلى نفي الثالث معلول لقولهم في المسألة و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلّ طائفة في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعى و لازم مختاره أيضاً ليس بإجماعى فلا يترتب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التنبيه الخامس:

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرع من جهه عمومها و شمولها لغير مورد الحقوق و عدمه.

و يشكل ذلك بأنّ الأتباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لا يجوز للمجتهدين.

و اجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصيه للموضوع يمنع عن العموم و الشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

ص: ١٣٩

في التواتر المنقول قال الشيخ الأعمش نقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه و لو قلنا بحجتيه خبر الواحد لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له (أى للناقل) العلم بالواقع و قبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً لأن المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعه يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم و هو إخبار الجماعه فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد هذا بالنسبه إلى المسبب و قد عرفت أن الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه المذكور حتى يترتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه كما إذا نذر أن يحفظ كل خبر متواتر فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً على تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع.

و إن كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّه لو أطلع عليه السامع المنقول إليه تحقق العلم لأن المفروض هو عدم تحقق العلم الفعلي للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعه مع اعتبار العلم الفعلي في حقيقه التواتر.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق اليزدي قدس سره في التواتر المنقول من أنه إن قلنا إن للتواتر موضوعاً محفوظاً في الواقع مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلي و هو بلوغ عدّه الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من أطلع عليها و إن لم يفد العلم

الفعلی بواسطه عدم الاطلاع أو اغتشاف الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع بل ترتب آثار الواقع أيضا بنقل التواتر لأنّ كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير إخباره بأنّ القتل وقع بآله متعارفه فى القتل فإنّ التعارف و العاده من الأمور الحسيّه الغير المحتاجه إلى إعمال الفكر و النّظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العاديه المحتاجه إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النّظر و الوسع كما هو فى تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتّاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّه القائمه على الأخبار و أمّا إن قلنا إنّ حقيقه التواتر هى أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شىء آخر وراء الكثره القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنسبه إلى السّامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو فى الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى و لكن اعتبار العلم الفعلى للسّامع فى تحقّق التواتر لا دليل له.

فتحصّل أنّه لا وجه للقول بعدم ترتب أثر التواتر على نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسّامع بل الظاهر كفايه بلوغ عدّه الأخبار فى الواقع و لو بالانضمام يفيد العلم عاده فى ترتب آثار نفس التواتر و نقل هذا التواتر حجّه مطلقاً.

اشاره

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهه الاولى:

فى أنّ الشهره على أقسام:

القسم الأول: الشهره الروائيه

الشهره الروائيه و هى بمعنى كثره نقلها، و يقابلها الشذوذ و الندره، و هذه الشهره تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار بناء على ما ذهب إليه المشهور فى هذا الباب.

القسم الثانى: الشهره العمليه

الشهره العمليه، و هى بمعنى العمل بالروايه و هو يوجب الوثوق بصدور الروايه إن كان فيها ضعف من جهه السند، و فى قبالها إعراض المشهور عن الروايه؛ فإنه يوجب الوهن فيها و إن كانت الروايه صحيحه أو موثقه من جهه السند، بل كلما ازدادت صحه ازدادت سقما.

القسم الثالث: الشهره الفتوائيه

الشهره الفتوائيه، و معناها هو اشتها الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم، و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء. و كيف كان فمورد البحث فى المقام هو القسم الثالث، لا القسم الأول و الثانى؛ فإنّ البحث عن الأول مربوط بالبحث عن تعارض الأخبار، و البحث عن الثانى مربوط بالبحث عن حجّيه خبر الواحد، و سيأتى البحث فيهما إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه: أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام....

أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام كالإجماع عندنا و إمّا ملحوظه بما هى تفيد الظن برأى المعصوم عليه السلام، كنفس الخبر الواحد، و كلاهما مورد البحث.

فى الاستدلال على حججه الشهره الفتوائيه بما هى كاشفه كشافا قطعيا عن النص:

ولا إشكال فى حجيتها لأنها مصداق للقطع فإن كانت الشهره من المتأخرين و كانت المسأله مخالفه للقواعد و لم يستندوا إلى دليل فهى يكشف عن النص و لكن لم يحرز تماميه دلالتة بفتوى المشهور به لإمكان أن لا يكون تاما عندنا لو وصل إلينا نعم إذا كانت الشهره من القدماء و اتصلت إلى زمان المعصوم عليه السّلام صارت الشهره كالإجماع المتصل إلى زمان اصحاب الأئمه عليهم السّلام فى الكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام و لا- فرق فيه بين الاستناد إلى دليل و عدمه و بين أن تكون المسأله من الاصول المتلقاه أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا فى الاصول المتلقاه فإن المسأله إذا كانت من المسائل التفريعيه و اخطأ الأصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاه لا- يجب على الإمام عليه السّلام إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاه فتأمل

نعم لو استندوا فى المسأله إلى المتون المأثوره و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السّلام هذا مجمل الكلام و تفصيله أنّ السيد المحقق البروجردى قدس سرّه ذهب فى نهايه الاصول إلى أنّ الأظهر القول بحجيه الشهره الفتوائيه من القدماء فى المسائل الأصلية المبنيه على نقلها بألفاظها و كشف الشهره عن تلقياها عن الأئمه المعصومين عليهم السّلام.

توضيح ذلك: أنّ مسائل فقهننا على ثلاثه أنواع.

الأول: المسائل الأصلية المأثوره عن الأئمه عليهم السّلام التى ذكرها الأصحاب فى كتبهم المعده لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع و الهدايه و المقنعه و النهايه و المراسم و الكافى و المهذب و نحوها، و كان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثوره أو القريبه منها طبقه بعد طبقه و اتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمه عليهم السّلام، فيكون وزانها و الأخبار المأثوره فى كتب الروايه.

الثاني: المسائل التفريعيّة المستنبطه من المسائل الأصليه بإعمال الاجتهاد و النظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام و حدودها و قيودها... إلى أن قال: و إذا عرفت هذا فنقول: الشهره فى النوع الأول تكون كاشفه عن تلقّيها عن الأئمه عليهم السلام و موجه للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين؛ لابتنائهما على إعمال الاجتهاد و النظر، فلا- تفيد الشهره فيهما شيئاً، بل الظاهر أنّ الإجماع فيهما ايضاً غير مفيد؛ فإنّ الإجماع فيها على وزان الإجماع فى المسائل العقليّه النظرية، فتدبر. (١)

حاصله: هو حجّيه الشهره الفتوايه فى المسائل الأصليه من القدماء الذين ذكروا فتاواهم فى كتبهم بذكر متون النصوص المأثوره فإنّ إجماعهم على المتون فى تلك المسائل يوجب الحدس القطعى القريب بالحسّ بصدور المتون المذكوره عن الأئمه عليهم السلام قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: لا إشكال فى عدم حجّيه الفتوايه فى التفريعات الفقهيّه الدائره بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا... إلى أن قال: و إنّما الكلام فى الشهره المتقدمه على الشيخ، أعنى الشهره الدائره بين قدماء أصحابنا الذين كانت عادتهم التحفظ على الاصول و الإفتاء بمتون الروايه إلى أن ينتهى الأمر إلى أصحاب الفتوى و الاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الإجماع فيها و كونها موجه للحدس القطعى على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفه الحكم من لدن عصر الأئمه عليهم السلام، كما أشرنا إليه... (٢)

و لا يخفى عليك أنّ الحدس القطعى يوجب القطع بصدور المتون المفتى بها فى كتب القدماء عن الأئمه عليهم السلام، لا القطع بوجود نص آخر، و إلاّ لورد عليه ما أورد فى الإجماع من أنّ النص المذكور و إن كان تاماً عندهم سنداً و لكن من الممكن أنّه ليس كذلك عندنا، هذا مضافاً إلى أنّ مع وجود المخالف فى المشهور كيف يحصل الحدس القطعى بوجود نص آخر.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ شذوذ المخالف يوجب عدم اعتناء العقلاء به، فيحصل معه الحدس المذكور عرفاً. لأنّ اقوال النادر كالمعدوم.

ص: ١٤٤

١-١) نهاية الاصول: ٥٤٣-٥٤٤.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠: ٢-١٠١.

و أما المتون المذكوره فى كتب القدماء بعنوان الفتوى فهى قابله لأن ينظر إليها، فإذا كانت تامه من جهه الدلاله يحرز صدورها من ناحيه الحدس القطعى المذكور، هذا مضافا إلى أن القطع بالنص الآخر وراء المتون المذكوره لا يتصور إلا إذا كانت الشهره على خلاف مقتضى القواعد و العمومات و الأدله العقلية، و إلا فلا يحصل الحدس القطعى بوجود النص الآخر، كما لا يخفى.

و كيف كان فالشهره الفتوائيه على متون الأخبار فى المسائل الأصلية تكشف عن صدور المتون المذكوره عن الأئمه عليهم السلام، و لكن الشهره بهذا المعنى ترجع إلى الشهره العمليه، فكما أن الشهره العمليه تجبر ضعف المرسلات من الروايات و تكشف عن صدورها، فكذلك تكشف عن صدور المتون المذكوره فى كتب القدماء؛ لأنها فى حكم المرسلات، و لا إشكال فيه بعد فرض ثبوت أن القدماء فى القرن الرابع بنوا على ذكر المتون فى مقام الفتوى و حذف الأسانيد، كما يشهد له كيفية الكتب مع تصريح بعضهم كسلار فى المراسم، و ذكر بعض الفرعيات فيها لا- ينافى أنهم أفتوا بالمتون و جعلوها الاصول المتلقاه؛ لأن نفس هذا البعض من المرويات ايضا.

فتحصّل: أن الشهره الفتوائيه فى الكتب المذكوره توجب الحدس القطعى بالنسبه إلى صدور المتون المأثوره فيها عن المعصوم عليه السلام، فلا- يجوز العدول عنها مع العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام. و لكن الشهره المذكوره ترجع الى الشهره العمليه نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كشف ذلك كالإجماع المتصل عن تقرير المعصوم و رأيه عليه السلام و لا- فرق فيه بين الاصول المتلقاه و غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا فى الاصول المتلقاه لإمكان اكتفاء المعصوم فى المسائل التفريعيه ببيان الاصول المتلقاه فلا يجب عليه الإرشاد فى المسائل التفريعيه إذا اخطأ الاصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاه فتأمل.

الجهه الرابعه: فى الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هى تفيد الظن

فى الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هى تفيد الظن كنفس الخبر، و قد استدلل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: أنّ مرفوعه زرارته و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره

أنّ مرفوعه زرارته و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره الفتواييه فى الاولى قال عليه السّلام فى حكم الخبرين المتعارضين: يا زرارته خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدى إنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك الحديث. (١)

و فى الثانيه قال عليه السّلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به الحديث. (٢)

و تقريب الاستدلال- كما فى نهايه الاصول- أنّ المحتملات فى قوله «المجمع عليه» بالنظر البدوى أربعه: المتفق عليه عند الجميع، أو المشهور بين الأصحاب فى قبال الشاذ النادر، و على الوجهين الاتفاق أو الشهره فى الروايه أو فى الفتوى، فهذه أربعه.

اما احتمال كون المراد الاتفاق فى الروايه فهو باطل قطعاً؛ لعدم وقوع هذا الأمر خارجاً؛ إذ ليس لنا روايه رواها جميع أرباب الاصول و الجوامع، فإنّ أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام على ما قالوا كانوا أربعه آلاف، و لم يتفق اتفاق جميعهم على نقل روايه واحده عنه عليه السّلام. و كذا احتمال كون المراد الاتفاق فى الفتوى، إذ المستفاد من الحديث وجود الشاذ فى قبالة، و مقتضى التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه كون مقابله مما فيه ريب، و لو كان الفتوى مما اتفق عليه الكل بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا- مما فيه ريب و بعباره أخرى المقصود بالمجمع عليه بقربنه ذكر الشاذ الذى ليس بمشهور فى قبالة هو المشهور، لا المتفق عليه.

ص: ١٤٦

١- ١) جامع الاحاديث: الباب ٦ من ابواب ما يعالج به تعارض الروايات ح ٢.

٢- ٢) الوسائل: الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١.

و كذا احتمال أن يكون المراد الشهره الروائيه؛لوضوح بطلانه و إن أصرّ عليه بعض، إذ مقتضى إطلاقه على هذا لزوم الأخذ بالروايه التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواه لها مخالفه لها، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف! و الروايه على هذا تصير مما فيه كل الريب، فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

فيبقى من الاحتمالات: أن يكون المقصود الشهره الفتوائيه بأن يكون مفاد الروايه مشهورا بين الأصحاب إفتاء و عملا... إلى أن قال: فإن قلت: حمل الشهره في الحديث على الشهره الفتوائيه مخالف لفرض الراوى كليهما مشهورين؛ لعدم تصور الشهره الفتوائيه في طرفي المسأله.

قلت: ليس المقصود بالشهره في الحديث الشهره بالمعنى الاصطلاحى بين الاصوليين، أعنى ذهاب الأكثر إلى مسأله، بل يراد بها معناها اللغوى، أعنى الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذ الذى ينكر، و منه قولهم شهر سيفه و سيف شاهر، و هذا المعنى يتصور في طرفي المسأله إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الاصحاب حتى و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشذوذ و الندره.

و قد تحصل مما ذكرنا: أنّ الشهره الفتوائيه بين الأصحاب، أعنى افتائهم بمضمون الروايه و الأخذ بها في مقام العمل هو المرجح لإحدى الروائيتين المتعارضين و يجعلها مما لا ريب فيه، لا الشهره الروائيه فقط من دون الأخذ بها و الاعتماد عليها.

نعم هنا شىء، و هو أنّ المستفاد من الحديثين أولاً: و بالذات كون الشهره الفتوائيه و الأخذ بالروايه في مقام الفتوى مرجحه للروايه الواجده لشرائط الحجيه مع قطع النظر عن المعارض. و أمّا كونها بنفسها حجه شرعيه مستقله فهو أمر آخر يجب البحث فيها، و هو محط النظر هنا. فنقول: يمكن أن يستظهر من الحديثين حجيتها بإلغاء الخصوصيه؛ إذا الخصوصيه المتوهم دخلها في المقام أمران:

الأول: وجود روايه في قبالتها تخالف مضمونها فيكون لخصوصيه وجود المعارض دخل في نفى الريب عنها.

الثانى: وجود روايه حاكيه لقول الإمام عليه السّلام فى موردها على وفقها. أمّا الأول فمعلوم عدم دخله... إلى أن قال: و أمّا الثانى فيمكن أيضا أن يقال بعدم دخله فى الحكم و إنّ الذى لا ريب فيه هو نفس الشهره بإطلاقها؛ إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعليته له... إلى أن قال: و لكن لأحد منع إلغاء الخصوصيه الثانيه؛ لاحتمال أن يكون لوجود الروايه الموافقه لمضمون الشهره دخل فى حجيتها و نفى الريب عنها باعتبار تأيّد إحداهما بالأخرى. (١)

و عليه فلا- دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه بما هي مفيده للظن مستقله كالخبر؛ لاحتمال أن يكون الحججه مرّكبه من الروايه و الشهره.

نعم يمكن أن يقال: إنّ التعليل بقوله عليه السّلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يغنينا عن إلغاء الخصوصيه؛ فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السّلام (و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور) و عليه فقوله عليه السّلام (فإنّ المجمع عليه الخ) يدلّ على أنّ المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الروايتين؛ لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

هذا غايه التقريب لحجّيه الشهره من باب كونها ظنا خاصا كالخبر.

و لكن يرد عليه: أوّلا: عدم تماميه كل من المرفوعه و المقبوله من حيث السند.

أمّا المرفوعه فلما أفاد فى مصباح الاصول من كونها من المراسيل التى لا- يصح الاعتماد عليها؛ فإنّها مرويه فى كتاب عوالى اللثالى لابن أبى جمهور الأحسائى عن العلامه مرفوعه إلى زرارته، مضافا إلى أنّها لم توجد فى كتب العلامه رحمه الله و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايه كالمحدث البحرانى فى الحدائق.

و دعوى: انجبارها بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى:

أمّا من حيث الصغرى فلأنّه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملا بما فى ذيلها من الأمر بالاحتياط... إلى أن قال:

ص: ١٤٨

و أمّا المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، و لم يذكر له توثيق فى كتب الرجال، نعم وردت روايه فى باب الوقت تدل على توثيق الإمام عليه السّلام له و نعم التوثيق؛ فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، و هى ما نقله فى الوسائل عن الكافى عن على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السّلام: إذا لا- يكذب علينا: إلا أنّ هذه الروايه بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها. (١)

و يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر فى وجه ضعف المرفوعه صحيح، و لكن يشكل ما ذكره بالنسبه الى المقبوله، فإنّ عمر بن حنظله ممن روى عنه الأجلّاء كابن مسكان و زراره و عبد الله بن بكير و هشام بن سالم و على بن رثاب و منصور بن حازم و أبى أيوب الخزاز، هذا مضافا إلى نقل صفوان عنه، و هو ممن لا يروى إلا عمّن يوثق به، و أيضا روى صفوان عن يزيد بن خليفة، و عليه فلا تكون الروايه الوارده فى توثيق عمر بن حنظله ضعيفه، فلا تغفل.

و يرد عليه ثانيا: أنّا نمنع أن يكون المراد من الشهره هى الشهره الفتوائيه بعد إمكان إرادته الشهره الروائيه، كما يقتضيه ظاهر الروائيتين.

و دعوى: بطلان ذلك من جهه أنّ إطلاق اعتبار الشهره الروائيه يقضى لزوم الأخذ بالروايه التى رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواه لها، مخالفه لها و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف و الروايه على هذا تصير مما فيه كل الريب؟! فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

مندفعه: بأنّ الإطلاق الذاتى لا- ينافى تقديم المقابل للعمل به و الإعراض عما رواه الأكثر، و عليه فلا مانع من إرادته الشهره الروائيه، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر أنّه لا- وجه لحمل الروائيتين على الشهره الفتوائيه مع ظهورهما فى الشهره الروائيه، فالمراد من قوله عليه السّلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر) فى المرفوعه و

ص: ١٤٩

قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عَنَّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه) فى المقبوله هو خصوص الروايه المشهوره من الروائتين، و لا- يشمل الشهره الفتوائيه، كما أفاده الشيخ الانصارى قدس سره حيث قال: إنَّ المراد بالوصول فى المرفوعه هو خصوص الروايه المشهوره من الروائتين دون مطلق الحكم المشهور، أ لا- ترى أنَّك لو سألت عن أنَّ أى مسجد أحبَّ إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبه كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتا كان أو خاناً أو سوقاً... إلى أن قال: و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله.

هذا مضافا إلى أنَّ الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله و عليه فقوله (يا سيدى إنَّهما مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أنَّ المراد من الشهره فى الروايه هى الشهره الروائيه الحاصله مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، لأنَّ هذا مما يمكن اتصاف الروائتين المتعارضتين به لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهه الصدور إلّا- فى أحدهما على أنَّ إطلاق الشهره فى مقابل الإجماع إطلاق حادث مختص بالاصوليين، و المراد من المشهور فى الروايه هو الإجماع الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد من الروايه حينئذ أنه يؤخذ بالروايه التى يعرفها جميع اصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يترك ما لا يعرفه إلّا- الشاذ و لا- يعرفها الباقى، فالشاذ مشارك للمشهور فى معرفه الروايه المشهوره، و المشهور لا يشارك الشاذ فى معرفه الروايه الشاذه؛ و لهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل بين الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذى يرد علمه إلى أهله، و إلّا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه إنَّ الشهره ربّما تكون من حيث الفتوى فقط و أخرى من حيث الروايه كذلك و ثالثه تكون على العمل بالروايه و الاولى خارجه عن مفاد الروائتين فإنَّ ظهورهما بل كاد أن يكون صريحهما كون

ص: ١٥٠

الكلام في جميع الأسئلة الواقعة فيها راجعه إلى تعارض الخبرين فالمراد بالموصول هو الخبر لا محاله و حينئذ كان الاشتهار راجعا إليه لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الروايه مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضا خارج عن مفاد الخبرين و لا أقل من كون منصرفهما غيره فإنّ الظاهر أنّ المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك أو الجمع عليه بين أصحابك هو شيوع العمل بمضمون الروايه و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الروايه و لعمري أنّه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان ناظرتين إلى القسم الثالث من أقسام الشهره فلا تدلان على حجّيه الشهره الفتوائيه و إنّما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الأصحاب على الآخر الذي لم يعمل به و بالجملة غايه ما يمكن استفادته من المشهوره و المقبوله لزوم الأخذ بالخبر الذي اشتهر العمل به و جبر ضعف السند بذلك إن كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1)

فتحصّل: أنّه لا دليل للشهره الفتوائيه؛ بما هي تفيد الظن كالخبر لما عرفت من اختصاص المرفوعه و المقبوله بالشهره الروائيه، هذا مضافا أنّ الشهره تكون بمعنى الواضحه، و هي أنّ الاشتهار بين الأصحاب في تلك الأزمنه بحيث يكون الطرف المقابل معرضا عنه بينهم و لا يكون مضرا بإجماعهم، و هذا غير الشهره الاصطلاحيه الظنيه، فالروايه لا تدل على التعبد بحجّيه الشهره الفتوائيه المفيده للظن و هي محل الكلام و محتاجه إلى التعبد.

لا يقال: إنّ عموم التعليل و هو قوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يكفي لجواز التعدى عن المورد، فاخصاص المورد بالشهره الروائيه لا يمنع عن الأخذ به في الشهره الفتوائيه.

لأننا نقول:

أولا: إنّ عموم التعليل غير ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه هو الخبر الذي أجمع على

ص: ١٥١

صدوره من المعصوم، كما يشهد له تطبيقه عليه في قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك حكما به الجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك).

و عليه فاللام في المجمع عليه لام العهد و إشاره إلى الخبر المجمع عليه، فلا- يشمل غير الخبر، و إلغاء الخصوصية مع احتمال دخاله الروايه لا مجال له.

و ثانيا: إنّه لو سلمنا عموم التعليل و عدم اختصاصه بالخبر فهو لا يدل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيه، بل تدل على حجّيه الشهره الفتوائيه التي تكشف عن رأى المعصوم كسفا قطعيا لشذوذ المخالف بحيث لا- يضر بالإجماع؛ لعدم اعتناء العقلاء به كما أنّ اشتها الروايه بين الاصحاب بحيث يكون الطرف المقابل شاذا معرضا عنهم يكشف عن صدوره عن المعصوم كسفا قطعيا، و هذا هو المناسب لنفى الريب حقيقه.

ثم لا- يخفى عليك أنّه لو تم الاستدلال بالروايه على التبعيد بالشهره الظنيه الاصطلاحيه لما دلت الروايه على حجّيه الشهره الفتوائيه بالذات و لو لم تكن طريقا إلى رأى المعصوم، بل غايتها هو كون الشهره كالخبر في حجّيه الظن برأى المعصوم، و عليه فالشهره الحاصله من آراء المتأخرين لا حجّيه لها؛ لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلا عن شهره متأخر المتأخرين، قال في تحريرات في الاصول: إنّ مصب التعليل في مورد تكون الشهره- سواء كانت روايه او فتوائيه- و الإجماع كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السلام؛ لقول عمر بن حنظله (و كلاهما اختلفا في حديثكم الحديث) فان المعلوم منه هو الارجاع الى الشهره لأنّها الطريق، و هكذا الإجماع، فما هو الإجماع القابل لأن يكون طريقا يكون حجه، و هكذا الشهره، و عندئذ ينحصر بالشهره القديمه، و لا يشمل الشهره الحديثه الحادته بين المتأخرين فلا، فلاحظ. (1) فتحصل أنّه لا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيه هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

ص: ١٥٢

الوجه الثاني: أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدله حجتيه خبر الواحد تدلّ على حجتيه الشهره

أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ أدله حجتيه خبر الواحد تدلّ على حجتيه الشهره المصطلحه الظنيه بمفهوم الموافقه؛ لأنّه ربّما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

و يمكن الجواب عنه- كما أشار إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه- بأنّ هذا خيال ضعيف تخيّل به بعض في رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجّه حجتيه الشيعاء الظنّي بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادته العدلين.

و وجه الضعف: أنّ الأولويه الظنيه أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسك بها في حجتيها؟ مع أنّ الأولويه ممنوعه رأسا للظن بل العلم بأنّ المناط و العله في حجتيه الأصل (خبر الواحد) ليس مجرد إفاده الظن؛

و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنّه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١)

مقصوده قدّس سرّه من قوله (بل العلم بأنّ المناط و العله في حجتيه خبر الواحد ليس مجرد إفاده الظن): أنّ المناط لو كان هو ذلك لزم حجتيه رأى فقيه لقيه آخر فيما إذا حصل له منه الظن، مع أنّه ليس بحجتيه قطعا، فيعلم منه أنّ مجرد إفاده الظن ليس هو المناط.

و لعل ملاك حجتيه الخبر- كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه- هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخبارا عن حسّ، و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد، بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى؛ فإنّ احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، و يحتمل أيضا دخل خصوصيه اخرى في ملاك حجتيه الخبر، و مجرد احتمال ذلك كاف في منع الأولويه المذكوره؛ لأنّ الحكم بالأولويه يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ما له دخل فيه. (٢)

ص: ١٥٣

١-١) فرائد الاصول: ٦٥.

٢-٢) مصباح الاصول ١٤٤: ٢-١٤٥.

فتحصل: أنه لا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه من حيث إفادتها الظنّ برأى المعصوم عليه السلام، فلا تقاس بالخبر. نعم لو حصل من الشهره كشف قطعي بالنسبه إلى رأى المعصوم فلا إشكال فى حجّيته لأنّ القطع حجه كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر حكم نقل الشهره فإن كانت قطعيه يترتب عليه ما يترتب على نقل الاجماع و إن كانت الظنيّه فلا اعتبار له لعدم حجّيه الشهره الظنيه فتحصل أنّ الشهره الظنيه لا حجّيه لها سواء كانت محصله او منقوله.

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهه الأولى:

فى أنّ الشهره على أقسام:

الأول: الشهره الزوائيه و هى بمعنى كثره نقلها و يقابلها الشذوذ و التدره و الشهره بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهره العمليه و هى بمعنى العمل بالزوايه و هو يوجب الوثوق بصدور الزوايه إن كان فيها ضعف و فى قبالتها إعراض المشهور عن الزوايه فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحا.

الثالث: الشهره الفتوائيه و معناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالتها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا الأول و الثانى فإنّ البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجّيه خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كاشفا قطعيا عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السلام و إمّا ملحوظه بما هى تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهه الثالثه فى الاستدلال على حجّيه الشهره الفتوائيه الكاشفه كاشفا قطعيا عن النصّ و لا إشكال فى حجّيتها من ناحيه كونها مصداقا للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشىء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفا للقاعده و لكنّه ليس بكثير هذا مضافا إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلاّ أنّه لم يحزّز تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كالإجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السلام و هو حجه و لا فرق فيه بين أن يكون المسأله من الاصول المتلقاه أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الاصول المتلقاه فإن المسأله إذا كانت من المسائل التفريعيه و أخطأ أصحاب في فهمها من الاصول المتلقاه لا يجب إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاه فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبه إلى المسائل الأصلية المأثوره و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السلام كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام و ترجع الشهره الفتوائيه حينئذ إلى الشهره العمليه بالنسبه إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهه الرابعه في الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن كالخبر الواحد المفيد للظن.

قد استدلل لذلك بوجه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام في مرفوعه زراره في حكم الخبرين المتعارضين: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ التادر».

و قوله عليه السلام في مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به».

بدعوى أن المحتملات في قوله عليه السلام المجمع عليه بالنظر البدوي أربعه المتفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ التادر و على الوجهين في الزوايه أو الفتوى فهذه أربعه.

و الاتفاق فى الروايه باطل قطعاً لعدم وقوعه فى الخارج إذ ليس لنا روايه رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتفاق فى الفتوى لا- يساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه فإنّ الاستفادة منه وجود الرّيب فى مقابله و لو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا ممّا فيه ريب.

و الشّهره فى الروايه ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالروايه التى رواها أكثر الأصحاب. و إنّ أعرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف و الروايه على هذا تصير ممّا فيه كل الرّيب فكيف يحكم بكونها ممّا لا ريب فيه.

فانحصر الأمر فى أن يكون المراد الشّهره الفتوائيه بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاء.

لا يقال: حمل الشّهره فى الحديث على الشّهره الفتوائيه مخالف لغرض الرّوى كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشّهره الفتوائيه فى طرفى المسأله لأننا نقول ليس المقصود بالشّهره فى الحديث الشّهره بالمعنى الاصطلاحى أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللّغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشّاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصوّر فى طرفى المسأله كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشّدوذ و التّدره.

يرد على ذلك أنّ الاستفادة من الحديثين أنّ الشّهره الفتوائيه مرجّحه للروايه الواجده لشرائط الحجّيه مع قطع النظر عن المعارض و هذا أجنبى عمّا نحن بصدده و هو حجّيه الشّهره بنفسها.

إلا أن يقال: بإلغاء الخصوصيه بأن يدعى لا خصوصيه لوجود روايه تكون موافقه للشّهره كما لا خصوصيه لوجود روايه يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصيه لاحتمال خصوصيه الروايه الموافقه لمضمون الشّهره فى حجّيتها.

و عليه فلا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه بما هي مفيده للظنّ لاحتمال كون الحجّه أمرا مركبا من الروايه و الشهره.

و دعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصيه فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السّلام و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقا ممّا يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبره لعموم الموارد لا بخصوصيه المورد.

مندفعه بأنّ المراد من الموصول في المرفوعه هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروايتان للشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظنّ كالخبر و إلغاء الخصوصيه مع احتمال دخاله الروايه لا مجال له.

ثمّ لو سلّمنا تماميه دلالة الروايتين على حجّيه الشهره الفتوائيه.

فلا تدلّان إلاّ على حجّيه الشهره الفتوائيه من جهه كشفها عن رأى المعصوم عليه السّلام فحينئذ تكون الشهره كالخبر في حجّيته بالنسبه إلى إفاده الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام و لذا لا تكون الشهره بين المتأخرين حجّه لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلا عن شهره متأخر المتأخرين بل غايته هو الكشف عن النصّ و قد مرّ مرارا أنّ النصّ و إن كان تماما عندهم و لكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثّاني: هو أدلّه حجّيه خبر الواحد فإنّها تدلّ بالفحوى على حجّيه الشهره الظّنيه بمفهومه الموافقه لأنّ الظنّ الحاصل من الشّهره ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و اجيب عنه أنّ الأوّليه الظّنيه أو هن بمراتب من الشّهره فكيف يتمسك بها في حجّيتها مع أنّ الأوّليه ممنوعه رأسا للظنّ بل العلم بأنّ المناط في حجّيه الخبر الواحد ليس مجرد إفاده

الظنّ و إلاّ لزم القول بحجّيته كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه و هو كما ترى.

على أنّ تسميه الأولويّه الظنّيّه بمفهوم الموافقه لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجّيته الخبر هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ احتمال الخطأ فيه غير بعيد و يحتمل أيضا دخل شيء آخر في ملاك حجّيته الخبر و مجرد الاحتمال فضلا عن الظنّ يكفي في منع الأولويّه المذكوره. فتحصل أنّه لا دليل على حجّيته الشهره الفتوائيه الظنّيّه و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخبر.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهره الظنّيّه إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهره المحصّيه له الظنّيّه فإذا عرفت عدم حجّيته الشهره المحصّيه له الظنّيّه فالشهره المنقوله أيضا كذلك و بالجملة لا تكون الشهره الظنّيّه حجّه سواء كانت منقوله أو محصّيه له و أمّا حكم الشهره القطعيه فقد مرّ مفصّلا في الجبهه الثانيه و حكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ

فى أنّ العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ، و الأول هو الذى لا يختص بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقوام و الملل، و الثانى هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الاقتصاديين أو عرف الاصوليين.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ، و لا يكون العرف الخاصّ مخاطباً بالخصوص فى أحكامه؛ و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم وضوح صدقه عند عموم الناس، كالموت فإنّه يصدق عند الأطباء بعروض الموت السريرى أو الدماغى، و لا يصدق عند الناس إلا بوقفه القلب و لو مع اطلاعهم على صدقه عند الأطباء، فلا يترتب أحكام الموت بصدقه عند الأطباء، كما لا يخفى.

نعم لو كان صدقه عند قوم خاصّ موجبا لاطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم أيضا كفى ذلك فى تحقق الموضوع، و لعلّ منه إخبار بعض الأخصائيين عن وجود الفلّس فى بعض أنواع الحيتان، فإذا أخبر بعض المتخصّصين عن وجود الفلّس فيه بحيث لو نظر الناس إلى موضع الفلّس رأوه فيه و صدقوه كفى ذلك فى ترتب أحكام ذات الفلّس، فلا تغفل.

المقام الثانى: لا إشكال فى ثبوت مرجعيه العرف العامّ فى ناحيه الموضوعات

أنّه لا- إشكال فى ثبوت مرجعيه العرف العامّ فى ناحيه الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتباريات، و هى كثيره.

منها: تشخيص حدود المفاهيم و منها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه، فإذا حكم ببقائها جرى استصحاب بقاء حكمها، و إن لم يبق الموضوع الدليلى كما قرّر فى محله.

و منها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيته و التضمينيه و الالتزاميه و المفهوميته و المنطوقيه.

و منها: تعيين نوع الجمع بين الأدله من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

و منها: الحكم بوجود الاعتباريات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعه من دون تعيين فى الجسم الخارجى مع أنه متشخص و متعين بجميع أجزائه.

و منها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شىء، كالملاقاه فى مثل «النجس ينجس الشىء» و المماسه فى مثل «السكين يقطع اليد» و الإشراق فى مثل «الشمس تنضح الاثمار».

و منها: إلغاء الخصوصيه فى مثل رجل شك فى كذا و كذا؛ فإنّ العرف يحكم بعدم مدخلية الرجوليه.

و منها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه و بيان تقديمها.

و منها: تعيين نوع القضييه من أنها خارجيه أو حقيقيه، فربما يفهم العرف بالقرائن الموجوده فى نفس الكلام أنّ الحكم سلطانى لا يدوم كالنهى عن ذبح الحمار و نحوه للأكل، و إن كان مقتضى الأصل فى القضايا هى كونها حقيقيه.

و منها: البناءات العمليه العقلانيه، كرجوع الجاهل إلى العالم، و الاعتماد على قول الثقات، و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث: العرف العامّ مرجع فى الموارد المذكوره و نحوها

أنّ العرف العامّ مرجع فى الموارد المذكوره و نحوها فيما إذا حكم العرف بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين فضلا عن كونه ناشئا عن المسامحه، بل يختص حكم العرف غالبا بالمرتكزات الثابته عندهم كما لا يخفى.

المقام الرابع: يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه

أنّه يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه، و كم له من نظير، كالنهى عن المعاملات الربويه، و اللعب بالملاهى، و شرب المسكر و غيرها من الامور.

و لا إشكال فيه؛ لأنّ النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه فى الموارد المنهيه. هذا مضافا إلى أنّ بناءات العرف لا حجّيه لها إلاّ- بامضاء الشارع أو تقريره و مع النهى لا- إمضاء و لا تقرير نعم لزم أن تكون التخطئه صريحه بحيث لا يبقى عذر للعرف كعدم الالتفات.

المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام الشرعيّه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز؟ و الظاهر من عبارات أهل السنّه الذين ذهبوا إلى جواز القياس و الأخذ بالاستحسان هو الأوّل.

قال ابن عابدين: و اعلم أنّ اعتبار العاده و العرف رجوع إليه فى مسائل كثيره حتى جعلوا ذلك أصلا... إلى أن قال: و فى شرح الاشباه للبيرى قال فى المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى و فى المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص، (١) انتهى.

و كيف كان فقد استدّلوا لذلك بوجوه:

منها: قوله عزّ و جلّ: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (٢)

و فيه: أنّ الآيه الكريمه ليست فى مقام بيان حجّيه العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حجّيه العرف، بل المراد من العرف هو المعروف، و الله تعالى أمر نبيه صلّى الله عليه و آله بالأمر بالمعروف، و هو مطالبه الناس للإتيان بالمعروف الذى يعرفه عموم العقلاء و الشارع من الأفعال الجميله و الأخلاق الحميده، كسائر الآيات الداله على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما يشهد لذلك سياق الآيه الكريمه؛ فإنّه تعالى أمر فى صدرها بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين، فالمناسب بهم هو الأمر بالمعروف لا- بيان حجّيه العرف فى تشخيص الأحكام و غيرها، قال فى الكشاف: و العرف المعروف و الجميل من الأفعال.

ص: ١٦٢

١- ١) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١٣٢.

٢- ٢) الاعراف ١٩٩/.

وقال في زبده البيان: الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق من العفو مما يستحقه الإنسان في ذمّه الغير من الحقوق وغيره و استعمال اللين و الملاءمه في المعاملات و الأمر بالمعروف و الإيعراض عن الجهيال و عدم مؤاخذتهم بما فعلوا بالنسبه إلى الإنسان، و يؤيده و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (١)

لا يقال: إن شمول المعروف لما عرفه العرف و الأمر به يكفي في حجيه العرف.

لأننا نقول: إن الآيه ليست في مقام بيان موارد حجيه العرف حتى يؤخذ باطلاقها، بل تكون في مقام بيان وجوب الأمر بالمعروف الثابت من العقل و الشرع، و المعروف كالارتكازيات و المستقلات العقلية و إن كان ثابتاً، و لكن ذلك لا يستلزم كون ما عرفه العرف و لو من القياسات معروفاً، فتدبر جيداً.

و منها: ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (٢)

و فيه: -مضافاً إلى ضعف السند- أنه أجنبي عن المقام؛ فإنّ البحث في مرجعيه العرف بما هو عرف من دون اختصاص بالمسلمين، و إلاّ فهو سيره المسلمين، و هي كاشفه عن تقرير المعصوم، و لا تكون للنصوص، كما لا يخفى.

و منها: ما حكى عن «بدران» من أنّ الشارع قرّر كثيراً من العادات العربية و سكت عنها و لم يردعها، و بنى مسائل الديات و القسامه على العرف و أقرها، و ليست هذه العادات إلاّ العرف، فيعلم من إقرارها أنّه صلّى الله عليه و آله أقرهم على العرف و جعله مرجعاً و دليلاً كسائر الأدله. (٣)

و فيه: ما لا- يخفى؛ فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف، و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميه المبتيه على المصالح و المفاسد. فما أقرّه النبي صلّى الله عليه و آله هو الثاني دون الأوّل، و بينهما بون بعيد. و بعبارة أخرى: تصديق العرف بنحو

ص: ١٦٣

١- ١) زبده البيان: ٥٥٦-٥٥٧.

٢- ٢) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١١٣.

٣- ٣) اجوبه المسائل المبنائيه: ١٦٧.

الموجبه الجزئيه لا- يستلزم تصديقه بنحو الموجه الكليه، و الكلام في حجّيه العرف بنحو الموجه الكليه. نعم لو قلنا بنحو السالبه الكليه: أنّ العرف لا يصح حكمه في مورد كان إقرار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَوْرَدٍ مِنَ الْمَوَارِدِ مَنْفِيًا لِذَلِكَ.

و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيه بملاحظه المناطات و الملاكات الظئيه؛ لعدم احاطته بذلك بل النصوص الكثيره تمنع و تحذر حذرا شديدا ان يقرب الانسان نحو القياس و الأخذ بالملاكات الظئيه، و هي على طوائف:

منها موثقه الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السّلام قال: قال رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَلَّ جَلَالُهُ... و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (١)

و منها موثقه سماعه بن مهران عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت: جعلت فداك أنّ اناسا من أصحابك قد لقوا آباءك (٢) و جدّك، و قد سمعوا منهما الحديث، و قد يرد عليهما الشئ ليس عندهم فيه شئ و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه قال فقال ما لكم و القياس، إنّما هلك من هلك بالقياس. قال: قلت أصلحك الله و لم ذاك؟ قال: لأنّه ليس من شئ إلا و قد جرى به كتاب و سنّه، و إنّما ذاك شئ إليكم إذا ورد عليكم أن تقولوا. قال: فقال: إنّّه ليس من شئ إلا و قد جرى به كتاب و سنّه، ثم قال: إنّ الله قد جعل لكل شئ حدا، و لمن تعدّى الحدّ حدّا (٣)

و منها موثقه محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السّلام: جعلت فداك فقهنّا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس حتى أنّ الجماعه منّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحب (إلا و -خ) تحضره المسأله و يحضرها جوابها فيما منّ الله علينا بكم، فربّما ورد علينا الشئ لم يأتنا فيه عنك و لا عن آباءك (عنه -خ) شئ فنظرنا إلى أحسن ما

ص: ١٦٤

١-١) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٥.

٢-٢) و لعله: اباك.

٣-٣) جامع الاحاديث ١: الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ١٦.

يحضرنا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك، والله هلك من هلك يا ابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي و قلت: قال:

محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرتخص لي في القياس. (١)

و منها موثقه زراره بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: يا زراره إياك و أصحاب القياس في الدين، فانهم تركوا علم ما وكلوا به و تكلفوا ما قد كفوه، يتأولون الأخبار و يكذبون على الله عزّ و جلّ، و كأنى بالرجل منهم ينادى من بين يديه قد تاهوا و تحيروا في الأرض و الدين. (٢)

و منها خبر الثمالي قال: قال علي بن الحسين عليهم السلام: إنّ دين الله عزّ و جلّ لا- يصاب بالعقول الناقصه و الآراء الباطله و المقاييس الفاسده، و لا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم و من اقتدى بنا هدى، و من كان يعمل بالقياس و الرأى هلك، و من وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضى به حرجا كفر بالذى أنزل السبع المثاني، و القرآن العظيم و هو لا يعلم. (٣)

و منها صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ السنه لا تقاس، أ لا ترى أنّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنّ السنه إذا قيست محق الدين. (٤)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيره.

فتحصل: أنّه لا دليل على مرجعيه العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيه، بل المستفاد من النصوص كما عرفت هو ممنوعيه أعمال نظرهم في هذا المضممار معللا- بأنهم قاصرون عن فهم المصالح و المفاسد الواقعيه الباعثه نحو الأحكام الشرعيه؛ و لذا صرح الشارع في غير مورد بأنّ الأحكام كلها مبينه في الكتاب و السنه و تبقى إلى يوم القيامه بمثل قوله صلى الله عليه و آله: حلال محمد حلال إلى يوم القيامه، و حرامه حرام إلى يوم القيامه.

ص: ١٦٥

- ١-١) جامع الاحاديث ٢٧٤:١ الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٠.
- ٢-٢) جامع الاحاديث ٢٧٦:١/١، الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٨.
- ٣-٣) جامع الاحاديث ٢٧٦:١، الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٢٩.
- ٤-٤) جامع الاحاديث ١:١، الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٤.

و عليه فدعوى أنّ الأحكام تتغيّر بحسب تغيّر الأعصار و الأزمنه و المرجع فى ذلك هو العرف العام، دعوى سخيّفه جدّا و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف فى كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيّه.

و الأسخف من ذلك هو دعوى أنّ الأحكام فى بقائها تحتاج إلى مقبولتيه العرف العام و لو من جهه كونها غير موافقه لثمائلاتهم و أهوائهم، و تحرز المقبوليه بآراء الوكلاء فى المجالس أو آراء الموكلين، مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بالمقبوليه العرفيه أصلا و أبدا. نعم تحتاج الأحكام فى الإجراء إلى مساعده العرف العامّ و يجب عليهم المساعده، و الإهمال فى ذلك يوجب العقاب و العذب الأليم.

و لا ينافى ما ذكر سقوط بعض الأحكام عن الفعلية بعروض العناوين الثانويه؛ فإنّ الاحكام الثانويه شرعيّه أيضا، و لا دخاله للعرف فيها إلاّ من ناحيه صدق العناوين الثانويه.

و هكذا لا ينافيه حصول التغيرات فى ناحيه بعض مصاديق الموضوعات؛ فإنّ المتغيّر فى أمثال ذلك هو نفس بعض المصاديق و الحكم ثابت على موضوعه، مثلا- إذا تحققت العاده بالمراهنه فى اللعب بشيء كان اللعب بالشىء المذكور مصداقا للقمار، و يترتب عليه حكم القمار، فإذا انتفت عاده المراهنه عن اللعب المذكور خرج اللعب المذكور عن مصداق القمار، فالمتغيّر هو اللعب المذكور، و أمّا القمار و حكمه فهما ثابتان و لا يعرضهما تغيّر أصلا.

و هكذا لا- يرتبط بمرجعيه العرف و لايه الأئمه المعصومين عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم على تغيّر الأحكام موقتا كرفع الوجوب أو ايجاب ما لم يجب إذا اقتضت المصلحه ذلك كما فى الأحكام السلطانيه كرفع وجوب الخمس أو ايجاب أداء شىء زائد على موارد الزكاه و غير ذلك؛ فإنّ ذلك يختص شرعا بالإمام المعصوم عليه السّلام و من نصبه بالنصب الخاصّ أو العامّ فلا تغفل.

٤-العرف

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أنّ العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ و الأول هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقوام و الملل.

و الثانى: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشارح جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ و لا يكون العرف الخاصّ مخاطبا له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجبا لإمكان اطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثانى:

أنّه لا إشكال فى ثبوت مرجعيّ العرف فى ناحيه الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيره.

منها تشخيص حدود المفاهيم و المعانى.

و منها تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه.

و منها تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيّ و التضمّنيّ و الالتزاميّ و المفهوميّ و المنطوقيّ.

و منها تعيين نوع الجمع بين الأدلّه من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

و منها الحكم بوجود الاعتبارات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعه من دون تشخّص خارجى لها مع أنّ الجسم الخارجى متشخّص و متعيّن بجميع أجزائه.

و منها تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقاه في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسه في مثل «السكين يقطع اليد».

و منها إلغاء الخصوصيه في مثل رجل شك في كذا و كذا فإن العرف يحكم في مثله بعدم مدخلية الرجوليه.

و منها تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه.

و منها تعيين نوع القضيه من الخارجيه أو الحقيقيه.

و منها البناءات العمليه العقلانيه كرجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أن العرف مرجع في الموارد المذكوره و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين و المسامحه.

المقام الرابع:

أنه يجوز للشارع تخطئه العرف فيما حكم أو بنى عليه و كم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويه و ماليه المسكرات و غير ذلك و لا إشكال فيه لأن النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئه صريحه حتى يتوجه إليها العرف عند كون ما عليه العرف ارتكازيا.

المقام الخامس:

أنه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام الشرعيه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأول و استدلوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (١) بدعوى أن الأمر باتباع العرف يفيد حجتيه.**

و فيه أن الآيه الكريمة ليست في مقام بيان حجتيه العرف في آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حجتيه العرف بل سياق الآيه باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأن المراد من العرف هو

ص: ١٦٨

المعروف من الأفعال الجميله والأخلاق الحميده و عليه فتكون هذه الآيه كسائر الآيات الدالّه على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى فى صدر الآيه بالعفو عمّا فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

و لذلك قال فى زبده البيان الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان فى ذمّه الغير من الحقوق و غيره و استعمال اللين و الملاءمه فى المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال. (١)

و منها النبوى صلّى الله عليه و آله و سلّم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. (٢)

و فيه مضافا إلى ضعف السند أنّه أجنبي عن المقام فإنّ البحث فى مرجعيّه العرف لا حجّيه سيره المسلمين.

و منها أنّ الشّارع قرّر كثيرا من العادات العربيّه و سكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الدّيّات و القسامه على العرف و أقزها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها فى تلك الموارد أنّه أقزهم على العرف و جعله مرجعا و دليلا كسائر الأدلّه. (٣)

و فيه ما لا يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميه المبيّته على المصالح و المفاسد الواقعيّه فالثّابت هو الثّانى لا الأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعباره اخرى تصديق العرف بنحو الموجه الجزئيه لا يستلزم تصديقه بنحو الموجه الكليّه و الكلام فى حجّيه العرف بنحو الموجه الكليّه و الأدلّه المذكوره لا تفى بذلك و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّه بملاحظه المناطات و الملاكات الظّيه لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافا إلى منع النّصوص القطعيّه الكثيره عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقه

ص: ١٦٩

١-١) زبده البيان: ٥٥٦-٥٥٧.

٢-٢) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١١٣.

٣-٣) أجوبه المسائل المبنائيه: ١٦٧.

الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (١)

و منها موثقه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لكم و القياس إنما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (٢)

و منها صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنه لا تقاس أ لا ترى أن المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إن السنه إذا قيست محق الدين. (٣) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل أنه لا دليل على مرجعيه العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظئيه بل المستفاد من النصوص الصحيحه هي ممنوعيه إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيّفه جدّا و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظئيه.

و الأسخف من ذلك هو توهم أن الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليه العرف العام و تحرّز المقبوليه بأراء و كلائهم في المجالس المئيه مع أن بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنما اللازم في إجرائها هو مساعدته العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدته في هذه الجهه يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام مؤقتا بسبب عروض العناوين الثانويه توسط الأئمه عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم و لكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: ١٧٠

١-١) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ٥.

٢-٢) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ١٦.

٣-٣) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ٤.

اشاره

السيره القطعيه من العقلاء على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعمل بالظواهر الكلاميه أو الأمارات أو أصل الصحه أو أصاله اليد أو الاكتفاء بالامتثال الظني عند تعذر الامتثال التفصيلي و الإجمالي أو رجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك حجّه عقلائيّه.

و لكن السيره العقلانيه بنفسها ليست بحجّه شرعيه لأنّ العمل لا كشف له بالنسبه إلى الواقع، و القطع بالسيره كاشف عن وجود السيره لا كاشفيتها عن الواقع كما لا يخفى. و عليه فحجّيه السيره شرعا تحتاج إلى دليل خارجي، و هو إمضاء الشارع و لو بعدم الردع عنها؛ فإنّه تقرير بالنسبه إلى سيرتهم، و الإمضاء الشرعي يوجب حجّيه السيره العقلانيه لإثبات الحكم الشرعي؛ لاكتفاء الشارع بها.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون السبب في تحقق سيره العقلاء هو الارتكاز كارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم أو ندره المخالفه كما في الأماره أو تسهيل الأمر في مقام الامتثال أو غير ذلك، فإذا علمنا بتحقيق السيره العقلانيه و كونها في مرأى و منظر الشارع و إمضائه إيّاها و لو بسكوته عن ردعها كانت السيره المذكوره حجّه لإثبات الحكم الشرعي بلا كلام، هذا بخلاف السيره العقلانيه الحادّيه فإنّها ليست بكاشفه و لا تكون مورد الإمضاء الشرعي، فلا حجّيه لها لحدوثها و عدم كونها في مرأى و منظر الشارع، كما لا يخفى.

ثم إنّ السيره القطعيه العمليه من العقلاء التي أمضاها الشارع حجّه بالنسبه إلى مورد عملهم، و لا يتجاوز عنه إلى غيره؛ لا اختصاص عملهم بهذا المورد، فلا وجه للتعدّي عنه إلى سائر الموارد.

نعم لو علم أن عملهم في مورد من باب المصداق و المثال فلا يختص عملهم بهذا المورد، كما لعله لا. يبعد دعوى عدم اختصاص ملكيه الجهات و العناوين عند العقلاء بالجهات و العناوين التي كانت موردا للابتلاء في تلك الأزمنه كبيت المال و المساجد و عناوين الفقراء،

بل الجهات المتداوله فى زماننا هذا تكون كذلك؛ لأنّ الموارد التى كانت مورداً للابتلاء فى الأزمنه السابقه لا خصوصيه لها، بل الجهه بما هى جهه كانت منظوره للعقلاء و الأمور المذكوره من باب المصداق. و عليه فملكه الشركات العامه أو الخاصه مما تداولت فى زماننا هذا أيضاً مورد الإمضاء و التقرير.

ثم إنّ السيره العقلائيه قابله للردّ فيجوز للشارع أن يردعها لأنّها ليست كالقطع حتىّ تابتى عن الردع لما عرفت من أنّها ليست بكاشفه بل هى عمل

و لكن الردع عنها لزم أن يكون بنحو التصريح حتى يوجب التفات العقلاء بأنّ طريقتهم و سيرتهم مردوده و لذا قلنا بأنّ العموم لا يكفى فى ردع السيره لأنّهم لا يرون طريقتهم مشموله للعموم فمثل قوله تعالى إنّ الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً بناء على تسليم دلالتها على عدم حجّيه الظنون فى المسائل الفرعيه لا يكفى فى ردع طريقه العقلاء على الاعتماد على خبر الثقات لأنّهم لا يرون أنفسهم ظانين حتى يشملهم العموم المذكور فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبه إلى السيره العقلائيه التى كانت فى مرأى و منظر الشارع، و أمّا السيره و البناءات المستحدثه فالمشهور أنّه لا دليل على حجيتها و لكن ذهب بعض الأعلام إلى أن البناءات العقلائيه المستحدثه إذا فحص فى الأدلّه و لم يوجد شيء يصلح للردع عنها تكون حجّه أيضاً لأنّ بناء الشارع على التقرير أو ردع البناءات لا يختص بزمان خاص كزمانه بل هو فى مقام تصحيح أو ردّ البناءات فى جميع الأزمنه و عليه فاللازم عليه أن يردع البناءات المستحدثه إذا لم تكن مورداً لقبوله و حيث فحصنا و لم نر شيئاً يصلح للردع كفى ذلك فى تقريره إياها فتكون حجّه فليتأمل.

ثم لا- حاجه فى حجّيه السيره العقلائيه إلى الإمضاء بل يكفى فى الحجّيه عدم الردع لأنّ العقلاء يكتفون بذلك فى أحكام الموالى و العبيد و هذا أمر شائع و لم ينقل عن الشارع اعتبار الإمضاء و عدم الاكتفاء بعدم الردع و هو يشهد على أن الشارع يكتفى فى الحجّيه بعدم الردع، فتدبر جيداً.

السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حججه عقلانية و القطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حججه شرعية ما لم ينضم إليها إضاء الشارع و لو بعدم الردع فإن إضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها و مع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكما شرعيا لأنها ليست بحججه شرعية.

و عليه فاللازم في حججه السيرة القطعية العقلانية شرعا هو أن تكون السيرة المذكورة في مرأى و منظر الشارع حتى يتعلق بها الإضاء و عدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة و حينئذ إذا فحصنا و لم نجد شيئا يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حججه فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابله لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحا حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.

اشاره

سيره المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم، واحتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد بل محال عادي، و عليه فسيره المتشرعه بنفسها كاشفه عن الدليل الشرعي كما لا يخفى.

و الكشف المذكور عن أمر شرعي في السيره المتشرعه هو الفارق بين السيره المتشرعه و السيره العقلانيه، لما عرفت من أن سيره العقلاء لا تكشف عن الدليل الشرعي إلاّ بإمضاء الشارع و لو بعدم الردع كما لا يخفى.

ثم إنّ سيره المسلمين إذا كانت مستنده إلى قله المبالاه بأمر الدين ليست من سيره المتدينين بما هم متدينون و خارجه عن محل البحث، و إذا شككنا أن السيره المتدينين بما هم متدينون أو سيرتهم بسبب قله المبالاه في الدين و مسامحتهم لا تكشف عن الدليل الشرعي، و ليست بحجّه.

ثمّ إذا تعارضت السيره المتشرعه مع السيره العقلانيه فالاولى مقدمه على الثانيه و تكشف عن ردع الشارع عن السيره العقلانيه؛ لأنّ السيره العقلانيه تكون حجّيتها موقوفه على عدم ردع الشارع عنها، و السيره المتشرعه الكاشفه عن رأى المعصوم و الدليل الشرعي تكفي في ردعها كما لا يخفى.

ثم إنّ كشف سيره المتدينين بما هم متدينون عن الدليل الشرعي لا يختص باجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل، بل لعله يكشف عنه أيضا سيره الفرقه المحقه بما هم متدينون. و الفرق أن سيره المسلمين تكشف عن رضا النبي صلى الله عليه و آله و سيره الفرقه المحقه تكشف عن رضا أهل البيت عليهم السلام، و كلاهما حجّتان كما لا يخفى.

و كيف كان، فاللازم في السيره المتشرعه أن لا- تكون السيره مستنده إلى النصوص، أو الفتاوى و إلاّ- فلا تكشف السيره عن غيرهما لاحتمال استناد سيرتهم إليهما.

سيره المتديّنين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشّارع بعيد جدّا بل محال عادي و عليه فسيره المتشرّعه بنفسها تكشف عن الدليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيره المتشرّعه و سيره العقلاء لما عرفت من أن السّيره العقلانيه لا تكشف عن الدليل الشرعي ما لم ينظم إليها إمضاء الشّارع و لو بعدم الردع.

و السّيره المتشرعيه تكشف فيما إذا لم تكن مستنده إلى قلبه المبالاه بأمر الدّين و لو شككنا في ذلك فضلا عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد و سيره المتشرّعه من أقوى أدلّه الباب و لا يتطرّق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيره العقلاء فإنّها كما ترى يحتمل ردعها. (١)

ثمّ إنّه إذا تعارضت السّيره المتشرعيه مع السّيره العقلانيه فلا إشكال في تقديم السّيره المتشرعيه لأنّ حجّيه السّيره العقلانيه موقوفه على عدم الردع عنها و السّيره المتشرعيه تكفي للردع عنها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ سيره المتشرعيه الكاشفه لا تختصّ بصوره اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقه المحقه و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقه المحقّّه أن في الاولى تكشف عن إمضاء النّبي صلّى الله عليه و آله و في الثّاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثمّ إنّ السّيره الكاشفه تكشف عن التقرير ما دام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلّا فلا تفيده إلّا نفس النصوص أو الفتاوى.

اشاره

ولا يخفى عليك أن النزاع في هذا البحث ليس إلا- في حجّيه الخبر الواحد الذى يكون من الظنون، و البحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بذلك و عدمه من لوازم المسأله، و ليس بنفس المسأله. و المقصود أن الخبر الواحد هل يصلح للحجيه أم لا- يصلح؟ و هذا من أهم المسائل الاصوليه؛ لصدق موضوعها عليه، إذ هو ما يصلح لأن يكون حجّه على الأحكام الفقهيّه الكليّه.

و عليه فلا حاجه إلى إرجاع البحث إلى ثبوت السنّه المحكيه بالخبر و عدمه، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه؛ إذ البحث عن الحاكي أيضا هو بحث عما يصلح للحجّيه. و لعل الإرجاع المذكور ناش من جعل موضوع علم الأصول هو الأدلّه الأربعة، فيبحث عن ثبوت السنه بالخبر و عدمه. و قد مرّ في البحث عن موضوع العلم أنّه لا- ملزم لجعل موضع علم الاصول خصوص الأدله الأربعة. هذا مضافا إلى أن لانزومه هو جعل جمله المباحث الاصوليه كالبحث عن القياس و الشهره و غيرهما خارجه عن موضوع علم الاصول بحيث يكون البحث عنها استطراديا، و هو كما ترى.

و كيف ما كان يقع الكلام فى جهات:

الجهه الأولى: عدم حجّيه الخبر الواحد

أن المحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن ادريس عدم حجّيه الخبر الواحد خلافا لغيرهم حيث ذهبوا إلى حجّيه الخبر الواحد.

أدلّه المانعين

و استدللّ المانعون بوجوه:

منها: الآيات الداله على النهى عن اتّباع غير العلم أو القول بغير علم أو الداله على أن

الظنّ لا- يغنى من الحق شيئاً كقوله عزّ و جلّ: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و كقوله عزّ و جلّ: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢) و كقوله تبارك و تعالى: إِنَّ الظنّ لا يُغنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. (٣)

وجه الاستدلال أن التبعية عن الظنّ الخبرى أتباع عن غير العلم، و اسناد مفاده إلى الله تعالى قول بغير علم، و بالأخره هو ظنّ، و الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً.

و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد قطعيّه، و عليه فاتباع الخبر الواحد و إن كان الخبر مفيداً للظنّ لأتباع للعلم، و اسناد مفاده إلى الله تعالى إسناد قطعي الاعتبار إليه تعالى، و الأدلّه القطعيّه مما تغنى و تفيد. و عليه فمع أدلّه الاعتبار لا يبقى مورد للآيات الناهيه؛ لورود أدلّه الاعتبار بالنسبه إليها، كما لا يخفى.

قال في نهايه الاصول: إنّ متابعه الخبر و العمل به مع قيام الدليل القطعي على حجّيته لا- تكون عملاً- بغير العلم بل هو متابعه للعلم، فيكون دليل الحجّيه و اردا على الآيات الناهيه. (٤)

و قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ نفس الطريق و إن كان ظنيّاً إلا أن ما يدل على حجّيته أمر قطعي؛ لأنّ ما يدلّ من ظواهر الآيات على حجّيته الخبر الواحد حجّه قطعيّه عند الخصم كسائر الظواهر، فينسلك أتباع الخبر الواحد في عداد أتباع العلم، فيتم ميزان الورود، فتدبّر. (٥)

و الأولى أن يقال: إنّ الآيات الناهيه تدلّ على النهي عن أخذ ما لا يكون حجّه، فمع أدلّه

ص: ١٧٧

١-١ (١) الاسراء: ٢٦.

٢-٢ (٢) الاعراف: ٣٣.

٣-٣ (٣) يونس: ٣٦.

٤-٤ (٤) نهايه الاصول: ٤٨٨.

٥-٥ (٥) تهذيب الاصول ١٠٦: ٢.

الاعتبار و الحجية للخبر الواحد لا مورد للآيات؛ فإن المراد من العلم هو الحجته، قال في نهاية الاصول: والشاهد عليه قوله مخاطبا للكفار اتوني بكتاب من قبل هذا أو آثاره من علم إن كنتم صادقين . (١) وقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن (٢) وغير ذلك من الآيات؛ فإن المراد من العلم في الآيتين مدارك مآثوره واصله إليهم من الأسلاف لا القطع، فالمراد من العلم هو الحجته العقلية. (٣) ولقد أفاد وأجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه حيث قال و على هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون إليه بهذه الأدلة (أي أدلة الاعتبار) واردا على مفاد (الآيات التي استدلل بها المانعون)

لا حاكما و لا مخصّصا. (٤)

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث ذهب إلى حكمه أدلة حجته الخبر على الآيات المذكوره بدعوى أن مفادها جعل الخبر طريقا بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علما بالتعديد الشرعي بناء على أن المجعول في باب الطرق و الأمارات هي الطريقه كما هو الصحيح. (٥)

و ذلك لما عرفت من أن مع أدله الاعتبار يكون الخبر حجه، فلا- مورد لما يدل على النهي عن اتباع غير الحجته؛ وإن أبيت عن الورود أو الحكمه، فعليك بجواب شيخنا الأ-عظم قدس سره حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصه بما سيجيء من الأدله. (٦)

ص: ١٧٨

١- ١) الاحقاف: ٤.

٢- ٢) الانعام: ١٤٨.

٣- ٣) نهاية الاصول: ٤٨٨.

٤- ٤) المحاضرات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد ١٢١/٢

٥- ٥) مصباح الاصول ١٥٢: ٢.

٦- ٦) فرائد الاصول: ٦٩.

و تبعه فى الكفايه أيضا حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقاديّه لا ما يعم الفروع الشرعيّه، و لو سلم عمومها لها فى مخصّصه بالأدله الآتيه على اعتبار الأخبار. (١)

لا يقال: إنّ الآيات الداله على النهى عن الاتباع عن الظن أو الداله على إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً آبيه عن التخصيص، فكيف يخصص مثل قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً!؟

لانا نقول: إنّ الظنون مختلفه فى غالبه الإصابه و عدمها، فإذا كان إصابه بعضها عند الشارع أكثر من بعض آخر، فلم لا يجوز التخصيص بالمصيب منها، و لا إباء لمثل قوله تعالى:

إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً عن مثل هذا التخصيص فضلا عن سائر الآيات الناهيه عن الاتباع عن الظن، فتدبر جيّدا، نعم الإباء المذكور صحيح بالنسبه الى ما ورد فى الاصول الاعتقاديّه لا الفروع.

و منها: الأخبار الكثيره، و هى على طوائف:

الطائفه الأولى: الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه

الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه فى حجّيه الاخبار و جواز العمل بها:

كقول أبى عبد الله عليه السلام: فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه. (٢)

و كقول رسول الله صلّى الله عليه و آله: أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. (٣)

و كقول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحه هشام بن الحكم: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن و السنه أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمه، فإنّ المغيره بن سعيد (لعنه الله)

ص: ١٧٩

١-١ (١) الكفايه ٨٠: ٢.

٢-٢ (٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٣٥.

٣-٣ (٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١٥.

دسّ في كتاب اصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى و سنه نبينا محمّد صلى الله عليه و آله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ و جلّ، و قال رسول الله صلى الله عليه و آله، الحديث. (١)

و عليه فمقتضى اعتبار الموافقه في حجّيه الأخبار أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّه.

و يمكن الجواب عنها بأنّ هذه الطائفة و إن دلّت على لزوم العمل بالموافق، و لكن لا يستفاد منها انحصار الأماره الداله على الصدق في الموافقه مع الكتاب، و لذا أضاف في صحيح هشام بن الحكم الموافقه مع السنه أو الموافقه مع أحاديث الأئمه عليهم السّلام، فالموافقه مع الكتاب أو السنه أو الاحاديث الوارده عن الأئمه عليهم السّلام مذكوره من باب المثال لأماره الصدق. و من الجائز أن يكون من مصاديقها أيضا ما روته الثقات، فالحصر في صحيحه هشام حصر إضافي بالنسبه إلى ما كان مخالفا للقرآن أو السنه و الحديث في مقام ردّ الأخبار المخالفه للكتاب و السنه، لا انحصار أماره الصدق في الموافقه المذكوره في تلك الأخبار، فتدبر جيّدا.

الطائفة الثانيه:

الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام في صحيحه أيوب بن الحرّ: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٢)

و كقول أبي عبد الله عليه السّلام في موثقه أيوب بن راشد: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. (٣)

و يمكن الجواب عنها بأنّ المتفاهم عرفا من عنوان ما لم يوافق أو لا يوافق هو المخالف.

فتندرج في:

ص: ١٨٠

١-١) رجال الكشي رقم ١٠٣ المغيره بن سعيد ص ١٩٤.

٢-٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

٣-٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

الطائفة الثالثة: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ

كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. (١)

و كقول أبي عبد الله عليه السّلام: فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا و سنّه نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا: قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، و قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢) الحديث.

و كقول أبي الحسن الرضا عليه السّلام في موثقه يونس: فلا- تقبلوا علينا خلاف القرآن، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوافقه القرآن و موافقه السنه، إِنَّا عَنْ اللهِ و عَنْ رَسُولِهِ نَحَدِّثُ، و لا نقول قال فلان و فلان فيتناقض كلامنا، إِنّ كلام آخرنا مثل كلام أولنا، و كلام أولنا مصداق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، و قولوا انت أعلم و ما جئت به، فَإِنّ مع كل قول منا حقيقه و عليه نور، فما لا حقيقه معه و لا نور عليه فذلك من قول الشيطان. (٣)

و عليه فهذه الروايات تدلّ على ممنوعيه الأخذ بالروايات المخالفه للقرآن و لا كلام فيه، و لكن المراد من المخالف هو المناقض كما أشار إليه في موثقه يونس، و لا- إشكال في مردوديه الأخبار المتباينه مع الكتاب و خروجها عن الاعتبار. و دعوى تعميم المخالف لمثل العموم و الخصوص لا- يساعده العرف مع إمكان الجمع بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيد، و إطلاق المخالف على مخالفه العموم و الخصوص أو المطلق و المقيد إطلاق بدويّ، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ نقل الروايات المتباينه مع القرآن غير مقبول عند الأصحاب، فكيف يحمل المخالفه عليها؟! فليكن المراد من المخالفه هو العموم و الخصوص المطلق، لا التباين أو العموم من وجه.

لأننا نقول: تشهد الأخبار المتعدده منها صحيحه هشام بن الحكم و موثقه يونس على أن جماعه من خصماء أهل البيت: كالمغيره بن سعيد و ابى الخطاب و غيرهما كانوا يأخذون

ص: ١٨١

١-١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

٢-٢) رجال الكشي رقم ١٩٤ المغيره بن سعيد رقم ١٠٣.

٣-٣) رجال الكشي: ١٩٥. المغيره بن سعيد رقم ١٠٣.

الاصول و يدسون الأحاديث المخالفه فيها و لم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سرّه: إنّ الفريه إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل و البهتان كل مقاصدهم من تضعيف كتب أصحابنا بإدخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوّها سمعه أئمه الدين عليهم السّلام بين المسلمين و غيرهما من المقاصد الفاسده التي لا تحصل إلّا بجعل أكاذيب واضحه البطلان.

هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بعموم الأخبار الداله على عدم قبول المخالف لعامه أقسام المخالفه من الخصوص المطلق و من وجه و التباين الكلى يلزم خلاف الضروره؛ فإنّ الأخبار المقيده أو المخصصه للكتاب قد صدرت من النبي صلّى الله عليه و آله و خلفائه بعده عليهم السّلام بلا شك، فلا بدّ من حملها على المخالف بالتباين الكلى. (١)

الطائفة الرابعه:

الأخبار الداله على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد لها من الكتاب أو السنه:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله، و إلّا فالذى جاءكم أولى به. (٢)

و يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار تكون من الأخبار العلاقيه بقريته قول السائل سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث و نحوه، و عليه فهي وارده في مقام ترجيح الموافق على غيره، و لا إطلاق لها حتى يشمل صورته عدم التعارض، كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سرّه من القطع بصدور أخبار ليس لها شاهد من الكتاب و السنه، فمن تلك الأخبار ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرهما مرسله عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنه قال: ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم في تركه، و ما لم

ص: ١٨٢

١-١) تهذيب الأصول ١٠٧: ٢.

٢-٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنه منى فلا عذر لكم في ترك شىء، و ما لم يكن فيه سنه منى فما قال أصحابى فقولوا به، فإنما مثل أصحابى فيكم كمثل النجوم بأيها اخذ اهتدى و بأي أقاويل أصحابى أخذتم اهديتم، و اختلاف أصحابى رحمه لكم. قيل: يا رسول الله و من أصحابك قال: أهل بيتى، الخبر.

فإنه صريح فى أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يكون له شاهد من الكتاب و السنه. (١)

هذا كله مع أن كل طائفة من الأخبار المذكوره لا تكون متواتره، بل هى أخبار آحاد لا يجوز الاستدلال بها قبل إثبات حجته الخبر الواحد، و هى لا- تقاوم الأدله الآتية الداله على حجته الخبر الواحد؛ فإنها موجب للقطع بحجته خبر الثقة، فلا بد من توجيه الطوائف المذكوره.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالى بمعنى العلم بصدور البعض فى مجموع الطوائف، و لكن اللازم حينئذ هو الأخذ بالأخص مضمونا؛ لأنه المتيقن، و الأخص مضمونا هو الخبر الذى يخالف الكتاب بنحو المخالفه التباينيه، فتحصل: أنه لا مانع من حجته الخبر الواحد، فاللازم هو إقامه الدليل عليها. و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه بالنسبه إلى الأخبار المانع حيث قال إن الأخبار المانع معارضه فى خصوص موردها بالأخبار العلاجيه الداله على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الوارد مورد ثبوت الحجته لكل واحد من الطرفين لو لا- المعارضه مع أن فيها دلالة على أن هذا المرجح مؤخر عن مثل الأفقيه و الأعدليه و نحوهما التى لازمها كون المخالف مقدا على معارضه إذا كان روايه أفقه أو أوثق و بالجملة لا- مجال لتشكيك فى أن المفروض فيها سؤالا- و جوابا حجته المخالف و وجوب الأخذ به لو لا التعارض فيجب التأويل فى هذه الأخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد بل التحقيق أن هذا ليس تاويلا و إنما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض أيضا ذلك لوقوع التعاشى فيها و الإنكار الجدوى و الأمر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بأنه زخرف و

ص: ١٨٣

باطل و كل ذلك يقتضى أن يكون المراد المخالفه بنحو التباين للعلم بصدور المخالف عنهم بغير هذا النحو فى ضمن أخبار متواتره. (١)

أدله المثبتين:

استدل المجوزون للعمل بخبر الواحد بالأدله الأربعة:

١- أما الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (٢)

و المحكى فى وجه الاستدلال بالآيه الكريمة وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبين عن الخبر على مجيء الفاسق، فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاذا يجب القبول، و هو المطلوب، أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبيا، و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال سبحانه: وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَاحِصٍ . (٣)

فكما انه لا مفهوم للمثله المذكوره، فان الختان مثلا عند انتفاء رزق الولد منتف بانتهاء

ص: ١٨٤

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٢٤/٢-١٢٥

٢- ٢) الحجرات ٦/.

٣- ٣) فرائد الأصول: ص ٧٢.

موضوعه عقلا، فكذلك في المقام ينتفى وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به، وليس الانتفاء إلا لانتفاء موضوعه عقلا؛ إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق هناك حتى يبحث عن وجوب تبينه أو عدمه. وبالجملة فالآية لا مفهوم لها أو كان مفهومها هي السالبة بانتفاء الموضوع، وهو عقلي كما هو المفهوم في كل قضية حمليه.

و لعل المعيار في الشرطية المحققة للموضوع موجود في الآية الكريمة، وهو اتحاد الموضوع في القضية مع شرط الجزاء.

و أجب عنه في الكفاية بأن الموضوع في القضية هو النبأ الذي جىء به، والواجب هو التبين، والشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق، فالقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقال: أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جىء به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفائه، ولا يرد على هذا التقرير أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. (١)

و عليه فالموضوع في القضية هو النبأ، والشرط للجزاء - وهو وجوب التبين - هو مجيء الفاسق بالنبأ، وبينهما مغايره ولا اتحاد، فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايره، كما لا يخفى.

و يشبه التقرير المذكور في الكفاية ما افاده في مصباح الاصول في محتملات دلالة القضية الشرطية على المفهوم من: أن الموضوع هو الجائي بالنبأ كما يستفاد من قوله عزّ وجلّ: إنّ جاءكم من الواجب هو التبين، وقد علق وجوب التبين على شرط، وهو كون الجائي فاسقا، ويكون مفاد الكلام حينئذ أن الجائي بالنبأ أن كان فاسقا فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقا. (٢)

ص: ١٨٥

١-١) الكفاية: ج ٨٣: ٢.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦١.

و كيف كان فقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفايه بان ما ذهب اليه خلاف ظاهر الآيه الكريمه، لان متلو أداه الشرط هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر حيث قال: لا يخفى عليك أن ظاهر الآيه من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطيه: أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط، فينتفى الحكم بانتفائه، لا- فسق الجائي به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجيء الفاسق، لا- فسق الجائي، فكيف يكون المجيء مفروغا عنه؟! و بالجمله فرق بين ما لو قيل أن كان الجائي بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآيه تحليلا هو الثانى، و ما يجدى فى المقام هو الأول. (1)

و تبعه فى مصباح الاصول حيث قال- بعد ذكر احتمالات الآيه الشريفه بحسب مقام التصور و مقام الثبوت- و الظاهر منها فى مقام الاثبات بحسب الفهم العرفى هو هذا، (و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني) و أوضحه فى مصباح الاصول حيث قال: و أمّا أن كان الموضوع هو الفاسق، و له حالتان: لان الفاسق قد يجىء بالنبى و قد لا يجىء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبى، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاء كم نبيا فتبينوا فلا دلاله للقضيه على المفهوم؛ لان التبين متوقف على مجيئه بالنبى عقلا، فتكون القضيه مسوقه لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبى كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه.

و قال أيضا: لا فرق بين الآيه الشريفه و بين قولنا أن اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم، و الظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف و وجوب التصديق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، و اما على تقدير عدم اعطاء زيد درهما فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه.

و ذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان: فانه قد يعطى درهما و قد

ص: ١٨٦

لا يعطيه، وقد علق وجوب التصديق بالدرهم على اعطائه اياه، وهو متوقف عليه عقلا؛ إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصديق به منتفيا بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند اعطاء غير زيد اياه. والآيه الشريفه من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أن مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجمله غير قابله للاستدلال بها على حججه خير العادل. (١)

ويمكن أن يقال: أن المستظهر من القضايا الشرطيه في الأحكام القانونيه هو جعل طبيعه الموضوع مقسما بين المنطوق و المفهوم، وحينئذ لا يكون الشرط قيدا له إلا إذا قامت قرينه على التقييد. و من المعلوم أن الموضوع حينئذ لا يساوى مع الشرط، بل هو اعم منه، و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصه من الطبيعى، فحينئذ يدل على المفهوم بالنسبه الى الحصص الاخرى فيما اذا انتفى الشرط، كما لا يخفى.

ففى مثل السلام مما له أحكام مختلفه، إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره انه أن لم يجئ مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. و وجه ذلك أن السلام مما له أحكام مختلفه، و يستظهر من الجملة الشرطيه أن الموضوع هو طبيعه السلام و له أحكام، و ليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع و يتوقف على الموضوع المذكور عقلا و لا يكون له مفهوم.

ففى الآيه الكريمه يكون النبأ موضوعا طبيعيا لا موضوعا خاصا، و قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ يَدُلْ عَلَىٰ حَكْمٍ مِّنْ أَحْكَامِ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ**، و حيث أن الموضوع مع عدم الشرط محفوظ، فللقضية حينئذ مفهوم، و هو أنه اذا لم يجئ فاسق بنبا يدل على حكمة من أحكام هذه الطبيعه، هذا بخلاف الشرطيه المحققه للموضوع؛ فان الموضوع فيها لا يكون محفوظا بدون الشرط، كما لا يخفى.

ص: ١٨٧

و مما ذكرنا يظهر النظر في قياس المقام بمثل قولهم أن اعطاك زيد درهما فتصدق به، فان المقيس عليه ليس الموضوع إلا الخاص المذكور، ولا مجال لتجريد الموضوع عن الخصوصيات؛ لانه مع الخصوصيات يكون موردا لوجوب التصديق كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: ليس الموضوع هو طبيعه العطاء حتى يقال أن كان ذلك من زيد فيجب التصديق به و إن لم يكن فلا يجب، بل الموضوع هو حكم عطاء خاص و هو عطاء زيد؛ و التجريد عند العرف مخصوص بالموضوعات التي تكون لها عند العرف أحكام عديده كالنبا و السلام و نحوهما، لا مثل عطاء خاص كعطاء زيد.

و لقد افاد و أجاد في نهايه الأفكار حيث قال: لا شبهه في أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج الى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها في طرف المفهوم من القيود التي اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطا أو وصفا أو غاية، ففي مثل أن جاء ك زيد يجب اكرامه لا بد في استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذي هو زيد من اضافته الى المجيء بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة، و إلاّ- ففي فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لكونه حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع، فان الموضوع و ما يرجع اليه الضمير في قوله يجب اكرامه يكون عبارة عن زيد المقيد بالمجيء. و من الواضح أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ لا يكون إلاّ من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده. و هذا بخلاف تجريده عن الخصوصية؛ اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع في طرف المفهوم، فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبوره... الى أن قال: و اذا عرفت ذلك نقول: أن المحتملات المتصوره في الشرط في الآيه الشريفه ثلاثه:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصه مجردا عن متعلقاته، و عليه يتم ما افاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فان لاقصر في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ اضافه الفسق في ناحيه الموضوع بجعله عبارة عن النبا المضاف الى الفاسق، و لازمه هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛

لضروره انتفاء الموضوع-و هو النبأ الخاص-بانتفاء الشرط المزبور.

و منها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، و لازمه بعد تجريد الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجردا عن اضافته الى الفاسق أيضا، لا النبأ الخاص كما فى الفرض السابق.

و عليه يكون للغايه مفهومان: أحدهما السالبه بانتفاء الموضوع، و ثانيهما السالبه بانتفاء المحمول؛ لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلا- يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم فى القضيه بالسالبه بانتفاء الموضوع.

و منها: كون الشرط عباره عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذى هو مفاد كان الناقصه، و لازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار فى التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطا اعنى النسبه الحاصله بين المجيء و الفاسق...الى أن قال:

و لكن الأخير منها فى غايه البعد؛ لظهور الجمله الشرطيه فى الآيه فى كون الشرط هو المجيء أو هو مع اضافته الى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصه مع خروج نفس المجيء عن الشرطيه كى يلزمه ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به.

و يتلوه فى البعد الوجه الأول الذى مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط؛ فان ذلك أيضا مما ينافى ظهور الآيه المباركه، فان المتبادر المنساق منها عرفا كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق، بل و هو المتبادر عرفا فى امثال هذه القضيه نحو أن جاء ك زيد بفاكهه يجب تناولها؛ لظهوره فى كون الشرط لوجوب التناول هو مجيء زيد بها.

و عليه فكما يجب تجريد الموضوع فى المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع و ما يتبين عنه نفس طبيعه النبأ، لا- النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، و لازمه جواز التمسك باطلاق المفهوم فى الآيه؛ لعدم انحصاره حيثئذ بخصوص السالبه بانتفاء الموضوع، فتمام الاشكال المزبور ناش عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين

هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، وإلا فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لا يبقى مجال للاشكال المزبور. (١)

و لقد أفاد و اجاد، و لكنه لم يفد وجه تجريد الموضوع عن الخصوصيات و جعله موضوعا فى القضية بنحو يكون موجودا و لو مع عدم الشرط. و قد عرفت الوجه فى ذلك؛ فانه حصيله كون القضايا قضايا قانونيه لا شخصيه خارجيه و كون الموضوعات مما له أحكام عديده كالنبا و السلام و نحوهما، فاذا ورد عن الشارع مثل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يستظهر منه عرفا أن الشارع فى مقام بيان أحكام طبيعى النبأ؛ لانه مما يتنى عليه أمور المجتمع الاسلامى. هذا يوجب تجريد الموضوع عن الخصوصيات الداله عليه الشرط و جعله موضوعا للقضيه الحقيقه، و يكون الشرط المذكور حكم حصه من حصص موضوع القضيه الحقيقه. و لعل جعل الشرط إن جاءكم فاسق دون «أن جاءكم عادل» من جهه اهميه بيان حكم هذه الحصه فى ذلك الزمان؛ لما حكى من قصه الوليد.

و بالجمله أمثال هذه القضايا ترجع عند العرف الى تجريد الموضوع و جعله موضوعا للقضيه الحقيقه، و لا فرق فيها بين أن يقال أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أو يقال أن جاءكم عادل بنبا فلا يجب التبين بل يجب القبول، ففى كلا التقديرين يكون الموضوع مجردا عن خصوصيات متلو الشرط و الشرط فى مقام بيان حصه من الموضوع، و حينئذ يكون له مفهوم، كما لا يخفى.

فالوجه فى تجريد الموضوع هو حكم العرف بأن الموضوع اعم، و لا- يختص بالخصوصيات المذكوره فى متلو الشرط، و إلا فالاتاحات المذكوره يمكن تصويرها فى بعض القضايا المحققه للموضوع أيضا كقوله أن رزقت ولدا فاختنه حيث يمكن أن يجعل الموضوع هو الولد و يقال أن رزقت به فاختنه، فمفهومه أن لم ترزقه فلا- يجب عليك ختانه سواء وجد الولد أو لم يوجد، كما أن تقييد الموضوع فى بعض القضايا أمر ممكن. و دعوى

ص: ١٩٠

وجوب تجريد الموضوع عن جميع الخصوصيات، محتاج الى الدليل، ولا- دليل له إلا- الاستظهار العرفي بحسب اختلاف الموضوعات و اهميتها، فلا تغفل.

هذا، مضافا الى أن الوجه الثالث غير بعيد؛ فان مفاده يرجع الى أن الجائي بالخبر إن كان فاسقا فيجب التبين و إن لم يكن كذلك فلا يجب، و لا يضر كون المجيء من قيود النبأ؛ فان المجيء بما هو المجيء يكون من قيوده. و أما خصوصيه كونه من فاسق فهو مما يفيد الشرط، و عليه فالموضوع على الوجه الثالث هو مجرد النبأ المجيء به، و هو أعم، فتدبر جيدا.

لا- يقال: التحقيق أن تجريد النبأ عن الاضافه الى الفاسق لا- يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع؛ اذ لا- حقيقه للنبأ إلا بصدوره من مخبر، و كون المعلق عليه ذا بدل لا- يخرج عن كونه محققا للموضوع؛ فانّ المنطقتين انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه. و من الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق و العادل، بخلاف مثل أن جاء ك زيد فأكرمه؛ فان زيدا محفوظ و لو مع انتفاء المجيء و انتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء. (1)

لأننا نقول: الظاهر هو الخلط بين القضية الحقيقيه و القضية الخارجيه، و ما ذكره لا يتم في الاولى؛ فان المقصود إن كان أن النبأ لا يتحقق في الخارج من دون مخبر فلا كلام فيه، و لكن يمكن مع ذلك ملاحظه طبيعه النبأ في الذهن بحيث تحكى عن حصصها في الخارج، و بيان حكم حصصها باعتبار اختلاف مخبريها بأن يقال: إن كان المخبر في النبأ فاسقا فليس نبأ حجه، و إن كان عادلا فنبأ حجه، كما أن الامر كذلك في مثل قولنا: السلام إن كان من مؤمن فجوابه واجب؛ فان مفهومه انه إن كان من كافر فلا يجب، مع أن السلام لا حقيقه له إلا بصدوره من المتكلم في الخارج.

و لكن ذلك لا ينافي امكان ملاحظه الموضوع بنحو القضية الحقيقيه مستقلا عند اعتبار القضية، و معنى استقلاله هو انه اعم، و مع كونه اعم فمفهومه هو انتفاء الحكم بانتفاء حصه من الموضوع الملحوظ مستقلا؛ لظهور الشرط في كونه عله منحصره للحكم المعلق عليه، كما لا يخفى.

ص: ١٩١

هذا مضافا الى أن ما ذكره من أن حقيقه النبأ لا- يتصور إلا- بالصدور من مخبر يصح فيما اذا كان المقصود من النبأ هو معناه المصدري، واما اذا اريد من النبأ معناه الاسم المصدري مع قطع النظر عن مخبره فيمكن لحاظه مستقلا في عالم الخبر. نعم ظاهر قوله إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ، هو معناه المصدري، فتدبر جيدا.

لا يقال: إن كان المراد أن الموضوع هو طبيعه النبأ المقسم لنبأ العادل و الفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعه النبأ و إن كانت متحققه في ضمن خبر العادل، و إن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير باداه الشرط باعتبار التردد؛ لأن النبأ الخارجى ليس قابلا- لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال. (١)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب اكرامه فإنه لا يدل على وجوب اكرام طبيعه العالم، بل يدل على اكرام الفقيه، مع أن العالم هو طبيعه العالم و تقسم لكل صنف من اصناف العالم- يمكن الجواب عنه حلا بما فى نهايه الدرايه من أنه على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ ليس المراد من الطبيعه المطلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحققه فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه الى الفاسق و لا عدمها و إن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان: إحداهما موضوع وجوب التبين، و الاخرى موضوع عدم وجوب التبين، و لا- منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصه مخصوصه و أن يكون الموضوع فى الكلام- رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصصه بحصتين وجودا و عدما. (٢)

ص: ١٩٢

١- (١) الدرر: ٣٨٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢: ٧٦.

لا- يقال: أن الموضوع و إن كان ذات النبأ و طبيعته إلا أن الموضوع في الأحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، و تكون الذات مأخوذة مفروضه الوجود، و ليس الحال فيه كالمترلق.

و عليه فموضوع الحكم هو النبأ الموجود. و من الواضح أن النبأ الموجود لا يخلو الحال فيه إما أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل، و لا يقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، و لازم ذلك هو استعمال الاداء الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير، نظير ما لو رأى المولى شبحاً فقال لعبده: إن كان هذا زيدا فأكرمه؛ فإن الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تاره و العمرية أخرى، بل هو أما زيد أو عمرو، فالاداء تستعمل في معنى الفرض و التقدير، لا في معنى الشرطية؛ إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الاثبات كى يعلق الاثبات على شىء، بل الشبح يدور بين متباينين. و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لا يمكن استفادة المفهوم منه؛ لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين. (١)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده، فإن الموضوع فيه مفروض الوجود، و مع ذلك يدل على المفهوم- أن هذا مبنى على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجي، و المفروض خلافه؛ لأن القضية حقيقية و الموضوع طبيعي النبأ فى اى فرد وجد و لا اشتباه فى الخارج. و من المعلوم أن طبيعى النبأ بالنحو المذكور له افراد مختلفه بحسب الوجود الخارجى، فلعل حصه من الطبيعى الموجود فى الخارج هو حكمه، فاذا خصّص بعض الحصص الموجوده من الطبيعه بحكم عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعه الموجوده، و لا ريب فى أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصه من الطبيعه عند شرط كذا، فلا تغفل.

إن قلت: أن ما هو عمده الملاك فى ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لا يتأتى فى المقام.

ص: ١٩٣

بيان ذلك: أن عمده الملا-ك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره فى الجزاء بقول مطلق سواء قارنه أو سبقه شىء آخر أولا. وهذا كما قيل يلزم عليه المنحصره؛ إذ لو كان غيره شرطا كان التأثير له لو سبقه و لهما أو للجامع بينهما لو قارنه، وهذا ما ينفيه الاطلاق.

و لا يخفى أن هذا المعنى انما يتم لو فرض أن تأثير غير الشرط المذكور فى الكلام فى تحقق الجزاء ينافى تأثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق.

أما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تأثير غيره فى الجزاء لا ينافى تأثيره فيه و لو وجد متأخرا عن غيره لم ينفع الاطلاق فى اثبات عليه المنحصره كما لا- يخفى، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فانه لو فرض انه يجب التبين عن خبر العادل فهذا لا ينافى وجوب التبين عن خبر الفاسق و لو وجد بعد خبر العادل؛ لان كلاً منهما موضوع مستقل.

و بعبارة اخرى: أن وجوب التبين فى الآيه الشريفه كناية عن عدم الحجيه، و من الواضح أن نفى الحجيه عن خبر العادل لا ينافى نفى الحجيه عن خبر الفاسق سواء كانا معا أو كان أحدهما متقدما و الآخر متأخرا، و عليه فلا ينفع التمسك باطلاق الآيه الشريفه فى اثبات انحصار الشرط. (١)

قلت: أن الملا-ك فى ثبوت المفهوم هو أمران: أحدهما هو افاده الشرط للاناطه، و ثانيهما هو افاده اطلاق الشرط أن العله للجزاء منحصره فى الشرط المذكور من دون حاجه الى الضميمه و ليس له البدل، و هذا يقتضى عدم شرطيه شىء آخر للجزاء، و إلا فهو مناف لدلاله الاطلاق على انحصار الشرط المذكور فى ترتب سنخ الجزاء.

و هذا المعنى موجود فى المقام؛ فان اطلاق قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** يدل على أن سنخ الجزاء -و هو وجوب التبين- مترتب على خصوص مجيء الفاسق، لا غيره و هو مجيء العادل، و لا بضميمه الغير؛ فانه لو كان للغير تأثير لزم أن يقال: أن جاءكم فاسق أو عادل أو جاءكم فاسق و عادل و جب التبين، و حيث اقتصر على قوله أن جاءكم

ص: ١٩٤

فاسق دل على أن مجيء الفاسق عليه تامه منحصره لترتب سنخ الجزاء و هو وجوب التبين.

و عليه فتأثير غير الشرط المذكور فى الجزاء المذكور ينافى تأثير الشرط بنحو العله التامه المنحصره المدلول عليها بالاطلاق فى الشرط.

نعم لو لم يدل اطلاق الشرط إلا على مجرد عليه الشرط لحصه من الجزاء تمّ ما ذكر؛ لعدم منافاه تأثير شىء آخر فى حصه اخرى من الجزاء، ولكنه خلاف المفروض كما لا يخفى، فاذا دلت القضييه على العليه المنحصره لعدم الحجيه فى حصص من النبأ كنبأ الفاسق ينافيها اثبات عدم الحجيه فى غير تلك الحصص، كما لا يخفى.

إن قلت: امكان رجوع الآيه الى أن النبأ المجاء به إن كان الجائى به العادل فلا تبيّنه، فيكون النبأ موجودا و موضوعا و مجاء به عندنا، فتخرج القضييه عن الانتفاء بانتفاء الموضوع، غير سديد؛ لأن ذلك البيان يجرى فى مثل إن رزقت ولدا لا مكان أن يكون المعنى الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه، و المفهوم حينئذ ليس من السلب بانتفاء الموضوع، مع أن العرف لا يساعد ذلك، فكما أن العرف لا يساعد هناك فكذلك لا يساعد ذلك فى المقام. (1)

قلت: إن المناط كما اعترفت هو العرف، ففى مثل أن رزقت ولدا لا داعى الى ارجاع القضييه الى الموضوع الكلى؛ لانه قضييه شخصيه ناظره الى الولد المرزوق للمخاطب، هذا بخلاف القضايا الشرعيه الكليه؛ فان المقصود منها ليس قضييه شخصيه، بل المراد منها هو بيان الأحكام الكليه لموضوعها الكلى. و هذا وجه الفرق بين تلك القضايا و القضايا الشخصيه، و حيث أن الآيه الكريمه ليس المقصود منها هو بيان حكم مورد و شخص خاص، فيحمل الموضوع فيها على الموضوع الكلى بالمناسبات المذكوره، فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال الظاهر من الآيه كون الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق حيث إن قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فى قوه ان

ص: ١٩٥

(١-١) راجع، تحريرات فى الاصول: ج ٦ ص ٤٧٥.

يقال النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبين فإنه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا مجال للإشكال والشك والارتياب في أن الموضوع في العبارة الثانية التي في قوله الأولى هو النبأ. (١)

فتحصل مما تقدم انه بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية وحجته لا- اشكال في الآيه من جهة كونها صغرى لتلك الكبرى؛ لما عرفت من أن الموضوع فيها هو النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا، فالموضوع في القضية لا يساوى مع موضوع الحكم المشروط وهو وجوب التبين بشرط مجيء الفاسق؛ لان الشرط حصه خاصه من ايجاد الموضوع لا تمامه، و عليه يمكن أن يوجد النبأ بنحو آخر، وهو مجيء العادل و عليه فحصر التبين في نبأ الفاسق يدل على حجيته نبأ العادل.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: و ليعلم أن الشرط يمكن أن يصنّف الى ثلاثة أنحاء:

الأول أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لا يتصور للموضوع وجود إلا بالشرط كقولك اذا رزقت ولدا فاختنه، فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الایجاد و الوجود.

الثاني: أن يكون الشرط اجنبيا عن وجود الموضوع، و انما هو امر طارئ كقولك أن جاءك زيد فأكرمه.

الثالث: أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن يوجد الموضوع بنحو آخر، كما هو في الآيه الكریمه لو جاءت بعنوان النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبينوا فان مجيء الفاسق يراد به انبأؤه و ايجاد النبأ، إلا أنه لا ينحصر وجوده به؛ إذ يعقل وجوده بانباء العادل أيضاً، فالشرط في هذا القسم حصه من الایجاد، فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتبينوا.

و لا اشكال في عدم المفهوم على النحو الاول، كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني... الى أن قال (في ثبوت المفهوم في النحو الثالث): أن الموضوع ذاتا محفوظ حتى مع انتفاء الشرط؛

ص: ١٩٦

اذ الشرط حصه خاصه من ايجاد ذلك الموضوع، فلا- يكون انتفاؤه مساوقا مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقليا أو التقيد مستحيلا.

و هكذا يثبت أن الصحيح ثبوت المفهوم فى القسم الثالث كالقسم الثانى، و اما تشخيص أن الآيه من اى هذه الاقسام، فاذا كان مفادها «نبأ الفاسق اذا جىء به أو جاء كم الفاسق به فتبينوا» كان من القسم الأول لا محاله؛ لان انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلى.

و إذا كان مفادها «النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا» كان من القسم الثالث كما اشرنا.

و اذا كان مفادها نبأ المخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائى به فاسقا كان من القسم الثانى؛ لان فسق المخبر بخبر حاله طارئه بلحاظ الموضوع.

و لا ينبغى الاستشكال فى أن المستظهر من الآيه المعنى الثانى الوسط، فتكون الشرطيه من القسم الثالث الذى فيها مفهوم بحسب طبعها. (١)

ثم أن وجه استظهار أن الموضوع لا ينحصر وجوده فى وجود الشرط هو العرف، فانه يستظهر من القضايا الشرعيه أن الموضوع فيها كلى، و ليس الموضوع فيها كالموضوع فى القضايا الخارجيه، و حمل القضايا الشرعيه التى لا تختص بقوم دوم قوم و لا بزمان دون زمان على القضايا الخارجيه يستبعده العرف، و هو كاف فى استظهار أن الموضوع كلى و لا ينحصر وجوده فى وجود الشرط حتى يكون الشرط محققا للموضوع، كما أن العرف يستظهر من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو طبيعه السلام و لا تنحصر وجودها فى وجود الشرط.

و عليه فلا- حاجه الى وجه آخر مثل ما حكى عن الشهيد الصدر قدس سرّه من أن وجه الاستظهار هو رجوع الضمير الواقع موضوعا لوجوب التبين الى النبأ، و هو مطلق ليس مقيدا بالفاسق؛ إذ لم يقل أن جاءكم نبأ الفاسق لكى يتحصص. (٢)

ص: ١٩٧

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥١-٣٥٣.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحه.

حتى يرد عليه بان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار؛ لان الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لا مطلقه، فلو قال اذا جاءك رجل فأكرمه لا يدل على كفايه اكرامه رجل و لو غير الجائي، بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجائي الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافته الرجل الى المجيء، كذلك الحال في المقام، فان المقصود التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق لا مطلق النبأ، خصوصا و أن الضمير فى وجوب التبين مقدر و ليس ظاهرا. (١)

ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الصدر قدس سره ذهب فى النهايه الى عدم دلالة آيه النبأ على المفهوم، و استدل عليه بان الآيه لم تفترض النبأ موضوعا فى المرتبه السابقه على تحقق الشرطيه و التعليق، بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطيه بافتراض واحد. و من هنا لا يكون لها مفهوم.

نعم لو قال: النبأ اذا جاءك فاسق به فتبينوا أو قال أن جاءك فاسق بالنيا فتبينوا كان النبأ الموضوع للحكم فى الجزاء مفروضا بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقديمه كموضوع للحكم أو للتعريف المشعر بذلك و المستبطن للافتراض، و نفس الشئ يقال فى أن اعطاك زيد درهما فخذه و أن اعطاك زيد الدرهم فخذه، حيث لا مفهوم للاولى بخلاف الثانيه. و لعل هذا هو الوجه الفنى لذهاب الشيخ الأعظم الى عدم المفهوم فى الآيه الكريمه. (٢)

و ذلك لما عرفت من أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و كليه القضايا الشرعيه و عدم اختصاصها بالموارد الخاصه يفهم أن الموضوع فى الآيه الكريمه مقدم رتبه على تحقق الشرط، كما ذكرنا انهم يستفيدون من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام و مقدم على الشرطيه، و لذا يفهمون منه المفهوم، فكذلك فى المقام.

لا يقال: أن اللازم فى المفهوم هو حفظ الموضوع فى المنطوق، و المفهوم و الموضوع فى الآيه

ص: ١٩٨

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحه.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٦.

الكريمه هو الفاسق. و عليه فمفهوم الشرط فى الآيه لا يدل إلا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبا لا عند مجيء العادل بالنبا؛ إذ اللازم فى المفهوم هو حفظ الموضوع فى المنطوق، و المفهوم، و لذا نقول: قولهم اذا جاء زيد فاکرمه لا يدل مفهومه إلا- على أن زيدا اذا لم يجئ لا تکرمه، و اما عمرو يجب اکرامه أو لا يجب فهو ساکت عنه، نعم يمكن التمسك بمفهوم الوصف أو اللقب. بالنسبه اليه، كما سيأتى أن شاء الله تعالى.

لانا نقول: نعم لو كانت القضييه الشرطيه هى اذا جاء الفاسق بالنبا، و أما اذا كانت القضييه بحکم العرف كما ذكرنا النبا اذا جاء کم فاسق به فتبينوا فالموضوع هو النبا لا الفاسق، و هو محفوظ فى المفهوم و المنطوق.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى وجه دلالة الآيه الكريمه على مفهوم الشرط، فليتدبر.

الوجه الثانى: الاستدلال بمفهوم الوصف

الاستدلال بمفهوم الوصف فى الآيه الكريمه بدعوى أن حيثيه الخبر الواحد لو كانت مقتضيه لحرمة العمل لكان ذكر كلمه الفاسق لغوا، فذكره يدل على دخالته فى ثبوت الحكم، أعنى حرمة العمل بدون تبين عند العمل. (١)

و هذا الاستدلال متفرع على دلالة الوصف على المفهوم، فيستدل حينئذ بمفهوم الوصف.

و توضيحه- كما فى مصباح الاصول- أن التبين ليس واجبا نفسيا، بل هو شرط لجواز العمل بالخبر؛ إذ التبين بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقينا بل لعله حرام؛ فان التفحص عن كونه صادقا أو كاذبا يكون من باب التفحص عن عيوب الناس. و يدل على كون الوجوب شرطيا مع وضوحه فى نفسه التعليل المذكور فى ذيل الآيه الشريفه، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**، فيكون مفاد الآيه الشريفه أن العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه فى مقام العمل به، و يكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه، فلا يجب التبين عن خبر غير

ص: ١٩٩

الفاسق فى مقام العمل به. (١) و ما لم يجب التبين عنه عند العمل يكون حجه.

و يمكن أن يقال: أن التقريب و التوضيح فرع دلالة الوصف على المفهوم، و هو ممنوع، قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: بأن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصا فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما فى ما نحن فيه؛ فانه اشبه بمفهوم اللقب. (٢)

و دلالة الوصف على أن الحكم ليس ثابتا للطبيعه، و إلاّ- لكان ذكر الوصف لغوا لا- تكفى لافاده نفى الحكم عن غير مورد الوصف مطلقا؛ لانه فرع كون الوصف عله تامه منحصره، و هو ممنوع.

و قال فى مصباح الاصول أيضا: و الاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لان الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلاّ أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتا للطبيعه اينما سرت، و إلاّ لكان ذكر الوصف لغوا. و اما كون الحكم منحصر فى محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فهو خارج عن مفهوم الوصف، و يحتاج الى اثبات كون الوصف عله منحصره. و لا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فان تعليق الحكم على الوصف لو سلم كونه مشعرا بالعليه لا يستفاد منه العله المنحصره يقينا، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضا اذا كان واحدا، و يكون الفرق بين العادل و الفاسق أن خبر الفاسق يجب التبين عنه و لو مع التعدد بخلاف خبر العادل؛ إذ مع التعدد يكون بينه شرعيه لا يجب التبين عنها. فتحصل: انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (٣)

نعم لو علم أن المتكلم فى مقام بيان العله المنحصره لوجوب التبين و اكتفى بالفاسق دل الوصف على المفهوم، و لكن من أين حصل ذلك العلم، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنه لا كلام فى دلالة الوصف المذكور فى القضيّه على أن له مدخليته فى الحكم بنحو من الانحاء فان ذلك مما

ص: ٢٠٠

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٥٢ و ١٥٣.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٧٢.

٣-٣) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٥٢ و ١٥٣.

لا- سبيل الى انكاره و إنما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من أن غايه ما يمكن استفادته من الكلام دخاله مفهوم الوصف و اما انه دخيل فى اصل الحكم او فى مرتبه من مراتبه فلا و لا طريق الى استظهار المفهوم من هذه الجبهه و قد قلنا أن هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكرامه و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفيه و مثل جميع الاحكام الوضعيه فلا بد فيه من الالتزام بدخاله الوصف فى اصل الحكم و هذا عباره اخرى عن المفهوم و من البديهى أن الحجيه كانت من الاحكام الوضعيه نظير الصحه و نحوها فلا تقبل الشده و الضعف اصلا (١)و ذلك لما عرفت من أن المفهوم متفرع على استفاده العله المنحصره فما دام لم يعلم بانحصار عليته الوصف لا دلالة على المفهوم و لا فرق فيه بين كون الحكمه ذا مراتب و عدمه.

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم

ثم لا يذهب عليك أنه لو تم ما ذكر من دلالة الآيه الكريمه على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن اشكال آخر، و هو-على ما فى فرائد الاصول- أن المحكى عن العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: أن مقتضى عموم التعليل، و جوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: أن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه، فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، و لكن يجب تقديم عموم المفهوم و ادخال ماده الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه. و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

ص: ٢٠١

لانا نقول: ما ذكره اخيرا من أن المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطيه أو الوصفيه فى ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجملة الشرطيه عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص فى التعليل. (١)

و يمكن الجواب عنه بما افاده فى الدرر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل يدل على عدم الجواز فيما اذا كان الاقدام فى معرض حصول الندامه و احتمالها منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجه، فلو دلت الآيه بمفهومها على حجه خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤديا الى الندم، فلا منافاه بين التعليل و مفهوم الآيه اصلا. (٢)

و توضيح ذلك: انه لا منافاه بين التعليل و مفهوم الآيه الكريمه؛ لان المراد من الجهاله و عدم العلم هو عدم الحجه، كما أن المراد من العلم فى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» أو قوله عليه السلام «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» هو الحجه، و عليه فالتعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون فى معرض الندامه و هو ما لا حجه فيه. و هذا لا ينافى جواز الاخذ بالحجه؛ فانه لا يكون فى معرض الندامه، فقوله سبحانه و تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا يَدْلُ عَلَى عَدَمِ حُجَّتِهِ خَيْرُ الْفَاسِقِ بِذِكْرِ لَازِمِهِ، وَ هُوَ لَزُومُ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ وَ الْحُجَّةِ؛ إِذْ لَا مَعْنَى لَطَلْبِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ وَ الْحُجَّةِ إِلَّا مَعَ عَدَمِ حُجَّتِهِ خَيْرِ الْفَاسِقِ».

و عليه فالمتنقى فى طرف المفهوم هو عدم الحجه، و من المعلوم أن انتفاء عدم الحجه عن خبر العادل عين حجه خبره؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين.

و بعبارة أخرى: نفى عدم الحجه هو الحجه، فالمعلق على خبر الفاسق فى الجملة الشرطيه هو التبين، و لكن فى الحقيقه أن التبين لازم المعلق و هو عدم الحجه، و هو ينتفى عند

ص: ٢٠٢

١-١) فرائد الاصول: ص ٧٢.

٢-٢) الدرر: ص ٣٨٦.

انتفاء مجيء الفاسق، وانتفاء عدم الحجية يساوى الحجية؛ إذ ليس ليس مساوق للائس، ولا ينافى المفهوم المذكور مع التعليل الدال على عدم جواز اصابه القوم بلا حجه؛ لأن مورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصصياً، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر النظر في ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره في مانعيه التعليل بقوله رحمه الله:

أن دلالة الشرطية على المفهوم و استفادته ذلك من تلك القضية مبتنيه على ظهور الشرط في القضية في كونه عله منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، و أما اذا صرح المتكلم بالعله الحقيقيه و كان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفاده العليه فضلاً عن انحصارها، فلو قال: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم صرح أن العله انما هو علمه فنستكشف أن المجيء ليس عله و لا جزء منها، و هذا واضح جداً. و هو أيضاً من الاشكالات التي لا يمكن الذب عنه، و قد غفل عنه الاعلام. و عليه فلا وقع لما افادوه في دفعه. (١)

و ذلك لان مقتضى ما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور أن التعليل في الآيه مؤكد للشرط المذكور؛ فان المعرضيه للندامه من ناحيه عدم الحجية منحصره في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق، فليس التعليل مفيداً لامر هو اعم من الشرط أو أمر مغاير للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها.

و قياس الآيه الكريمة بمثل قوله: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم التصريح بان العله انما هو علمه في غير محله، فان مجيء زيد غير العلم، بخلاف المقام فان نأ الفاسق في قوله إن جاءك فاسق بنياً يشير الى أن العله هو عدم افاده خبره العلم بمعنى الحججه، و هو غير مناف لما افاده التعليل في الآيه الكريمة من أن الاقدام على ما ليس بحجه يكون في معرض الندامه بل هما متساعدان، كما لا يخفى.

و لعل منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ عَلَىٰ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْوَقْعِ بقرينه كون الجهاله مقابله للتبين و هو بمعنى

ص: ٢٠٣

تحصيل العلم و احراز الواقع، و معلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق، و هو يوجب تعميم عله التبين، فتتنافى مع انحصار عله التبين فى خبر الفاسق، و تمنع عن انعقاد ظهور المفهوم.

و لكن لا يخفى عليك أن هذا فيما اذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و احراز الواقع، و اما اذا قلنا أن المرتكز فى الاخبارات و الانباءات هو الاكتفاء بالحجه، فالتبين هو التفحص عن حجه الخبر و الجهالة فى مقابلها و هو عدم التفحص و الاقدام مع عدم احراز الحجه، و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فمع عدم الاشتراك لا- تعميم فى عله التبين و مع عدم التعميم لا- منافاه بين التعليل و بين انحصار عله التبين فى خبر الفاسق، كما لا يخفى.

و ربما يجاب عن مانع التعليل مع المفهوم بحمل الجهالة على السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، لا على ما هو مقابل العلم مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتَضَيُّ بِحُورِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فان الندامه لا تكون إلا على فعل سفهى لا يكون على طريقه العقلاء فلما يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل فلا اشتراك فى التعليل حتى ينافى المفهوم من انحصار العله فى خبر الفاسق و لو كان المراد منه هو الغلط فى الاعتقاد و مقابل العلم لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى. و هو كما ترى.

و لم يستبعده صاحب الكفايه حيث قال: أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهه و فعل ما لا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة. (١)

أورد عليه أولاً: بان حمل الجهالة على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهالة و أن استعملت احيانا فى ذلك، و لذا قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: و فيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الخ. (٢)

ص: ٢٠٤

١-١) الكفايه: ج ٢ ص ٨٦.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٧٢.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث قال: و الظاهر أن المراد من الجهالة هي السفاهة و الاتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل؛ فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضا. (١)

لما عرفت من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، و مجرد الاستعمال في بعض الموارد لا يكفي للاستظهار و الحمل المذكور.

و ثانيا: أن قوله فَتَضَيُّ بِحُجُوعِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ، يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجج، فان العمل بالحجج مما لا تترتب عليه الندامة، بخلاف العمل بما ليس بحجج، فلا منافاه بين التعليل و المفهوم من الآيه، و لا حاجة الى حمل الجهالة على السفاهة، كما لا يخفى.

و ثالثا: كما في نهايه الدرايه أن العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآيه من شأن أرباب البصيره؛ لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآيه حينئذ مبنيّه على حججه خبر العادل و كاشفه عنها، لا أنّها مبينه للحججه و جاعله لها، كما هو المقصود. (٢)

فلو لم يكن الخبر حججه قبل نزول الآيه الكريمة فالعمل بخبر العادل يكون ايضا سفاهه و جهاله؛ لانه عمل بلا حججه، فيشمله عموم التعليل، فحمل الجهالة على السفاهة لا يرفع الاشكال، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال: بأن الآيه الكريمة امضاء لما عليه العقلاء بما هم عقلاء من العمل بخبر العادل، و لا تكون متكفله لبيان حججه بالتأسيس، و مع الامضاء المذكور فلا يكون العمل بخبر العادل سفاهه. (٣)

و ربما يجاب ايضا عن منافاه التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل، فانه يحكم في خبر العادل بانه محرز و كاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع، فيخرج عن عموم التعليل تعبدا، و لا يمكن أن يعارضه اصلا لكي يوجب عدم انعقاده. (٤)

ص: ٢٠٥

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦٣.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٧٨.

٣-٣) راجع منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٦٨.

٤-٤) فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٧٢.

أورد عليه في نهاية الدرايه بأنّ حكومه سائر الادله على هذا التعليل المشترك وجيهه، و اما حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجيه خبر العادل حتى يرتفع به الجهاله تنزيلا فهو دور واضح، فتدبر جيدا. (١)

و ذلك واضح؛ لان حكومه المفهوم متفرعه على عدم شمول التعليل للمفهوم، و المفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومه المفهوم، و هو دور. هذا مع الغمض عما في دعوى دلالة ادله الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول أيضا حيث ذهب الى حكومه المفهوم على التعليل لرفع المنافاه بينهما، و استوجه ذلك، و اطال الكلام، فراجع. (٢)

و ربما يجاب عن المنافاه المذكوره بأن خبر غير الفاسق الذي تدل الآيه على حجيته حجه و طريق عند العقلاء أيضا، و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمره عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما، و يرون مفهوم العلم عاما للقطع الذي لا- يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتمره، و اذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شيء و صولا الى الواقع، لا بمعنى تنزيل شيء منزله آخر، بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآيه المباركه اذا القيت اليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور: أن النبأ اذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل الى الواقع يعمل به من دون حاجه الى التبين، فلا يتصور فيه اصابه القوم بجهاله للوصول الى الواقع و العلم به و اتّصاحه، فليس فيه اصابه بجهاله حتى يتصور و يجيء فيه الندم، فهو خارج عن مورد التعليل، و يكون المفهوم بلا معارض. (٣)

و فيه- مضافا الى انه مبني على اعتبار الخبر من باب بناء العقلاء لا دلالة الادله التعبديه

ص: ٢٠٦

١-١) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٧٨.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦٣-١٦٩.

٣-٣) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٧٩-٨٠.

و المفروض أن الاستدلال بالآية الكريمة-أن قطعيه أدله الاعتبار لا- توجب كون المعترف داخلا فى العلم و القطع الحقيقى و أن اطلق عليه العلم بمعنى الحجة؛اذ احتمال الخلاف ليس موهونا فى جميع موارد الظواهر و اخبار الثقات،خصوصا مع ما فيها من الترجيحات الرجالية و الدلالية،ألا ترى أن احتمال الخلاف فى الظواهر بل فى الاخبار غير المقرونة بالقرائن القطعية وجدانى،و مع كون احتمال الخلاف وجدانيا كيف يرون قيام هذه الطرق على شىء وصولا واقعيا؟!

و الظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين المعترف و بين ادله الاعتبار،فتأمل.

فالصحيح هو ما مرّ من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا،بل فيما اذا كان فى معرض حصول الندامة،و احتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام حجة،فالآية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل و بتعليلها على عدم جواز العمل بغير الحجة،فلا منافاه بين مفهومها و تعليلها،كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال-كما فى تسديد الاصول-بأنّ ظاهر الآية ترتب الندم على اصابه القوم بجهاله بحسب الارتكاز و الاغراض العقلائية،لا- بملاحظه انهم فى مقام اطاعه إلا و امر الشرعيه،بل مجرد اصابه القوم بجهاله امر مرغوب عنه عند العقلاء و موجب لحصول الندم على الاقدام بعمل ينتهى اليه.

هذا،مضافا الى أن ظاهر الآية و تعليلها أن هذا الندم سواء كان ملازما للعقوبه أم لا مترتب على مجرد اصابه القوم بجهاله،و إذا كان المفروض صدق الجهاله حتى فى موارد الطرق الظنيه فلا- محاله يدل التعليل على ترتب المحذور و الندم على العمل بها،فهى لا يمكن أن تكون حجة سواء فى ذلك خبر الفاسق و غيره،فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم. (1)

و لكن لقاتل أن يقول:أن مع الادله القطعية الداله على اعتبار خير العادل لا تكون اصابه القوم اصابه بجهاله،كما لا تكون كذلك فيما اذا كانت الاصابه بعلم يخالف الواقع؛و ذلك لقيام

ص: ٢٠٧

الحججه، و اصابه القوم بجهاله فيما اذا لم يكن مع الحججه.

فمع عدم صدق الجهاله فى موارد الطرق الظنيه التى تقوم الادله القطعيه على اعتبارها كظاهر الآيه الداله على المفهوم-الذى يدل على اعتبار الظواهر-لا مجال لترتب الندم على العمل بها؛ فان موضوعه هو الاصابه بالجهاله، و المفروض هو عدم صدقها بالعمل بالطرق التى تكون قطعيه الاعتبار.

فهذه الآيه بالتقريب الذى عرفته تدل على حججه خبر غير الفاسق فى خبره بناء على دلالة القضييه الشرطييه على المفهوم أو قيام القرينه على كون الآيه فى مقام بيان المنطوق و المفهوم، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بعد ما افاده فى هذه الآيه و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الآيه الشريفه على حججه قول العادل و أن الاصح كونها من ادلتها و الله العالم. (١)

و منها-أى من جمله الآيات التى استدل بها لحججه خبر الواحد-قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفُرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (٢)

و تقريبيها بوجوه عديده:

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى

ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى قدس سره من أن الآيه الكريمه تدل على أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلا للنفر لتعلم الدين، فلو لا نفر من كل فرقه و قبيله منهم طائفه، فسياق الآيه ينادى باعلى صوت الى مطلوبيه الانذار و الحذر و وجوبهما؛ لظهور كلمه «لو لا» فى التخصيص. و عليه فلا- نحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقى بل مطلوبيه مدخولها و نحو ذلك من التقريبات.

و بالجمله ظاهر صدر الآيه كون ما امر بالنفر اليه بمثابه من الأهميه بحيث لو لا لزوم مثل

ص: ٢٠٨

١- ١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٢/٢.

٢- ٢) التوبه ١٢٢/١.

اختلال النظام و نحوه لوجب على الجميع النفر اليه، و لكن حدوث هذه الامور منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لم لا ينفر بعضهم حتى يرشدوا بأنفسهم و يرشدون غيرهم؟! (١)

الوجه الثانى: أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التحذر

أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى - لعدم امكانه فى حقه تعالى - تدل على محبوبيه التحذر عند الانذار، فاذا ثبتت محبوبيه التحذر ثبت وجوبه شرعا؛ اذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الاخرى مع قيام المقتضى للعقوبه، و إن لم يكن للعقاب مقتضى فلا مطلوبيه و لا حسن للتحذر، اذ لا موضوع له، و هو العقوبه، و المفروض هو ثبوت المطلوبيه.

أورد عليه أولا: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء ادراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، و المتحذر حينئذ حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف.

و يمكن الجواب عن ذلك كما فى نهايه الدرايه بان الانصاف أن الانذار و التحذر بملاحظه ترتب العقوبه أنسب، اذ المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام فى مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرى دون المصالح و المفساد، فالتحذر المنبعث عنه تحذر من العقوبه. (٢)

هذا، مضافا الى أن الانذار لعموم الناس لا للخواص و ارباب العقول حتى يصح الانذار باعتبار المصالح و المفساد.

أورد عليه ثانيا: بأننا لو سلمنا دلالة كلمه «لعل» على المطلوبيه فالتحذر المطلوب أن كان هو التحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه و لا بديته فهذا الفرض يساوق

ص: ٢٠٩

١-١) نهايه الاصول: ص ٥٠٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٦.

عرفا كون الانذار بلحاظ العقاب ايضا؛ لان ظاهر الآيه أن الحذر من نفس الشئء المخوف المنذر به، و هو يعنى أن الانذار فرض فى طول العقاب و المنجزيه على ما تقدم من أن التحذر تحذر فى مورد الانذار لا الاخبار، و هو لا يكون إلا مع تنجيز العقاب فى المرتبه السابقه، و مثله لا يكشف عن الحجيه، بل يستحيل أن يكشف عنها؛ لانه فى طول الحجيه و التنجز.

و إن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبيه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه، بل يمكن أن يكون مستحبا، كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائما. (١)

لا يخفى عليك أن التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعى و المصالح و المفاسد، و لكن منجزيه الاماره اعنى قول العادل كمنجزيه العلم، فكما أن العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجه على الحكم، فكذلك اخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغيره بنفس الاخبار و أن كان الحكم منجزا على نفسه قبل اخباره للعلم به سابقا، و لا منافاه بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل اخباره و لا يكون منجزا على السامع قبل اخباره و يصير منجزا عليه بنفس الاخبار.

و عليه فحيث أن المنجزيه تحصل بنفس الاخبار يكشف ذلك عن كون اخبار العادل حجه على السامع، و بالاخبار يحصل التنجز و الانذار معا، و المستحيل هو تنجز الحكم بنفس الانذار بالنسبه الى المخبر لا السامع، كما لا يخفى.

و دعوى: أن غايه ما يلزم من الآيه لو سلم دلالتها وجوب التحذر فى مورد الخبر الدال على الالزام، و هذا غير الحجيه المطلوبه، و انما هو وجوب الاحتياط و لكن فى خصوص الشبهه التى قام فيها خبر على الالزام؛ لانها تأمر بالتحذر. (٢)

مندفعه: بأن التحذر هو التحفظ و التجنب العملى عن مخالفه ما اخبر به العادل، و ليس معناه هو الاحتياط، و من المعلوم أن التحذر بذلك المعنى يساوق حجيه خبر العادل.

ص: ٢١٠

(١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧ و ٣٧٨.

(٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧.

لا يقال: أن كلمه لعل لا تدل على أزيد من ابداء الاحتمال، واما المطلوبيه التي استدل بها لوجوب التحذر فلا دلالة لها عليها.

لأننا نقول: هذه الدعوى فاسده؛ لدلاله المقام على مطلوبيه التحذر، كيف لا يكون التحذر مطلوباً مع وجوب الانذار بالنسبه الى المتفقهين؟!

هذا، مضافاً الى أن احتمال ترتب العقوبه مع أن المورد مما يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان مساوق لوجوب التحذر. (١)

الوجه الثالث: أن التحذر غايه للانذار الواجب

أن التحذر غايه للانذار الواجب؛ لكونه غايه للنفر الواجب كما تشهد له كلمه «لو لا» التخصيصيه. و عليه فاذا وجب الانذار وجب التحذر؛ اذ الغايه المترتبه على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك توضاً لتصلى، و اسلم لعلك تدخل الجنه، و قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى .

أورد عليه فى الكفايه بعدم انحصار فائده الانذار بالتحذر تبعداً؛ لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق، ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب نفر لا لبيان غايه التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم... الى أن قال: وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار بمعالم الدين. (٢)

و يمكن الجواب عنه كما فى نهايه الدرايه، بأن التحذر و إن لم يكن له فى نفسه اطلاق نظراً الى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر ليستدل باطلاقه بل لا يجاب نفر للفقه، إلا أن اطلاقه يستكشف باطلاق وجوب الانذار؛ ضروره أن الانذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء افاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائده منحصره فى التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، و إلا لزم اللغويه احياناً.

و دعوى: أن الفائده غير منحصره فى التحذر، بل لافشاء الحق و ظهوره بكثره انذار

ص: ٢١١

١- ١) تسديد الاصول ٢: ٩٠.

٢- ٢) الكفايه: ج ٢ ص ٩٣.

المنذرين، فالغايه قهرا تلازم العلم بما اندروا به.

مندفعه: بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبه على الانذار و الفائدة المترقبه منه هي التحذر، لا افشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله العالم لعلمهم يحذرون بالانذار لا بافشاء الحق بالانذار، كما أن ظاهرها التحذر بما اندروا لا بالعلم بما اندروا به، بل نقول: أن نفس وجوب الانذار كاشف عن أن الاخبار بالعقاب المجعول انذار، و لا يكون ذلك إلا اذا كان حجه، و إلا فالاخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للانذار حتى يجب شرعا. (١)

لا يقال: احتمال وجود المانع في ايجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغايه و هي التحذر. (٢)

لانا نقول: هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذر مقصدا لوجوب ذى الغايه، و عدم وجود مانع معقول فيه.

ثم اذا كانت الملازمه العرفيه بين وجوب شىء و وجوب غايته كما اذا قيل لا تشرب الخمر لإسكارها أو قيل اذهب الى المسجد لكي تصلى فلا فرق فيه بين ما اذا كان الخطاب موجها الى مكلف واحد أو أكثر كما فى المقام، فان الانذار فعل المنذر و التحذر فعل المنذر؛ و ذلك لان الامر بالانذار وسيله لامر المنذرين، بالتحذر.

لا يقال: أن التحذر ليس فعل المنذرين، بل هو فعل المنذرين، و فعل الغير ليس مقدورا للمنذرين، فلا يكون الامر بالانذار ظاهرا فى كونه طريقيا الى أمرهم بالتحذر. (٣)

لانا نقول: أن المقذور بالواسطة مقذور، و عليه فلا مانع من ملازمه وجوب ذى الغايه لوجوب الغايه و لو كانت الغايه فعل مكلف آخر، ألا ترى أنه يقال يجب عليك تعليم القوم لادن يكونوا عالمين، بل الخطابات الاجتماعيه غالبا طرق الى امر غيرهم ببعض الامور، فلا تغفل.

ص: ٢١٢

١- ١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٦-٨٧.

٢- ٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٠.

٣- ٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٨.

أورد عليه الشيخ قدس سرّه أيضا بانه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبه الحذر عقيب الانذار بما يتفقون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقه لبيان مطلوبه الانذار بما يتفقون و مطلوبه العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، و لهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الآيه تخصيص للادله الناهيه عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الامام عليه السلام فيما سمعت من الاخبار المتقدمه على وجوب النفر في معرفه الامام و انذار النافرين للمتخلفين مع أن الامامه لا تثبت إلا بالعلم. (١)

و يمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول:

أولاً: بان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

و ثانياً: بأن ظاهر الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين و انه يجب على طائفه منهم التفقه و الانذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن اطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، فكذلك يقتضى وجوب الحذر ايضا في هذا الفرض.

و ثالثاً: بأن ظاهر الآيه ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار؛ اذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه غايه الامر كون الانذار من جمله المقدمات التكوينية لحصول العلم لا- موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب الغاء عنوان الانذار لا تقييده بصوره حصول العلم، مع أن ظاهر الآيه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

و رابعاً: انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا الغاء

ص: ٢١٣

عنوان الانذار لا يمكن الالتزام بهذا التقييد؛فانه تقييد بفرد نادر،و هو مستهجن. (١)

و الحاصل:أن الاصل فى الكلام فى غير المخترعات الشرعيه التى لا يكون المتكلم احيانا فى مقام بيانها هو الحمل على الاطلاق كما عليه بناء العقلاء،فلا وجه لعدم الاطلاق فى المقام؛لانه ليس من المخترعات الشرعيه كالصلاه و الحج و نحوهما.

لا- يقال:أن هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السياق؛فان سوره براءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم،و من المعلوم أن النفر الى الجهاد ليس للتفقه و الانذار،نعم ربما يترتبان عليه بعنوان الفائده بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيره فى الدين من مشاهده آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على اعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته فيخبروا بتلك الامور عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفه الباقية فى المدينه.و عليه فالانذار ليس غايه للنفر الواجب حتى تجب الغايه بوجود ذيهما و هو النفر،بل الانذار من قبيل الفائده المترتبه على النفر الى الجهاد احيانا.

لانا نقول:لا معين لكون النفر للجهاد؛اذ مجرد السياق لا يدل على ذلك،قال الشيخ الأعظم قدس سرّه ليس فى صدر الآيه دلالة على أن المراد النفر الى الجهاد،و مجرد ذكر الآيه فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

هذا،مضافا الى انه لو سلم أن المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النافر من كل قوم طائفه لاجل مجرد الجهاد،بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه، فيمكن أن يكون التفقه غايه لا يجاب النفر على طائفه من كل قوم،لا لا يجاب اصل النفر.

(حاصله:أن المطلوب متعدد،أى اصل النفر لاصل الجهاد و نفر الطائفه للتفقه.و عليه فالتفقه غايه لا يجاب النفر على الطائفه).

على أنه قد فسر الآيه بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد، كما يظهر من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً وَ امر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ لَا يَخْلُوهُ

ص:٢١٤

وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم. (١)

يمكن أن يقال: أن تعدد المطلوب بالنحو المذكور و أن امكن، ولكنه خلاف الظاهر، هذا مضافا الى بعد اختصاص النفر في الخير كلامه بالنافرين للجهاد و رجوع الضمير في قوله لِيَتَفَقَّهُوا الى الفرقة الباقية في البلد، مع أن الطائفة اقرب منها.

قال المحقق الاصفهاني: أن التحقيق كما يساعده بعض الاخبار و يشهد له الاعتبار أن الآية ليست في مقام المنع عن النفر الى الجهاد كإفهامه في قبيل تخلف جماعه، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا الى انه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعه الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله للتفقه و نفر الباقين الى الجهاد، و هو المستفاد من روايه العليل عن الصادق عليه السَّلام قيل له: أن قوما يروون أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قال اختلاف امتي رحمة؟ فقال: صدقوا. فقلت: أن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنما اراد قول الله عزَّ و جلَّ: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فامرهم أن ينفروا الى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، إنما اراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافق الاعتبار أيضا؛ فإن النافرين الى الجهاد من المدينة كان رجوعهم الى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فيتعلمون منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجه الى تخلف جماعه لهذه الغايه، بخلاف النافرين من الاطراف؛ فإنهم محتاجون الى تعلم الاحكام اذا رجعوا الى بلادهم، و الله أعلم. (٢)

و ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني اولى مما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه، و لكن حمل كلمه «ما» في صدر الآية على النهي مع أن كلمه «ما» للنفي و اللام في قوله لينفروا لتأكيد النفي خلاف الظاهر.

و الحاصل: أن ما ذهب اليه الشيخ قدس سرّه من أن المراد هو تخلف جمع للتفقه و اختصاص النفر

ص: ٢١٥

١-١) فرائد الاصول: ص ٧٨-٧٩.

٢-٢) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٨٨.

بالجهاد خلاف الظاهر؛ فان الضمير في قوله لِيَتَّفَقَهُوا راجع الى ما هو الاقرب اليه و هو الطائفة لا الى الفرقة، ومقتضاه هو كون النافرين متفقهين لا الفرقة الباقية. وهكذا ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني لا يخلو عن بعد؛ لان الآيه في مقام بيان النفر للتفقه.

و بالجمله هنا ثلاثة احتمالات:

احدها: هو اختصاص الآيه بالجهاد، وقد عرفت انه لا معين له، بل الظاهر من التفقه و الانذار، مضافا الى بعض الروايات هو أن النفر ليس للجهاد.

و ثانيها: هو أن النفر مختص بالجهاد، و لكن امر في الآيه ايضا بتخلف جمع ليتفقهوا و يندروا النافرين اذا رجعوا اليهم من الجهاد، و هذا ايضا خلاف ظاهر الضمير في قوله لِيَتَّفَقَهُوا فانه راجع الى النافرين لا الى الفرقة الباقية.

و ثالثها: هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه، و هذا هو الظاهر. و المعنى كما افاد في نهايه الاصول: أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم اهلا للنفر، فلو لا نفر من كل فرقه و قبيله منهم طائفه.

و الاستفادة من ذلك أن المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لامروا جميعا بالنفر و التفقه، و لكنهم ليسوا اهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرق أمر معاشهم، و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج الى المطالب الدينيه في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفه منهم الى جهه من الجهات الاخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوها... الى أن قال: و بالجمله فهذه الآيه على ما ذكرنا تدل على انه لو لا مخافه اختلال النظام لامر الجميع بالنفر في تحصيل الفقاهه، و لكنه بعد ما يلزم من نفر الجميع الاختلال فلم لا ينفر بعضهم ليرشدوا أنفسهم و يرشدون و يصير ذلك سببا لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى و حلاله و حرامه، فسياق الآيه ينادى باعلى صوته الى مطلوبيه الانذار و الحذر و وجوبهما، فلا- نحتاج في اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقى بل مطلوبيه مدخولها و نحو ذلك من التقريبات، و التعبير ب- «لعل» انما هو من جهه أن الانذار ليس مستتبعا لحذر القوم دائما؛ اذ ربما لا يؤثر كلام

المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء و اقوامهم ايضا، فالمراد أن المنذر يجب عليه العمل بوظيفته، و لا يعوقه عن ذلك احتمال عدم تأثير كلامه؛ فان في التبليغ مظهره التأثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتأمل في ظاهر الآيه، و تشهد لهذا الوجه اخبار كثيره حيث استشهد الاثمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للفقهاء و التعليم و التعلم. (1)

أن قلت: أن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للفقهاء و الانذار المحقق بقول العادل و أن لم يوجب اليقين و العلم، و هذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الامام بالآيه الكريمة على وجوب معرفه الامام و انذار النافرين للمتخلفين؛ لان الامامه مما لا تثبت إلا بالعلم، و عليه فالاستناد بالآيه لحججه الدليل الذي لا يفيد العلم كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول اطلاق التفقه و الانذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديه و الانذار بها ايضا؛ لان اعتقاد المنذر بها تفقه، و يكفي ذلك في وجوب الانذار به، و هو يكفي في وجوب التحذر من مخالفه هذا الاعتقاد و أن لم يحصل له بنفس الانذار قطع بها؛ اذ مع الانذار يلزم عليه أن يسمع انذار الآخرين حتى يحصل له العلم به أو بخلافه، فالتحذر في الفقه بالعمل و هو محقق بنفس انذار عدل واحد، و التحذر في الاعتقادات بالاعتقاد و هو يحتاج الى تكرار الانذار و الاستماع حتى يحصل العلم. نعم لو حصل له العلم بانذار جماعه دفعه فلا- حاجه الى تكرار الاستماع، لان العلم حاصل. و بالجمله يختلف التحذر باختلاف موارد الانذار، و جميع الموارد مشمول للآيه الكريمة.

هذا، مضافا الى ما في تسديد الاصول من أن الآيه بظاهرها مختصه بتعلم احكام الدين و الانذار بها، و استفاده حكم غيرها انما هو بالغاء الخصوصيه؛ لانها ارشاد الى طريقه عقلائيته: هي نفر جمع بالمقدار اللازم في كل مورد و الاخذ بمقتضى قولهم، فلا ينافى أن يعتبر في غير موردها حصول العلم... الى أن قال: فصح الاستناد بالآيه في كلا الامرين، و المقتضى

ص: ٢١٧

العرفى فى احدهما القطع المطلوب، و فى الآخر الطريقه العقلائيه. و الحمد لله رب العالمين. (١)

و غير خفى أن الغاء الخصوصيه ينتهى الى الاطلاق.

و كيف ما كان فاطلاق الآيه يمنع عن حملها على خصوص التفقه فى الاحكام، هذا مضافا الى أن تطبيق الآيه الكريمه على التفقه فى الاحكام و التفقه فى المعارف يشهد على اطلاق الآيه، كما لا يخفى.

لا يقال: أن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوى إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار. بل الانذار ببل الانذار وظيفه المفتى أو الواعظ، لا الراوى الذى ربما ينقل مجرد الفاظ الروايه من دون أن يفهم معانيها لينذر بها؛ و لذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

لانا نقول- كما افاد فى الكفايه و مصباح الاصول- أن نقل روايه داله على وجوب شىء أو على حرمه شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما أن فى افتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمه شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، و يكون الانذار الضمنى كالانذار المطابقى مشمولاً للآيه الكريمه، و تثبت حجيه غيره من الاخبار التى لا انذار فيها؛ لكون الراوى عامياً أو كان مفاد الروايه حكماً غير الزامى بعدم القول بالفصل، و حال الرواه فى الصدر الاول فى نقل ما تحمّلوا من النبى صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام حال نقله الفتاوى الى العوام، فكما لا شبهه فى انه يصدق الانذار فى مقام الابلاغ على ما نقلوا من المجتهدين فكذلك حال الرواه. (٢)

هذا، مضافا الى أن فتاويهم فى الصدر الاول منقوله بنفس متون الروايات كما فى الهدايه و نحوها، فلا وقع لذلك الاشكال، كما لا يخفى.

و دعوى: أن المأخوذ فى الآيه الكريمه عنوان التفقه، و عليه فالواجب هو التحذر عند

ص: ٢١٨

١- ١) تسديد الاصول: ج ٤ ص ٩٢.

٢- ٢) راجع الكفايه: ج ٢ ص ٩٤ و مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٨٥-١٨٦.

انذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل انذار الراوى بما هو راو، فيختص مفاد الآيه بحجيه فتوى الفقيه للعامى لا حجيه خبر العادل، ولا مجال للتمسك بعدم القول بالفصل فى المقام مع وجود القول بالفصل بين حجيتهما كما لا يخفى.

مندفعه: بان المراد من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحى، بل المراد هو التفقه بمعناه اللغوى، وهو الفهم و العلم، وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفه بمفادها و أن كانت المعرفه مشككه و تختلف الرواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم، فاذا كان اخبار العادل فى المنذرات حجه يتعدى منها الى غيرها بالغاء الخصوصيه.

لا- يقال: ليس المقصود أن الآيه اخص من المدعى، بل المقصود أنها أجنبيه عنه؛ لانها حتى فى الراوى المستبصر تدل الآيه على حجيه رأيه و درايته لا- شهادته و روايته، فلا- معنى للتعدى فى حقه، فما ظنك بغيره؟! إذ الآيه غير ناظره الى مسأله الإخبار و حجيته، بل تنظر الى مسأله اخرى و هى لزوم وجود طائفه بين الامه تتحمل مسئوليه الجهاد العقائدى و الفكرى فى سبيل الله عن طريق التفقه فى الدين و حمله الى الاطراف و الاجيال. و هذه المسأله اجنبيه عن حجيه خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول. (١)

لأننا نقول: أوّلا- أن المراد من التفقه هو التفقه اللغوى لا- الاصطلاحى، و حمله على صاحب الرأى و الدرايه لا- شاهد له. و من المعلوم أن المتفقه اللغوى يصدق على الراوى و من اخبر بما سمع من شىء و عرفه و نقله.

و ثانيا: أن مسئوليه الجهاد الفكرى لا- تختص بتحمل العقائد و المعارف، بل تشمل تحمل الاخبار و ايصالها، فبذلك يشمل مسألتنا، و هو حجيه خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول، فلا تغفل.

و مما ذكر ينقدح الجواب عما وقع فيه السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه من الاشكال و هو أن حيثه التحديث غير حيثه الفقاهه، و كانت الحثيتان منفكتين بحسب الخارج ايضا، فقد

ص: ٢١٩

كثر المحدثون الذين كان من شأنهم ضبط ما سمعوا و حكايته فقط من غير أن يعملوا النظر في استفاده حكم الله عنه؛فان ذلك كان متوقفا على مقدمات من لحاظ المقييدات و المخصصات و سائر الجهات و أن كان تحصيل المقدمات فى اعصارهم فى غاية السهوله بالنسبه الى زماننا...الى أن قال:و بالجمله فالاستدلال بالآيه على حجيه الروايه بما هى روايه مشكل. (١)

و ذلك لما عرفت من أن المراد من التفقه هو معناه اللغوى و هو الفهم و العلم،و هذا المعنى يصدق على الراوى العالم بمداليل الاخبار و أن لم يكن فقيها اصطلاحا.نعم هذا المعنى له عرض عريض يشمل الفقيه الاصطلاحى ايضا اذا انذر بما اجتهد كما يشمل المحدث اذا انذر بما دل عليه الخبر،و لا مانع من ذلك.و بالجمله فالآيه تدل على حجيه قول العالم بمفاد الخبر سواء كان مجتهدا أو لم يكن،فتدبر جيدا.

لا- يقال: أن الآيه الكريمة ليست ظاهره فى وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛فان صدر الآيه اعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً يعطى أن الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى و انه لا- يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كآفه و ابقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حيدا فريدا،و على ذلك فيصير المآل من الآيه هو النهى عن النفر العام لا ايجاب النفر للبعض،فالحث انما هو على لزوم التجزيه و عدم النفر العام لا- على نفر طائفه من كل فرقه للتفقه...الى أن قال:و عدم الاكتفاء على الجمله الاولى يمكن أن يكون لدفع ما ربما ينقدح فى الازهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم و عدم تفقهم فى الدين، فقال عزّ شأنه:يكفى لذلك تفقه طائفه،فليست الآيه فى مقام بيان وجوب النفر،بل فى مقام بيان لزوم التفرقه بين الطوائف،و قوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ اٰخْبَارَ فِى مَقَامِ الْاَنْشَاءِ و لو بقريته شأن نزولها كما قال المفسرون،و ليس المراد بيان امر واضح؛[إذ]لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس فى جميع الادوار الى طلب العلم و التفقه حتى لزم التنبيه به،إلا أن يحمل

ص: ٢٢٠

ذكره لصرف المقدمه لما بعده،و هو أيضا بعيد مخالف لشأن نزول الآيه و قول المفسرين. (1)

لانا نقول:أولاً:أن هذا المعنى اى النهى عن النفر العام للجهاد متفرع على أن الآيه وارده فى النفر للجهاد،وقد عرفت انه لا معين لذلك،و مجرد كون السوره و الآيات السابقه أو اللاحقه مرتبطه بالجهاد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى،بل لعل وجه ذكر هذه الآيه فى هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم احكام الجهاد كما افاد بعض الاعلام.و كيف كان لا اجد روايه صحيحه تدل على أن المراد من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ هُوَ النَّهْيُ عَنِ النَّفْرِ الْعَامِ لِلجِهَادِ،بل قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ،يشهد بكون الصدر فى النفر للتفقه.

و ثانياً:أن لازم ما ذكر هو أن يكون قوله فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ دالاً على أن النفر للجهاد.

و عليه ففى قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ احتمالان:

احدهما:لزوم تفقه الفرقة الباقية مع النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ تَعَلَّمَهُمْ لِلأَحْكَامِ وَ الأَدَابِ مِنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، فاذا رجعت الطائفة النافره تنذرهم الفرقة الباقية ببيان ما نزل من الآيات فى غيابهم و يعلمونهم السنن و الفرائض التى تلقوها فى غيابهم.

و ثانيهما:لزوم تفقه الفرقة النافره فى الدين بما رأَت من آيات الله و حصل لهم بذلك بصيره فى الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قتلهم على المشركين و نصرتهم على اعدائهم و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم.

و كلاهما خلاف الظاهر:

اما الأول:فلما مرّ من أن الضمير فى قوله ليتفقها و لينذروا راجع الى الطائفة النافره،لا الفرقة الباقية؛لأنها اقرب اليه منها.

و أما الثانى:فهو و إن كان خاليا عن الاشكال المذكور؛لأن الضمير فيه راجع الى الفرقة

ص:٢٢١

النافره لا- الباقية،و لكن لا يساعده ظهور كلمه التفقه فى الدين؛فان المستفاد منه هو عموميه التفقه بالنسبه الى مسائل الدين و الاسلام،و هو لا يحصل بتمامه فى النفر للجهاد و إن لم يخل النفر للجهاد أحيانا عن الغلبه و النصره و بعض التعليمات النازله فى سفر الجهاد،إلا أن اطلاق التفقه فى الدين انبب بالنفر لتعلم الأحكام و المعارف

و ثالثا:أن المستفاد من الروايات هو لزوم النفر للتعلم و عدم جواز ترك النفر لذلك كصحيحه يعقوب بن شعيب و يونس بن عبد الرحمن و محمّد بن مسلم:أ فيسع الناس اذا مات العالم أن لا يعرفوا الذى بعده؟!فقال:اما اهل هذه البلده فلا-يعنى المدينه-و أن غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم،أن الله عزّ و جلّ يقول وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً الى قوله لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

هذا مضافا الى قوله عليه السّلام فى خبر عبد الله بن المؤمن الانصارى:فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلّى الله عليه و آله و يختلفوا اليه فيتعلموا (٢)و غير ذلك.

فتحصل أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الآيه يدل على عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر لتحصيل العلم فلا- يجب عليهم النفر بالوجوب العينى بل اللازم عليهم هو النفر بنحو الوجوب الكفائى فالآيه غير مرتبطه بالنفر للجهاد و مجرد ذكرها عقيب قوله تعالى و ما كان لاهل المدينه و من حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله (٣)لا يكون قرينه على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون الآيه هو النهى عن النفر العمومى للجهاد فتدبر جيدا.

و دعوى:أن معنى النفر يناسب الخروج الى الجهاد؛لانه فى الاصل بمعنى«جهيدن» كما فى قوله تعالى كَانَتْهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ . (٤)

مندفعه:بأنّ النفر و أن كان كذلك فى الاصل،و لكن لا يكون كذلك فى الاستعمالات

ص:٢٢٢

١-١) كنز الدقائق:ج ٥ ص ٥٧٢-٥٧٣.

٢-٢) كنز الدقائق ٥٧٢:٥-٥٧٣.

٣-٣) التوبه ١٢٠/.

٤-٤) المدثر ٥٠/ و ٥١.

العرفيه عند نزول الآيه و صدور الروايات. و الشاهد عليه هو تطبيق الآيه الكريمه على النفر للتفقه فى الدين فى الروايات المستفيضه، مع أن المعنى المذكور غير ملحوظ فيه كما لا يخفى.

و هكذا لا مجال لدعوى غلبه استعمال ماده النفر فى النفر الى الجهاد بحيث تمنع عن اراده النفر للتفقه؛ و ذلك لمنع الغلبه أولا: و على تقدير تسليمها فالمنع عن اراده النفر للتفقه صحيح ما لم يقترن بالقرينه، و يكفى فى المقام قوله لِيَتَفَقَّهُوا فى الدين لصرفه الى النفر للتفقه، هذا مضافا الى تطبيق الآيه فى الروايات المستفيضه على النفر للتفقه، فراجع.

لا- يقال: أن الآيه نزلت فى المؤمنين حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوه يغزوها رسول الله صلى الله عليه و آله و لا سريه حيث انه صلى الله عليه و آله اذا خرج الى الجهاد لا- يتخلف عنه إلا- المنافقون، فانزل الله وحيا و اخبر بعيوب المنافقين و بين نفاقهم، و عليه فقوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، اخبار فى مقام الانشاء، و يدل على النهى عن النفر العام.

لانا نقول: لا ارى دليلا صحيحا يدل على شأن النزول المذكور إلا نسبه ذلك الى القليل أو بعض المرسلات عن الامام الباقر عليه السلام كما فى مجمع البيان. و من المعلوم انه لا اعتبار به، هذا مضافا الى أن مقتضى الروايات الكثيره أن النفر فى الآيه الكريمه هو النفر للتفقه فى الدين، و لازمه أن يكون المراد من النفر فى قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا هو النفر للتفقه أيضا. و عليه فالمراد من التفقه فى قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا ليس هو انشاء النهى، بل هو اخبار عن عدم تمكن المؤمنين جميعا لهذا الواجب لما يلزم من اختلال النظام، فلهم عذر فى عدم اقدامهم جميعا للنفر للتفقه، و لكن لا عذر لهم فى عدم نفر طائفه منهم لهذا الواجب المهم، فيجب النفر على جماعه من كل قوم، فلا تغفل.

لا- يقال: لو كان مفاد الآيه وجوب التحذر عند الشك لا يدل ذلك على حجيه قول المنذر لأنّ الحذر واجب فى الشبهه قبل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل على المكلف اما بالاحتياط او تعلم الحكم و بعبارة اخرى كل من الخوف و الحذر العملى واجب

عند الشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجه شرعا كما دلّ عليه اخبار عديده مذكوره في محالها (١)

لأننا نقول: هذا الإشكال جار في كل أماره من الأمارات فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدله الاعتبار حجيتها و لا- يكون الأمارات لغوا و الوجه في ذلك أن بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و التعلّم بخلاف الأمارات فإذا دلّت الأمارات بعد الفحص على حرمة شيء أو وجوب شيء و وجوب الاجتناب عن فعل ما دلّت الأمارات على حرمة و عن ترك ما دلّت على وجوبه فلا تكون اعتبار الأمارات لغوا و هكذا الأمر في المقام فإنّ بعد الفحص لا- مجال لحكم العقل و في نفس الحال يدل الآيه الكريمه على وجوب المتحذّر بقيام خبر العادل فلا يكون اعتبار الخبر الواحد لغوا كما لا يخفى.

و دعوى أن ظاهر الآيه الكريمه مدخليته كون النافرين جماعه في وجوب النفر و وجوب الإنذار و وجوب الحذر و مع احتمال خصوصيه هذا الظاهر فلا مجال لرفع اليد عنه و عليه فالآيه اجنبيه عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجيه قول المنذر الواحد عند الشك في قوله إنّه هل هو حكم الله الواقعي أولا لأنّ مفاد الآيه هو وجوب نفر الجماعه بما هي الجماعه لا الفرد و أين ذلك بما نحن بصدده. (٢)

مندفعه بأنّ لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار لو نفر جماعه من فرقه ثم تفقهوا و لكن عرض لهم الموت و بقى فرد واحد منهم و عليه فلا يجب على هذا الفرد الإنذار و هو كما ترى هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار ممّا لا توقّف لهما على الجماعه يشهد على أنّ المراد من الطائفه هو الاستغراق أعنى كلّ فرد فرد منها لا الجماعه كما أنّه لم يعتبر في المنذر بفتح الذال أن يكون جماعه باعتبار لفظ القوم في الآيه الكريمه.

ص: ٢٢٤

١-١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٧/٢.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٤/٢-١٣٦.

فتحصّل أنّ النفر واجب للتعلّم و التفقّه و الإنذار و صدر الآيه الكريمه إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين لذلك فأوجب الله سبحانه و تعالى مع عدم تمكنهم للنفر المذكور جميعا على كل طائفه من كل فرقه بنحو الوجوب الكفائي ليتفقها و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و يتحدّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون تقييد التحدّر بحصول العلم كما لا يخفى.

قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و الانصاف أنّ دلالة هذه الآيه على حجيه الخبر أظهر و أتم من دلالة آيه النبأ. (١)

و منها-اي من الآيات التي استدل بها لحجّيه الخبر-آيه الكتمان، و هي قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ . (٢)

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، و إلا لزم لغويه حرمة الكتمان و وجوب الاظهار.

ألا- ترى أنهم حكموا بحجيه اخبار المرأه عن كونها حاملا و استدلوا عليه بقوله تعالى وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ .

و فيه:أولا- كما افاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه-أن الآيه الكريمه اجنيه عما نحن فيه؛لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان؛لقوله تعالى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله، لا في مقابله الايضاح و الاظهار، و ما هو نظير ما نحن فيه آيه كتمان النساء ما خلق الله في ارحامهن، فالملازمه انما تجدى في مثلها، لا فيما نحن فيه. (٣)

و لذلك قال في نهايه الافكار: أن سوق الآيه انما هو في اصول العقائد ردا على اهل

ص: ٢٢٥

١- (١) مصباح الاصول ١٨٤/٢.

٢- (٢) البقره ١٥٩.

٣- (٣) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٩.

الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوه و بيناتها و كتموا علائم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله التي بَيْنَهَا اللهُ سبحانه لهم في الكتب السالفه، فلا ترتبط بما نحن بصدده. (١)

و دعوى: أن الكتمان و أن كان هو اخفاء الحقيقه إلا- أنه الاخفاء النسبي لا المطلق، أي الابرار من ناحيه المخبر لا مطلقا، فمن لا يكون قوله مفيدا للعلم لعدم وثاقته مثلا ايضا يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقه. (٢)

مندفعه: بأن الكلام ليس في معنى الكتمان، بل الكلام في أن مورد الآيه الكريمه اجنبيه عما نحن فيه كما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره، فلا- تغفل. فالآيه مختصه بوجوب القبول للامور التي حرم كتمانها من الحق و البيئات و القبول فيها موقوف على العلم بخلاف المقام.

و ثانيا: بأن الآيه الكريمه لا تتعرض لبيان حرمه الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لكونها في مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان و لذا قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه ليست الآيه بصدد الإطلاق و بيان حرمه الكتمان بل هي بظاهاها تكون بصدد بيان ما يترتب على إخفاء الحق و كتمانها من اللعن و أما أنه يحرم مطلقا أو في بعض الموارد فلا تعرض له فيها و بالجملة ليست الآيه بصدد البيان من هذه الجبهه فلا يصح الأخذ بالإطلاق و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق بإذاعته و إفشائه. (٣)

ففيه ما عرفت من أن مورد الآيه هو ما كان واضحا بنفسه من دون حاجه الى ايضاحه بكثره الافشاء، كما لا يخفى.

و منها- أي من الآيات التي استدل بها لحجيه الخبر- قوله سبحانه و تعالى وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ

ص: ٢٢٤

١-١) نهاية الافكار: ج ٣ ص ١٣٠.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٨٢-٣٨١.

٣-٣) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٩/٢.

وَ الزُّبَيْرُ (١) بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلا- لغا وجوب السؤال، و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له؛ لأن خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا، فإذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام فى خصوص الواقعة فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآيه، فيجب قبول قوله ابتداء انى سمعت الامام يقول كذا؛ لأن حجيه قوله هو الذى اوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال اوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

أورد عليه أولا: بان المراد من اهل الذكر بمقتضى السياق علماء اهل الكتاب، و عليه فالآيه اجنبيه عن حجيه الخبر. (٢)

و يمكن أن يقال: أن العبره بعموم الوارد، و لا- ينافيه خصوص المورد، و تطبيق اهل الذكر على علماء اهل الكتاب يكون من باب تطبيق الكلى على بعض مصاديقه، و ليس من باب استعمال الكلى فى الفرد كما لا يخفى. و عليه فلا منافاه لدلاله السياق على أن مورد الآيه هو علماء اهل الكتاب مع كليه الوارد و هو قوله فَسُئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و يشهد لكليه الوارد تطبيق الآيه على غير اهل الكتاب فى الأخبار الداله على أن المراد هم الأئمه المعصومون عليهم السلام إذ اختصاص اهل الذكر بالأئمه عليهم السلام مقطوع بعدم بلحاظ المورد كما سيأتى.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه من أنه إن أريد أن ظاهر الآيه بقريته المورد إرادته السؤال عن أهل الكتاب (فقط) فالذى يستفاد منها بالملازمه وجوب قبول قوله دون غيره ممن أقر بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل وجوب قبول قول أهل الكتاب و عدم وجوب قبول قول المقر بالشهادتين (٣)

و اورد عليه ثانيا: بان ظاهر النصوص المستفيضه أن اهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، لا غير و

ص: ٢٢٧

١-١) النحل ٤٣/ و ٤٤.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٨٢.

٣-٣) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد ١٤٢/٢.

قد عقد في اصول الكافي بابا لذلك، وقد ارسله في المجمع عن علي عليه السلام. (١) فلا وجه للتمسك بها في حجية قول الرواه الثقاه.

و يمكن الجواب عنه ايضا بان تطبيق اهل الذكر على الاثمه المعصومين عليهم السلام من باب كونهم اكمل المصاديق، لا من باب حصر العنوان فيهم، وإلا فلا يناسب مع مورد الآيه، كما عرفت.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: أن قصر مورد الآيه على خصوص الأئمه عليهم السلام لا يلائم مورد الآيه كما لا يخفى على من راجعها وظنى -و الله اعلم- أن اهل الذكر في كل زمان بالنسبه الى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا و ملكا و انه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله و عترته عليهم السلام لانهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين باحوال الانبياء السابقين، و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام في هذه الشريعة المقدسه لا بد من أن ينتهى الى الأئمه عليهم السلام؛ فانهم عيبه علم النبي صلى الله عليه وآله و حمله احكامه صلى الله عليه وآله، فالمصداق حيث انه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر اليهم فلذا فسّر اهل الذكر بهم عليهم السلام، و الله العالم. (٢)

حاصله: أن عنوان اهل الذكر كلى و ينطبق على مصاديقه المختلفه بحسب اختلاف موارد الحاجه. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه و بالجمله المراد من اهل الذكر في الآيه مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه و انما ورد من الأئمه عليهم السلام أن مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيدا. (٣)

و أورد عليه ثالثا: كما في فرائد الاصول و الكفايه بان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا للتعبد بالجواب، كما يقال في العرف: سل أن كنت جاهلا.

ص: ٢٢٨

١-١) فرائد الاصول: ٨٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٠.

٣-٣) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٤٣/٢.

و من المعلوم أن السؤال حينئذ طريق لحصول العلم. و يؤيده أن الآيه واردة في اصول الدين و علامات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً. (١)

و يمكن الجواب عنه بما في نهايه الدرايه بان الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب، فيكشف عن حجيه الجواب؛ فانه على فرض الحجيه يكون حجه قاطعه للعذر مصححه لاطلاق العلم عليه، و إلا فلا.

نعم بين هذه الآيه و الآيتين المتقدمتين فرق حيث انه لا امر بالجواب هنا حتى يتمسك باطلاقه لصوره عدم افاده العلم كما في ايجاب الانذار و حرمة الكتمان، فيمكن ايجاب السؤال الى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه. (٢)

و الانصاف هو عدم اطلاق الآيه بعد عدم وجوب أمر بالجواب و امكان اراده ايجاب السؤال و لو بالتكرار حتى يحصل العلم بسبب الاجوبه المتعدده، و لا دلالة للآيه على حصول العلم بالجواب الاول حتى يكون ذلك تعبداً. و لذلك قال في الكفايه أن الظاهر من الآيه ايجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد. (٣)

و اما الايراد على الاستدلال بالآيه الكريمه بعد تسليم دلالتها على لزوم التعبد بالجواب بانه لا دلالة لها على التعبد بما يروى الرواه؛ بما هم رواه؛ لعدم اطلاق اهل الذكر و العلم عليهم، مع أن لصدق هذا العنوان مدخله في الحكم، و عليه فتختص دلالة الآيه بحجيه فتوى اهل الفتوى.

ففيه أن عنوان اهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككه، و يصدق على الرواه ايضاً؛ لصدق الذكر و العلم على معرفه الحلال و الحرام من دون اعمال نظر و رأى، و حيث لم يقيد عنوان اهل الذكر بمرتبته خاصه يعم تلك المعرفه ايضاً، و لذلك يصدق عنوان اهل العلم و الذكر على العالمين بالفتاوى و المسائل من دون أن يكونوا مجتهدين، و الرواه كالعالمين بالمسائل الذين لا يكونون مجتهدين في زماننا هذا.

ص: ٢٢٩

١-١) راجع فرائد الاصول: ص ٨٢ و كفايه الاصول: ج ٢ ص ٩٥.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٠.

٣-٣) الكفايه: ص ٩٥.

و دعوى: أن المراد من العلم هو خصوص الرأى و الاعتقاد، كما فى منتقى الاصول. (١)

مندفعه: بأنه لا وجه لتخصيص العلم و الذكر بذلك.

كما أن دعوى أن اهل الذكر هم اهل القرآن، فلا يشمل الرواه و لا العالمين بالفتاوى.

مندفعه بان ذلك ينافى مورد الآيه الكريمة؛ فان موردها هو اهل الكتاب، فانطبق اهل الذكر على اهل البيت و اهل القرآن لا يساوى كونه بمعناه، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن الاستدلال بالآيه الكريمة على وجوب التعبد بالجواب لا يخلو عن اشكال.

نعم ربما يقرب الاستدلال بالآيه بأنها ارجاع و ارشاد الى طريقه معروفه عقلائيه، و هى رجوع الجاهل بالشىء الى العالم به و السؤال منه و العمل بما يقوله بما أن قوله طريق معتبر الى ما يعلمه و يخبر عنه، فهى متضمنه لحججه خبره و طريقته. و من الواضح انه لا يعتبر و لا يشترط فى هذه الطريقه العقلائيه سوى أن يكون المسئول عالما بما يسأل عنه من دون فرق بين أن يكون الشىء الذى يعلمه أمرا محسوسا أو غير محسوس و لا- أن يكون عالما بهذا الشىء فقط أو به و بغيره، بل هذه الطريقه جاريه فى كل شىء لا- يعلمه الانسان و كان من الناس من يعلمه فاذا كان له حاجه فعليه أن يسأل العالم و يتبع قوله بما أن قوله طريق اليه، و حينئذ فهذه الآيه الشريفه دليل لفظى على امضاء الطريقه العقلائيه و بناء العقلاء على طريقه الخبر الواحد. (٢)

و لكن هذا التقريب يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء فى حججه الاخبار، لا الاستدلال بالآيات من باب التعبد الذى هو محل البحث فى المقام.

هذا، مضافا الى أن مورد الآيه هو الشك فى النبوه و المعتبر فيه هو تحصيل العلم القطعى، لا الظن النوعى الذى قد يقترن مع الشك الشخصى أو الظن على الخلاف كما فى خبر الثقات عند العقلاء.

ص: ٢٣٠

١- (١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٢.

٢- (٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٣ و ٩٤.

و دعوى: أن الشبهات التي كانت حول النبوه عند نزول الآيه الكريمة ممّا ينحسم أصله بالرجوع الى العالم و اهل الذكر و نفس جوابه.

مندفعه: بأن الشبهات مختلفه و لعل بعضها كذلك، و لكن الحكم بكون جميعها كذلك تحكم، كما لا يخفى.

٢- و اما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الاولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى:

مثل مقبوله عمر بن حنظله (١) عن الامام الصادق عليه السلام حيث قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر. قال:

فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال:

ينظر الى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه... الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين، إلا- أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان. (٢)

و لا يخفى عليك أن مع التعارض لا وثوق بالصدور، و مع ذلك دلت المقبوله على أن الخبر لا يكون ساقطاً. و منه يعلم أن التعبد به ليس من باب بناء العقلاء، و إلا فلا يحصل الوثوق في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الراوى او المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه، و مع

ص: ٢٣١

١- (١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢- (٢) فرائد الاصول: ص ٨٤.

عدم الوثوق لا بناء خصوصا مع عدم وجود الرجحان، بل يحكمون حينئذ بالتساقط.

ثم أن هذا الخبر باعتبار قوله (خذ بأعدلتهما) ظاهر في اعتبار العدالة. اللهم إلا أن يقال:

أن قوله في الذيل (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الخ) يشهد على أن الملاك في حججه الاخبار هو نقل الثقات. و عليه فالاعدليه ملاك الترجيح في تقديم احد المتعارضين على الآخر، فلا تغفل.

و نحو هذه الروايه مرفوعه زراره قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. قلت:

يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بأعدلتهما عندك و اوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف اصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلت: انهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

و لا يخفى ايضا أن مع كون طرفي المعارضه مشهورين لا وثوق بأحدهما من حيث الصدور و مع ذلك لا يكون الخبر ساقطا، بل يقدم الراجح من حيث الصفات على غيره، و ليس ذلك إلا حججه تعبدية.

ثم أن دلالتها على اعتبار العدالة و عدمه مثل المقبوله. و مثل روايه ابن ابى الجهم المرويه في الاحتجاج مرسلا عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت. (2) و مثل خبر موسى بن اكيل عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما؟ قال: و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل

ص: ٢٣٢

١- ١) المستدرک: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢.

٢- ٢) الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى عدلها و افقهها فى دين الله فيمضى حكمه. (١)

و لا- يذهب عليك ان مع التصريح بعدم العلم و الوثوق بالحق قال بحجيه كل واحد من باب التخيير، و ليس ذلك إلا حجيه تعديده.

اورد عليه بانه لا اطلاق لهذه الطائفة من الأخبار؛ لان السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجه يتعين العمل به لو لا التعارض، و لا نظر للسائل بالنسبه الى اعتبار خبر كل عدل، بل نظره الى حجيه الخبر فى حال التعارض.

يمكن أن يقال- كما افاد فى نهايه الأفكار- أن هذه الأخبار ظاهره الدلاله بالملازمه على حجيه خبر الواحد فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض. (٢)

و الاولى أن يقال أن: هذه الطائفة من الاخبار تدل على مفروغيه حجيه الاخبار فى نفسها، و إلا لما سألوا عن صورته تعارضها، كما لا- يخفى. قال فى مصباح الاصول: الاخبار العلاجيه تدل على أن حجيه الاخبار فى نفسها كانت مفروغا عنها عند الاثمه عليهم السلام و اصحابهم، و انما توقفوا عن العمل من جهه المعارضه فسألوا عن حكمها. و من الواضح انه ليس مورد الأخبار العلاجيه الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أن الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصدور، مضافا الى وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد فى نفسه. (٣)

و تعتضد تلك المفروغيه المذكوره بما صرح به الشيخ فى عده الاصول من قوله: انى وجدت الفرقه المحقه مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم اذا افتي بشيء لا يعرفونه

ص: ٢٣٣

١- (١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٥.

٢- (٢) نهايه الأفكار: ج ٣ ص ١٣٢.

٣- (٣) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩١-٢٩٢.

سألوه من اين قلت هذا،فاذا احوالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الامر فى ذلك و قبلوا قوله،و هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبى صَلَّى الله عليه و آله و من بعده من الأئمه عليهم السّلام و من زمن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام الذى انتشر العلم عنه و كثرت الروايه من جهته،فلو لا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك و لا نكروه؛لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو. (١)

و مما ذكرناه يظهر ما فى نهايه الاصول من أن التعارض كما يوجد فى الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد فى المتواترين أو المحفوظين بما يوجب القطع بصدورهما،فصرف بيان العلاج للتعارض لا يدل على حجية الخبر الذى لم يقطع بصدوره. (٢)

و ذلك لان حمل هذه الروايات على الصوره المذكوره بعيد جدا،فاذا عرفت أن المراد منها هو تعارض غير مقطوعى الصدور تكشف تلك الاخبار عن كون حجية غير المقطوع عند عدم المعارضه مفروغا عنها.

و ينقدح أيضا مما ذكرناه ما فى مباحث الحجج حيث قال:يمكن اراده الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعى السند،و ليست هذه الطائفة من أخبار الترجيح و العلاج فى مقام البيان من ناحيه حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (٣)

و ذلك لما عرفت من أن فرض المعارضه ليس بين المقطوعين لبعده ذلك و ندرته،بل فرض المعارضه بين غير المقطوعين،و عليه تكشف الاخبار العلاجيه عن كون حجية الاخبار غير المقطوعه مع قطع النظر عن المعارضه مفروغا عنها عند الأئمه عليهم السّلام و اصحابهم.

نعم يشكل التمسك بهذه الاخبار لاثبات أن الحججه المفروغ عنها هو خبر الثقه بعد ما عرفت من اعتبار الاعدليه.

يمكن الجواب عنه بان مقتضى امعان النظر فيها أن الملاك هو كون الراوى ثقه،و لا ينافيه

ص: ٢٣٤

١- ١) عده الاصول: ص ٣٣٧.

٢- ٢) نهايه الاصول: ص ٥٠٩.

٣- ٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٨٩.

اعتبار الاعدليه فى تقديم احد المتعارضين على الآخر و يشهد له قوله فى المقبوله (فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الحديث).

أو قوله فى المرفوعه (فقلت: انهما عدلان مرضيان موثقان الحديث) اللهم إلا أن يقال:

أن المراد من الثقة و الموثق بعد ما عرفت من اعتبار الاعدليه هو العادل، فافهم.

الطائفة الثانية: هى التى تدل على ارجاع آحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه

هى التى تدل على ارجاع آحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه مثل قوله عليه السّلام: اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس، مشيرا الى زواره (١) و فيه: انه يحتمل أن يكون المعتبر هو العداله و أن ارجاعه عليه السّلام من جهه كون المجالس المذكور عادلا عنده.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعد ما قال الراوى افيونس بن عبد الرحمن ثقّه نأخذ معالم ديننا عنه. (٢) فان الظاهر منه أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند السائل و المسئول عنه فسأل عن وثاقه يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه.

و قوله عليه السّلام: عليك بالاسدى، يعنى أبا بصير. (٣) و فيه: انه لعل ذلك لكون ابى بصير عادلا.

و قوله عليه السّلام: فى جواب السائل فممن أخذ معالم ديني؟- من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا (٤)، و لكنه ظاهر فى اعتبار العداله.

و قوله عليه السّلام: و اما ما رواه زواره عن أبى جعفر عليه السّلام فلا يجوز لك أن تردّه. (٥) و فيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

و قوله لابن ابى يعفور بعد السؤال- عن من يرجع اليه اذا احتاج أو سئل عن مسأله- فما

ص: ٢٣٥

١- ١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٩.

٢- ٢) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٦.

٣- ٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٥.

٤- ٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

٥- ٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٧.

يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع ابي و كان عنده مرضيا وجيها. (١) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا، هذا مضافا الى توصيفه بكونه مرضيا عند الامام و وجيها عنده.

و قوله عليه السلام: انت ابان بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما رواه لك فاروه عني. (٢)

و فيه: أنه لعل ذلك لكونه عادلا.

و قوله عليه السلام: في صحيحه احمد بن اسحاق: العمري ثقتي، فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى، و ما قال لك عنى فعنى يقول، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون.

و قوله عليه السلام: العمري و ابنه ثقتان، فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى، و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان. (٣)

قال شيخنا الأعظم: بعد نقل اكثر الروايات المذكورة: و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون. (٤)

أورد عليه بان المراد من الثقات فى هذه الارجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون، لكونهم على مرتبة عظيمه من التقوى و الجلاله حتى وثق بهم الامام عليه السلام، فهذه الاخبار لا- تدل على حجيته خبر كل ثقة، بل تدل على ثقات اهل البيت و هم العدول. نعم لا- بأس بالاخذ بمثل ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة، فان المراد بالثقة هو الثقة عند الناس لا العدل.

اللهم إلا- أن يقال: أن المراد من الثقة يختلف بحسب الموارد، و ليس المراد منه فى مورد السؤال هو الصدق المخبرى مع أن المورد من الفقهاء و السائل يريد أن يأخذ آرائه، بل المراد أنه مورد الاطمئنان لاخذ الآراء أو لا يكون كذلك.

و لكن الانصاف أن هذا المعنى بعيد، و الظاهر منه أن المراد من الثقة هو الثقة عند الناس

ص: ٢٣٦

١-١) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٥.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٠.

٣-٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ٤.

٤-٤) فرائد الاصول: ص ٨٥.

أى صادق فى إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحه احمد بن اسحاق فى مورد العمري فانه الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة: الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء

هى الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين فتاويهم بالنسبه الى اهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه الى اهل العمل بالروايه.

مثل قول الحجه عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواه حديثنا، فانهم حجتي عليكم، و انا حجه الله. (١)

قال الشيخ الأعظم: لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع الى الرواه اعنى الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بانهم حجته يدل على وجوب قبول خبرهم (٢)؛ لان التعليل يعمم، و مقتضى التعميم هو وجوب قبول خبره أيضا كفتواه.

و لقائل أن يقول: أن جعل الحجية للرواه المجتهدين لا يدل على حجيه نقل كل راو، فهو اخص من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه فى العده عن الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عننا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به (٣)؛ لدلالته على جواز الاخذ بروايات الشيعة، بل بروايات العامه عن ثقاتهم مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و الظاهر من العده انه اعتمد عليها حيث ذكر قول الامام باسمه مع انه لم يذكر فى العده غالبا شيئا من الروايات، هذا مضافا الى انه صرح بعده باعتماد الاصحاب عليها حيث قال:

و لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامه عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه، فراجع.

ص: ٢٣٧

١- ١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

٢- ٢) فرائد الاصول: ص ٨٥.

٣- ٣) عده الاصول: ص ٣٧٩.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الامام العسكرى عليه السّلام فى قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَالَ: هذه لقوم من اليهود: الى أن قال:

و قال رجل للصادق عليه السّلام: اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، و هل عوام اليهود إلّا- كعوامنا يقلدون علمائهم... الى أن قال: فقال عليه السّلام: بين عوامنا و علمائهم و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهه، و تسويه من جهه اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذمّ عوامهم.

و أما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشا و تغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم و أنهم اذا تعصّبوا ازالوا حقوق من تعصّبوا عليه و اعطوا ما لا يستحقه من تعصّبوا له من اموال غيرهم و ظلموهم من اجلهم... الى أن قال:

فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا انه لا- يجوز قبول خبره و لا- تصديقه و لا- العمل بما يؤذيه اليهم عمن لا يشاهدوه (لم يشاهدوه) و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى امر رسول الله صلّى الله عليه و آله؛ اذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى و اشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوام ائمتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديده و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و اهلاك من يتعصبون عليه و أن كان لاصلاح امره مستحقا و بالترف بالبر و الاحسان على من تعصّبوا له و أن كان للاذلال و الاهانه مستحقا، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه فقهاءهم.

فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فاما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهم عتّا شيئا و لا كرامه، و انما كثر التخليط فيما يتحمّل عتّا اهل البيت لذلك؛ لان الفسقه يتحمّلون عتّا

فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الاشياء على غير وجوها لقله معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليحزوا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم الحديث. (١)

قال الشيخ الأعظم بعد نقل هذا الخبر: دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و أن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعته أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم. (٢)

و مثل ما عن ابي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جوابا عن سؤال احمد بن حاتم بن ماهويه و اخيه عمن آخذ معالم ديني: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا و كل كثير القدم في امرنا، فانهما كافوكما أن شاء الله تعالى. (٣) و لكن هذا العنوان غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقة واجدا لهذا العنوان

و مثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه الحديث. (٤)

بدعوى أن ظاهرهما و أن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل كما في سابقتهما، و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعا بينه و بين ما افاده الشيخ الطوسي قدس سره في العده و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الامام العسكري عليه السلام في كتب بنى فضال حيث قالوا ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٥)

يعنى لا اشكال في اخذ الرواية عنهم من جهة كونهم فطحيه اذا كانوا من الثقات.

ص: ٢٣٩

-
- ١- ١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.
 - ٢- ٢) فرائد الاصول: ص ٨٦.
 - ٣- ٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٥.
 - ٤- ٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.
 - ٥- ٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٣.

قال الشيخ قدس سره: دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم.

و مثل ما ورد مستفيضا: حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضه، و فى بعضها يأخذه صادق عن صادق (١) بناء على أن المراد من الصادق هو الراوى الذى يصدق فى خبره.

و مثل التوقيع المروى فى رجال الكشى: و عن على بن محمّد بن قتيبه عن احمد بن ابراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء و ذكر توقيعاً شريفاً فيه: فانه لا عذر لاحد من موالىنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرّنا و نحمله اياه اليهم. (٢)

و لكنه اخص من المدعى؛ فان ثقاتنا غير عنوان الثقة، هذا مضافا الى أن كون الراوى من اهل السرّ من خصيصه الاوحدى من العدول و الثقات.

و مثل مرفوعه الكناسى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء و ليس عندهم ما يتحملون به اليان، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم، فيعيه هؤلاء، و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (٣)

بدعوى انها دلت على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به (٤) بناء على حملة على الثقة جمعا بينه و بين ما اعتبر الوثوق فى العمل بالخبر الواحد.

الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد

هى الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد: مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: من

ص: ٢٤٠

١-١) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٣ و ٢٥٣.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٣-٣) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٣٨ ح ٦١.

٤-٤) فرائد الاصول: ص ٨٧.

حفظ من امتى اربعين حديثا مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله فقيها عالما. (١)

قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: أن دلالة هذا الخبر على حجيه خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آيه النفر انتهى.

ولكنه لا- يخلو عن اشكال، وهو أن وجه الدلالة هو الملازمه بين النقل و القبول التعبدى، و هو اول الكلام، و لعله مشروط بحصول العلم أو اتصاف الراوى بوصف العدالة.

و مثل الأخبار الوارده فى الترغيب فى الروايه و الحث عليها و ابلاغ ما فى كتب الثقه كقوله عليه السلام فيما الفه يونس: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله. (٢) ووجه الدلالة هو الملازمه بين كون ما كتبه الثقه حقا و بين القبول التعبدى.

و لكن يرد عليه بأن التصديق المذكور تصديق شخصى بنحو القضييه الخارجيه. (٣)

اللهمّ إلا أن يقال: بعد الغاء الخصوصيه يكون فى قوه القضييه الحقيقيه.

و كقوله عليه السلام: اكتب و بث علمك فى اخوانك، فان مت فاورث (فورث) كتبك بنيك، فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم. (٤) ووجه الدلالة واضح؛ لان مورد التوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافا الى التعبير عنه بالبث بالعلم و انه ارث و موجب للانس به.

و كقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا (٥) و دلالتة على حجيه قول كل ثقه محل تأمل.

و كقوله عليه السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه.

و قوله: ستكثر بعدى القاله، و أن من كذب على فليتبوأ مقعده من النار.

ص: ٢٤١

١-١) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٤١ ح ٦٨ الى ٧٣.

٢-٢) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٢٧.

٣-٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٢٨٥.

٤-٤) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٥ ح ٤٧.

٥-٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٣.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكتر القالة و الكذابه اذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

قال الشيخ: يستفاد من مجموع هذه الأخبار رضا الأئمة عليهم السّلام بالعمل بالخبر و أن لم يقد القطع، و ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الأخبار المتقدمه، و هى أيضا منصرف اطلاق غيرها بل و لو لم يكن الاخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحجيه خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

و أما العدالة فاكتر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها، بل و فى كثير منها التصريح بخلافه مثل روايه كتاب العده الأمره بالاخذ بما روته الثقات عن على عليه السلام و ما ورد فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكناسى.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة (أى الحصر محمول على غير الثقة من العامه، فلا ينافى الاعتماد على ثقاتهم، فالحصر اضافى بالنسبه الى غير ثقاتهم) أو الحصر محمول على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى روايه بنى فضال شهاده على هذا الجمع مع أن التعليل للنهى فى ذيل الروايه بانهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه، فان غير الامامى الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين فى نقل الروايه. (1)

و لا يخفى عليك أن دعوى التواتر بالنسبه الى خبر الثقة المذكوره مع أن جمله منها تدل على اعتبار العدالة أو يحتمل اعتبارها من جهه العدالة. كما ترى.

نعم يمكن تأييد ما ذهب اليه الشيخ قدس سرّه من دعوى التواتر بأن بناء العامه على العمل بخبر

ص: ٢٤٢

الواحد و مع ذلك لم يردعهم الاثمه عليهم السّلام عن ذلك مع انهم عليهم السّلام ردعوههم عن القياس و الاستحسان، و هو امر ثابت و يدل عليه بعض الأخبار.

منها:مرسله داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث انه قال لابن ابى ليلى:فبأى شىء تقضى؟قال:بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن ابى بكر و عمر.قال:فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه و آله أن عليا اقضاكم؟!قال:نعم.قال:

فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام و قد بلغك هذا الحديث. (١)وجه الدلاله هو قول ابن ابى ليلى(بما بلغنى)حيث أن مراده منه البلوغ بنحو الآحاد؛لقله التواتر جدا،و لم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك،بل نبهه على خبر آخر وصل اليه. (٢)

نعم لا- إطلاق له حيث انه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام،إلا أن احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى اخبار العامه بعيد جيدا.

و منها:مرسله شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث أن أبى عبد الله عليه السّلام قال لابى حنيفه:يا أبى حنيفه اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟فقال:اصلحك الله اقيس و اعمل فيه برأى،فقال عليه السّلام:يا أبى حنيفه أن أوّل من قاس ابليس. (٣)

حيث أن قوله و لم تأت به الآثار و السنه يدل على انه عمل بالآثار و لم يردعه الامام ٧ عن العمل به. (٤)

و فيه ما تقدم و الجواب الجواب.

هذا مضافا الى امكان تأييد ما ذهب اليه الشيخ من دعوى التواتر أيضا بثبوت بناء اصحابنا على العمل بخبر الواحد،كما يدل عليه بعض الاخبار.

ص:٢٤٣

١- (١) الوسائل:الباب ٣ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

٢- (٢) راجع نهايه الاصول:ص ٥١٠

٣- (٣) الوسائل:الباب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

٤- (٤) نهايه الاصول:ص ٥١١-٥١٢.

منها:مرسله ابى جميله البصرى قال:كنت مع يونس بيغداد و انا امشى معه فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فاصاب ثوب يونس،فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له:يا أبا محمد أ لا تصلى.فقال:ليس اريد اصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى.فقلت له:هذا رأى رأيتة أو شىء ترويه؟فقال:أخبرنى هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الفقاع فقال:لا تشربه فانه خمر مجهول،فاذا اصاب ثوبك فاغسله (١)؛لدلالته على أن العمل بخبر الواحد كان معمولا عندهم.

و نحوها موثقه اسحاق بن عمار (٢)و خبر على بن حديد (٣)و خبر معمر بن خلاد (٤)و صحيح زراره (٥)و خبر سليم بن قيس. (٦)

و الى غير ذلك من الاخبار الداله على أن أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثقه،و عليه فدعوى أن الاخبار الداله على حجيه خبر الواحد الثقه متواتره بالتواتر المعنوى ليست بمجازفه.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه-بعد نقله كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه-أن الأخبار التى ذكرها الشيخ لا تبلغ حد التواتر الاجمالي...الى أن قال:يشكل حصول القطع بصدور واحد منها خصوصا بعد امكان المناقشه فى دلاله بعضها،و لكن الذى يسهّل الخطب عدم انحصار الاخبار فيما ذكره بل هى كثيره جدا،و يستفاد من جميعها أن العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيره اصحاب النبى صلّى الله عليه و آله و الائمه عليهم السّلام،و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره.و لا فرق فى ذلك بين العامه و الخاصه،بل لم ينكر من العامه احد ذلك سوى المتكلمين

ص:٢٤٤

١-١) الكافى:ج ٦ ص ٤٢٣.

٢-٢) الوسائل:الباب ٤٦ من أبواب القراءه.

٣-٣) الوسائل:الباب ٢٥ من أبواب صلاه المسافر.

٤-٤) الوسائل:الباب ١٨ من أبواب المواقيت.

٥-٥) الوسائل:الباب ٨ من أبواب المواقيت.

٦-٦) الوسائل:الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى.

منهم كالنظام وغيره، ولو كان العمل بالخبر أمراً منكراً لكان على الأئمة عليهم السّلام تنبيه أصحابهم و ردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

و بالجمله فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حججه الخبر امراً مفروغاً عنه بين العامه و الخاصه فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام، ثم نقل الأخبار التى اشرنا إليها آنفاً. (١)

و الظاهر أن لفظ التواتر الاجمالي من سهو القلم، لأنّ المدعى هو التواتر المعنوى لا- الاجمالي، و هو حاصل بمجموع ما ذكره الشيخ قدّس سرّه كما اشار إليها فى نهايه الاصول و ذكرناه بالتفصيل، كما لا يخفى.

ثم أن دعوى كون المتيقن من الروايات هو العدل لا الثقة، كما يشهد له الارجاع إلى الاعدل فى المتعارضين فى المقبوله، فانه حاكك عن كون كل طرف من اطراف التعارض عدلاً، هذا مضافاً الى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مرضيان) و عنوان (حجتي) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ فى حنّنا) و عنوان (كل كثير القدم فى امرنا) فانها ظاهره فى اعتبار العدله و فوقها.

مندفعه بانه يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدله فى الراوى فى حججه روايته، بل المدار هو الوثوق المخبرى فى نقل الروايه بنحو يضعف فيه احتمال الكذب، و التعبير بالعدل و نحوها من العناوين المذكوره من باب خصوصيه مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه، لا من باب دخالتها فى حججه الخبر الواحد؛ و الدليل على ذلك هو عدم اعتبار الاصحاب فى الأخذ أن يكون الراوى من أصحاب السرّ أو ممن يرضى الأئمه عليهم السّلام عنه أو أن يكون من الشيعه، كما صرح بذلك الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى العده من أن الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيره من العامه الذين كانوا ينقلون الأخبار عن ائمتنا عليهم السّلام.

و هو شاهد على أن المعيار فى جواز الرجوع هو الوثوق بالناقل و لو كان عامياً، نعم

ص: ٢٤٥

(١-١) راجع نهايه الاصول: ص ٥٠٩-٥١٠.

لا ينافى ما ذكرناه تقدم الراوى الشيعى الثقة على الراوى العامى الثقة عند التعارض كما روى الشيخ فى العده ذلك عن الامام الصادق عليه السلام: انه اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به (١)، بل يكون ظاهر قوله بعد الروايه المذكوره: و لاجل ما قلنا عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث الخ أن الروايه المذكوره معمولا بها عند الاصحاب.

و يشهد أيضا على أن المعيار هو الوثوق بالراوى قوله عليه السلام:خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و تجوز الامام عليه السلام العمل بقول الثقة و أن كان المخبر ممن يضيع الخبر و لا يعمل به كما مرّ.

و التعليل الوارد فى صحيحه احمد بن اسحاق بعد قوله العمري ثقتى فانه الثقة المأمون.

فانه يفيد الكبرى الكلى، و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة، و تطبيق هذا الكلى على مثل العمري الذى كان فى مرتبه عاليه من الوثاقه لا ينافى كون المعيار هو افاده الوثوق بالمخبر، و لا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه، و لا وجه لحمل الكبرى الكلى على أن المراد منه هو خصوص المورد، كما لا يحمل ذلك فى امثاله و نظائره.

و لقد افاد و اجاد فى نهايه الافكار حيث قال: و لا يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الاخبار و أن لم يكن لفظيا إلا أنه يكون معنويا؛ لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد، و هو حجية قول الثقة و وجوب العمل على طبقه، بل و ظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمه عليهم السلام، و لذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع، و هو كون الراوى ثقة أو غير ثقة كما فى خبر عبد العزيز المتقدم، و ربما يشهد لذلك أيضا تعليله عليه السلام فى خبر أحمد بن اسحاق بعد ما أرجع الى العمري و ابنه بقوله: انهما الثقتان المأمونان. و حينئذ فلا ينبغى الارتياب فى حجية خبر الثقة و وجوب الأخذ به.

ثم أن الثقة فى تلك الأخبار و أن كانت ظاهره فى العدالة بل اعلى درجاتها، و لكن يمكن

ص: ٢٤٤

دعوى عدم اعتبار وصف العدالة فى الراوى فى حجيه روايته و أن مدار الحجيه انما كان على حيث الوثوق فى نقل الروايه بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا- يعتنى به العقلاء،و أن التعبير بالمأمونيه فى الدين و الدنيا انما هو من جهه كونه ملزوما للوثاقه فى الحديث،لا من جهه مدخليه خصوصيه المأمونيه فى الدين فى الراوى فى حجيه روايته...الى أن قال:و من ذلك ترى بناء الاصحاب-رضوان الله عليهم-على العمل بالخبر الموثوق به و لو من غير الشيعه اذا علموا بان الراوى سديد فى نقل الروايه و متحرز عن الكذب و كان ممن لا- يطعن فى روايته و أن كان مخطئا فى اعتقاده و سالكا غير الطريقه المستقيمه التى سلكها الشيعه و الفرقه المحقه،كاخذهم بروايات حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و غيرهم من العامه،و كذا اخذهم بأخبار جماعه من الفطحيه و غيرها كعبد الله بن بكير و سماعه بن مهران و على بن ابى حمزه البطائنى اللعين الشقى و كتب بنى فضال و غيرهم ممن عرف منهم كونهم موثقين فى نقل الحديث.

و ناهيك فى ذلك الحديث النبوى المعروف(على اليد ما اخذت)المستدل بها فى أبواب المعاملات،مع أن من المعلوم انه لم يروه احد من رواتنا الاماميه و لا كان موجودا فى شىء من جوامعنا،و انما هو مروى فى كتب العامه بطرقهم المنتهيه الى سمره بن جندب الشقى عمن هو مثله،فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجيه عندهم على مجرد كون الخبر موثوق الصدور عن النبى صَلَّى الله عليه و آله أو الائمه عليهم السّلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفا لا يعتنى به العقلاء بنحو يعد المعتنى به من الوسواسين،لا أن مدار الحجيه عندهم على عداله الراوى.

و حينئذ فلا اشكال فى دلاله تلك الأخبار على حجيه خبر الموثوق به صدورا أو مضمونا،كما يدل على الاول الترجيح بالشهره و الشذوذ و بعداله الراوى و وثاقته،و على الثانى الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه. (1)

و لا يخفى عليك أن موثوق الصدور و أن كان حجه عند العقلاء و لم يردع عنه فى الشرع،

ص: ٢٤٧

و لكن المعيار المستفاد من الاخبار المذكوره هو أن يكون الراوى ثقّه في حديثه، و هو الذى يعبر عنه بالوثوق المخبرى.

تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد

ثم أن الظاهر من كلام صاحب الكفايه انه لم يثبت عنده التواتر المعنوى، و لذا ذهب الى التواتر الاجمالى حيث قال: تلك الأخبار وإن كانت طوائف كثيره، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه الأخبار الآحاد بانها أخبار آحاد، فانها غير متفقّه على لفظ و لا على معنى حتى تكون متواتره لفظاً أو معنى، و لكنه مندفع بأنها و أن كانت كذلك، إلا أنها متواتره اجمالاً؛ ضروره انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضيته و أن كانت حجيه خبر دل على حجيه اخصها مضموناً، إلا أنه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، و قد دل على حجيه ما كان اعم، فافهم. (١)

و فيه انه يكفى الأخبار المذكوره فى اثبات التواتر المعنوى، على أن قول الثقه مفروغ الحجيه عند السائل و المسئول عنه و سيره الاصحاب على العمل به و لو كان المخبر من العامه أو الذين أخطئوا فى اعتقاداتهم من فرق الشيعه.

و لا ينفيه اعتبار الاعدليه فى الأخبار العلاقيه؛ لانها فى مقام ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار العدالة فى حجيه الخبر، كما لا وجه للاستدلال بالاخبار الداله على انه لا عذر فيما يرويه ثقاتنا على اعتبار كونه امامياً بعد تعليل الحجيه بكونه الثقه المأمون فى الأخبار، هذا مضافاً الى أن حجيه قول الثقات من العامه مما لا يقبل الانكار.

و مما ذكرناه يظهر ما فى مصباح الاصول حيث جعل الأخبار متعارضه و قال: أن النسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه؛ اذ قد يكون الراوى عادلاً غير موثوق به لكثره

ص: ٢٤٨

خطأه و سهوه، و قد يكون موثقاً غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب إلا أنه فاسق من غير ناحيه الكذب كما يوجد كثيراً، و قد يكون عادلاً موثقاً. و عليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعداله و الوثاقه، فبناء على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها إلا حجيه الخبر الصحيح الاعلائي.

نعم ذكر صاحب الكفايه أن المتيقن من هذه الأخبار و أن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه في جملتها خبر صحيح يدل على حجيه الخبر الموثق، فثبت به حجيه خبر الثقة و أن لم يكن عادلاً. و ما ذكره متين، و لعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجيه خبر الثقة قوله عليه السلام (نعم) بعد ما قال السائل: ا فيونس بن عبد الرحمن ثقه ناخذ معالم ديننا عنه؛ فان ظاهره كون حجيه خبر الثقة مفروغا عنها بين الامام و السائل و أن السؤال ناظر الى الصغرى فقط. (1)

و ذلك لما عرفت من أن مقتضى الامعان في الأخبار أن المراد من مجموعها هو اعتبار قول الثقة المأمون، فلا تعارض و لا منافاه بينها حتى نأخذ بالايخص مضمونا منها، لان عدم الدلاله على الاعم في بعض الاخبار و سكوته لا يعد من المنافاه كما أن خصوصيات المورد لا دخاله لها في ملاك الاعتبار و لا يوجب تقييد الكبرى الوارده في حجيه خبر الثقات بعنوان التعليل فتدبر جيداً.

فالأظهر كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو ثبوت التواتر المعنوي على اعتبار خبر الثقة المأمون، و عليه فدعوى منع التواتر المعنوي و الأخذ بالتواتر الاجمالي و الاخذ بالخبر الصحيح الاعلائي و الاستدلال به لحجيه خبر كل الثقة المأمون تبعيد المسافه من دون موجب، كما لا يخفى.

كلام المحقق النائيني قدس سره

حكى عن المحقق النائيني قدس سره انكار التواتر الاجمالي بدعوى انا لو وضعنا اليد على كل

ص: ٢٤٩

واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. (١)

و لا يخفى ما فيه فان مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالى؛ وذلك لان احتمال الصدق و الكذب بالنسبه الى كل فرد لا ينافى القطع بصدور الاخص مضمونا باعتبار المجموع أ لا ترى أنه اذا اخبر النفرات الكثيره بدخاله شىء فى صحه معامله أو عبادته أو بحدوث امر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن إخبار الآخريين، و لكن مع ملاحظه اخبار الآخريين نعلم بدخاله الاخص مضمونا فانه هو الذى اخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق، ففى المقام اذا اعتبر فى بعض الأخبار العداله و فى بعضها الآخر الثقه و فى ثالث الامامى و فى رابع المأمون و هكذا قطعنا باعتبار خبر العدل الامامى المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و أن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد، كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول: و بالجمله التواتر الاجمالى مما لا مجال لانكاره؛ فان كثرة الأخبار المختلفه ربما تصل الى حد يقطع بصدور بعضها و أن لم يتميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فانا نعلم وجدانا بصدور جمله من الأخبار الموجوده فى كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و اوضح منه أن نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققه فى هذه البلده فى يوم و ليله فضلا عن الحكايات المسموعه فى ايام و ليال عديده.

فتحصّل: أن التواتر الاجمالى غير قابل للانكار، و مقتضاه هو الالتزام بحجيه الاخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره فى هذه الأخبار، فيحكم بحجيه الخبر الواجد لجميع الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الداله على الحجيه. (٢)

هذا و الذى ينبغى أن يقال انه لا معارض لاطلاق ما دل على اعتبار كون الراوى ثقه

ص: ٢٥٠

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

لعدم وجود روايه تدل على اعتبار كونه اماميا او تدل على اعتبار العدالة لان ما يستدل به لاعتبار ما يكون مورد العموم التعليل الدال على اعتبار كون الراوى ثقاه او يكون مخصوصا بباب علاج الاخبار المتعارضه اذ لا اطلاق له و اما كون الراوى مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقاه فلا وجه لانكار التواتر المعنوى فضلا عن التواتر الاجمالى نعم قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه و لكن الذى يختلج بالبال أن التواتر الاصطلاحى و هو اخبار جماعه عديده الذين يستحيل عاده تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات لانتهاى الامر بالاخره الى اشخاص ثلاثه و فى التواتر لا بد من حفظ العده المذكوره فى جميع المراتب نعم الذى يهون الامر انه و أن ليس هنا التواتر الاصطلاحى لما ذكر و لكن لا اشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هؤلاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباههم على تعمد الكذب و الاطمئنان علم عرفى و تتبع على حذو القطع الحقيقى و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكوره و أن كان التواتر مفقودا. (1)

و يمكن أن يقال أن الكتب الثلاثه مستنده الى ثلاثه اشخاص المذكوره بالتواتر و الكتب الثلاثه تنتهى الى اصول من اصحاب الائمة عليهم السلام بالتواتر فلا وجه لانكار التواتر فتدبر.

كلام الشهيد السيد الصدر قدس سره

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن الشهيد السيد الصدر قدس سره حيث ذهب الى انكار التواتر رأسا بدعوى عدم دلالة الاخبار على الحجيه اصلا، و ما يتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حد التواتر؛ اذ لا يزيد على خمسه عشر روايه، و قال: و فيما يلى نشير الى الطوائف المستدل بها على الحجيه فى مجموع الأخبار:

١- ما ورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجيه مثل كتاب يوم و ليله ليونس بن عبد الرحمن حيث قال الامام العسكري عليه السلام بعد نظره فيه و تصفحه كله: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله.

ص: ٢٥١

و واضح أن هذه الطائفة لا تدل على أكثر من التصديق الشخصى بنحو القضية الخارجيه لبعض الروايات، وهذا غير الحجيه. (١)

٢- ما ورد بعنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم و الانقياد له من قبيل روايه الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا. و واضح عدم دلالتها أيضا؛ لأنها تنظر الى ما هو قول المعصوم و صادر عنه و انه لا بد من التسليم و الانقياد لهم و عدم اعمال الذوق و الاجتهاد فى مقابلهم، كما كان يفعل العامه. (٢)

٣- ما ورد بعنوان الحث على تحمل الحديث و نقله. و لا تدل هذه الطائفة إلا من باب الملازمه، و قد عرفت عدم الملازمه بين الترغيب المذكور و وجوب القبول تعبدا.

٤- ما ورد بعنوان الاحاله على اشخاص معينين. و لا يخفى أنها حواله على اشخاص معينين، و لو سلم دلالتها على أن الاحاله اعم من الاحاله على القضية فى أخذ الفتوى لا تدل على الحجيه؛ لاحتمال ذلك باعتبار علم الامام عليه السلام بان اولئك الاشخاص لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى. (٣)

٥- ما امر فيها بنقل الحديث و تداوله، من قبيل روايه ابان بن تغلب عن ابى عبد الله، عليه السلام قال: يا ابان اذا قدمت الكوفه فارو هذا الحديث، من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا و جب له الجنة. و هى لا تدل إلا بتوهم الملازمه، و قد مر تفنيدها.

٦- ما دل على الثناء على المحدثين و رواه أحاديث اهل البيت عليهم السلام كقوله عليه السلام: اللهم

ص: ٢٥٢

١- (١) و فيه أن المشهود من الاصول و الكتب هو أنها غير منحصره فيما روى مؤلفوها بلا واسطه، و عليه فتصديق الكتاب مع كون جمله منها روايات مع الواسطه تدل على حجيه الروايات المنقوله فيها أيضا. اللهم إلا أن يقال: أن النظر فى التصديق الى نفس المطالب لا الى ناقلها.

٢- (٢) يرد عليه أن ما يكون مورد نظر السائل و المسئول عنه هو قول المعصوم الذى ورد عنه سواء كان مع الواسطه أو بدونها.

٣- (٣) يمكن أن يقال: أن هذا الاحتمال منفى فيما اذا علل الارجاع بوجه عام ككونه ثقه مأمونا، كما لا يخفى.

ارحم خلفائي ثلاثا قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثي و سنتي ثم يعلمونها أمتي.

و هي أيضا لا تدل على الحجية إلا على الملازمه غير الصحيحه.

٧- ما دل على أن انتفاع السامع للحديث قد يكون اكثر من انتفاع راويه. و فيه انها ليست فى مقام بيان انه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم، و انما يتعرض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهما. و أين هذا من الحجية؟!

٨- ما دلّ من الأحاديث على أن على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين و يحميه. و هي أيضا اجنبيه عن الحجية التعبدية، بل تدل على الحجية الحقيقيه و التمييز بين الحق و الباطل.

٩- ما دل على الترغيب فى حفظ الكتب كقوله عليه السلام: احفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها.

و الاستدلال بها مبنى على دعوى الملازمه بين وجوب الحفظ و وجوب القبول و الحجية، و قد عرفت تفنيدها.

١٠- ما دل على التحذير من التحريف فى نقل الحديث. و هي أيضا اجنبيه عن المدعى.

١١- ما دل على جواز نقل الحديث بالمعنى. و هي أيضا لا تدل إلا على تحديد وظيفه الراوى فى مقام النقل و تحمل الحديث.

١٢- ما دل على وجوب السماع عن صادق من قبيل روايه الفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى العناء الحديث. و واضح أن المراد من الصادق فيها الامام لا مطلق الثقه، و لهذا عبر عنه بمن دان الله، فالمراد من الصادق الصادق بقول مطلق. (١)

ص: ٢٥٣

١- ١) و يحتمل أن يكون المراد هو ما نقله الثقات عن الامام المعصوم، و هو يصدق على المنقول مع الواسطه ايضا. و فى بعض النسخ: حديث واحد يأخذه صادق عن صادق. و المراد من الصادق هو الصادق فى نقله، لا الصادق مطلقا.

١٣- ما دل على حجيه نقل ثقات الامام كقوله عليه السلام: لا عذر لاحد من موالينا التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا و نحمله (اياه) اليهم، و عرفنا ما يكون من ذلك أن شاء الله.

و هي أيضا لا تدل على حجيه خبر الثقة؛ لان الوارد فيه عنوان ثقاتنا، و عنوان ثقتي اخص من عنوان الثقة المطلق. (١)

١٤- ما دل على المنع من رفض الروايه لمجرد رأى و ذوق و استحسان.

و هي ايضا اجنبية عن المدعى؛ لانها تنهى عن اعمال الرأى و الاستحسان، و لا ينافى ذلك مع عدم حجيه خبر الواحد.

١٥- ما دل على الترجيح عند التعارض بموافقه الكتاب و مخالفه العامه؛ بدعوى أن ذلك دليل على حجيه الخبر فى نفسه، و إلا لما وقع تعارض بين حجتين.

و فيه يمكن اراده الحجيه القطعيه كما اذا كان الخبر قطعى السند، و ليست هذه الأخبار فى مقام البيان من ناحيه حجيه اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (٢)

و هكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة فى شىء منها على المطلوب، و بعد افرازها لا تبقى لدينا اكثر من خمسة عشر روايه مما قد تتم على الحجيه، و هو عدد لا يبلغ حد التواتر.

و لكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التى قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لوحظت الى جانب الخصوصيه الكميه، و الميزان هو الاطمئنان الشخصى بعدم تعمد شىء من روايتها للكذب فيها لخصائص فى سندها، و لو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الاخرى اليه، مثل ما روى الكلينى عن محمد بن عبد الله الحميرى و محمد بن يحيى العطار جميعا عن عبد الله بن

ص: ٢٥٤

١- ١) و لكن يتعدى عنه بعموم التعليل الوارد فى ذيله أو غيره بمثل قوله: فانه الثقة المأمون.

٢- ٢) حمل الاخبار المتعارضه على قطعى الصدور حمل على فرد نادر، و هذه الأخبار و أن لم تكن فى مقام البيان و لكن تدل على مفروغيه حجيه الخبر، فتدبر.

جعفر الحميرى قال:اجتمعت انا و الشيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق، فغمزنى أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف أى الحجه.فقلت له:يا أبا عمرو انى اريد أن أسألك عن شىء و ما انا بشاك فيما اريد أن أسألك عنه...الى أن قال الحميرى:و قد أخبرنى ابو على احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال:سألته و قلت:من اعامل أو عمن آخذ و قول من اقبل؟فقال له:العمري ثقه،فما أدى اليك عنى فعنى يؤدى،و ما قال لك عنى فعنى يقول،فاسمع له و اطع،فانه الثقه المأمون.

و قال الحميرى أيضا:و أخبرنى أبو على انه سئل أبا محمّد عن مثل ذلك،فقال:العمري و ابنه ثقتان،فما أدّيا اليك عنى فعنى يؤدّيان،و ما قال لك فعنى يقولان،فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان الحديث.

الى أن قال:اما من حيث السند فهى مظنونه الصدق ظنا شخصيا اطمئنانيا من ناحيه عدم تعمد الكذب على الاقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصله عدم الغفله العقلائيه،و لو فرض عدم حصول الظن الاطمئنانى المذكور من تلك القرائن الخاصه لأمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الاخرى.

و أن فرض التشكيك فى كل ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فلا اشكال فى ان هذا السند من اعلى الاسانيد الذى أفراده كلهم اصحاء بالوجدان لا-التعبد،فيكون هو القدر المتيقن من السيره العقلائيه الداله على الحجيه،و بذلك تثبت حجيه تمام مفاده،فاذا كان مفاده حجيه مطلق خبر الثقه اثبتنا به حجيه مطلق خبر الثقه.

و اما من حيث الدلاله ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى:ما صدر من الامام أبى الحسن الثالث عليه السلام:العمري ثقه،فما أدى اليك فعنى يؤدى،و ما قال لك فعنى يقول،فاسمع له و اطع،فانه الثقه المأمون.

الثانيه:ما صدر عن الامام العسكرى فى حق عثمان بن سعيد:العمري و ابنه ثقتان،فما أدّيا اليك عنى فعنى يؤدّيان،و ما قال لك فعنى يقولان،فاسمع لهما و اطعهما،فانهما الثقتان المأمونان.

و صدر هذا الحديث و أن كان حواله شخصيه على العمرى،فتكون نظير الحواله على السيد عبد العظيم الحسنى،و لا دلالة له على المطلوب،إلا أن الاستدلال بذيلها حيث انه ورد فيه التعليل،و هو بمثابة كبرى كليه،و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له،و هو معنى حجيه خبر الثقة.

ثم تفريع التعليل على الصدر لا يضر بعموم التعليل المشير الى قاعده كليه.

و القول بأن اللام تدل على الكمال كما فى قولك انه الفقيه العالم فغايه ما يقتضيه التعليل هو التعدى الى الثقة المطلق اى من كان فى غايه الوثاقه غير سديد؛لان اللام للجنس و العهد،بل الجنس أيضا نوع عهد ذهنى و منشأ استفاده الكمال مناسبه حمل اسم الجنس المعرف باللام على الشخص فانه حيث لا معهوديه لشخص معين و وضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهنا،فيشعر ذلك بوجود عنايه ملحوظه فى هذا الحمل،و لكن يمكن أن يكون العنايه وضوح المصداقيه للجنس و انطباقه عليه اثباتا،بل هذا هو المناسب فى مقام التعيين.

و هكذا لا مجال لدعوى أن هذه الحواله يحتمل فى حقها أن تكون من باب الارجاع الى المقلد فى مقام اخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوى بقريته قوله: و اطع.

لان وجوب الاطاعه لا يناسب عرفا بالنسبه الى المفتى أيضا و انما يناسب الحاكميه و الولايه،فلا بد و أن يحمل على الاطاعه فى استماع الاخبار التى ينقلها عن الامام و لزوم تصديقه فيها،و مما يدل على ذلك أن المأمور هو احمد بن اسحاق الذى لم يكن من العوام بل من الخواص،فلا يناسب ارجاعه الى العمرى فى التقليد.

ثم ذكر فى ختام البحث صحيحه عبد الله بن ابي يعفور قال:قلت لابي عبد الله عليه السلام:انه ليس كل ساعه القاك يمكن القدوم و يجىء الرجل من اصحابنا فيسألنى و ليس عندى كل ما يسألنى عنه؟قال:فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى،فانه قد سمع أبى،و كان عنده مرضيا وجيها.

و هي من حيث السند صحيحه و من حيث الدلاله فالاستدلال بها لمكان قوله:(فما يمنعك)المشعر بالمفروغيه عن كبرى مركوزه،و ليست هي إلا- حجيه خبر ثقته.و هذه الاحاله ليست من الارجاع الى التقليد،لوضوح أن ابن أبي يعفور كان من أجله الاصحاب،فليس الارجاع إلا بملاك الإرجاع الى الأحاديث،كما أن المراد من التعليل بالوجهه يراد به الوجهه الدينيه المساوقه مع الوثاقه فى النقل.

و ذكر أيضا صحيحه يونس بن يعقوب قال:كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال:أما لكم من مفرع؟!أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟!أما يمنعكم من الحرث بن المغيره.

و ذكر أيضا أن هناك روايات اخرى لا بأس بدلالاتها أيضا على الحجيه من قبيل روايه محمّد بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال:قلت لأبي الحسن عليه السلام:جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى،أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى؟!قال:نعم.

فإنّ ظاهرها أن السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزه و يطبقها على يونس بن عبد الرحمن و الامام يمضى ذلك و يأمره باتباعه و قبول قوله،إلا أنّ هذه الروايه و غيرها مما يمكن أن يستدل بها على الحجيه غير صحيحه السند،فتصلح لان تكون مؤيده مكمله للروايه التى جعلناها محور كلامنا. (1)

و فيه مواقع للنظر:

أحدها:أنّ حصر طوائف الأخبار فى المذكورات مع وجود أخبار أخرى ليس بصحيح، منها مثل ما ورد عن ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت:يجئنا الرجال-ن و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين و لا- نعلم أيهما الحق؟قال:فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. (2)و لا يخفى أنّ هذا ظاهر الدلاله على حجيه خبر ثقته فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و أن حجيته

ص: ٢٥٧

١-١) مباحث الحجج:ج ١ ص ٣٨٤-٣٩٥.

٢-٢) الوسائل:الباب ٩ من أبواب صفات القاضى:ح ٤٠.

مفروغ عنها بين السائل و المسئول عنه و محل الكلام يختص بصوره التعارض.

و منها مثل ما ورد فى كتب بنى فضال عن الامام العسكرى عليه السّلام خذوا بما رووا، و ذروا ما رأوا. (١) و من المعلوم أنّ بنى فضال ليسوا بعادلين، لانحرافهم فى العقيدة، و مع ذلك أمر بأخذ رواياتهم. و عليه فليس معنى الامر المذكور إلاّ وجوب الأخذ برواياتهم عند احراز كونهم من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تعليق النهى عن قبول روايات غير الشيعة من أنّ النهى من جهه الخيانه، و مقتضاه هو جواز القبول اذا انتفت الخيانه بالوثاقه.

روى على بن سويد السائى قال: كتب الىّ أبو الحسن عليه السّلام و هو فى السجن: و أما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه، فعليهم لعنه الله الحديث. (٢) فإنّ الروايه تدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه.

و منها مثل خبر الكناسى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً و يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، و ليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (٣) بدعوى دلالتها على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به.

و من المعلوم أنّ الوجه فى جواز العمل بمثل روايته ليس إلاّ كونه من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تأييد و ترغيب نقل الاخبار مع الواسطه أو بدونها للآخرين مع

ص: ٢٥٨

١- ١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ١٣.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ٤٢.

٣- ٣) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٨.

معلوماته اكتفائهم بالنقل من دون تقييد ذلك بالعلم أو العدالة، كما ورد في موثقه معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج اني اقعد في المسجد فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل اعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لي: اصنع كذا، فاني كذا اصنع. (١)

و من المعلوم أن قوله (ما جاء عنكم) يشمل الاخبار مع الواسطه و بدونها، و ليس مقيدا بالعلم. و الظاهر من الروايه أن السامع اكتفى به أيضا كما اكتفى به ناقله، و لا يضر بذلك التعبير بالافتاء مع أن المقصود منه هو نقل الخبر، كما لا يخفى.

منها مثل ما ورد في أن وسائل النقل بمنزله القرى الظاهره في قوله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً كموثقه محمد بن صالح الهمداني قال: كتبت الى صاحب الزمان عليه السلام: أن أهل بيتي يقرعونى بالحديث الذي روى عن آبائك عليهم السلام أنهم قالوا خدامنا و قوامنا شرار خلق الله، فكتب و يحكم ما تقرأون ما قال الله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، فنحن و الله القرى التي بارك فيها، و انتم القرى الظاهره. (٢)

و يؤيده ما رواه الطبرسي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال للحسن البصري: نحن القرى التي بارك الله فيها، و ذلك قول الله عز و جل لمن اقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، و القرى الظاهره الرسل و نقله عنا الى شيعتنا و (فهاء) شيعتنا الى شيعتنا الحديث. (٣) و المستفاد منه هو التشويق و الترغيب الى ما هو الشائع عند الشيعة من نقل الاخبار عن الأئمه عليهم السلام و الاعتماد عليها و الاكتفاء بها عند كون الرواه من ثقات الشيعة.

ص: ٢٥٩

١- ١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٣٦.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦.

٣- ٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٧.

و منها مثل ما ورد فى أن الاصحاب اعتمدوا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه كخبر على بن حديد قال: سألت الرضا عليه السّلام فقلت: أن أصحابنا اختلفوا فى الحرمین، فبعضهم يقصر و بعضهم یتّم، و انا ممن یتّم على روايه قد رواها أصحابنا فى التمام و ذكرت عبد الله بن جندب أنه كان یتّم؟ فقال: رحم الله ابن جندب، ثم قال لى: لا- یتّم الا التمام إلا أن تجمع على اقامه عشره أيام، و صل النوافل ما شئت. قال ابن حديد: و كان محبّتى أن تأمرنى بالاتمام. (١) و من المعلوم أن الاعتماد على الروايه مع أنهم مختلفون فى العمل لا يكون إلا الاعتماد على نقل الثقات.

و كخبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام: أن رجلين من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله اختلفا فى صلاه رسول الله صلّى الله عليه و آله فكتبا الى أبى بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتته؟ قال:

كانت له سكتتان اذا فرغ من أمّ الكتاب (القرآن) و اذا فرغ من السوره. (٢) و من المعلوم أن الرجوع الى أبى بن كعب رجوع الى من كانا وثقا به.

و كصحيحه زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت صلاه الظهر فى القيظ، فلم يجبنى، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: أن زراره سألتنى عن وقت صلاه الظهر فى القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك، فاقرأه منى السلام، و قل له: اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و اذا كان ظلك مثليكم فصل العصر. (٣)

و ليس عمر بن سعيد بن هلال من الاجلاء و المعاريف، بل هو من الثقات، و مع ذلك اكتفى الامام عليه السّلام بنقله و اعتمد زراره عليه أيضا، و هو دليل على أن المعتبر هو نقل الثقات فى جواز الاعتماد. و الى غير ذلك من الروايات من هذا القبيل.

و منها مثل ما ورد فى مذمه من لم يحفظ شيئا فى نقل الحديث كخبر القاسم بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: ذكر أبو الخطاب فلعه، ثم قال: انه لم يكن يحفظ شيئا حدثه أن

ص: ٢٤٠

١-١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب صلاه المسافر: ح ٣٣.

٢-٢) الوسائل: الباب ٤٦ من أبواب القراءه فى الصلاه: ح ٢.

٣-٣) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت ح ١٣.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غَابَتْ لَهُ الشَّمْسُ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا وَصَلَّى الْمَغْرِبَ بِالشَّجَرِهِ وَبَيْنَهُمَا سِتَّةٌ أَمْيَالٍ، فَأَخْبَرْتَهُ بِذَلِكَ فِي السَّفَرِ فَوَضَعَهُ فِي الْحَضَرِ. (١) يدل التعليل على أن عدم الحفظ و الضبط منشأ الايراد، وإلا فلا ايراد على من كان ضابطا و موثقا.

و منها مثل ما ورد في أنّ بعض العامه ذكر منابع فتاواه للإمام عليه السّلام و من جملتها الاخذ بالاخبار و الآثار المنقوله بنحو اخبار الآحاد و الاخذ بالقياس و الاستحسان، و لم ينه الامام عن الاخذ بالاخبار و الآثار في عين نهيه عليه السّلام عن العمل بالقياس و الاستحسان أو بقول من لا حجيه لقوله و هذا شاهد على أن الاعتماد على نقل الثقات مورد امضاء الامام عليه السّلام كخبر داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام في حديث أنه قال لابن ابى ليلى: فبأى شيء تقضى؟ قال: بما بلغنى عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَنْ عَلِيٍّ وَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَ عَنْ عُمَرَ. قال: فبلغك عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ عَلِيًّا أَقْضَاكُمْ؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء علي عليه السّلام؟! و قد بلغك هذا الحديث. (٢) و من المعلوم أن مراده من البلوغ هو البلوغ بنحو الآحاد، لقله التواتر جدا، و مع ذلك لم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك، بل نهاه عن العمل بما ورد عن لا حجيه لقوله، كما لا يخفى.

و كخبر شبيب بن انس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام في حديث: أن أبا عبد الله عليه السّلام قال لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأى. فقال عليه السّلام: يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس. (٣) حيث دل على أن العمل بالآثار و السنه المنقوله جائز بين العامه و الخاصه، و انما المنهى هو الاخذ بالقياس و الاستحسان.

و منها ما ورد في أن أصحابنا الاماميه موظفون بالعمل بما روى ثقات العامه فيما اذا لم يخالفه نقل ثقات الخاصه، كما روى الشيخ الطوسي في العده عن الصادق عليه السّلام: أنه اذا نزلت

ص: ٢٤١

-
- ١-١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب المواقيت: ح ١٧.
 - ٢-٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي: ح ٩.
 - ٣-٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ح ٢٧.

بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به. (١)

و الظاهر من العده أنه اعتمد على هذه الروايه، بل مقتضى قوله «لأجل ما قلناه عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامه عن ائمتنا عليهم السّلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه» أن الاصحاب اعتمدوا عليها و عملوا بها.

و منها ما ورد فى كيفيه وقوع المخالفه بين روايات أهل البيت عليهم السّلام و روايات ثقات العامه مثل موثقه محمّد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلّى الله عليه و آله لا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافه. قال: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. (٢) هذا الحديث يدل على أن قول من لم يتهم بالكذب و كان مورد الاعتماد حجه بين السائل و المسئول عنه و انما يرفع اليد عنه عند المخالفه للنسخ.

و الحاصل: أن مع وجود هذه الروايات و تعددها لا وجه لحصر الروايات فى خمسه عشر و انكار التواتر، فلا تغفل.

و ثانيها: أنه لا وجه لافراد بعض الروايات الداله على حجيه نقل الثقات عن مجموعه الأخبار كصحيحه عبد الله بن أبى يعفور و يونس بن يعقوب الداله على مفروغيه حجيه خبر الثقه.

و كخبر محمّد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن على بن يقطين بذلك أيضا قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام: جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى فقال: نعم. (٣)

بل لا وجه لافراد صحيحه الحميرى عن جملة الأخبار المذكوره الداله على أن عله جواز الاعتماد هى الوثاقه و الامانه.

ص: ٢٦٢

١- (١) عده الاصول: ص ٣٧٩.

٢- (٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى: ح ٤.

٣- (٣) جامع الأحاديث ١: ص ٢٢٦.

و ثالثها: لا- وجه للتشكيك في سند خبر محمّد بن عيسى بقوله انه غير صحيحه السند مع أن سند الاخبار لا- يلاحظ في المتواترات.

و رابعها: أن الانصاف هو تواتر الأخبار الداله على حجيه خبر الثقات؛ لا- مجموع الاخبار يكون بحد يحصل القطع بان خبر الثقات حجه عند العامه و الخاصه خصوصا أن التعليقات الوارده فيها تصلح لشرح المراد من بقيه الأخبار التي لا يتضح أن الحجيه من ناحيه العدالة أو الوثاقه، فإنّ مثل قوله عليه السلام (فإنّ الثقة المأمون) أو (فإنهما الثقتان المأمونان) يدل على أن المعيار في الاعتماد هو الوثاقه و الامانه. عليه فالارجاعات الى الأشخاص الذين يكونون على مرتبه عظيمه ليست داله على اعتبار الأزيد من الوثاقه و الامانه و أن كانوا في الدرجات العاليه، و لو سلم عدم تماميه الأخبار لافاده التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالي.

و بالجمله فمع وجود التواتر المعنوى يعتمد في حجيه خبر الثقات على دلالة مجموع الاخبار بعد حمل بعضها على البعض، كما أن مع وجود التواتر الاجمالي يعتمد فيها على دلالة المقطوع منها و هو حجيه خبر العدول كخبر الحميرى و هو يدل على حجيه خبر كل ثقّه.

و كيف ما كان فلا تصل النوبه الى الاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى كما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه، فلا تغفل.

و البحث فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى:

أن جماعه من القدماء كالسيد والقاضي وابن زهره وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيه الخبر الواحد.

أدله المانعين:

و استدلل المانعون بوجوه:

منها الآيات الداله على حرمة اتّباع غير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** و حرمة القول بغير العلم كقوله عزّ و جلّ: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**.

و الداله على عدم كفايه الظنّ كقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخره ظنّ و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

و فيه أنّ أدله اعتبار الخبر الواحد قطعيه و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدله الاعتبار بالنسبه إليها.

و بعبارة اخرى أنّ المراد من العلم في الآيات هو الحجّه و معنى الآيات هو المنع عن اتّباع غير الحجّه و عن القول بغير الحجّه و أنّ غير الحجّه لا- يغني من الحقّ شيئاً و مع قيام أدله اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّه فلا مورد بعد ذلك للآيات المذكوره فأدله الاعتبار وارده بالنسبه إلى الآيات المذكوره و التعبير بالحكومه لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّه و إن أبيت عن الورود أو الحكومه فلا خفاء في كون أدله اعتبار الخبر الواحد موجه لتخصيص تلك الآيات قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّ و جلّ: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** أب عن التخصيص

ممنوعه لأنَّ الظنون مختلفه في غالبه الإصابه و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابه فلا مانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابه.

و منها: الأخبار الكثيره، و هي على طوائف:

الطائفه الأولى:

الروايات الوارده في لزوم الموافقه مع الكتاب و السنيته في حججه الأخبار و جواز العمل بها كقول أبي عبد الله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنَّ المستفاد منها أنَّ خبر الواحد ليس بنفسه حجه.

يمكن الجواب عنه بأنَّ الموافقه للكتاب أو السنيته المذكوره من باب المثال لأماره الصدق و من الجائز أنَّ ما روته الثقات أيضا من الأمارات و عليه فما من الحصر في امثال هذه الروايات اضافى و ملحوظ بالنسبه إلى ما كان مخالفا للقرآن و السنيته و ليس في مقام حصر أماره الصدق في الموافقه المذكوره.

الطائفه الثانيه:

الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب و السنيته كقوله عليه السلام كل شىء مردود إلى الكتاب و السنه و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أنَّ المتفاهم العرفى من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفه فيندرج في الطائفه الثالثه الداله على مردوديه المخالف و لا- كلام فيه و إنما الكلام في المراد من المخالفه، و الظاهر أنَّ المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال في مردوديته.

و دعوى تعميم المخالفه لمثل مخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا- يقال إنَّ الروايات المتباينه غير مقبول عند الأصحاب و لا يحتاج إلى التهي عنه و عليه فليكن المراد من المخالفه هي مخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لأننا نقول إنَّ خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الاصول و يدسّون الأحاديث المخالفه فيها و لم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

ص: ٢٦٥

هذا مضافا إلى ضروره صدور الأخبار المخالفه للقرآن بمخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

الطائفه الرابعه:

الأخبار الدالّه على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السّنه كقول أبي عبد الله عليه السّلام عند السّؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و إلا فالذى جاءكم أولى به.

و فيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجيّه عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض و لا ارتباط لها بأصل حجّيه الخبر الواحد بل المستفاد من أخبار العلاجيّه هو أنّ الحجّيه الذاتيه مفروغ عنها.

أدلّه المثبتين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلّه الأربعة.

١- أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ .

و تقريب الاستدلال بوجوه:

الوجه الأوّل:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول و هو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبا و عدم التبيّن هنا لأجل عدم

ص: ٢٦٦

ما يتبين فالجمله مسوقه لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه فكما لا- مفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هى المقام لأنه الانتفاء ليس إلا لانتفاء الموضوع عقلا إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق حتى لزم التبين فيه.

و المعيار فى الشرطيه المحققه للموضوع موجود فى الآيه الكريمه و هو اتحاد الموضوع فى القضيه مع شرط الجزاء.

و اجيب عنه بأن الموضوع فى القضيه هو النبأ الذى جىء به و الواجب هو التبين و الشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق فالقضيه حينئذ لا تكون مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

و عليه فالموضوع فى القضيه هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجيء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايره و لا اتحاد فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايره بين الموضوع فى القضيه و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأن الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأن الفاسق قد يجىء بالنبأ و قد لا يجىء به و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاء كم نبأ فتبينوا فلا دلالة للقضيه على المفهوم لأن التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلا فتكون للقضيه مسوقه لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه.

و يمكن أن يقال إن الموضوع فى الأحكام القانونيه هو الطبيعه و حتى تكون مقسما بين المنطوق و المفهوم و عليه فلا- يكون الموضوع متحدا مع الشرط بل هو أعم منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصه من الطبيعى فالجمله حينئذ تدل على المفهوم بالنسبه إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السلام ممّا له أحكام مختلفه إذا قيل إذا جاء كم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنه إن لم يجىء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. و الوجه فى ذلك أن السلام ممّا له أحكام مختلفه و يستظهر من الجمله

الشَّرطية أنَّ الموضوع هو طبيعه السَّلام و له أحكام مختلفه و ليس الموضوع هو السَّلام الخاصَّ الذي جاء به المؤمن حتَّى تكون القضِيَّه مسوقه لبيان تحقُّق الموضوع ففى الآيه الكريمة يكون النَّبأ موضوعاً طبيعياً لا موضوعاً خاصاً و قوله تعالى: إنَّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ يدلُّ على حكم من أحكام هذه الطبيعه و عليه فحيث إنَّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط و هو طبيعه النَّبأ تدلُّ الجملة على المفهوم و هو أنه إذا لم يجيء فاسق نبياً بل جاء به عادل فلا يجب التبيّن.

و دعوى أنَّ الموضوع إن كان هو طبيعه النَّبأ فاللزام على تقدير الشرط وجوب التبيّن فى طبيعه النَّبأ و إن كانت متحقَّقه فى ضمن خبر العادل و إن كان المراد أنَّ الموضوع هو النَّبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التريده لأنَّ النَّبأ الخارجى ليس قابلاً لأمرين.

مندفعه أو لا-بالنقض بمثل قولهم العالم إن كان فقيهاً يجب إكراهه فإنَّه لا يدلُّ على وجوب إكراه طبيعه العالم و لو لم يكن فقيهاً.

و ثانياً بالحلِّ و هو أنَّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعه المغلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحقَّقه فى ضمن نَبأ العادل و الفاسق معا بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النَّبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق و لا عدما و إن كان هذا الطبيعى يتحصَّن من قبل المحقِّق عليه وجوداً و عدماً.

فيتحقَّق هناك حصَّتان إحداهما موضوع وجوب التبيّن و الاخرى موضوع عدم وجوب التبيّن و لا منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكلِّ حكم حصَّه مخصوصه و أن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصُّصه بخصَّتين وجوداً و عدماً.

لا- يقال إنَّ الموضوع و إن كان ذات النَّبأ و طبيعته إلاَّ أنَّ الموضوع فى الأحكام هو الطبيعى الموجود فى الخارج و تكون الذات مأخوذه مفروضه الوجود و ليس الحال فيه كالمتعلِّق.

و عليه فالنبا الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إما أن يكون نبا فاسق أو نبا عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

و لا- يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الداخلة على مجيء الفاسق فى معنى الفرض و التقدير ينظر ما لو رأى المولى شبها فقال لعبدہ إن كان زيدا فأكرمه فإن الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تاره و العمرويه أخرى بل هو إما زيد أو عمرو فالأداة تستعمل فى معنى الفرض و التقدير لا فى معنى الشرطيه إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كى يعلق الإثبات على شىء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأننا نقول أولا: إن ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده فإن الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدل على المفهوم و ثانيا: أن ما ذكر من المناقشه مبنى على كون القضية خارجيه و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأن القضية حقيقته و الموضوع هو طبيعى النبا و لا اشتباه فى الخارج فإذا خصص بعض الحصص الموجوده من الطبيعى بحكمه عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعه الموجوده و لا ريب فى أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصه من الطبيعه عند شرط كذا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبا لا نبا الفاسق لأنّ قوله تعالى: إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا فى قوه أن يقال إنّ النبا إن جاء الفاسق به يجب التبين فيه فإنه لا- فرق بين العبارتين أصلا و لا إشكال فى المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطيه و حجّيته.

و دعوى عدم دلالة الآيه على المفهوم من جهه أنّ النبا لم يفرض فى الآيه موضوعا فى المرتبه السابقه على تحقّق الشرطيه و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطيه بافراض واحد و من هنا لا يكون لها مفهوم.

مندفعه بأنّ العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و كليه القضايا الشرعيه و عدم اختصاصها بالموارد الخاصه يفهم أنّ الموضوع فى مثل الآيه الكريمه مقدّم رتبه على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السّلام و مقدّم على الشرطيه و لذا يفهمون منه المفهوم فكذلك فى المقام هذا غايه ما يمكن أن يقال لو قيل فى إثبات دلاله الآيه الكريمه بمفهوم الشرط على حجّيه خبر العادل فافهم.

الوجه الثّانى: [الاستدلال بمفهوم الوصف]

الاستدلال بمفهوم الوصف فى الآيه الكريمه و هو أنّ وجوب التّبين معلّق على خبر الفاسق و عليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته فى ثبوت حرمة العمل بدون التّبين و المفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التّبين فلا يجب التّبين عن خبر غير الفاسق و معنى ذلك هو حجّيه خبر العادل.

وفيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم و هو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته فى الحكم بنحو من الأنحاء و إن لم يكن لإنكارها سبيل و لكن لا دلالة له فى دخالته فى أصل الحكم و لا طريق إلى استظهار أنّه دخيل فى أصل الحكم أو مرتبه من مراتبه.

اللّهمّ إلّا- أن يقال: إنّ التّريد فى الأحكام التّكليفية التى تكون ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهية و أمّا إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيه كالحجّيه ممّا ليس لها مراتب فدخاله الوصف تكون حينئذ فى أصل الحكم و مقتضاه هو دلالة على المفهوم.

و لكن ذلك لا يخلو عن المناقشه و هو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطه باستفاده كون الوصف علّه منحصره فمع عدم إحراز ذلك لا دلالة على المفهوم و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعيه التّعليل عن انعقاد المفهوم

لا يذهب عليك أنّه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمه على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن

إشكال آخر و هو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا- يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به و إن كان المخبر عادلا و عليه فيكون التعليل معارضا مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيّن في خبر العادل و الترجيح مع ظهور التعليل.

و اجيب عنه أولا: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم و المنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرًا في الخبر المفيد لغير العلم من العادل و هو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيّن في الخبر مطلقا سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّه الشرط هذا مضافا إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال لا منافاه و لا معارضه بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامه و هو ما ليس بحجّه و من المعلوم أنّه لا ينافى الأخذ بالحجّه فإنّه ليس في معرض التّدامه و المفهوم يدلّ على حجّيه خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّه فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجا تخصّصيا كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّه على المفهوم مبتنيه على ظهور الشرط في القضيه في كونه علّه منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه و أمّا إذا صرح المتكلم بالعلّه الحقيقيه و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا- معنى لاستفاده العلّه فضلا عن انحصارها مثلا- إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرح بأنّ العلّه إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعلّه و لا جزء منها.

مندفعه بما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيه للتّدامه من ناحيه عدم الحجّيه منحصره في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق فليس التعليل مفيدا لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير

للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها و قياس الآيه الكريمة بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثم التصريح بأن العله إنما هو علمه في غير محله. فإن مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإن نأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنيا يشير إلى أن العله هو عدم إفاده خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّه و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أن الإقدام على ما ليس بحجّه يكون في معرض الندامه بل هما متوافقان.

و لعل منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: أن تُصيّبوا قومًا بجهاله على عدم العلم بالواقع بقرينه كون الجهاله مقابله للتبين و هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع و معلوم أن الجهاله بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل و الفاسق و هو يوجب تعميم عله التبين و يحصل المنافاه مع انحصار عله التبين في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم و لكن المنافاه فيما إذا اريد من الجهاله خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و إحراز الواقع و أمّا إذا قلنا إن المرتكز في الإخبارات و الإنبئات هو الاكتفاء بالحجّه فالتبين هو التفحص عن حجّيه الخبر و الجهاله في مقابلها و هو عدم التفحص و الإقدام مع عدم إحراز الحجّه و من المعلوم أن الجهاله بهذا المعنى ليست مشتركه بين خبرى العادل و الفاسق فلا منافاه مع التعليل و انحصار عله التبين في خبر الفاسق.

و اجيب ثانيا: عن مانعيه التعليل للمفهوم بحمل الجهاله على السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَإِنَّ النَّدَامَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَىٰ فِعْلِ سَفْهَىٰ لَا يُكُونُ عَلَىٰ طَرِيقِهِ الْعُقَلَاءُ فَلَا يَعْمَ التَّعْلِيلُ الْمَذْكُورُ لِمَثَلِ الْاِعْتِمَادِ عَلَىٰ خَيْرِ الْعَادِلِ.

اورد عليه أولا: بأن حمل الجهاله على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهاله.

و ثانيا: أن قوله تعالى: فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ يساعد مع كون الجهاله بمعنى عدم الحجّه فإن العمل بالحجّه ممّا لا تترتب عليه الندامه بخلاف العلم بما ليس بحجّه فلا

منافاه بين التعليل و المفهوم من الآيه و لا حاجه إلى حمل الجهاله على السّفاهه.

و اجيب ثالثا: عن مانعيه التعليل مع المفهوم بأنّ المفهوم حاكم على التعليل فإنّه يحكم في خبر العادل بأنّه محرز و كاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبدا و لا يمكن أن يعارضه أصلا لكي يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأنّ حكومه سائر الأدلّه على هذا التعليل المشترك و جيهه و أمّا حكومه المفهوم المعلّل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجّيه خبر العادل حتّى يرتفع به الجهاله تنزيلا فهو دور واضح.

و ذلك لأنّ حكومه المفهوم متفرّعه على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أنّ عدم شمول التعليل متوقّف على حكومه المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا في دعوى دلاله أدلّه الاعتبار على أنّ خبر العادل علم تشريعا.

و اجيب رابعا: عن مانعيه التعليل بأنّ خبر غير الفاسق الذي تدلّ الآيه على حجّيته حجّه، و طريق عند العقلاء أيضا و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمده عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما و يرون مفهوم العلم عاما للقطع الذي لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتمده و إذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شيء و صولا- إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شيء منزله آخر بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآيه المباركه إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور أنّ النبا إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجه إلى التبين و لا- يتصوّر فيه إصابه القوم بجهاله للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل و يكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال إنّ قطعيّه أدلّه الاعتبار لا- توجب كون المعتمبر داخلا- في العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّه إذ احتمال الخلاف ليس موهونا في جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

و مع وجود احتمال الخلاف وجدانا كيف يقال إن هذه الطرق وصول واقعي فالصحيح فى الجواب عن المانع هو ما مر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقا بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام فى معرض حصول التدامه و احتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حججه.

و عليه فالآيه الكريمه بمفهومها تدل على حججه خبر العادل و بتعليلها يدل على عدم جواز العمل بغير الحججه فلا منافاه بين مفهومها و تعليلها.

و منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

و تقريبها بوجه.

الوجه الأول:

أن سياق الآيه يدل على مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما لظهور كلمه لو لا فى التحضيض و لا حاجه فى إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمه لعلهم و أن المراد منها هو مطلوبيه مدخولها.

و بالجمله ظاهر صدر الآيه أن ما أمر بالانفِر إليه بمثابة من الأهميه بحيث لو لا لزوم مثل اختلال النظام و نحوه لوجب على الجميع الانفِر إليه و لكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب التفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون الانفِر لازما لبعضهم حتى يرسدوا أنفسهم و غيرهم بسبب اطلاعهم على الدين.

الوجه الثانى:

أن كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى لعدم إمكانه فى حقه تعالى تدل على محبوبيه التحذر عند الإنذار فإذا ثبت محبوبيه التحذر ثبت وجوبه شرعا إذ لا معنى لنذب التحذر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبه إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبيه و لا حسن للتحذر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبيه.

ص: ٢٧٤

أورد عليه أولاً: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده و التحذر حينئذ حسن و ليس بواجب ما دام لم يقم حججه على التكليف.

و اجيب عنه بأن الإنذار و التحذر بملاحظه ترتب العقوبه أنسب من أن يكون بملاحظه المصالح و المفسد إذا المتعارف فى مقام الإنذار هو الحث على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرويّه لا المصالح و المفسد هذا مضافا إلى أنّ الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفسد و عامّه الناس لا يتوجهون إلى المصالح و المفسد المكنونه فى الأحكام لأنّها من الامور الخفيّه الّتى لا يطلعون عليها و لو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانيا: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمه «علل» على المطلوبه فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفا كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضا لأنّ ظاهر الآيه أنّ الحذر من نفس الشىء المخوف المنذر به و هو يعنى أنّ الإنذار فرض فى طول العقاب و المنجزيه و مثله يكشف عن الحجّيه.

و إن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحبا.

يمكن أن يقال إنّ التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعى و المصالح و المفسد و لكن منجزيه الإماره أعنى قول العادل كمنجزيه العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حججه على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغير المخبر بنفس الإخبار و إن كان الحكم منجزا على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقا فلا- منافاه بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل إخباره و لا- يكون منجزا على السامع قبل إخباره و يصير منجزا عليه بنفس الإخبار و عليه فحيث إنّ المنجزيه بالنسبه إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون

إخبار العادل حجّه على السامع و بالإخبار يحصل التنجّز و الإنذار معا و المحال هو تنجّز الحكم بنفس الإنذار بالنسبه إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أنّ التحذّر غايه للإنذار الواجب لكونه غايه للتّفر الواجب كما تشهد له كلمه «لو لا» التحضيضيه.

و عليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغايه المترتبه على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك توضّأ لتصلّى.

أورد عليه فى الكفايه بعدم انحصار فائده الإنذار بالتحذّر تعبدا لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضروره أنّ الآيه مسوقه لبيان وجوب التّفر لا لبيان غايه التحذّر و لعلّ وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم و عليه فالآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أنّ الإنذار بمعالم الدّين.

و يمكن الجواب عنه بأنّ التحذّر و إن لم يكن له فى نفسه إطلاق نظرا إلى أنّ الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر بل لا يجاب التّفر إلا أنّ إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضروره أنّ الإنذار واجب مطلقا من كلّ متفقّه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذ فلو كانت الفائده منحصره فى التحذّر كان التحذّر واجبا مطلقا و إلّا لزم اللغويّه أحيانا.

و دعوى أنّ الفائده غير منحصره فى التحذّر بل لإفشاء الحقّ و ظهوره بكثره إنذار المنذرين فالغايه حينئذ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعه بأنّ ظاهر الآيه أنّ الغايه المترتبه على الإنذار و الفائده المترتبه منه هى التحذّر لا إفشاء الحقّ و ظهوره.

فالمراد من الآيه الكريمه و الله العالم لعلّهم يحذرون بالإنذار لا بإفشاء الحقّ بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما أنذروا بالعلم بما أنذروا به.

ص: ٢٧٤

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإخبار بالعقاب حجّة و إلاّ فالإخبار المحض لا يحدث للخوف و لو اقتضاء حتّى يكون مصداقا للإنذار حتّى يجب شرعا و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام بعض أساتيدنا من أنّه لم يتبيّن أنّ الغايه هو التحذّر حتّى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غايه حتّى يحصل العلم و ذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالا لتقدير العلم و الإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال احتمال وجود المانع فى إيجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجود الغايه و هى التحذّر.

لأنّ نقول إنّ هذا الاحتمال غير سديد لو هنه بعد كون التحذّر مقصدا لوجوب ذى الغايه و عدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أنّ هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السّياق فإنّ سوره البراءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم و من المعلوم أنّ النّفر إلى الجهاد ليس للتّفقه و الإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائده كما إذا شاهد المجاهدون فى سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقه المتخلفه الباقية فى المدينه المنوره و عليه فالإنذار ليس غايه للنّفر الواجب حتّى تجب الغايه بوجود ذبيها و هو النفر بل الإنذار من قبيل الفائده المترتبه على النّفر إلى الجهاد أحيانا

مندفعه بأنّه لا- دليل على أنّ النفر للجهاد و مجرّد ذكر الآيه المباركه فى آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التّفقه و الإنذار مضافا إلى بعض الرّوايات هو كون النّفر ليس للجهاد.

و القول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد و لكن أمر فى الآيه أيضا بتخلف جمع ليتفقّوها و يندروا النّافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير فى قوله «لِيَتَّفَقُّوْهَا» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقية

فانحصر الأمر في اختصاص الآيه المباركه بالنفر للتفقه و المعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلا للنفر فلو لا نفر من كلّ فرقه و قبيله منهم طائفه و المستفاد من ذلك أنّ المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعا بالنفر و التفقه و لكنهم ليسوا أهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرّق أمر معاشهم و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينيه في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم إلى تحصيلها كما يتوجه كلّ طائفه منهم إلى جهه من الجهات الاخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوهما فسياق الآيه ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما و هذا هو الظاهر من الآيه و تشهد له أخبار كثيره حيث استشهد الأئمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه و الإنذار المحقّق بقول العادل و إن لم يوجب اليقين و العلم و هذا لا يتناسب مع الروايات الوارده في استشهاد الإمام بالآيه الكريمة على وجوب معرفه الإمام لأنّ الإمامه ممّا لا تثبت إلاّ بالعلم و عليه فالاستناد بالآيه لحجّيه الدليل الديني لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول إطلاق التفقه و الإنذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديه و الإنذار بها أيضا لأنّ هذا الاعتقاد أيضا تفقه و يكفي ذلك في وجوب الإنذار و هو يكفي في وجوب التحذّر من مخالفه هذا الاعتقاد و إن لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر في الفقه بالعمل و هو محقّق بنفس إنذار عدل واحد و التحذّر في الاعتقادات بالاعتقاد و حصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار و الاستماع حتّى يحصل العلم. و بالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار و إطلاق الآيه يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآيه على التفقه في الأحكام و التفقه في المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابق و إمّا ضمنى و كلاهما مشمولان للآيه الكريمة و عليه فكلّ روايه تدلّ على حكم من الأحكام الإلزاميه تدلّ بالدلاله الضمّيه على العقاب و أمّا الأخبار التي

لا إندار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامي فهي مشموله للآية الكريمة بعدم القول بالفصل في حجّيه الأخبار.

و دعوى أنّ المأخوذ في الآية هو عنوان التفقه و عليه فلا- تشمل الآية فيما أنذر الراوى بعنوان أنّه أحد من الرّواه فتختصّ الآية بحجّيه فتوى الفقيه للعامى و لا دلالة لها على حجّيه خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعه بأنّ المراد منه من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحى بل المراد منه هو التفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الرّوايات مع المعرفة بمفادها و إن كانت المعرفة مشكّكة و تختلف الرّواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل فى المنذرات حجّيه يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصيه.

لا يقال إنّ الآية تكون فى مقام التّهى عن التّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعنى قوله تعالى: **وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً** لا إيجاب التّفر للبعض حتّى يترتب عليه وجوب التحذّر فالحثّ على لزوم التّنجزيه و عدم التّفر العام لا على نفر طائفه من كل فرقه للتّفقه.

لأنّنا نقول إنّ هذا المعنى أى التّهى عن التّفر العامّ للجهد متفرّع على أنّ الآية واردة فى التّفر للجهد و قد عرفت أنّه لا- معين لذلك و مجرد كون السوره و الآيات السابقه و اللاحقه مرتبطه بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهد.

و ليس فى المقام روايه صحيحه تدلّ على أنّ النفر للجهد بل الشواهد الداخليه فى نفس الآية لا تساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقّوها يرجع إلى النّافرين المذكورين فى الصّيدر فهو شاهد على أنّ المراد من الصّيدر هو النّفر للتّفقه هذا مضافا إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّ و جلّ بعد الصّدر فلوّ لا نفر من كلّ فرقه منهم طائفه هو النّفر للجهد

لا للتَّفَقُّه و مقتضاه هو رجوع الضَّمير في قوله ليتفَقَّهوا و لينذروا قومهم إلى الفرقة الباقية في المدينة مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ فيدلُّ على وجوب تعلُّم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النَّافرين بعد رجوعهم ببيان ما تعلَّموا من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في غيابهم و هو خلاف الظَّاهر فَإِنَّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة و مقتضاه هو رجوع الضَّمير إلى الطائفة النَّافرة للتَّفَقُّه كما أنَّ ارجاع الضمير إلى الفرقة النَّافرة للجهاد و إرادته الشهود من التَّفَقُّه بالنسبة إلى ما رأوه في سفر الجهاد من الغلبة و النصره و بعض التعليمات النازله حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التَّفَقُّه في الدين فَإِنَّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النَّافرة للتَّفَقُّه و التَّفَقُّه المطلقه لا يحصل بتمامه و كماله في النفر للجهاد و إن لم يخل النفر للجهاد عن تعلُّم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فتحصل أنَّ النَّفر واجب للتَّعلم و التَّفَقُّه و صدر الآيه الكريمة إخبار عن عدم تمكُّن جميع المؤمنين من النَّفر للتَّفَقُّه فمع عدم تمكُّنهم للنفر المذكور أوجب الله سبحانه و تعالى على كلِّ طائفة من كلِّ فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفَقَّهوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و تحذَّر قومهم بمجرَّد إنذارهم من دون توقُّف على شيء آخر من العلم و هذا مساوق لحجَّيته قول المنذر.

لا يقال: إنَّه لو كان مفاد الآيه وجوب الحذر عند الشكِّ لا يكون دليلاً على حجَّيته قول المنذر لأنَّ الحذر واجب في الشَّبهه قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنَّما ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرَّد ذلك يجب على المكلف إمَّا الاحتياط أو تعلُّم الحكم و بعبارة اخرى كلُّ من الخوف و الحذر العملي واجب عند الشكِّ قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجَّه شرعاً كما دلَّ عليه أخبار عديده مذكوره في محالها.

لأنَّنا نقول إنَّ الإشكال المذكور جار في كلِّ أماره فَإِنَّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدلَّه الاعتبار حجَّيته الأمارات و خاصيه الأمارات تظهر بعد الفحص فَإِنَّها إذا دلَّت على حرمة شيء أو وجوب شيء

وجب اتباعها و لو بعد الفحص فلا- يكون اعتبارها لغوا إذ بعد الفحص لا- يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتباع عنها و أمّا دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخلية كون النافرين جماعه فى وجوب النفر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخاله تلك الخصوصيه فى الحكم واقعا للمناسبه المذكوره لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظا بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآيه أجنبيه عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّيه قول المنذر عند الشكّ فى قوله هل هو حكم الله الواقعى أو لا بل إنّما كان مفادها وجوب نفر جماعه ليتعلّموا أحكام الله الواقعيه فينذروا قومهم بها لعلهم يحذرون من عقاب مخالفه تلك الأحكام أو يحذرون عملا بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهى محل نظر لأنّ لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعه و تفقّهوا ثمّ عرض لهم الموت و بقى واحد منهم و هو ممّا لا يلتزم به أحد هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار قرينه على أنّ المراد من كلّ طائفه هو الاستغراق لا المجموع و الجماعه إذ التعلّم و التعليم و الإنذار لا يتقيّدان بالجميع و الجماعه كما لا يخفى.

و منها- أى من الآيات التى استدلّ بها لحجّيه المخبر آيه الكتمان و هى قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ .

بتقريب أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلّا لزم لغويّه تحريم الكتمان و وجوب الإظهار.

اورد عليه أولا: بأنّ موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان لقوله عزّ و جلّ:

مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فَالْكِتَابِ حَرَامٌ فِي قِبَالِ الْوَاضِحِ وَ الظَّاهِرِ عَلَىٰ حَالِهِ كَمَا يَشْهَدُ لَهُ سَوْقِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ فَإِنَّهُ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَ الْعُقَائِدِ رَدًّا عَلَىٰ أَهْلِ الْكِتَابِ حَيْثُ أَخْفَوْا شَوَاهِدَ النَّبَوِّهِ وَ الْبَيِّنَاتِ لَا فِي قِبَالِ الْإِظْهَارِ وَ الْمَلَاذِمَةِ الْمَذْكُورَةِ بَيْنَ حَرَمِهِ الْكِتْمَانِ وَ وَجُوبِ الْقَبُولِ عِنْدَ الْإِظْهَارِ لَا مُورِدَ لَهَا فِي الْمَقَامِ إِذْ لَا إِظْهَارَ فِيهِ نَعَمْ تَجْدَى الْمَلَاذِمَةَ الْمَذْكُورَةَ

فى مثل قوله تبارك و تعالى: وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ فَإِنَّ الْإِظْهَارَ فِيهِ مَتَّصِرٌ فَمُورِدُ الْآيَةِ أَجْنَبِيهِ عَنِ الْمَقَامِ.

و ثانيا: بأن الآيه الكريمه لا- تتعرض لبيان حرمه الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنها فى مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنه.

و منها- بأن من الآيات التى استدلل بحججه الخبر- قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَشِئْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ .

بدعوى أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول و إلا- لكان وجوب السؤال لغوا و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له لعدم مدخلية المسبوقيه بالسؤال فكما أنّ جواب الزاوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداءً بأننى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول و الاتباع.

أورد عليه أولا: بأن المراد من أهل الذكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآيه أجنبية عن حججه الخبر.

اجيب عنه بأن العبره بعموم الوارد لا- خصوصيه المورد و تطبيق أهل الذكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه و ليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاه بين كون المورد علماء أهل الكتاب و عدم اختصاص الوارد به.

و يشهد للكلية المذكوره تطبيق الآيه الكريمه على الأئمه المعصومين عليهم السلام كما أنّ الآيه لا تختص بالأئمه عليهم السلام لمنافاته مع مورد الآيه و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلا لكلية الوارد.

هذا مضافا إلى أنّه لو اقتص الآيه الكريمه بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممن أقرّ بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآيه الكريمه من ناحيه أنّه لا أمر بالجواب فى الآيه حتى يؤخذ بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمه الكتمان و عليه فالمراد من

الآية هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه و لا- دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علما تعبدًا.

و أما ما قيل من أن عنوان أهل الذكر و العلم لا يطلق على الزواه بما هم رواه مع أن لصدق هذا العنوان مدخله في الحكم ففيه أن عنوان أهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككة و يصدق على الزواه أيضا باعتبار معرفتهم بالحلال و الحرام و لو من دون إعمال نظر و رأى فتحصل أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

و أما الأخبار فبطوائف

الطائفة الأولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخيير عند التساوى مثل مقبولة عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين إلا أن ملاحظه جميع الروايه تشهد على أن المراد بيان المرجح للروائتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثم إن هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر اللهم إلا أن يقال: إن قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...

إلخ يشهد على أن الملاك في حجّيه الخبر هو نقل الثقات و الأعدليه ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثم إن مع التعارض لا وثوق بالصدور و مع ذلك دلت المقبوله على أن الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً التعبد بالخبر.

و إلا- فمع التعارض لا- يحصل الوثوق في الصي دور في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الزاوى أو المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه و مع عدم الوثوق بالصدور لا بناء من العقلاء و إن كان الناقل عدلاً أو ثقه بل يحكمون بالتساقط.

و نحو هذه الروايه مرفوعه زواره قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما نأخذ؟ قال عليه السلام يا زواره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك و أوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر.

فإنها مثل المقبوله في الدلاله على أن الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير و قد عرفت أن هذا هو حججه تعبدية و ليس من باب بناء العقلاء.

اورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفه من الأخبار لأن السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حججه يتعين العمل به لو لا- التعارض و لا- نظر للسائل بالنسبه إلى اعتبار خبر كل عدل أو ثقه بل نظره إلى حججه الخبر في حال التعارض.

و يمكن الجواب عنه بأن هذه الأخبار ظاهره الدلاله على مفروغيه حججه خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و إلا لما سألوا عن صورته تعارضها لأن هذا السؤال مناسب مع حججه الخبر في نفسه و إنما أشكل الأمر من جهه المعارضه فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

و دعوى أنّ التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما و عليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّيته الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعه بأنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصّيدور بعيد جدًا هذا مضافا إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السّؤال عن مشكوكى الصّيدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجيّه مقطوعى الصّيدور تكشف الأخبار العلاجيّه عن مفروغيّه حجّيته خبر العادل عند عدم المعارضه.

نعم يشكل التمسّك بهذه الأخبار لحجّيته خبر الثّقه بعد اعتبار الأعدليه فإنّ الاستفادة منه أنّ المعتمد في حجّيته الخبر هو كون الرّاوى عدلا حتّى يجعل الأعدليه مرجّحه بينهما.

اللّهمّ إلا أن يقال: يكفى قوله في المقبوله «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثّقات عنكم... الحديث» للدّلاله على أنّ المعتمد هو كون الرّاوى ثقه و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالّه على حجّيته خبر الثّقه.

الطائفه الثانيه:

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرّواه إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواه مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زراره و لكن هذه الرّوايه لا تصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتمد هو العداله و أرجع الرّاوى إليه لكونه عدلا.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعد ما قال الرّاوى أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه. فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثّقه مفروغ عنه بين السائل و المسئول عنه و إنّما الرّاوى سئل عن كون يونس ثقه ليرتبّ عليه آثار ذلك و عدمه.

و قوله عليه السّلام فى صحيحه أحمد بن اسحاق «العمريّ ثقتى فما أذى إليك عنى فعنّى يؤدى و ما قال لك عنى فعنّى يقول فاسمع له و أطع فإنّه ثقه المأمون».

ص: ٢٨٥

إذ مقتضى التعليل أنّ المعيار هو كون الزاوى ثقة و مأمونا لأنّ المراد بالثقة هو الثقة عند الناس و لذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكوره و غيرها و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أورد عليه بأنّ المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى و الجلاله حتّى وثق به الإمام عليه السّلام فهذه الأخبار لا تدلّ على حجّيه خبر كلّ ثقة بل تدلّ على حجّيه خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

و يمكن الجواب بأنّه نعم و لكن يكفى ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الزاوى عن كون يونس ثقة منه عليه السّلام نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين للدلالة على كفايه الوثوق عند الناس.

و حمل الثقة فى هذه الروايه على غير الصّديق المخبرى و إرادته كونه مورد الاطمئنان لأخذ الآراء بقربنه أنّ يونس من الفقهاء بعيد و الظاهر منه هو الثقة عند الناس و هو الصادق فى إخباره بل لعلّه الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحه أحمد بن إسحاق فى مورد العمريّ و هو قوله فإنّ الثقة المأمون.

الطائفة الثالثه:

هى الأخبار الدالّه على وجوب الرجوع إلى الزوايه و الثقات و العلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم و فتاويهم فى وجوب الرجوع إليهم و الأخذ منهم.

مثل قول الحجّه عبّال الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجّج الله.

بدعوى أنّ ظاهر الصدر و إن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم فى أخذ حكم الوقائع و فتاويهم و لكن عموم التعليل بأنّهم حجّتى يقتضى قبول رواياتهم أيضا لأنّ التعليل معمم اللّهم إلّا أن يقال: جعل الحجّيه للأخصّ و هو الرواه المجتهدون لا يدلّ على جعل الحجّيه لمطلق الزوايه فهو أخصّ من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه فى العده عن الصادق عليه السّلام إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما

روى عنّا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السّلام فاعملوا به و اعتمد الشيخ عليها و صرّح باعتماد الأصحاب عليها.

دلّت هذه الرّوايه على جواز أخذ روايات الثّقات و لو من العامّه فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثّقات من العامّه فى رواياتنا.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشّيعه لا كلّهم.

فأمّا من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامّه فلا تقبلوا منهما عنّا شيئا و لا كرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقه يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم و يضحون الأشياء على غير وجوهها لقله معرفتهم و آخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجزّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

و المستفاد من مجموع الرّوايه أنّ المناط فى تصديق الرواه و الفقهاء هو التحرّز عن الفسق و الكذب و إن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل ما فى فوقها و لكن العبره بالمستفاد من مجموع الرّوايه و مثل ما عن أبى الحسن الثّالث عليه السّلام فيما كتبه جوابا عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهويه و أخيه عمّن أخذ معالم دينى؟

فهمت ما ذكرتما فى دينكما على كل مسنّ فى حبنا و كل كثير القدم فى أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. و لكن عنوان مسنّ فى حبنا و كثير القدم فى أمرنا غير عنوان الثّقه فلا يشمل ما إذا لم يكن الثّقه واجدا لهذا العنوان و مثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنّهم استؤمنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه... الحديث.

و الظاهر منه و إن كان هو الفتوى و لكن الإنصاف شموله للرّوايه و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعا بينه و بين ما أفاده الشّيخ الطوسى قدّس سرّه فى العدّه و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الإمام العسكرى عليه السلام بالنسبه إلى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرّوايه منهم إذا كانوا من الثّقات.

و مثل قوله عليه السّلام حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضّه. بناء على أنّ المراد من الصّادق هو الصّدق المخبرى.

و مثل ما ورد فى التّوقيع لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرنا و نحمله إياهم.

و لكنّه أخصّ من المدعى لأنّ ثقاتنا أخصّ من عنوان الثّقه و لو عند النّاس هذا مضافا إلى توصيف الثّقه بكونها من أهل السّرّ.

الطّائفه الرابعه:

هى الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الواحد كالتّبوى المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتى أربعين حديثا ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيها عالما.

بدعوى أنّ دلاله هذا الخبر على حجّيته خبر الواحد لا يقصر عن دلاله آيه النفر و لكنّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه لا ملازمه بين التّقل و القبول تعبدا لاحتمال أن يكون القبول مشروطا بحصول العلم أو الاطمئنان أو اتّصاف الرّاوى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السّلام اكتب و بثّ علمك فى إخوانك فإنّ متّ فاورث (فورث) كتبك بنيك فإنّه يأتى على النّاس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.

وجه الدلاله واضح فإنّ مورد التّوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافا إلى التعبير عنه بالبثّ بالعلم و أنّه إرث و موجب للأنس به و كلّ ذلك ينادى بحجّيته خبر الواحد و كقوله عليه السّلام ستكثر بعدى القاله و إنّ من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه إذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

و بالجمله يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حد ادعى في الوسائل تواترها.

و لكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل هذا الاحتمال كما دل عليه لفظ الثقة و المأمون و الصيادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هي أيضا منصرف إطلاق غيرها.

بل و لو لم يكن الأخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحججه خبر الثقة و لو لم يكن عادلا هذا.

و أما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل ما رواه الشيخ في كتاب العده في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. و لو من رواه العامه و ما ورد في كتب بنى فضال، و مثل عموم التعليل في صحيحه أحمد بن اسحاق لقبول روايه العمري بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى و هي أن كل ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبه عاليه من الوثاقه و الجلاله لا- ينافي كون المعيار هو إفاده الوثوق بالمخبر و لا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه لأن ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

و أما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفه الشيعة فهو بالنسبه إلى غير الثقة من العامه فالحصر اضافى و يكون بالنسبه إلى غير ثقاتهم فلا ينافي ما دل على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ما وصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافا إلى أن بناء العامه على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمراى و مسمع الأئمة عليهم السلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دل عليه روايات:

منها مرسله داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبى ليلى فبأى شىء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن أبى بكر و عمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه و آله أن عليا أفضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء على و قد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقله التواتر جدّاً و لم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك بل شبهه بخير آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنّّه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام إلا أنّ احتمال اشتراط العلم في البلوغ في أخبار العامّة بعيد جدّاً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب و أبي جميله البصرى و موثقه إسحاق بن عمّار و خبر على بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحه زراره و خبر سليم بن قيس و غير ذلك من الأخبار الحاكيه على أنّ أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثّقه و دعوى كون المتيقّن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثّقه كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل في المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مريضان) و عنوان (حجّتي) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ في حنّنا) و عنوان (كل كثير القدم في أمرنا) فإنّها ظاهره في اعتبار العدالة و فوقها.

مندفعه بأنّ اعتبار هذه العناوين ليس من جهه دخلتها في حجّيه الروايه بل من باب خصوصيّيه مورد السّؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه.

و الشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الرواى من أصحاب السّير أو ممّن يرضى عنه الأئمّه عليهم السّلام أو أن يكون الرواى من الشيعه كما صرح بذلك الشيخ الطّوسى في العده حيث قال: إنّ الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكونى و غيره من العامه الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السّلام فالمعيار في جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل و لو كان عامياً.

نعم يتقدّم روايه السّيعى الثّقه على روايه العامى الثّقه عند التعارض كما رواه في العده عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى ما رووه (أى ما روته العامّه) عن على عليه السلام فاعملوا به.

فتحصّل أنّ مقتضى إمعان النظر في الأخبار هو حجّيه خبر الثّقات فلا- مجازفه في دعوى تواترها بالتّواتر المعنوى بالنّسبه إلى حجّيه خبر الثّقات ذهب في الكفايه إلى أنّ التّواتر في المقام إجمالى لأنّها غير مقتصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواتره لفظا أو معنى.

و معنى التّواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم و قضيتّه و إن كانت حجّيه خبر دلّ على حجّيه أخصّيها مضمونا إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة و قد دلّ على حجّيه ما كان أعمّ.

و قد عرفت كفايه الأخبار المذكوره في إثبات التّواتر المعنوى هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقه مفروغ الحجّيه عند السائل و المسئول عنه و أيضا سيره الأصحاب على العمل بخبر الثّقات و لو كان المخبر من العامّه أو الذين أخطئوا في اعتقاداتهم من فرق الشّيعه.

ثمّ إنّ الأخبار التي دلّت على اعتبار الأعدليه لا تعارض مع الأخبار المذكوره لأنّها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها من أدلّه اعتبار العداله في حجّيه الخبر هذا مضافا إلى دلالة قوله في المقبوله:(فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم...)على أنّ الملاك في حجّيه خبر الواحد هو كون الرّاوى ثقه كما أنّه لا وجه لجعل الأخبار الوارده في موارد العدول من الأخبار المعارضه بعد كونها معلّله بكون الملا-ك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثّقات المأمونين فلا تغفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للقول بتعارض الأخبار و إنّ النّسبه بينها من العموم من وجه و الأخذ بالقدر المتيقّن منها و هو الجامع للعداله و الوثاقه كما ذهب إليه في مصباح الا-صول و ذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضه و لا- منافاه فيها حتّى تأخذ بالأخص مضمونا و الأظهر هو ما ذهب إليه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التّواتر المعنوى على اعتبار خبر الثّقه المأمون.

و عليه فدعوى منع التّواتر المعنوى و الأخذ بالتّواتر الإجمالى و الأخذ بالخبر الصحيح

الأعلائي و الاستدلال به لحجّيه خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافه من دون موجب.

ثمّ إنّ الظاهر هو من محكّي المحقق النائيني قدّس سرّه إنكار التواتر الإجمالي بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

و فيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلا وجه لإنكار التواتر الإجمالي و ذلك لأنّ احتمال الصدق و الكذب بالنسبه إلى كلّ فرد لا ينافي حصول القطع بصدور الأخصّ مضمونا باعتبار المجموع أ لا ترى أنّه إذا أخبر الثّقات الكثيره بدخاله شيء في صحّه معامله أو عباده أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين و لكن مع ملاحظه أخبار الآخرين نعلم بدخاله الأخصّ مضمونا كما لا يخفى فإنّه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العداله و بعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثّقه و ثالث يدلّ على اعتبار كونه إماميا و في رابع يدلّ على اعتبار كونه مأمونا حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضمونا و هو خبر الثّقه العدل الإمامي المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و إن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلا مجال لإنكار التواتر الإجمالي و مقتضاه هو الالتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار.

إلا أنّ الذي يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الرّاوى إماميا و عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العداله لأنّ ما يستدل به لاعتبارها يكون موردا بالنسبه إلى عموم التعليل أو لا- إطلاق له أو يكون مخصوصا بباب علاج الأخبار المتعارضه و أمّا اعتبار كونه مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة و عليه فلا معارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الرّاوى ثقة.

و الرّوايات الدالّه على حجّيه أخبار الثّقات كثيره و دعوى تواترها بالتواتر المعنوي ليست بمجازفه و ممّا ذكرنا يظهر ما في المحكّي عن الشهيد الصدر من أنّ الرّوايات خمس

عشر روايه و هي عدد لا- يبلغ حد التواتر و لكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التي قد توجب حصول الاطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الروايات و إن فرض التشكيك في ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فيكفى الاطمئنان النوعى بالنسبه إلى بعض الروايات و هي صحيحه الحميرى و هي القدر المتيقن من السيره العقلائيه و ذلك لأن الروايات لا تنحصر في خمسه عشر روايه بل تزيد عليها بكثره و عليه فلا وجه لإنكار التواتر رأسا و الاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى لأن مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأن الثقات حجّه بل التعليقات الوارده في الأخبار تشرح الأخبار الاخرى التي لم تعلم منها أنّ المعيار هو العدالة أو الوثاقه كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد

إن ارجاع الأخبار الى الارشاد الى ما عليه بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه لا دليل له؛ إذ مجرد كون الشئ مما عليه بناء العقلاء لا يجوز ذلك ما دام يمكن أن يتعبد الشارع بما عليه البناء بالامضاء مع التوسعه أو التضيق، كما في مثل المعاملات كقوله عزّ و جلّ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «المؤمنون عند شروطهم» و قوله عليه السلام:

الصلح جائز، و غير ذلك؛ فإن هذه العبارات امضاءات لا ارشادات، و لذا يتمسك باطلاقها و لو لم يثبت اطلاق البناء.

و عليه فيجوز الاخذ بقول الثقات تعبدا و لو لم يحصل منه الاطمئنان النوعى. و يشهد لذلك وقوع التعبد في المقام بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بالاوصاف أو موافقه الكتاب أو مخالفه العامه، مع أن المرجحات المذكوره لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى، و أيضا يشهد لذلك التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء على التساقط، و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالاخبار و لو مع كثره الوسائط مع أنه لا يحصل

الاطمئنان احيانا بسبب كثرة الوسائط و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على اخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء، كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الامضاءات لا الارشاد، وإلا فلا مجال لهذه التصرفات التعبدية، كما لا يخفى.

و أيضا لو كانت حجيه الأخبار من باب بناء العقلاء فلا- حجه الى إتعاب النفس في الاستدلال بالأخبار، بل يكفي فيها عدم الردع، كما هو الواضح.

ثم إننا لا- نضايق من وجود بناء العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات، و لكن نقول لا- وجه لحمل ادله اعتبار الأخبار على الارشاد، بل اعتبار الأخبار من باب التعبد، و المستفاد منها هو الاعم مما عليه بناء العقلاء، كما عرفت.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل سيره المسلمين أيضا على السير العقلائي مع اختلافهما في الموارد، و سيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

و لذا يشكل ما أفاده الشيخ قدس سره من أن الانصاف أن الدال من الأخبار لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد. (١)

و ذلك لما عرفت من دلالة الأخبار على لزوم العمل بقول الثقات تعيدا من دون اعتبار حصول الوثوق النوعى و الاطمئنان بمؤداه. نعم يصح اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى لو كانت الأخبار ارشادا الى بناء العقلاء، و لكن المفروض أن اعتبار الأخبار تعبد، و ليس بارشاد. نعم يصح اعتبار الوثوق النوعى و الاطمئنان بالمخبر؛ لأن الثقة لا معنى لها إلا ذلك، و أما الوثوق بمؤدى خبره فلا دليل له بعد ما عرفت من أن اعتبار الاخبار من باب التعبد.

و لقد أفاد بعض الاعلام حيث قال: أن الاخبار تفيد التعبد بلزوم العمل بقول العدول،

ص: ٢٩٤

و لكن يرد عليه انه لا- وجه لتخصيص التعبد بقول العدول مع أن عنوان الثقة أعم منه، هذا مضافا الى أن لزامه هو القول بالانسداد؛ فان كثيرا من الموارد لا تكون الروات عدولا، كما لا يخفى. فمع اختصاص التعبد بالعدول يحصل الانسداد، وهو كما ترى.

فتحصّل: أن مفاد الاخبار هو اعتبار قول الثقة تعبدا لا الارشاد الى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق النوعى بمؤدى الخبر، فلا تغفل.

التنبیه الثاني: مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجیه أخبار الثقات

أنّ مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجیه أخبار الثقات هو استقرار سيره المسلمين طرّا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطة بينهم و بين الامام عليه السّلام أو المجتهد، أ ترى أنّ المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجه تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها الى أنّ يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمى، و هذا مما لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا- يعتنى باحتمال الخلاف. (1)

اورد عليه اولا بأنّه مع اختلاف بعض العلماء فى المقام مثل السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن ادريس فى جواز العمل بمطلق الخبر كيف يمكن دعوى قيام سيره المسلمين على ذلك؛ فانهم و مقلديهم يخالفون فى العمل، فلا يتحقق سيره المسلمين طرا و إن لم يضر ذلك الاختلاف بقيام الاجماع الحدسى لامكان الحدس من اتفاق غيرهم.

اللهمّ إلا أن يقال: ما من سيره إلا تخالفها جماعه، ألا ترى أن السيره على رجوع الجاهل الى العالم و مع ذلك خالف الأخباريون فى ذلك. و الملاك فى حجیه السيره المتشرعيه هى الكشف عن رأى الشارع أيضا و هو حاصل و أن خالفها جماعه، فتأمل.

و ثانيا كما فى الكفايه بقوله: و لو سلّم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم

ص: ٢٩٥

مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه. (1)

و لكن يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنه لا موجب لارجاع سيره المسلمين الى سيره العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الاحوال، كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفه مع العامه أو بالموافقه مع الكتاب أو التخيير فيما اذا لم يكن مرجح؛ فان الاختلاف المزبور شاهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء، فتدبر.

و عليه فسيره المسلمين كالأخبار في افاده حجيه خبر الثقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعي أو لا. نعم لا يبعد تقييدها بما دلت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الامامي على الثقة العامي عند المخالفه.

نعم المستفاد من قول الشيخ قدس سرّه: نعم المتعين من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف هو اختصاص السيره بمورد حصول الاطمئنان.

و قد عرفت امكان المنع عن ذلك؛ لوجودان السيره المتشرعه على نقل الثقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعي؛ إذ لا ملازمه بين كون الراوي ثقة و أمينا و صادقا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به، لاحتمال الخطأ و الاشتباه، بل لاحتمال تعمد الكذب فيما اذا كان احراز وثاقه الراوي بقيام اليينه أو الاكتفاء بحسن الحال.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: لا اشكال في أن الروايات التي بأيدينا ليس روايتها كلهم من الاجلاء الذين لا يحتمل في حقهم تعمد الكذب، كيف و في الرواه من ثبت كونه وضاعا و دجالا، كما شهد بذلك الاثمه عليهم السلام في حق بعضهم، و شهد بذلك النقادون من علماء الرجال و كبار الطائفة، بل أن بعض الرواه أيضا كان يتهم بعضهم بعضا و يكذبه، و بين القسمين طائفه منهم كانوا وسطا بين الطائفتين و هم اكثر الرواه حيث لا يعهد أنهم على تلك المرتبه

ص: ٢٩٦

العاليه من التقوى و الورع و الضبط و لكن لا يعرف فى حقهم الوضع و الدس و الكذب.

و لا اشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، و الفقهاء و أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات فى أكثر المسائل الفقهيه؛ لأنّ الأحاديث هى أساس الفقه و عماده عند جميع المذاهب الفقهيه الاسلاميه، فلا- بد لهم من موقف تجاهها، و لا- يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الامام عليه السلام؛ إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلايا فلا أقل أنه ليس مرفوضا عقلايا، فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيته منهم مع كون الشبهه حكميه بل ام الشبهات التى يقوم عليها عماد الفقه، كما لا يحتمل أنهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم حصول روايه على المنع، بل ما وصل إماما دال على الحجيه أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساسا احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها...الى أن قال: فإنّ ذلك يكشف عن السنه المتمثله فى تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه اليهم.

و أما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه. (١)

ثمّ إنّ نفس انعقاد سيره المتشرعه كما أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه دليل قطعى على عدم شمول عمومات النهى عن اتّباع الظن للعمل بخبر الثقة. (٢)

التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد

أنه لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الداله على حجيه قول الثقات، و لكن ربما يمنع ذلك و يقال: أن وثاقه الشخص بمعنى تحرزه من الكذب تاره تحرز بالوجدان بواسطه المعاشره أو بواسطه شهادته من يطمأن بشهادته و إصابتها

ص: ٢٩٧

١- (١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٩٦-٣٩٧.

٢- (٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٩٧.

للواقع، و اخرى تثبت بواسطه حسن الظاهر الذى جعل طريقا للعداله شرعا، و ثالثه تثبت بشهاده البيئه العادله التى يجوز فى حقها الاشتباه، و الصنف الأول يلازم الجزم بصدقه و تحقق المخبر به؛ لفرض أنه ممن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل فى حقه الاشتباه المنفى بأصالة عدم الغفله.

و أما الصنفان الآخران فهما ممن يجوز فى حقهما الكذب، إذ حسن الظاهر لا يلازم الوثاقه واقعا، و هكذا شهاده البيئه بالنحو الذى عرفته، و عليه فالتعبد بالصدق و ايجاد التصديق الذى هو واقع حجيه الخبر المبحوث انما يصح بالنسبه الى الصنفين الآخرين، لا بالنسبه الى الصنف الأول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض، و عليه فلا معنى لحجيه خبر الثقة بالمعنى الأول.

و من الواضح أنّ موضوع الإرجاع فى رواياته من الصنف الأول، فإنّ شهاده الامام عليه السلام بالوثاقه لمن يرجع اليه تلازم القطع بوثاقته، لعدم جواز الاشتباه فى حقه عليه السلام، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقه من المعاشره، و فى مثل ذلك لا يتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبوره لا تتكفل التعبد بخبر زواره أو غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا.

فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لا تتكفله النصوص المزبوره، و هكذا الحال فى مثل «لا عذر لأحد...»؛ لأنّ روايه الثقة مستلزمه للجزم، فلا يعذر تارك العمل بها عقلا، فهى لا تتكفل جعل الحجيه لخبر الثقة؛ إذ لا معنى لذلك و لا محصل له، هذا. (1)

و يمكن أن يقال: أن اراد القائل بذلك أن النصوص منحصره فى الصنف الأول من الارجاع الى ثقاتهم ففيه ما لا يخفى؛ لما عرفت من دلالة النصوص على تقرير العامه فى العمل بما روى الثقات عندهم عن على عليه السلام كخبر شبيب بن انس و داود بن فرقد، و أيضا عرفت دلالة النصوص على اعتماد اصحابنا على نقل الثقات، و لم ينهوا عنه.

و أيضا دل بعض الأخبار على أن وجه النهى عن أخبار غير ثقات العامه هو الخيانه، و مقتضى ذلك هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانه كما لا يخفى.

ص: ٢٩٨

و أيضا دل ما رواه ابن الجهم على أن خبر الثقة في نفسه حجه، و انما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض.

و أيضا دل خبر الكناسي على جواز الاعتماد على نقل من ضيغ كلام الامام بعدم العمل به اذا كان موثقا في نقله، فراجع.

و أيضا دل موثق معاذ بن مسلم النحوي على ترغيب معاذ في نقل الأخبار عن الثقات للآخرين.

و الى غير ذلك من الأخبار الداله على حجية خبر الثقات و لو لم نعاشرهم و لم يثبت توثيقهم بسبب قول الامام عليه السلام.

هذا مضافا الى أن بعض الارجاعات الى بعض ثقات الائمه معلل بعنوان كلي، و من المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الامام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به من دون تردد، فلا وجه لمنع التعبد و انكاره رأسا.

و أيضا إن الارجاعات الى الموثقين بتوثيق الامام لا تختص بمن سمع من الامام عليه السلام توثيقه، بل الامر كذلك لمن سمع ممن سمع من الامام عليه السلام، فبعد الواسطه ربما لا يحصل معه الجزم بوثاقه الواسطه، و مع عدم الجزم بوثاقته يمكن التعبد، كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور

أن الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور، فكما أن العلم حجه عقلا و لا يحتاج الى الامضاء، فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي.

و لا ينافي الوثوق المذكور الآيات الناهيه عن العمل بالظن؛ لخروج الوثوق المذكور عنها بالتخصص، فلا تشمله الآيات الناهيه.

و عليه فاذا وثقنا وثوقا فعليا بصدور خبر و لو كان مرسلا أو مسندا بسند ضعيف مردود فالخبر حجه عقلا يصلح للاستناد اليه؛ للوثوق و الاطمئنان الفعلي بصدوره، و لا يحتاج الى دلالة دليل على حجيته.

و لعل اعتماد الاصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الاجماع من هذا الباب؛

لأن ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها و أن وقعت فى طريقهم الى الامام عليه السلام غير الثقات أو المجاهيل أو كانت طرقهم اليه عليه السلام هى المرسلات أو المرفوعات هذا بناء على أن معنى اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم بمعنى تحقق الاجماع على تصحيح المروى لا الراوى و إلا فيكون ذلك كاشفا عن احتفاف الراوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و ايضا يمكن أن يكون اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله فى كتب على بن بابويه و هدايه الصدوق و نهايه الشيخ الطوسى و غيرهم أيضا من هذا الباب؛ فانهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بعمل أمثال هؤلاء بها، و حينئذ فان حصل لنا أيضا ذلك الاعتماد فهو حجه، و لعل اعتماد جلّ الاصحاب أو كلهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التى تصلح لايجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا، و إلا لما اجمعوا عليه بل اختلفوا.

فلا مورد لما ربما يقال من أن اعتمادهم على أصحاب الاجماع أو صاحب المتون لعله لا يوجب اعتمادنا عليهم.

لما عرفت من أن اعتماد الجل أو الكل يحكى عن المقرونيه بما يكون قريبا بالحس بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقنا به كما أنهم وثقوا بذلك، نعم لو لم يحصل لنا ذلك الاعتماد فاعتمادهم ليس حجه لنا.

التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج

فى أنه لا- يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الراوى ثقاه؛ و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائى. و لذا يصح احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك.

و دعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفعه بصحه الاحتجاج المذكور، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الاستاذ الاراكى قدس سره حيث قال: لا شك في استقرار طريقه العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقه و لكن حصل الوثوق بالصدق من أجل اماره خارجيه و جرت عادتهم على ذلك في امورهم العاديه، و هذا ثابت في غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممن لا يتدين بدين كالدهرى، فانه لو اطمأن الدهرى بأن سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق و لكن لا يعتنى به بل يعامل معامله المعدوم.

و كذلك الحال في معامله العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبيد بأن مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه في ركابه و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمة أماره خارجيه يركب بمجرد ذلك و يذهب الى مقر المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد واقعا لم يكن معذورا. و بالجمله فمجبولىه العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك في جميع امورهم مما لا يقبل الانكار. (١)

لا يقال: أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن تصلح للرادعيه عن الوثوق النوعى، و بالجمله فنحن و أن كنا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجيه الاطمئنان النوعى من الخبر، إلاّ- أن موضوع حجيه بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالادله الناهيه عن العمل بغير العلم الوارده من الشرع و ارده على بناء العقلاء لكونها ردعا، فلا يبقى معها موضوع الحجيه في بناء العقلاء.

لأننا نقول- كما أفاد شيخنا الاستاذ الاراكى قدس سره- أن المرتكزات العرفيه تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيده بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبيد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه

ص: ٣٠١

الفطره لو صار عبدا لمولى آخر من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقه هذا المولى فى امتثال أوامره غير طريقه المولى السابق، فكذا الحال فى معامله العبيد مع الموالى الحقيقيه، يعنى لا يخطر ببال العامه أنه يريد منهم أمرا جديدا و طريقه مخترعه غير ما هم مجبولون عليه، فلا يرضى بالعمل بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم.

و كذلك لا يخطر ببالهم أن حجيه هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم غافلون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحجيه التنجيزيه الاطلاقيه، فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم الى غير هذا الاطمئنان، فيقطعون أنه بمنزله العلم و إن كان غير علم. بل و يعممون الحكم المعلق على العلم بالنسبه الى هذا الاطمئنان، مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين.

و بالجمله: لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل الدال على الحكم فى العلم هذا الفرد؛ و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبوليه المانع عن دخول مضاده فى أذهانهم... الى أن قال: هذا هو الحال فى عامه الناس المتصفين بالغفله عن تصور خلاف مرتكزهم.

و أما الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقه و إن كان ليست فى نفسها حجه لهم؛ لاحتمالهم الخطأ فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحجيه عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: إنه لو كان للشارع طريقه جديده غير ما الناس مجبولون عليه و يكون خلافه مغفولا عندهم و النهى عن العمل بالظن على وجه العموم منصرفا عندهم عما ارتكز حجيته عندهم أو مخصصا قطعيا بغيره لكان يجب على الشارع التنصيص على اظهار أنه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد فى المرتكزات فى الجاهليه التى خطأها الشارع بالابلاغات الصريحه الاكيده و الايعادات بأنواع العذاب؛ فان صرف

الاذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه. ولا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و اطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما اغراء عامه الناس بالقبيح...الى أن قال:

فعدم الرادع في مقام الاثبات يصير دليلا على عدمه في مقام الثبوت. (١)

و دعوى: أن المسلم هو حجيه خبر الثقة، وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجيه لو لم يكن معلوم العدم، أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلا فهذا الخبر حجه عند العقلاء كلاً! ومن الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة، وجعله طريقا الى الثقة بالصدور لو كان فانما هو بالغاء الخصوصيه العقلائيه، ولا يوافق عليها العقلاء هنا، بل هم يرون خبر الثقة حجه. (٢)

مندفعه: بما عرفت من وجود البناء على حجيه الوثوق و الاطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجه الى الغاء الخصوصيه فى الأخبار، ويشهد له صحه الاحتجاجات المذكوره.

و لا ملازمه بين وجود البناء على حجيه الوثوق النوعى و الاطمئنان بالصدور فى المرتكزات العرفيه و بين حجيه الوثوق الحاصل بالرؤيا؛ لأنّ الحجيه تابعه لوجود البناء، فاذا علمنا به فى المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجيه بالمرتكزات العرفيه دون الرؤيا، فلا تغفل.

ثم لا فرق فى حجيه الوثوق النوعى بالصدور بين أسبابه من عمل المشهور و غيره؛ فان المعيار هو المسبب، و هو الوثوق النوعى، فلا ضير فى أنّ الشهره العمليه فى نفسها ليست بحجه؛ فانها إذا أوجبت الوثوق النوعى بالصدور كان الوثوق النوعى حجه عقلائيه، فيؤخذ بالوثوق النوعى، لا بالشهره العمليه، كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

فى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور:

و لا يذهب عليك أن عمل الاصحاب بالخبر الضعيف يوجب الوثوق بالصدور، كما أن

ص: ٣٠٣

١-١) اصول الفقه: ج ١ ص ٦٢٠-٦٢٣.

٢-٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٨.

اعراضهم عن العمل بالخبر يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الاعراض اجتهاديا، وإلا فلا يكشف عن شيء، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد المحقق النائني قدس سرّه فيما حكى عنه من أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجه بمقتضى منطوق آية النبأ؛ إذ مفاده حجه خبر الفاسق مع التبين، و عمل المشهور من التبين. (1)

و دعوى: أن الخبر الضعيف لا يكون حجه في نفسه على الفرض و كذلك عمل او فتوى المشهور غير حجه على الفرض أيضا، و انضمام غير الحجه الى غير الحجه لا يوجب الحجية؛ فإن انضمام العدم الى العدم لا ينتج إلا العدم.

و القول بأن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقة فيدخل في موضوع الحجية، مدفوع بأن العمل مجمل لا- يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا- يدل على توثيق المخبر به، و لا- سيما إذا لم يعملوا بخبر آخر من نفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى و أن عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

و أقيا الصغرى- و هي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى- فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى؛ لأن مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم، و القدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف، و أنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال أنّما هو الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط و تبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم اليه؟! غاية الامر أنا نجد فتوى منهم مطابقيه لخبر ضعيف، و مجرد المطابقيه لا يدل

ص: ٣٠٤

على أنهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره

فتحصّل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى. (١)

مندفعه:

أولاً: بأن انضمام غير الحجّة الى غير الحجّة ربما يكون موجبا للحجيه، كما في الخبر المتواتر، ألا ترى أنّ كل خبر ليس في نفسه حجه و لكن مع التواتر يوجب الحجيه. و الوجه في ذلك: أن كل خبر يفيد احتمالا بالنسبه الى المخبر به، فاذا تراكمت الاحتمالات صارت ظنا، و مع تراكم الظنون صارت اطمئنانا و علما، و العلم حجه، و لا ينافى ذلك مع أن كل خبر ليس في نفسه حجه.

و هكذا الأمر في المقام، فالخبر الضعيف لا يكون حجه، و لكن مع اقترانه بمثل عمل الاصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور؛ إذ الاصحاب لم يعملوا بما ليس بحجه، فعملهم يكشف عن اقتران الخبر الضعيف بما يطمئن الانسان بصدوره، و عليه فالمناقشه في الكبرى لا مجال لها.

ثمّ دعوى أن عمل الاصحاب غير محرز، لاحتمال أن يكون العمل عمل بعض الاعيان مع اتباع الآخرين مناقشه صغرويه، و البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب.

و هكذا احتمال كون عملهم اجتهاديا مناقشه صغرويه؛ اذ البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب بالخبر مع اقترانه بأمر تكون قريبه من الحسّ بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانياً: أنّ الكلام في الموثوق بالصدور لا توثيق المخبر، فقوله: إنّ العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به و لا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، أجنبي عن محل الكلام.

و ثالثاً: أنّ المتون المفتى بها في عبارات القدماء كعلی بن بابويه و الصدوق في الهدايه

ص: ٣٠٥

و الشيخ الطوسى فى النهايه و غيرهم روايات و أخبار استندوا اليها فى الفتاوى، و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها، و الفتوى بها فلا وجه لما يقال من أنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات و الأخبار فى كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف.

و رابعا: أنّ مطابقه فتوى القدماء للخبر الضعيف و أن لم تدل على استنادهم فى هذه الفتوى الى خصوص هذا الخبر لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره، و لكن تصلح تلك المطابقه للوثوق بصدور مضمون الخبر؛ لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل، فاذا اجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلاله على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقا له فى المضمون. و من المعلوم أنه كاف فى الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم بخصوص الخبر الضعيف.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور او فتاويهم تام كبرى بل صغرى فيما إذا أحرزنا عملهم بالخبر الضعيف أو فتاويهم بما يطابقه فى المضمون، فان الوثوق بالصدور حاصل فى الفرض المزبور فالاستناد الى الخبر عند الاحراز أو مطابقه فتاوى الاصحاب معه يكفيان فى جبر الخبر الضعيف، فلا تغفل.

ثمّ إنه اذا عرفت أنّ ضعف الخبر أو مضمونه يجبر بالاستناد أو المطابقه انقذح أن اعراض الأصحاب أو المشهور عن الخبر مع صحه السند و وضوح الدلاله يوجب وهن الخبر و إن كان فى أعلى الدرجه من السند و الدلاله، كما صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحه ازداد ضعفا و وهنا.

و دعوى: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الخبر بمجرد اعراض المشهور عنه بعد كونه صحيحا أو موثقا و موردا لقيام السيره و مشمولا لاطلاق الادله اللفظيه.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق فى نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السّلام أو صدر عن تقيه فيسقط الخبر المذكور عن الحجيه لا محاله، و لكنه خارج عن محل الكلام.

و أما اذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و اعرضوا عنه و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذى يكون حجه فى نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه. [\(١\)](#)

مندفعه: بأنّ الكلام فيما اذا اعرض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تماميه دلالتة من دون أن يكون الاعراض اجتهاديا. و من المعلوم أن مثله يوجب الوهن فى الخبر؛ فإنّ الاعراض المذكور يكشف عن اختلال فى الروايه من ناحيه جهه الصدور و نحوها، و إلا فلا وجه لاعراضهم عنها مع صحه السند و تماميه الدلاله، كما لا يخفى. نعم يصح أن يقال كثيرا ما لم نحرز الاعراض المذكور، و لكنّه مناقشه فى الصغرى، كما لا يخفى.

التنبیه السابع: الأخبار المنقولہ بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقولہ

أن الأخبار المنقولہ بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقولہ بلا واسطه مشموله لادله الاعتبار من السيره القطعيه المتشريعى و بناء العقلاء و الأخبار المطلقه الداله على حجيه الخبر الواحد.

و تخصيص الادله بالأخبار المنقولہ بلا واسطه ينافيه السيره القطعيه المتشريعى و بناء العقلاء و اطلاق الأخبار.

و دعوى: أن الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع، و المشهور على أنّ خبر الواحد ليس حجه فى الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيّنه، و لعل ذلك لاستنادهم الى خبر مسعده بن صدقه الذى فيه: و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه (بناء على أن المراد من البيّنه هى البيّنه الاصطلاحيه).

و عليه فالخبر عن الخبر لا يكون حجه؛ لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعى الكلى، و ليس فى هذه النصوص ما يدل على حجيه الخبر عن الواسطه؛ إذ كلها ظاهره فى حجيه الخبر عن الحكم رأسا، كما لا يخفى.

ص: ٣٠٧

و عليه فالخبر الواحد عن الواسطه لا يكون حجه بمقتضى الترام المشهور بعدم حجيه خبر الواحد عن الموضوع، و الأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص في اثبات حجيتها لو سلمت دلالتها على الحجيه في حد نفسها. (١)

مندفعه:

أولاً: بأنّ مع الغمض عن ضعف سنده مورد خبر مسعده بن صدقه هي الموضوعات الصرفيه التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع، و هذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي الى نقل الحكم، و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه، و لا أقل من الشك، و معه فلا يرفع اليد عن عموم الادله بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول خبر مسعده بن صدقه للمقام فمقتضى أدله اعتبار الخبر هو رفع اليد عن خبر مسعده بن صدقه؛ لقوه ظهور أدله الاعتبار في شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السلام: ائت أبان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عني. (٢) و من المعلوم أنّ الأمر بالروايه عن الروايه من دون شرط. هذا مضافاً الى أن قوله عليه السلام «فارده عني» يدل على الامر بالروايه عن الروايه و هي الروايه مع الواسطه كما لا يخفى.

و كقوله عليه السلام: اصنع كذا فاني كذا اصنع في موثقه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم و اردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، اني اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: اصنع كذا فاني كذا اصنع (٣)؛ لظهور قول السائل

ص: ٣٠٨

١- (١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٦-٢٩٧.

٢- (٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٠.

٣- (٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(فأخبره بما جاء عنكم و جاء عن فلان كذا) فى الخبر مع الواسطه أيضا، و مع ذلك أمره بذلك بقوله أصنع كذا، و أيده بقوله (فانى كذا أصنع) فهو يدل على حجيه الروايه مع الواسطه.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام: اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السّلام فاعملوا به. (١) و من المعلوم أنّ ما روته العامه عن مولانا على عليه السّلام فى زمان الامام الصادق عليه السّلام لا يكون بدون وسائط.

و كقول مولانا صاحب الزمان عليه السّلام: و أما الحوادث الواقعه فارجعوا الى رواه حديثنا فانهم حجتى عليكم و أنا حجه الله. (٢) و من المعلوم أن روايه الحديث عن الأئمه عليهم السّلام فى عصر الغيبه لا تكون إلّا مع الوسائط.

و كقول الامام العسكرى عليه السّلام بالنسبه الى كتب بنى فصال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا، مع أنهم كانوا من الفطحيه الذين لم ينقلوا عن الامام الصادق أو من قبله من آبائه عليهم السّلام فى زمان الإمام العسكرى عليه السّلام إلّا مع الوسائط.

و كقول ابن أبى ليلى للإمام الصادق عليه السّلام: اقضى بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن أبى بكر و عمر. فقال الصادق عليه السّلام: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه و آله أن عليا أفضاكم؟ قال:

نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام؟ و قد بلغك هذا، الحديث. (٣) و غير خفى أن ما بلغه عن على عليه السّلام فى عصر الامام الصادق عليه السّلام لم يكن من دون وسائط، و مع ذلك أمر الامام عليه السّلام بالقضاء على طبقه.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام لأبى حنيفه: يا أبا حنيفه اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله أقيس و أعمل برأى. فقال: يا أبا حنيفه إن أول من قاس ابليس. (٤) و المستفاد منه أن العمل بالآثار المرويّه عن النبى صلى الله عليه و آله

ص: ٣٠٩

١- ١) عده الاصول: ص ٣٧٩.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

٣- ٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضى: ح ٩.

٤- ٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضى: ح ٢٧.

فى عصر الامام الصادق عليه السّلام لم يكن موردا للنهى، مع أن الآثار المذكوره لم تكن من دون وسائط، الى غير ذلك من الروايات.

و ثالثا: بقيام السيره القطعيه من المتشرعه بل غيرهم على عدم الفرق بين الروايه مع الواسطه و بدونها، و عليه فدعوى انصراف خبر مسعده بن صدقه عن مثل المقام ليست بمجازفه. و المفروض أنه لا- دليل عام أو مطلق يدل على لزوم قيام البينه. نعم ورد فى موارد خاصه اعتبار قيام البينه، و لكن التعدى عنها الى مثل المقام مع احتمال الاختصاص بها غير صحيح، فلا يرفع اليد عن اعتبار الخبر و لو مع الواسطه، هذا كله تمام الكلام من جهه الاشكال الاثباتى.

و هنا اشكال ثبوتى بالنسبه الى الأخبار مع الواسطه لا- بأس بالاشاره اليه، و هو أن معنى حجيه الخبر هو وجوب ترتيب الأثر الشرعى على الخبر.

و عليه فالحكم بحجيه الخبر مع الواسطه يتوقف على أمرين: أحدهما احراز نفس الخبر، و ثانيهما وجود أثر شرعى حتى يحكم بترتيبه عليه. و من المعلوم أن فى المقام لا احراز للواسطه و لا لاثرها إلا بنفس حجيه الخبر، و لازم ذلك هو تقدم المتأخر، مضافا الى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك: أن الاشكال الثبوتى فى المقام من نواح مختلفه:

الناحيه الاولى: أن فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه

أن فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه، فلا- بد من احراز الموضوع ليحراز فعليه الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكلينى رحمه الله، و مع الاحراز الوجدانى لذلك يحكم بحجيته بمقتضى أدله حجيه الأخبار.

و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممن كان متقدما عليه و خير المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواه الى أن ينتهى الى الامام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و احرازه بنفس الحكم بحجيه خبر الكلينى، و الحكم عليه بنفس هذه الحجيه يستلزم أن يكون الخبر

المحرز من ناحيه هذه الحجيه متقدما على نفس هذه الحجيه مع أنه متأخر عنها.فالحكم بالحجيه فى المقام مع هذه الخصوصيه
يوجب أن يتقدم المتأخر، و هو محال.

و الجواب عنه: أن الاشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجيه حكما شخصا و القضيه قضيه خارجيه، و أما اذا كان الحكم بنحو
القضيه الحقيقيه كما أفاد فى الكفايه و غيرها فلا يوجب الاشكال أصلا؛فإنّ الحكم بحجيه خبر الكلينى يوجب احراز خبر من
يروى عنه الكلينى، فبعد الاحراز يكون شمول القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها، لا عين الفرد الثابت لخبر الكلينى.

قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه: لا- محذور فى أن يكون ثبوت الحجيه لخبر الكلينى موجبا لا-حراز خبر من يروى عنه
الكلينى، فيترب عليه فرد آخر من الحجيه، لا عين الحجيه الثابته لخبر الكلينى التى بها احرز هذا الخبر، و هكذا الحال بالنسبه الى
آخر سلسله الرواه. (١)

الناحيه الثانيه: أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به

أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى بنفس الحكم فى خبر الكلينى بوجوب
التصديق يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع؛ لأنّ كليهما أمر واحد. نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى أن يكون بلحاظ نفس
هذا الوجوب أيضا حيث إنّه صار أثرا بجعل آخر، فلا- يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل
واحد.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من أن الحكم بالحجيه و وجوب ترتيب الأثر و تصديق العادل ليس حكما شخصا
لموضوعات متعدده بنحو القضيه الخارجيه، بل هو الحكم بنحو القضيه الحقيقيه، و من المعلوم أن الحكم حينئذ متعدد بتعدد
الافراد، و مع التعدد لا معنى للاتحاد؛ إذ الحكم بوجوب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى

ص: ٣١١

ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجيه خبر الكلينى بوجوب تصديق خبر العدل حتى يلزم منه الاتحاد، بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقيه.

و بالجمله: فكما أن تعدد الانشاء يكفى فى رفع الاشكال، فكذلك يرتفع الاشكال بالقضيه الحقيقيه التى تدل على تعدد الحكم بتعدد الموضوع. ألا- ترى أن القائل إذا قال كل خبر من صادق يشمل كل خبر صادر منه حتى هذا الخبر و هو كل خبر من صادق، و ليس ذلك إلا لكون القضية حقيقيه، كما لا يخفى.

الناحيه الثالثه: أن التعبد بحجيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا

أن التعبد بحجيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجيه الخبر ليصح التعبد بالخبر بلحاظه و وجه ذلك: أن التعبد بحجيه الخبر فيما لم يكن للمخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض، و لا ارتباط له بالشرع و الشارع. و عليه فـدليل الحجيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه؛ لأنها ليست إلا الخبر عن الخبر، و هذا الاشكال جار فى أخبار جميع سلسله الرواه، إلا الخبر المنتهى الى قول المعصوم عليه السلام.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد فى الدرر بأن جعل الحجيه و الطريقيه ليس معناه ترتيب الأثر على الخبر تعبدا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازما لشيء له أثر شرعا أما عادة أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به و نرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعى المترتب عليه.

و السرّ فى ذلك: أن الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتا الى الملازمه، فحينئذ نقول: يكفى فى حجيه خبر العادل انتهاؤه الى أثر شرعى... الى أن قال:

كما أن الطريق الى الحكم الشرعى العملى طريق اليه و يشمله أدله الحجيه، فكذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق اليه فيشملة دليل الحجيه، مضافا الى أن قضيه (صدق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبى يجب أن يحمل على ايجاب العمل فى الخارج، و ليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر عملى أصلا، بل الاثر العملى

منحصر فيما ينتهي اليه هذه الأخبار، و هو قول الامام عليه السّلام يجب الصلاه مثلا، فيجب أن يكون قضيه صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظره الي ذلك الأثر، و هو لا يصح إلا بما ذكرناه. (1)

و بعبارة أخرى: معنى الحجية في خبر العادل هو اعتبار الكشف الظني النوعي الحاصل من قول العادل بقول المعصوم عليه السّلام سواء كان له واسطه أو لم يكن؛ فان الكشف الظني المذكور من لوازم المخبر به العادل، فمع اعتبار خبر العادل يكون لوازمه حجه أيضا كلوازم سائر الامارات.

و عليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد الي أن ينتهي الي المعصوم عليه السّلام يكون موجبا للكشف الظني النوعي بقول المعصوم عليه السّلام، فيكون حجه، و لا حاجة في ذلك الي شمول أدله التعبد للوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط. و عليه فمع عدم الحاجة الي شمول أدله التعبد للوسائط لا يلزم محذور توهم تقدم الشيء المتأخر أو اتحاد الموضوع و الحكم أيضا؛ لانهما يلزمان على تقدير التسليم لو احتيج الي التعبد بالوسائط، و المفروض هو عدم الحاجة اليه.

و دعوى منع حصول الظن بقول المعصوم من ناحيه خبر العادل عن العادل الي المعصوم، مندفعه بأنّ الحجية المعتبره هو الظن النوعي، و هو حاصل في المقام بلا ريب و أن لم تكن تلك الوسائط ثابتة بالوجدان أو بالتعبد؛ إذ قيام الخبر على الخبر الي أن ينتهي الي الامام قيام الطريق على الطريق، و هو استطراد ظني نوعي من قول العادل الي قول الامام عليه السّلام، فيشمله الادله الداله على حجيه الخبر من دون حاجة الي ترتب الآثار الشرعيه على الوسائط.

ثم لا يخفى عليك أن المحقق الاصفهاني قرّر مقاله الدرر بقوله: و هو أن بين الخبر من حيث أنّه مفيد للظن نوعا و المخبر به ملازمه نوعيه واقعيه، و الطريق الي أحد المتلازمين طريق الي الآخر، فالخبر مع الواسطه كما أنه طريق الي الخبر بلا واسطه فكذلك طريق الي لازمه و هو

ص: ٣١٣

الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر، فيكون حال الخبر مع الواسطه من حيث الكشف عن الحكم الشرعى الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطه كالخبر بلا واسطه من حيث الكشف المزبور، و الشارع جعل هذه الملازمه النوعيه بمنزله الملازمه القطعيه، لأنه جعل أصل الملازمه ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمه، بل حال هذه الملازمه النوعيه حال الملازمه العقليه و العاديه من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها، و أما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمه النوعيه منزله القطعيه، و جعل الطريق الظنى الى الأثر الشرعى بمنزله الطريق القطعى.

ثم أورد عليه بأنّ التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليه و معلوليه أو المعلوليه لثالث. و من البديهى أنّ الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به و لا- المخبر به من مبادئ وجود الخبر و لا- هما معلومان لعله واحده، بل لكل منهما عله مباينه لعله الآخر، فلا ملازمه واقعيه بين الخبر و المخبر به.

ثم أجاب عنه بقوله: و التحقيق أنّ الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقى قطعى و لا- ظنى عن ثبوت المخبر به بالذات... الى أن قال: فلا محاله إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقى قطعى أو ظنى فمن أجل ثبوت الملازمه العقليه أو العاديه هناك.

فنقول: إذا فرض فى المخبر عصمه أو ملكه رادعه فعليه تكون تلك العصمه أو الملكه عله لعدم التعمد بالكذب، و ربما تكون فيه حاله مقتضيه لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع. فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول و إلا فاقضاء، فالملازمه الفعليه بين تلك الحاله مع فرض عدم المانع و بين عدم تعمد الكذب موجوده و إلا فالملازمه الاقتضائيه ثابتة بينهما.

و عليه فالخبر الصادق الموجود بوجود علته و هى الاراده لأصل الخبر، و تلك الصفه المانع عن الكذب لجهه صدقه تكشف من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر، و هذا هو الصدق المخبرى، و بضميمه عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقه معتقد المخبر لما فى متن الواقع و هو الصدق الخبرى.

و منه تعرف أنّ الملازمه فى مرتبه الكشف لاجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه فى مرتبه المنكشف و أنّ الخبر بأيه ملاحظه يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محاله يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

و إذا ظنّ بوجود العله للخبر الصادق سواء كانت العله بجميع أجزائها مظنونيه أو ببعضها فلا محاله يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر. و عليه فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع احراز الحاله المقتضيه لعدم الكذب و ظن بعدم المانع فلا محاله يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر. فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمته يعمّه دليل التعيّد من دون حاجه الى شموله للواسطه، فانه كنفس الواسطه مفيد للظن بالحكم غايه الامر أنّ الحكم هناك مطابق للمدلول المطابقى و هنا مدلول التزامى.

هذه غايه التقريب للجواب المزبور، انتهى.

حاصله: أنّ الطريق الى الطريق الى الحكم كنفس الطريق الى الحكم فى كونه مشمولاً لدليل التعبد بعد وجود الملازمه، و عليه فخير محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن قول الامام كنفس خبر زراره فى كونه مشمولاً لأدله التعبد.

و لكن بعد اللتيا و التى أورد عليه بقوله بأن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زراره عنه غير مفروض فى خبر محمّد بن مسلم عن إخبار زراره بقول الامام عليه السلام؛ إذ خبر زراره غير محقق وجدانا و هو واضح، و لا تعبدا؛ إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلاّ على الخبر بالالتزام عن قول الامام، و أصاله عدم الخطأ فى خبر زراره فرع تحقّقه، ففى الحقيقه ليس خبر محمّد بن مسلم خيرا عن قول الامام عليه السلام إلاّ على تقدير؛ فأنّه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت لا وجدانا و لا تعبدا، و لا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير. (1)

ص: ٣١٥

وفيه: أنه أن أراد بقوله (أن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زراره عنه غير مفروض في خبر محمّد بن مسلم) أن خبر محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن الامام لا يكشف عن قول الامام من باب التضاييف ففيه منع؛ لما عرفت من وجود الكشف من باب التضاييف في اعتقاد المخبر عن خبر زراره. فمع خبر محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن قول الامام يكشف في اعتقاد المخبر عنه وهو محمّد بن مسلم عن وجود المخبر به وهو قول الامام وهذا الكشف فعلى وحاصل من خبر العادل ويشمله ادله التعبد. وأن أراد بذلك أن نفس اللازم مترتب على خبر زراره وليس هو مخبر به بنفسه فهو صحيح ولكن لا يضر ذلك بعد كون اللازم مكشوفاً بنفس المخبر به وهو خبر زراره وهذا الكشف فعلى ومعها يشمله ادله التعبد ومسأله ترتيب الاثر الشرعى لا تكون من مقومات معنى الحجية والطريقيه بل المعيار هو الكشف عما يكون له اثر شرعى وهو حاصل في الخبر عن الخبر عن قول الامام، فتدبر.

ولقد أفاد وأجاد في توضيح ذلك في تسديد الاصول حيث قال: ليس في باب الطرق عند العقلاء سوى الطريقيه بمعنى أن العقلاء كما يرون الشخص إذا قطع وعلم بالواقع واصلا الى الواقع فهكذا إذا قام عنده طريق معتبر يرونه واصلا إليه، وطريقيه الطريق ورسالته تنتهى وتختتم بمحض هذا الايصال، ومسأله ترتيب الأثر ليست من مقومات معنى الطريقيه، بل لما كان الشخص بعد اداء الطريق ورسالته مثل ما اذا حصل له علم قطعى بالواقع واصلا للواقع فلا محاله إذا كان للواقع أثر شرعى يرتبه عليه وإذا كان ذو الطريق أيضا طريقا فبعد الوصول اليه يتطرق به أيضا الى ما يخبر به ويصل الى ما أخبر به وهكذا الى أن يصل الى الواقع الذى هو حكم الله أو موضوعه. (١)

و دعوى: أن الملازمه ليست عقليه ولا عاديه، والملازمه الشرعيه تحتاج الى الجعل، وليس بين الادله ما يتكفل ذلك. (٢)

ص: ٣١٤

١-١) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٨٥.

٢-٢) تهذيب الأصول: ج ٢ ص ١٢٥.

مندفعه:بما مر من أن الملازمه فى مرتبه الكشف لأجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه فى مرتبه المنكشف،فمع القطع يحصل القطع بها،و مع الظن يحصل الظن بها،و الشارع امضاها كما اعتبرها العقلاء،فلا وجه لنفى الدليل لذلك،فكما أن الكشف حاصل فى الخبر بلا واسطه فكذلك حاصل بالخبر مع الواسطه،و الكشف معتبر مطلقا.

لا- يقال:أن خبر الشيخ لا- عمل له و لا- أثر عملى له و ليس جزء موضوع للعمل،نعم له أثر عملى بما هو موضوع من الموضوعات،و هو جواز انتساب الخبر الى المفيد،و هو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات،و أما وجوب صلاه الجمعه فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون اقامه الصلاه ترتيبا عمليا له؛فإنّ الشيخ لم يخبر عن وجوبها و إنّما أخبر عن إخبار المفيد،و لأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له و عدم اخباره سواء كانت الصلاه واجبه أم لا. (1)

لأننا نقول:لا- مجال لما ذكر بعد أن كان المفروض هو كون مفاد جعل الحجيه هو جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع لا- ترتيب الأثر تعبدا،و لم يدل دليل من آيه أو روايه على لزوم كون مؤدى الاماره حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى.

و عليه فلا- منافاه بين جعل الحجيه و الطريقيه و عدم كون خبر الشيخ لا- عمل له و لا- أثر عملى له و ليس جزء موضوع للعمل؛لكفايه الاستطراق فى جعل الحجيه و هو موجود،و لا- دليل على اعتبار اثر عملى فى جعل الحجيه.نعم يعتبر عدم لغويه حجيه الاستطراق،و هو حاصل بسبب انتهاء ذلك الى الحكم الشرعى،كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: يستدل على حجيه الأخبار بالوجوه العقليه

أنه ربما يستدل على حجيه الأخبار بالوجوه العقليه.

منها:ما اعتمد عليه الشيخ الأنصارى سابقا،و هو انا نعلم اجمالا بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها،و احتمال الجعل لا يكون فى جميع الأخبار،و العلم بوجود الأخبار المكذوبه أنّما

ص: ٣١٧

ينافى دعوى القطع بصدور الكل أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافى ذلك دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها خصوصا بعد تهذيب الأخبار، و عليه فدعوى العلم الاجمالي المذكور دعوى بديهيه. فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادره فيجب بحكم العقل الاحتياط بالعمل بكل خبر مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو مظنون المطابقه للواقع مع وجود المعارض. (١)

ثم عدل الشيخ عما اعتمد عليه سابقا و أجاب عن ذلك بوجوه: أحسنها أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لانه الذى يجب العمل به. و أمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها. (٢) نعم يجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها. و كذلك لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصف ظاهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا- متبعا فى مخالفه الأصول العمليه و الاصول اللفظيه مطلقا، و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها، فانتظر. (٣)

و لا- يخفى عليك أن التحقيق كما ذهب اليه فى مصباح الاصول هو التفصيل فى الأصول اللفظيه بين ما اذا كان مفاد العام أو المطلق حكما الزاميا و مفاد الخبر غير الزامى و بين عكسه، فان فى الأول يحكم بتعين العمل بالعام أو المطلق و عدم جواز العمل بالخاص؛ إذ لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى، و عليه فيجب الأخذ بالعموم أو المطلق.

لا يقال: أن العلم الاجمالي بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط اصاله العموم أو الاطلاق عن الحجيه.

ص: ٣١٨

١-١) راجع فرائد الاصول: ص ١٠٢-١٠٣.

٢-٢) و ذلك لعدم الاثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يتعلق بحكم الزامى، مع عدم وجوب العمل فى الأخبار النافيه كيف يمكن أن يقال بانّ الاحتياط بالعمل بالأخبار واجب بحكم العقل.

٣-٣) فرائد الاصول: ص ١٠٤.

لانا نقول: نعم، ولكن العلم الاجمالي باراده العموم أو الاطلاق فى بعضها يقتضى وجوب الاحتياط و العمل بجميع العمومات و المطلقات الداله على التكاليف الالزاميه، و الخاص المذكور لا يكون حجه ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور، ففى هذا الفرض تظهر الثمره بين القول بحجيه الخبر فانه مقدم على العام أو المطلق و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط فانه غير مقدم عليهما، بل يجب العمل بالعموم أو المطلق، كما لا يخفى.

و يلحق به فى ظهور الثمره ما اذا كان مفاد كل من العام و الخاص حكما الزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق مثلا، فعلى القول بحجيه الاخبار لا اشكال فى تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به، و أما على القول بوجوب العمل بالأخبار الداله على الخاص من باب الاحتياط فلا- يمكن الاحتياط؛ فان العلم الاجمالي باراده العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل و العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات يقتضى الترك، فيكون المقام حينئذ نظير دوران الامر بين المحذورين، و العقل حينئذ يحكم بالتخير بين الفعل و الترك، فيتضح الفرق بين القول بحجيه الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا و مفاد الخاص حكما الزاميا و هو عكس الاول فلا فرق بين القول بحجيه الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط؛ و ذلك لتعين العمل بالخاص فى جميع الاطراف و لو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات المشتمله على أحكام الزاميه يوجب سقوط الاصول اللفظيه عن الحجيه، كما هو الحال فى الاصول العمليه؛ فانّ إجراءاتها فى جميع الاطراف يستلزم المخالفه العمليه القطعيه و فى بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بانّ العموم أو الاطلاق حجه فى مدلوله و لا يرفع اليد عنهما إلا بحجّه أقوى، و العلم الاجمالي باراده العموم فى بعض الموارد مما لا اثر له؛ اذ المفروض كون مفاد العموم حكما ترخيصيا، و قد تقدم أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى. ففى هذا

الفرض لا تظهر ثمره بين القول بحجيه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. (١)

و عليه فما ذكره الشيخ من عدم جواز مخالفه الاصول اللفظيه بالخبر بناء على الدليل المذكور صحيح بالنسبه الى غير الصوره الاخيريه من الصورتين المتقدمتين، و أما بالنسبه الى الصوره الاخيريه فلا يصح؛ لما عرفت من وجوب الاتباع عن الخبر الدال على الحكم الالزامى و تقديمه على العام أو المطلق الدال على الحكم الترخيصى، و ليس هذا إلا هو معنى الحجيه، و لا فرق فى هذه الصوره بين القول بلزوم العمل بالخبر بالدليل النقلى و بين حجته بالدليل العقلى؛ للزوم العمل به على كلا التقديرين فى الصوره الأخيريه. هذا كله هو حكم الخبر بناء على لزوم العمل به بالدليل العقلى فى قبال الاصول اللفظيه.

و أما حكم الخبر فى قبال الاصول العمليه بناء على لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

فيمكن أن يقال: إن كانت الأخبار نافية و الاصول مثبتة فلا اشكال حينئذ فى تقديم الاصول المثبتة؛ لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجيه الخبر، هذا مضافا الى أنه لا يلزم عن جريان الاصول المثبتة مخالفه عمليه، و أما اذا قلنا بحجيه الاخبار فلا ريب فى أن مع الاخبار لا يبقى موضوع الاصول المذكوره، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة أيضا فى الفرض المذكور و كانا متوافقين فلا اشكال أيضا فى جريان الاصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط؛ لأنّ المانع من جريان الاصول أمران، و كلاهما مفقودان: أحدهما ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك و هو مفقود لعدم العلم الوجدانى و لعدم حجيه الخبر على الفرض، و ثانيهما لزوم المخالفه العمليه القطعيه و المفروض كون الاصول مثبتة للتكليف كالأخبار، فلا يلزم من جريان الاصول المذكوره مخالفه عمليه، فلا مانع من جريانها، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجيه الخبر لارتفاع موضوع الاصول حينئذ، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعه أو وجوب الدعاء عند

ص: ٣٢٠

(١-١) راجع مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢١٠-٢١٣.

رؤيه الهائل و يكون مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير؛لدوران الأمر بين المحذورين،لأنّ مخالفه الاصول مخالفه للشمول القطعى لحديث(لا تنقض)و طرح الاخبار يوجب مخالفه للعلم الإجمالى،و هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجيه الخبر فانّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول،كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار نافية و الأـصول نافية فلا مانع من جريان الأصول أيضا؛لوجود موضوعها و عدم لزوم المخالفه العمليه بناء على عدم حجيه الخبر،و إلا فلا يبقى موضوع للاصول المذكوره،كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فلا مجال لجريان الاصول فيما اذا حصل من جريانها العلم القطعى بمخالفتها مع الواقع المعلوم بالعلم الإجمالى،بخلاف ما اذا لم يحصل العلم المذكور،فالمسأله مبنيه على جريان الاصول فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال و عدمه،هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجيه الخبر فانّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا،كما لا يخفى.

فالثمره بين حجيه الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى واضحه؛فإنّ مع حجّيه الخبر يقدم الخبر على الأصل فى جميع الصور.

و بما ذكرناه يظهر صحه ما أفاد الشيخ قدّس سرّه من أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفه الاصول العمليه،و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور،فلا تغفل.

و منها:ما حكى عن صاحب الوافيه من أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامه سيما بالاصول الضروريه كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه و نحوها مع أنّ جلّ اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

و الجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأول الذى اعتمد عليه الشيخ الأعظم سابقا،هذا مضافا الى أنّ اختصاص دائره العلم الاجمالي بالأجزاء و الشرائط يوجب خروج الأخبار

الداله على الواجبات أو المحرمات النفسيه و الأخبار الداله على الاستحباب و الكراهه و الاباحه عن الحجيه، مع أنّ المدعى هو حجيه جميع الأخبار، و عليه فالدليل أخص من المدعى.

التنبیه التاسع: أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات

أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين، نعم لا بأس بالتمسك ببناء العقلاء على حجيه الخبر الواحد في الموضوعات أيضا؛ لعدم اختصاص البناء بموارد الأحكام، و المفروض هو عدم ثبوت ردع عن ذلك.

و يمكن أن يقال: يكفى في الردع الأخبار الوارده في اعتبار التعدد في الموضوعات، و هي متعدده.

منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهرا أو امرأه تحتك و هي اختك أو رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه. (١)

أورد عليه:

أولا: بأنها ضعيفه السند؛ لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه.

و ثانيا: بأنه لم يثبت حقيقه شرعيه للبيئه في المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هي لغه تشمل مطلق الحججه و لو كانت خبر العدل الواحد.

و ثالثا: بأنه لو سلمنا اراده البيئه المصطلحه فالحصر المستفاد منه إنّما هو بالاضافه الى مورده مما ثبتت الحليه فيه بالاماره أو الاستصحاب، و أما غيره فالروايه أجنبيه عنه، و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الاقرار و حكم الحاكم. (٢)

ص: ٣٢٢

١-١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

٢-٢) دروس في فقه الشيعة: ج ١ ص ١١٥.

و يمكن الجواب عن الاشكالات المذكوره على خير مسعده بانّ اعتماد الصدوق على كتاب مسعده، مضافا الى ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى رحمه الله على المحكى من وحدته مع مسعده بن زياد يكفى فى وثاقه مسعده، هذا مع وقوعه فى اسناد كامل الزيارات، فتأمل.

ثم أن البينه الاصطلاحيه شائعه مع عصر الصادقين عليهما السلام و حملها على البينه اللغويه لا موجب له.

و أما تخصيص الروايه بموردها فلا وجه له؛ لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

و دعوى لزوم تخصيص الأكثر لو لم تخصص بموردها مندفعه بأنّ التخصيص العنوانى لا يستلزم ذلك، فافهم.

و عليه فالحصر فى الروايه حصر حقيقى لا اضافى، و هو يصلح لردع السيره العقلائيه على حجيه خبر الثقة فى الموضوعات، و لكن بعد فى النفس شىء من ناحيه ضعف السند و من جهه عدم تماميه الدلاله.

و منها: الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين كخبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال: كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (١)

و مورده و إن كان الميتة، و لكن يمكن الغاء الخصوصيه، إلا أنّ الروايه ضعيفه بضعف بعض رواته.

و صحيحه منصور ابن حازم المرويه فى رؤيه الهلال: فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فاقضه. (٢)

و صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يقول: لا أجزى فى الهلال إلا شهاده رجلين عدلين. (٣)

و صحيحه حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهاده النساء فى الهلال، و لا يجوز إلا بشهاده رجلين عدلين. (٤)

ص: ٣٢٣

١-١) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب الاطعمه المباحه ح ٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان: ح ٤.

٣-٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١.

٤-٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

و غير ذلك من الأخبار مما دلّ على لزوم شهاده عدلين في ثبوت الهلال. و تقريب الاستدلال بها على عدم كفايه قول الثقة أنها دلت على اعتبار البيئه، و لا خصوصيه لمورد الهلال، فمع دلاله تلك الأخبار لا مجال للأخذ ببناء العقلاء.

و يمكن الجواب عنه بأنه: لا- اشكال في دلالتها على لزوم شهاده عدلين في ثبوت الهلال، و إنما الكلام في أن هذه الأخبار مختصه بموردها أو يعم غيرها، و الغاء الخصوصيه مشكل مع أنّ مورد هذه الروايات مما لا يحصل عاده الوثوق النوعي بشهاده واحد من الثقات أو العدول؛ لعدم رؤيه الآخرين الذين في صدد الرؤيه، فاعتبار شهاده العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها مما يحصل الوثوق النوعي بشهاده أحد من الثقات كإخبار الثقة بعزل الوكيل كما صرح بكفايته في خبر هشام بن سالم (١) أو إخبار البائع الثقة باستبراء الامه كما في خبر حفص بن البختري (٢) أو إخبار الثقة بالوصيه كما في خبر اسحاق بن عمار (٣) أو إخبار الثقة بدخول الوقت كما في خبر ذريح (٤) و غير ذلك من الموارد.

و منها: خبر علقمه قال: قال الصادق عليه السلام: و قد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل. فقال: يا علقمه كل من كان على فطره الاسلام جازت شهادته.

قال: فقلت له: تقبل شهاده مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمه لو لم تقبل شهاده المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهاده الانبياء و الاوصياء عليه السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلائق.

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العداله و الستر، و شهادته مقبوله و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله داخل في ولايه الشيطان. (٥)

ص: ٣٢٤

١-١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كتاب الوكاله: ح ١.

٢-٢) الوسائل: كتاب التجاره الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان: ح ٢.

٣-٣) الوسائل: الباب ٩٧ من أبواب الوصايا: ح ١.

٤-٤) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الاذان و الاقامه: ح ١.

٥-٥) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٣.

بدعوى أنّ قوله (أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان) يدل على أنّ الخبر الواحد عن الذنب لا يثبت شيئاً، ولا يضر بذلك دلاله الروايه على أنّ الاصل هو العدالة، مع أنّ مقتضى أكثر الاخبار عدم كفايه الاصل المذكور.

و اللانزم هو حمل الروايه على أنّ المركوز فى ذهن السائل من العدالة هو ما لا يحتمل فى حقه ترك أوامر الله تعالى كما أفاد الفاضل الشعرانى أو حملها على ما اذا كان له حسن الظاهر أو غير ذلك.

لأنّ المقصود من الاستدلال هو هذه فقره، و لكن الروايه ضعيفه لضعف طرقها.

و منها: موثقه السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أنّ شهاده الأخ لاخيه تجوز إذا كان مرضياً و معه شاهد آخر. (١)

و لا- يخفى عليك أن شهاده الأخ لأخيه لا- تخلو عن مظنه الاتهام، و عليه فاعتبار التعدد فى مثله لا يكون دليلاً على ردع بناء العقلاء على خبر الثقة فى الموضوعات، هذا مضافاً الى أنّ اعتبار التعدد فى مقام القضاء لا ينافى اعتبار خبر الثقة فى سائر الموارد.

و منها: موثقه طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عن أبيه عن على عليهم السلام: أنّه كان لا يجيز شهاده رجل على رجل إلاّ شهاده رجلين على رجل (٢)، و هو صريح فى عدم كفايه شهاده رجل واحد.

و لكن يمكن أن يقال: أنّ المقصود من الروايه بقريته روايه طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه عن على عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهاده على شهاده فى حدّ (٣) هو الشهاده على الشهاده، و لو سلم أن المراد هو الشهاده على شىء فهو مختص بباب القضاء، و لا يشمل غيره.

و الحاصل: أنّ الروايات المذكوره محموله على موارد خاصه كمورد القضاء أو مورد

ص: ٣٢٥

١- (١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٩.

٢- (٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب الشهادات: ح ٢.

٣- (٣) الوسائل: الباب ٤٥ من تلك الأبواب: ح ١.

الشهادة على الشهادة أو مورد لا يحصل الوثوق النوعى بخبره حتى عند عرف العقلاء.

و بعد حمل هذه الروايات على تلك الموارد فلا وجه لرفع اليد عن بناء العقلاء فى موارد ثبوته؛ لوجود البناء و عدم ثبوت الردع و إن كان مقتضى الاحتياط هو مراعاة التعدد، كما لا يخفى.

التنبیه العاشر: أن حجیه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد

أن حجیه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الاخبار عن الشئ و لو لم يحصل العلم الوجدانى به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعى لقيام الحجة عليه و حيثئذ تشمل حجیه الخبر جميع الامور التكوينية و التاريخيه كما سيأتى أن شاء الله تعالى فى التنبیه الثانى من تنبيهات الانسداد. و اما تكون الحجیه بمعنى كون الظن منجزا و معذرا، فيختص حجیه الظن الخاص بما اذا كان مؤدى الخبر اثرا شرعيا فلا تعم الامور التكوينية و التاريخيه اذ لا مورد للمعذريه و المنجزيه بالنسبه اليها و جواز الاخبار عن تلك الاشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الاخبار التى بما فى الروايه من الثواب و العقاب بل اللازم ان يقال عند الأخبار بهما روى أنه من صام فى رجب كان له كذا.

و لذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لا يجوز على مبنى من ذهب الى أن الحجیه بمعنى جعل المنجز او المعذر الإخبار البتّى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات او الواجبات بل لا بد من نصب قرينه داله على انه مروى عن الائمة عليهم السلام بان يقال روى أنه من صام فى رجب كان له كذا، راجع التنبیه الثانى من تنبيهات الانسداد.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا قلنا بان حجیه الظن الخاص تكون بمعنى جعل المماثل اذ لا يصلح ذلك إلا فى دائره الاحكام الشرعيه، فلا تعم غيرها اذ لا حكم شرعى فيه حتى يجعل مماثله عند الاخبار به فتدبر جيدا.

أن اعتبار الأخبار من باب التعبد لا الإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه و لذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار و لو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالزاجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أن المرجحات المذكوره فى الأخبار لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء حينئذ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالأخبار و لو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل الاطمئنان أحيانا بسبب كثرة الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على أخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الإماءات التعبدية لا الإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إننا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لا وجه لحمل أدله اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هى تفيد التعبد بالأخبار و الاستفادة منها هو الأعم مما عليه بناء العقلاء و مما ذكر ينقدح أنه لا وجه لحمل سيره المسلمين أيضا على السيره العقلية.

أن مما استدلل به لحججه أخبار الثقات هو استقرار سيره المسلمين على استفاده الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين المعصوم عليه السلام أو المجتهد و لا يعتنون باحتمال الخلاف.

أورد عليه أولا: بأنه كيف يجتمع استقرار السيره المذكوره مع اختلاف جماعه من العلماء مثل السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس فى جواز العمل بمطلق الخبر فإن هؤلاء العلماء و مقلديهم يخالفون فى العمل و مع مخالفتهم لا مجال لدعوى قيام سيره المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال: ما من سيره إِلَّا- تخالفها جماعه أ لا- ترى أن السَّيره على رجوع الجاهل إلى العالم و من ذلك خالف فيه الأخباريون فالملا-ك في تحقِّق السَّيره هو قيام غالب النَّاس بحيث يكشف عن رأى الشَّارع و هو حاصل و إن خالفها جماعه فتدبَّر.

و ثانيا: بأنَّه لو سلَّم اتَّفاقهم على ذلك لم يحرز أنَّهم اتَّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين.

و يمكن الجواب عنه بأنَّه لا موجب لإرجاع سيره المسلمين إلى سيره العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الأحوال كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصِّفات أو بالمخالفة مع العامَّة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجِّحات فإنَّ الاختلاف المزبور يشهد على أنَّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبَّر جيِّدا.

و عليه فسيره المسلمين كالأخبار في إفاده حجَّيته خبر الثقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعي أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلَّت عليه أخبارنا من تقديم الثَّقه الإمامي على الثَّقه العامي عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السَّيره المذكوره بما إذا حصل الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعه لوجدان السَّيره المتشرعه على نقل الثَّقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعي إذ لا- دلاله بين كون الزاوى ثقه و أمينا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ و الاشتباه و تعمُّد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقه بقيام البينه أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكوره في سيره العقلاء فإنَّها كما أفاد سيِّدنا الاستاذ استقرَّت على العمل بخبر الثَّقه من جهة الوثوق به حيث بنقل الثَّقه أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفا تعمُّده للكذب في شخص هذا الخبر ففي الحقيقه العمل يكون على طبق الوثوق و الاطمئنان.

أنّه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الداله على حجّيه قول الثقات.

و دعوى أنّ التعبد في خبر الثقة لا مجال له لأنّ وثاقه الشخص إمّا تحصل بالجزم بها من طريق المعاشره أو بشهاده الإمام عليه السلام بالوثاقه الموجهه للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها و في مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعبد للجزم بصدقه بلا تردد و حيث إنّ الإرجاعات الوارده في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبد بل تتكفّل الإرشاد إلى وثاقته فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبداً فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعه بأنّ النصوص لا تنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام و قد عرفت النصوص الداله على تقرير العامه على العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام.

كخبر شبيب بن أنس و داود بن فرقد و أيضاً عرفت النصوص الداله على اعتماد أصحابنا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه و النصوص الداله على التوجه النهي عن أخبار غير ثقات العامه هو الخيانه و مقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانه.

و الأخبار الداله على مفروغيه كون خبر الثقة في نفسه حجّه و إنّما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض و إلى غير ذلك من الروايات الداله على حجّيه خبر الثقات و لو لم نعاشرهم و لم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافاً إلى أنّ بعض الإرجاعات معلّل بعنوان الكلّي من الثقة المأمون و من المعلوم أنّ هذا العنوان الكلّي ليس ممّا أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتّى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

و أيضاً أنّ الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الإمام لا يخصّص بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطه و من المعلوم أنّ بعد وجود الواسطه قد لا يحصل القطع و الجزم بوثاقه الواسطه و مع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

و بالجمله لا مجال لإنكار التعبد رأساً و جعل الأخبار إرشاداً كما لا يخفى.

التنبيه الرابع:

أما الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّه عقلا و لا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي ثم إنّ العلم و الوثوق الفعلي لا يكون مشمولاً للآيات الناهية عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلي عنها بالتخصّص.

و عليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر و لو كان مرسلًا أو مسندًا بسند ضعيف فالخبر حجّه عقلا و يصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلي.

و لعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلي لهم بصدورها و إن وقع في الطريق غير الثقات أو كان الطريق مرسلًا أو مرفوعًا.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الزاوى و حينئذ يكون الإجماع كاشفا عن احتفاف الزاوى بامور توجب الوثوق الفعلي بوثاقته.

و أيضا يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله في كتب علي بن بابويه و هدايه الصدوق و نهايه الشيخ و غيرهم فإنّهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلي بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها و حينئذ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلي فهو حجّه و لعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التي تصلح لإيجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلي لنا أيضا و إلا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

التنبيه الخامس:

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلي أو لم يكن الزاوى ثقّه و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائي و لذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك و دعوى اختصاص الطريق العقلاني بخصوص

ص: ٣٣٠

نقل الثقات مندفعه لصحيحه الاحتجاج المذكور ألا ترى أنّ الإنسان إذا اطمأن بأنّ سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنّه محتمل مع ذلك للغرق و لكن يعامل معه معامله المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم و الارتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد و مع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أنّ حجّيه هذا الأمر الارتكازي موقوف على عدم منع المولى بل الاطمئنان المذكور حجّه فعليته تنجيزيه فلذا لو ورد من الشّارع النهى عن العمل بالظنّ ينصرف عندهم إلى غير الاطمئنان النوعى و يعاملون مع الاطمئنان المذكور معامله العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشّارع طريقه اخرى لزم عليه أن يبينها و يظهرها بالتصريح و التتصيص و حيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أنّ الشّارع اكتفى بطريقه معموله عند الناس.

و دعوى أنّ المسلم هو حجّيه خبر الثقة و إلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الرّاوى غير ثقه غير معلوم الحجّيه لو لم يكن معلوم العدم أ ترى أنّه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرّؤيا مثلا فهذا الخبر حجّه عند العقلاء كلّاً و من الواضح أنّ موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقه و جعله طريقاً إلى الثقة بالصّيدور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصيه العقلائيه و لا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجّه.

مندفعه بما عرفت من وجود البناء على حجّيه الوثوق و الاطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجه إلى إلغاء الخصوصيه و الشّاهد عليه صحّه الاحتجاج المذكور و لا- ملازمه بين وجود البناء على حجّيه الوثوق النوعى و الاطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفيه و بين حجّيه الوثوق الحاصل بالرّؤيا لأنّ الحجّيه تابعه لوجود البناء فإذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرّؤيا اختصّت الحجّيه بالمرتكزات العرفيه كما لا يخفى.

التّنبیه السادس:

في انجبار الخبر الضّعيف بعمل المشهور و لا يذهب عليك أنّ عمل الأصحاب بالخبر

ص: ٣٣١

الضعيف يوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر و لو كان صحيحا يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الإعراض اجتهاديا و إلا فلا يكشف عن شيء كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّة في نفسه على الفرض و كذلك فتوى المشهور أو عملهم غير حجّة على الفرض و انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يوجب الحجّة فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلا العدم.

و عمل المشهور ليس توثيقا عمليا للمخبر حتّى يثبت بذلك كونه من الثقات فيدخل في موضوع الحجّة لأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنسبة إلى الكبرى.

و أمّا الصغرى و هي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف فمن أين يستكشف عمل القدماء بخبر ضعيف و استنادهم غايه الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقيه لخبر ضعيف و مجرد المطابقيه لا يدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره فتحصل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تامّ صغرى و كبرى.

مندفعه أولا- بأنّ انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة ربّما يكون موجبا للحجّة ألا ترى في الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر ليس في نفسه حجّة و لكن مع الانضمام و حصول التواتر يكون حجّة و الوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظنا ثمّ مع تراكم الظنون و حصول الاطمئنان أو العلم فالعلم و الاطمئنان حجّة.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر و إن لم يكن في نفسه حجّة و لكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجّة فعملهم

يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الاطمئنان بصدوره و عليه فلا- مجال للمناقشه فى الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشه صغرويه و هكذا احتمال كون عملهم اجتهاديا و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسه بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانيا: بأن الكلام فى الوثوق بالصدور لا- توثيق المخبر فالقول بأن العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر أجنبي عن المقام.

و ثالثا: بأن المتون المفتى بها فى عبارات بعض القدماء كعلى بن بابويه و الصدوق فى الهدايه و الشيخ فى النهايہ و غيرهم روايات و أخبار استندوا إليها فى الفتاوى و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها و الفتوى بها فلا وجه للقول بأن القدماء لم يتعزّضوا للاستدلال بالروايات فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

و رابعا: بأن مطابقه فتوى القدماء للخبر الضعيف و إن لم تدل على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره و لكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأن القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره ممّا يكون مطابقا له فى المضمون و على كل تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف فلا تغفل.

فتحصّل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تام كبرى و صغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه فى المضمون فتدبر جيّدا.

و هكذا يتم القول بأن إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تماميه دلالتة يوجب الوهن فى الخبر و يكشف عن اختلال فى الروايه من ناحيه الصدور و إلا فلا وجه لإعراضهم مع تماميه السند و الدلاله و لا فرق فى ذلك بين الشهره و الإجماع و اختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لا وجه له.

أنه لا- تفاوت في حججه الآحاد من الأخبار بين المنقوله بالواسطه و بين المنقوله بلا واسطه في شمول أدله الاعتبار من السيره و بناء العقلاء و الروايات الداله على حججه الخبر الواحد و تخصيص الأدله بالمنقوله بلا واسطه لا وجه له.

و دعوى أن الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكلي و المشهور عدم حججه الخبر في الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيئه إذ ليس في النصوص الداله على اعتبار الخبر ما يدل على حججه الخبر مع الواسطه.

و الأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل لأنها منقوله بالواسطه فالنصوص الداله على اعتبار الأخبار لا تنفع في إثبات حجيتها.

و يشهد له خبر مسعده بن صدقه الذي فيه: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه بناء على أن المراد من البيئه هي البيئه الاصطلاحية.

مندفعه أولاً: بأن مورد خبر مسعده بن صدقه هي الموضوعات الصرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع و هذا بخلاف المقام فإن الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه و لا أقل من الشك و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدله اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول مثل خبر مسعده بن صدقه للمقام فيقدم أدله اعتبار الخبر لقوه ظهورها في شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السلام «أنت أبان ابن تغلب فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عني» و من المعلوم أن الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط يشمل الرواية مع الواسطه أيضاً هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام «فأروه عني» يدل على الأمر بالرواية عن الرواية و هي الرواية مع الواسطه، و كغيره من الروايات المتعدده المتضافره الداله على جواز الرواية و لو مع الواسطه أو تقرير الرواية و لو مع الواسطه أو الرواية مع الواسطه.

و ثالثاً: بقاء السيرة القطعية على عدم الفرق بين المنقوله بدون الواسطه و بين المنقوله مع الواسطه فتحصل أنه لا إشكال فى شمول أدله الاعتبار للمنقوله مع الواسطه هذا بحسب مقام الإثبات.

و أمّا بحسب مقام الثبوت فقد يشكل فى ذلك إمّا بأنّ معنى حجّيه الخبر هو وجوب التصديق بمعنى لزوم ترتب الأثر الشرعى على الخبر و عليه فالحكم بحجّيه الخبر مع الواسطه يتوقف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. و ثانيهما وجود أثر شرعى حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ فى المقام لا- يحرز الواسطه و لا- أثرها إلا- بنفس حجّيه الخبر و لازم ذلك هو تقدّم المتأخر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكلينى محرز لنا بالوجدان و مع الإحراز المذكور يحكم بحجّيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدله حجّيه الأخبار و أمّا خبر من يروى عنه الكلينى ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواه إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و إحرازه بنفس الحكم بحجّيه خبر الكلينى و الحكم عليه بنفس هذه الحجّيه يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحيه هذه الحجّيه متقدّماً على نفس هذه الحجّيه مع أنّه متأخر عنها فالحكم بالحجّيه فى المقام مع هذه الخصوصيه يوجب أن يتقدّم المتأخر و هو محال.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الإشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجّيه حكماً شخصياً و القضيه قضيه خارجيه و أمّا إذا كان الحكم بالحجّيه بنحو القضيه الحقيقيه فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّيه خبر الكلينى يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكلينى فبعد الإحراز المذكور يشمل القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها لا عين الفرد الثابت بخبر الكلينى.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتحاد الحكم و الموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى ليس بنفس شخص الحكم فى

دليل حجّيه خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضيّه الحقيقيه و قد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعيّد بحجّيه الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل حجّيه الخبر ليصحّ التعبّد بالخبر بلحاظه و إلاّ فالتعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن له حكم شرعي أو أثر شرعي لغو محض و لا ارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجّيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه لأنّها ليست إلاّ الخبر عن الخبر و هذا الإشكال يجري في أخبار جميع سلسله الزواه إلاّ الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

و يمكن الجواب بأنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه فحينئذ نقول يكفي في حجّيه خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعي العملي طريق إليه و يشمله أدلّه الحجّيه فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعي أيضا طريق إلى الحكم الشرعي و يشمله أدلّه الحجّيه.

و عليه فنفس خبر العادل كخبر الشّيخ الطّوسى عن خبر العادل كالشّيخ المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلّه التعبّد.

فيكون حجّه و لا حاجه إلى شمول أدلّه التعبّد بنفس الوسائط حتّى يقال لا أثر للوسائط.

التّنبيه الثّامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّيه الخبر بالوجوه العقليّه.

منها أنّنا نعلم إجمالاً- بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها و احتمال الجعل لا- يكون في جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادره فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصّيدور أو مظنون المطابقه للواقع عنه وجود المعارض.

و فيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذى يجب العمل به و أمّا الأخبار النّافيه للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضا معنى حجّيه

ص: ٣٣٦

الخبر كونه دليلاً متبوعاً في مخالفته الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة مطلقاً وهذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال إنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصاله العموم أو الإطلاق عن الحجّية.

لأننا نقول نعم و لكن العلم الإجمالي بإرادته العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات و المطلقات الدالّة على التكاليف الإلزاميّة و الخاصّ المذكور لا يكون حجّة ليكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي و حينئذ فالثمره بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي و بين القول بحجّية الخبر واضحه حيث إنّه إن قلنا بحجّية الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق و إن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّماً على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمره أيضا إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكماً إلزامياً بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلاً- فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال في تقديم الخاصّ على العمومات و تخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا- يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذ بالتّخير.

هذا معنى الكلام في بيان الثمره بين حجّية الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي بالنسبه إلى الأصول اللفظية.

و أمّا بالنسبه إلى الأصول العمليّة فإن كانت الأخبار نافية و الأصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الأصول المثبتة لوجود موضوعها و هو الشكّ بعد عدم حجّية الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجّة فإنّه مقدّم على الأصول المثبتة إذ لا- يبقى موضوع الأصول المذكوره مع الخبر الحجّة كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقه مع الأصول فلا إشكال أيضا في

جريان الاصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّيه الخبر فإنه لا ورود لموضوع الاصول حينئذ بناء على المعروف.

و إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمه الجمعه و مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير لأنّ مخالفه الاصول مخالفه للشمول القطعي لحديث (لا- تنقض) و طرح الأخبار يوجب مخالفه العلم الإجمالي بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول.

و إن كانت الأخبار نافية و الاصول نافية فلا مانع من جريان الاصول لوجود موضوعها و لا يلزم من ذلك المخالفه العمليه على عدم حجّيه الخبر.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فالمسأله مبنيّه على جريان الاصول فى بعض أطراف المعلوم بالإجمال و عدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا.

فانقذح أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلا- متبعا فى مخالفه الاصول العمليه و هذا المعنى لا- يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي.

التنبيه التاسع:

أنّ الأدله الشرعيّه الداله على حجّيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الواحد فى الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام و المفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الوارده فى اعتبار التعدّد فى الموضوعات و هذه الأخبار متعدده.

منها خبر مسعده عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه

ص: ٣٣٨

و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو ضرع فبيع قهرا أو امرأه تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه.

بدعوى أنّه يدلّ على حصر حقيقى فيستفاد منه عدم حجّيه الخبر الواحد فى الموضوعات ما لم يتعدّد و يصدق عليه البيّنه.

أورد عليه أولا: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه و إن حكى عن السيد المحقق البروجردى اتّحاده مع مسعده بن زياد.

و ثانيا: بأنّه لم يثبت حقيقه شرعيّته للبيّنه و لعلّ المراد منها معناه اللغوى و هو الحجّج و هي تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيّنه الاصطلاحية شاعره فى عصر الصادقين عليهما السّلام و حملها على البيّنه اللغويّة لا موجب له.

و ثالثا: بأنّه لو سلّمنا إرادته البيّنه المصطلحه فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافه إلى موردها ممّا ثبتت الحليّة فيه بالأماره أو الاستصحاب و أمّا غيره فالرّوايه أجنبيّه عنه و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التّخصيص الأكثر لا يلزم إذا كان التّخصيص عنواتيا.

فنتحصّل أنّه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

و منها الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين فى الموارد الخاصّه كالميته و رؤيه الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفايه قول الثّقه و حيث لا خصوصيه لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقه فى جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّه بمواردها و إلغاء الخصوصيّة مشكل فاعتبار شهاده العدلين فى مثل هذه الموارد لا ينافى وجود بناء العقلاء فى غيرها ممّا يحصل الوثوق النوعى بشهاده أحد من الثقات.

التّنبيه العاشر:

أنّ حجّيه الظنّ الخاصّ إمّا تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبّد فمع هذا التعبّد يجوز

الإخبار عن الشيء و لو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعي لقيام الحجج عليه و حينئذ تشمل حججه الخبر جميع الأمور التكوينية و التاريخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد.

و إيمًا تكون الحججيه بمعنى كون الظن منجزًا و معذرًا فيختص حججه الظن الخاص بما إذا كان مؤدى الخبر أثرًا شرعيًا فلا تعم الامور التكوينية و التاريخيه إذ لا مورد للمعذريه و المنجزيه بالنسبه إليها و جواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا- يجوز الإخبار التي بما في الزوايه من الثواب و العقاب فاللزام أن يقال عند الإخبار بهما روى أنه من صام في رجب مثلاً كان له كذا.

ص: ٣٤٠

اشاره

و لا- يخفى عليك أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كخصوص الخبر أو خصوص ظهورات الالفاظ و نحوهما من الظنون الخاصه.

ثم إنّ الادله التي أقاموها في المقام على حجيه الظن المطلق لا تدل على حجيه خصوص الظن الخبرى و إن كان الخبر مطلقا أو قسم منه متيقن الثبوت من هذه الادله التي لا تدل إلا على حجيه الظن في الجملة.

و بهذا يظهر الفرق بين الأدله التي اقيمت في المقام و بين الادله التي مضت لحجيه الخبر من الآيات و الروايات؛ فإنها دلت على حجيه خصوص الظن الخبرى مثلا، بخلاف أدله المقام فانها تقوم على اعتبار الظن المطلق، و لا نظر لها الى خصوص الظن الخبرى و نحوه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ الوجوه التي ذكروها في المقام لاثبات حجيه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد، بل يشمل زمان الانفتاح و زمان امكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعيه.

و الثانى: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمى، و هو الذى يعبر عنه بالظن الانسدادي، و لذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الوجوه التي ذكروها لحجيه الظن المطلق

في الوجوه التي ذكروها لحجيه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد، و هي متعدده:

الوجه الأوّل: في مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى

أنّ في مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنّه للضرر، و حيث أن دفع الضرر لازم، فالواجب هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم المذكور، و هذا هو معنى الحجيه.

و هذا الدليل مركب من الصغرى و الكبرى:

أما الصغرى و هي أن مخالفه المجتهد لما ظنّه مظنه للضرر فلأنّ الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقوبه على الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ باستحقاق العقوبه على الفعل أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظن بوجود المفسده فى الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل بناء على قول العدله بتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و أما الكبرى و هو وجوب دفع الضرر فهو حكم الزامى عقلى يدركه كل عاقل بحيث لو تخلف عنه استحق العقوبه و المذمه، و لذا استدل به المتكلمون على وجوب شكر المنعم و وجوب النظر فى المعجزه و لزوم استماع دعوى النبى أو الولى، كما لا يخفى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بأنّ الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه أو المفسده.

أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فلايّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل كما فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقق الاطاعه و المعصيه اللتين لا تتحققان إلاّ بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعترف بهما. (1)

و بعبارة أخرى: استحقاق العقاب من آثار تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعى، و لا يتنجز التكليف إلاّ بالوصول، و مع عدم العلم الوجدانى به أو الحججه المعترفه لا وصول، و مع عدم الوصول لا تنجز للتكليف الواقعى، و مع عدم تنجز التكليف الواقعى لا عقاب على مخالفته؛ لأنه عقاب بلا بيان بحكم العقل، كما لا يخفى.

و الظن الغير المعترف لا- يوجب تنجز التكليف الواقعى؛ لأنه ليس ببيان عند العقلاء، و لا يصل التكليف بالظن الغير المعترف كما لا يصل بالشك، فلا- ملازمه بين الظن الغير المعترف بالتكليف و بين الظن بالعقاب؛ لما عرفت من أنّ استحقاق العقاب متفرع على تنجز

ص: ٣٤٢

التكليف، وهو لا يحصل عند العقلاء إلا بالوصول، وهو لا يتحقق إلا بالعلم أو قيام الظن المعتبر عليه، والمفروض هو العدم.

نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان كان احتمال العقوبه فى فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجودا، أو معه تجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل؛ ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره: نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الا-حتراز فى صورته الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه. (١)

و هكذا قال صاحب الكفايه: إلا- أن يقال: أن العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرد الظن الغير المعتبر بالحكم بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيتحمل العقوبه حينئذ على المخالفه. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا لا سيما اذا كان هو العقوبه الاخرويه. (٢)

و عليه فمع ضميمه هذه الصغرى مع الكبرى تفيد وجوب التبعيه عما ظنه المجتهد من الحكم.

و لكن دعوى عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبه مع وجود الظن الغير المعتبر مع أن التكليف غير واصل بمجرد الظن الغير المعتبر، كما ترى. و لذا صرح الشيخ الأعظم بعد ما عرفت من عبارته بقوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب و التحريم المشكوكين. (٣)

كلام حول حق الطاعة

ربما يقال: إن حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبيده، و على هذا الاساس يحكم العقل

ص: ٣٤٣

١-١) فرائد الأصول: ص ١٠٩.

٢-٢) الكفايه: ج ٢ ص ١١٠-١١١.

٣-٣) فرائد الاصول: ص ١٠٩.

بوجوب اطاعه الله و لو فى موارد احتمال التكليف، فكما أن الانسان اذا علم بتكليف من الله كان من حق الله تعالى أن يمثله، فكذلك اذا ظن بالتكليف أو احتمله كان من حق الله تعالى أيضا أن يأتي به و يمثله حتى يؤدي اليه تعالى حقه. و هذا الادراك العقلى لا يختص بالتكاليف المعلومه، بل هو موجود فى المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع فى ترك التحفظ و الاحتياط. و عليه فالبراءه العقليه لا أصل لها؛ لانه اذا كان حق الطاعه يشمل التكاليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان.

فلا- يكون عقاب الله للمكلف اذا خالفها قبيحا؛ لأن المخالف يفرط فى حق مولاه بالمخالفه فيستحق العقوبه، و مع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبه موجود، و مع وجود احتمال العقوبه فى المظنونات و المشكوكات يجب دفعه؛ لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتم البرهان.

و يمكن الجواب عنه بانّ المعلوم من طريقه الشارع أنه لم يتخذ فى باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء. و لو لا- ذلك لبيّن طريقه اخرى غير طريقتهم فى اطاعه الموالى. و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسأله التى تكون مورد الابتلاء، و الطريق العقلائى فى الاطاعه و الامتثال هو لزومهما عند احراز موضوعهما، بخلاف ما اذا لم يثبت موضوعهما، و عليه فاذا ثبت أن حق الطاعه فى الموالى العرفيه يختص بالتكاليف المعلومه فحق الطاعه فى مورد الله سبحانه و تعالى أيضا كذلك.

و لا- يوجب أو سعيه حقه تعالى رفع اليد عن الطريقه العقلائيه بعد عدم اتخاذ الشارع طريقه اخرى غير طريقه العقلاء فى مقام الامتثال و من المعلوم أن كبرى لزوم اطاعه الله كسائر الكبريات النقليه و الشرعيه تتوقف على احراز الموضوع، و بدونه لا تنتج الحكم بلزوم الاتيان بالشىء أو الترك، فالمحتملات لا- يحرز كونها اطاعه للمولى، و مع عدم الاحراز فلا يجب الاطاعه فيها، و احتمال العقوبه فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعه بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء؛ اذ لا

مانع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الموارد المشكوكه، و مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبه، و مع انتفاء احتمال العقوبه يختل البرهان المذكور.

لا يقال: أن مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بما اذا امكن البيان و مع ذلك لم يبين، و أما اذا لم يمكن البيان كما اذا وضع مثلا شخص يده على فم المولى و منعه عن التكلم و احتملنا أن المولى أراد بيان وجوب كذا أو حرمة كذا فلا- تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و جميع الموارد المحتمله للتكاليف تكون من هذا القبيل، فان المولى مع حدوث الموانع من الظلمه و الكذب لا يتمكن من البيان، فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمله عند العقلاء، و معه فاحتمال العقوبه موجود، و يتم البرهان بضميمه كبرى و جوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

لانا نقول: موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه:

أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين ففى هذه الصوره يقبح العقوبه من دون فرق فى ذلك بين التكاليف الوارده من ناحيه المولى الحقيقى و هو الله سبحانه و تعالى و بين التكاليف الوارده من الموالى العرفيه.

و ثانيها: هى الموارد التى لا- اشكال فى عدم جريانها فيها و هى الموارد التى فرض العلم بوجود الارادات الحتميه فيها مع عدم تمكن المولى من البيان لوجود مانع يمنعه عن البيان أو لوجود الغفله أو النوم عن الالتفات اليه حتى يأمر و ينهى. و قياس مقامنا بهذه الموارد مع وجود الشك فى اراده المولى و أن علمنا اجمالا بحدوث الموانع من الظلمه و الكذب قياس مع الفارق اذ كل مورد يشك فيه لم يعلم بالاراده الحتميه حتى تكون الاراده المعلومه بمنزله البيان.

و ثالثها: هى الموارد التى يشك فى أنها من قبيل الموارد الاولى أو الثانيه ففى هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلا فى بعض مهام الامور خصوصا مع ما يترتب عليه من اختلال النظام و العسر و الحرج.

و عليه فدعوى عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى جميع الموارد المشكوكه بعد ما عرفت من أن الشارع لم يتخذ طريقه أخرى فى الامتثال كما ترى.

فتحصّل: أنّ دعوى استقلال العقل بعدم المؤاخذة على الأحكام المشكوكه كما أفاد شيخنا الأعظم غير بعيدة، و معه لا يحرز الصغرى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

قال المحقق العراقى قدّس سرّه: إن كان المراد من الضرر المظنون هو الضرر الاخرى أى العقوبه فالصغرى ممنوعه، لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبه على المخالفه مع حكم العقل الجزمى بقبح العقاب بلا بيان. (١)

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما قيل من أنه لو جاء احتمال العقاب و لو لاحتمال أنّ العقلاء و العقل يرون الظن بمنزله الشبهه البدويه قبل الفحص فالعقاب و إن لم يكن مظنوناً بل محتملاً، و لا محاله لا تتم صغرى هذا الدليل لانتفاء الظن بالفرض، إلا أنّ مجرد احتمال كافي لوجوب دفعه كما فى الكفايه.

و ذلك لما عرفت من أنّ مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان أو بناء العقلاء على عدم المؤاخذة فى الاحتمالات من التكليف أو البراءه الشرعيه لا- مورد لاحتمال العقاب، و مع عدم احتمال العقوبه لا- مورد لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كما لا يخفى. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: و تنقيحه يستدعى رسم مقدمه هى أن العبد فى مقام اطاعه المولى اما أن يشك فى التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتاً فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه المانع عقلى كالخوف و غيره او عادى كالتوهين لمقامه لو اراد طلب العبد و اعلامه مقاصده.

او يشك فيه و فى وجود المانع عقلياً او عادياً فى الابلاغ و الاعلام او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجيه بحيث لم يكن للمولى فى ذلك تقصير.

او يعلم بصدور التكليف ايضاً لكنه يشك فى أن هذا الموضوع هل من مصاديق

ص: ٣٤٤

موضوع الحكم ام لا او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا- اشكال فى أن العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فى محتمل المطلوبيه و لا يقتحمون فى محتمل البغوضيه فى مقاصدهم و اغراضهم فى شىء من الموارد و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعه اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعه الى مواليتهم لانهم يرون العبد فانيا فى مقاصد المولى و بمنزله اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا- غرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق اولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلى و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبيه او فعل محتمل المبغوضيه بانك لو اردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا البناء كبنائهم على حجيه الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤديا الى الاختلال و الاغتشاش (1)

و لقائل أن يقول لو سلمنا وجود بناء العقلاء على الاحتياط فى جميع الموارد المذكوره حتى مع عدم العلم بالتكليف مجرد احتمال فلا يمكن الاستدلال به للاولويه فى المقام لان بناء الشارع على الاخذ بالسهوله و مع هذا الفرق بين مولى المولى و سائر العقلاء كيف يمكن التعدى عن مورد البناء الى المقام بالاولويه فلا تغفل.

ص: ٣٤٧

هذا مضافا الى أن وجود البناء على الاحتياط فيما اذا شك في اصل التكليف و في وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ و الاعلام او فيما اذا شك في التكليف و علم أن التكليف له لو كان ثابتا في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلي او عادى غير محرز.

كما انه لا- بناء على الاحتياط فيما اذا شك في التكليف و علم انه لو كان ثابتا في الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا و سيأتى أن شاء الله تعالى بقيه الكلام في الموضوعين من البراءه فانتظر

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فقد عرفت أن الصغرى ممنوعه، فيختل بذلك القياس المذكور لحجيه الظن المطلق.

و أما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو الظن باللقاء في المفسده أو الظن بتفويت المصلحه ففيه أيضا منع الصغرى كما في فرائد الاصول حيث قال: أن الضرر بهذا المعنى و إن كان مظنونا إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءه و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أو قطعاً أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، و إلا- كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن للقاء في المفسده أو تفويت المصلحه.

و لذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة اذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفه الظن في الشبهات الموضوعيه حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيئه. (1)

لا- يقال: أن تدارك الضرر ممنوع؛ لا مكان أن يكون ملاك جعل الحجيه مصلحه عامه أو دفع مفسده عامه راجعه الى أصل الشريعه لا الى اشخاص المكلفين، فهنا أيضا ربما كان مصلحه رفع التكليف الغير المعلوم في مثل البراءه الشرعيه و الاستصحاب هي أن لا تكون الشريعه صعبه مضيقه حرجيه لكي لا ينزجر ابناء النوع الانسانى عنها و يدخلوا فيها

ص: ٣٤٨

أفواجاً، و هي مصلحة رفيعة لازمه الرعايه، و رعايتها لا تنافى وقوع المكلف فى الضرر الدينوى الذى هو من قبيل الملاكات.

لانا نقول: مع الغمض عن كون المفسد و المصلح المظنونه أيضا من المصلح و المفسد العامه إن تدارك الضرر أو المفسده أو تفويت المصلحه كما يحصل بالمصلحه العائده الى الشخص لأهميه المصلحه أيضا، فكذلك يحصل بالمصلح العامه الاجتماعيه؛ لأنَّ الشخص من جملة المجتمع و ينتفع بتلك المصلح ايضا، و لذا لا تأبى النفوس عن جعل الجهاد أو الخمس و الزكاه، مع أن هذه الأحكام لا تخلو عن الضرر النفسى أو المالى الشخصى، و لكن هذه الأضرار متداركه بالمصلح العامه العائده الى المجتمع الذى يكون الشخص فردا منه، و هو كاف فى خروج الموضوع الضررى عن موضوع الحكم العقلى بوجوب دفعه، كما لا يخفى.

هذا كله مضافا الى ما فى الكفايه من قوله: و أما المفسده فلانها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنَّها ليست بضرر على كل حال؛ ضروره إن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازه و منقصه فى الفعل بحيث يذمه عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا. و أما تفويت المصلحه فلا شبهه فى أنه ليس فيه مضره، بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما فى الاحسان بالمال. (١)

فمع التدارك أو عدم ملازمه الظن بالتكليف للظن بالضرر فلا مجال لقاعده دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا؛ لعدم احراز موضوعها كما لا يخفى.

هذا كله مع الغمض عما يرد على الكبرى فى هذا المقام فقد ذهب المحقق العراقى فى نهايه الأفكار الى أنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدينوى ليس إلا من باب الارشاد. (٢) و من المعلوم أنَّ معنى كونه ارشادا أنه لا يستتبع حكما شرعيا بحيث يترتب على مخالفته عقوبه

ص: ٣٤٩

١-١) الكفايه: ج ٢ ص ١١١.

٢-٢) نهايه الأفكار: ج ٢ ص ١٤٤.

وراء الضرر الذى ارتكبه و وقع فيه. و عليه فلا يصلح للاستدلال بهذه الكبرى على وجوب التبعية عن الظن بحيث يترتب العقوبه على مخالفه الظن.

و لكن يمكن أن يقال: أن حمل حكم العقل فى جميع الموارد على الارشاد مع أن بعض المضار و لو كانت دنيويه مما يحكم العقل بقبح ارتكابها كقتل الشخص نفسه محل تأمل و نظر، و لعل من هذه الموارد المفسد المظنونه التى تحوط الانسان بسبب مخالفه الأحكام المظنونه الشامله لجميع أموره و شئونه، و عليه فلا- يصح حصر حكم العقل فى الارشاد بالنسبه الى الضرر الدنيوى.

ثم إن المراد من حكم العقل هو الادعان بقبح الاقدام على الضرر، و هذا الادعان مما نجده بالوجدان بالنسبه الى بعض الظنون.

و دعوى: أن ملاك التقييح هو بناء العقلاء و بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال من جهه كونه ذا مصلحه عامه موجب لانحفاظ النظام، كما أن ذم فاعل بعضها الآخر من جهه كونه ذا مفسده مخله بالنظام؛ و لذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و اعدام موانعه على مدح فاعل ما يحفظ به النظام و ذم فاعل ما يخل به. و الاقدام على الضرر الشخصى ليس كذلك، و عليه فلا يكون قاعده دفع الضرر قاعده عقلائيه.

مندفعه: بأن حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ليس من باب المشهورات العقلائيه، بل هو حكم عقلى ناش من قبح الظلم و حسن العدل، و من المعلوم انهما لا- يتوقفان على الاجتماع و آراء العقلاء، بل هو ثابت و لو فى فرض كون الانسان وحيدا ليس معه غيره.

ثم أن المحقق الاصفهانى قدس سرّه ذهب الى أن الضرر المظنون مما ينفرد عنه كل ذى شعور، و مجرد ذلك لا يجدى فى ترتب العقوبه على مخالفه المظنون. (١)

و لا- يخفى ما فيه من أن ذلك لا- ينافى أن يحكم به العقل أو الشرع أيضا فى بعض أقسام الضرر كأكل الخبائث، فإن النفوس متفره عنها و مع ذلك يحكم العقل أو الشرع بتركه لئلا

ص: ٣٥٠

يرتكبه بعض النفوس بدواعٍ أخرى. وبالجملة أن العمده هو منع الصغرى، و أما الكبرى فهي ثابتة في الجملة.

الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، و عليه فيجب الأخذ بالظن المطلق، وهذا هو معنى حجيه الظن.

ربما يجاب عنه بمنع الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا؛ لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ بالمرجوح حينئذ حسن عقلا، و ليس بقبيح.

أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح، مثلا إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل؛ لأنّ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب. (١)

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى؛ إذ كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واضحة و لا مجال لإنكارها.

ف نقول: إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ؛ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبه الى الأحكام الواقعيه ينحل العلم الاجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى، و لا علم بوجودها بين مورد الظن و بين طرفه من الشك و الوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لثلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيه بين الظن و طرفه من الشك و الوهم يرجع الى البراءه العقلية أو الشرعيه في جميع الاطراف، و لا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح؛ لان نسبه البراءه الى جميع الاطراف متساويه.

و إن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد و لزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظن و ترجيح طرفه، و لكنه يتوقف على تماميه مقدمات

ص: ٣٥١

الانسداد، و هي فيما اذا ثبت التكليف و لم ينحل العلم الاجمالي و لم يمكن الاحتياط عقلا كصوره استنزام الاحتياط باختلال النظام أو شرعا كصوره استنزام الاحتياط للعسر و الحرج، و إلا فمع الانحلال أو إمكان الاحتياط فلا تصل النوبه الى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح؛ لأنّ اللازم عليه أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الاطراف لقاعده الاشتغال.

و بالجمله فاثبات الصغرى يحتاج الى تماميه مقدمات الانسداد، و هو خارج عن هذا المقام؛ لأنّ محل البحث هو ملاحظه الدليل لاثبات حجيه الظن من دون الاختصاص بحال الانسداد.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال في مقام تحليل الجواب و توضيحه: أن تسليم القبيح فيما اذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب الى بغداد و تردد الأمر بين الطرفين أحدهما مظنون الايصال و الآخر موهوم فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض.

و أمّا إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا- يجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءه و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءه في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاض حينئذ يقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح، فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى البراءه و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد ابطالها. (1)

و تبعه في الكفايه حيث قال: لا يكاد يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلا فيما اذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم امکان الجمع بينهما عقلا و عدم

ص: ٣٥٢

وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات. (١)

فتحصّل: أنه لا دليل على حجيه الظن المطلق فى حال الانفتاح.

المقام الثانى: فى دليل الانسداد

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدل به على حجيه الظن المطلق فى زمان الانسداد مؤلف من عدة مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها بكفايه الاطاعه الظنيه أو يستكشف بها مشروعيه التبعية عن الظن فى مقام الامتثال، و هذه المقدمات خمس: المقدمه الأولى:

أنه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيره فى الشريعه الاسلاميه بالنسبه اليها، و أطراف هذا العلم الإجمالى لا تختص بموارد الأخبار. المقدمه الثانيه:

أنه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه الى معظم الأحكام الشرعيه المعلومه بالاجمال لعدم كونهما بمقدارها. المقدمه الثالثه:

أنه لا يجوز اهمال التكاليف المعلومه بالاجمال و ترك التعرض لامثالها لتنجز التكاليف بالعلم الاجمالى. المقدمه الرابعه:

أنه لا مجال للرجوع الى الوظائف المقرره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام فى جميع الاطراف؛ للزوم الاختلال أو العسر و الحرج، و من الرجوع الى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح؛ لمنافاته مع العلم بالانسداد، و من الرجوع الى القرعه؛ لعدم جواز الأخذ بها فى

ص: ٣٥٣

الشبهات الحكميه،و من الرجوع الى الاصول العمليه المختلفه بحسب اختلاف المسائل كقاعده الاشتغال و الاستصحاب و التخيير و البراءه.

المقدمه الخامسه: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمات المذكوره و دار الأمر بين الامتثال الظنى و غيره من الشكى و الوهمى لا يجوز التنازل الى الامتثال الشكى و الوهمى فى مقام الامتثال؛لانه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح،بل اللازم هو الأخذ بالامتثال الظنى.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال الذى اقاموه على حجيه الظن المطلق فى زمان الانسداد، و لكن الاستدلال المذكور لا يتم لعدم ثبوت بعض مقدماتها.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أما المقدمه الاولى فهى و إن كانت بديهيه إلا أنّ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره ينحل بالعلم الاجمالى فى الدائره الصغيره و هى الأخبار،و معه لا- موجب للاحتياط إلاّ فى خصوص دائره الأخبار،و مع اختصاص موارد الاحتياط بموارد الروايات فلو تمت المقدمات الأخرى لم يثبت إلاّ- وجوب العمل بالروايات لا- حجيه الظنّ المطلق،مع أن غرض الاستدلال بتلك المقدمات هو حجيه الظن المطلق و لو لم يستفد من الأخبار،فلا تغفل.

و أما المقدمه الثانيه ففيها منع عدم وفاء العلمى بمعظم الأحكام و أن انسداد باب العلم؛ و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الاجمالى بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من اليقينيّات و المعلومات التفصيليه،و قد مرّ أن أخبار الثقات حججه و إن لم تفد الوثوق النوعى،و هكذا عرفت حجيه الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن روايتها ثقات.و من المعلوم أن أخبار الثقات مع الأخبار الموثوق بها مع ضميمه اليقينيّات و المعلومات التفصيليه كانت وافية بمعظم الفقه،و معها ينحل العلم الاجمالى،و لا مجال معها لدعوى الانسداد،كما لا يخفى.

نعم من ذهب الى حجيه خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى- كما ذهب اليه فى الفرائد-لا يتمكن من دعوى الانفتاح؛ لعدم كونها بمقدار معظم الأحكام.

و لعله لذا لم يجزم الشيخ فى الفرائد بمنع هذه المقدمه حيث جعل ثبوتها معلقا على عدم ثبوت حجيه الأدله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد بمقدار يفى بضميمه الأدله العلميه و باقى الظنون الخاصه باثبات معظم الأحكام الشرعيه. (١)

و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: و أما المقدمه الثانيه أمّا بالنسبه الى العلم فهى بالنسبه الى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد، و أمّا بالنسبه الى العلمى فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الادله على حجيه خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى. (٢)

و عليه فيختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمه، و لا ثمره للبحث عن سائر المقدمات إلاّ فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمه الثانيه فيها.

كدعوى الانسداد فى ترجمه الرجال بعد وجود العلم الاجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمى فى ذلك، فيمكن الاعتماد على الظن الحاصل من التراجم باحوال الرجال، فتدبر.

و أمّا المقدمه الثالثه فلا اشكال فى تماميتها لوضوح أنّ عدم التعرّض لامثال معظم الأحكام المعلومه بالإجمال مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة.

و ليس وجه ذلك كون العلم الاجمالي منجزا، و إلاّ لزم جواز منع هذه المقدمه ممن لم يقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا أو فى صورته جواز ارتكاب بعض الاطراف لكون

ص: ٣٥٥

١-١) فرائد الأصول: ص ١١٢.

٢-٢) الكفايه: ج ٢ ص ١١٦.

الاحتياط عسريا أو في صورته وجوب الاقتحام لكون الاحتياط موجبا للاختلال، مع أنه لم يتفوه بذلك أحد.

فالوجه هو ما اشار إليه الشيخ قدس سرّه من أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهوله جاعلا- لها كالمعدومه يكاد يعدّ خارجا عن الدين، لقله المعلومات التي أخذها و كثره المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثره المجهولات. (1)

و أمّا المقدمه الرابعه فهي بالنسبه الى الاحتياط الذى يوجب اختلال النظام تامه؛ إذ لا ريب فى عدم وجوبه لعدم رضا الشارع بذلك، كما هو واضح.

و أمّا بالنسبه الى الاحتياط الذى يوجب العسر و الحرج فقد منع عدم وجوبه فى الكفايه بدعوى عدم حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط؛ لأنّ مفاد القاعده المذكوره عنده هو نفى الحكم الشرعى العسرى بلسان نفى الموضوع العسرى، كما أنّ مفادها عند الشيخ هو نفى الحكم الشرعى العسرى من أول الأمر، و عليه فلا- حكومه لها على الاحتياط العسرى إذا كان الاحتياط بحكم العقل؛ لعدم العسر فى متعلق الحكم الشرعى من الصلاه أو الصوم أو الوضوء، كما لا- عسر فى نفس الحكم الشرعى، و أمّا العسر من ناحيه الجمع بين احتمالات التكليف من باب الاحتياط، و من المعلوم أنّ الجمع المذكور لا يجب إلّا بحكم العقل، و المفروض أنّه غير منفى بالقاعده المذكوره.

و فيه:

أولاً- أنّ المنفى فى قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر ليس هو متعلق الحكم الشرعى أى الضار أو الموجب للحرج حتى يقال إنّ المنفى هو المتعلقات الشرعيه فلا- يرتبط بالاحتياط العقلى، و أيضا ليس المنفى هو الحكم العسرى أو الضررى حتى يقال إنّ المنفى هو الحكم الشرعى فلا يرتبط بالاحتياط العقلى.

ص: ٣٥٦

بل المنفى فيما هو نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العلقى الاقتضائى كوجوب الاحتياط، وهذا هو الظاهر من تعلق النفى بنفس الحرج أو الضرر؛ إذ جعل المنفى و هو الضرر او الحرج عنوانا مشيرا الى الضار أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر، لأن لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر، وليس عنوانا لغيره كالضار أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعا الى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى.

ثم إنّ النفى هو نفى تشريعى بالنسبه الى نفس الضرر أو الحرج، وليس اخبارا عن عدمهما، وإلا فهو خلاف الواقع، والمقصود من نفيهما هو نفى أسبابهما من تجويز الضرر و الاضرار و الحرج و الاحراج و الحكم الضررى و الحرجى و الاحتياط الضررى أو الحرجى، ففى الحقيقه هو نفى أسباب الضرر أو الحرج شرعا بنفى نفس الضرر و الحرج شرعا.

لا يقال: إنّه لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفى حرمه الضرر، كما هو الحال فى مثل قوله عليه السّلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»؛ فإنّ المراد نفى حرمه الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله عليه السّلام: «لا ضرر أو لا حرج» نفى الضرر تشريعا لكان معناه نفى حرمه الاضرار بالنفس لا الغير، وهذا مما لم يلتزم به أحد؛ فإنّ حرمه الاضرار بالغير أو بالنفس فى الجملة مما لا كلام فيه، فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به فى أدله نفى الحرج و الضرر.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الاضرار و الضرر بالغير أو النفس، كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ فانّ المراد منه هو نهى المحرم عن هذه الأمور.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى، بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه، و هو الظاهر من أدله نفى الحرج و الضرر بقريته ما

فى بعض الروايات من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين؛ فانه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، و كذا قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرجٍ ظاهر فى نفى تشريع الحكم الحرجى. (١)

لانا نقول: أن دليل لا ضرر أو لا حرج بقريته كونهما فى مقام الامتتان و افاده سهوله الاسلام و الدين لا ينفيان الحرمة، بل المنفى فيهما هو التجويز، و معناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لا بالنسبه الى الغير و لا بالنسبه الى النفس، و بهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج نفى تشريعهما و تجويزهما، و نفى تشريع الضرر أو الحرج من أى جهه كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأن الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى، و الحكم الاقتضائى يصلح لان يرفعه الشارح، و عليه فلا يجوز الشارح الموافقه القطعيه الموجه للضرر أو الحرج.

ثم قوله (فى الاسلام) أو (فى الدين) فى بعض الأخبار أو فى الآيه الكريمه لا يوجب تخصيص النفى بالأحكام الشرعيه؛ لأن الدين أو الاسلام هو ظرف النفى لا المنفى، و المقصود أن فى دائره الاسلام أو الدين لم يشرع الضرر أو الحرج من أى سبب كان. هذا مضافا الى أن هذا القيد بالنسبه الى لا ضرر لم يرد فى الروايات المعتبره، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه لو سلمنا أن مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى كما ذهب اليه فى الكفايه، لا نفى نفس الضرر أو الحرج كما قويناه فلا وجه لدعوى أنه لا يشمل الاحتياط العقلى؛ لأنه أيضا من الموضوعات، و حيث أن الحكم العقلى فى أطراف المعلوم بالاجمال حكم اقتضائى و قابل لان يرفعه الشارح و ليس عله تامه كالعلم التفصيلى، فلا مانع من أن تشمله أدله نفى الضرر أو الحرج لنفى وجوب الموافقه القطعيه الموجه للحرج أو الضرر بلسان نفى الموضوع الضررى أو الحرجى.

و ثالثا: أنه لو سلمنا أن مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الشرعى الضررى أو

ص: ٣٥٨

الهرجى كما ذهب اليه الشيخ الأظم قدس سرّه لا نفى نفس الضرر أو الهرج و لا نفى الموضوع الضررى أو الهرجى فلا وجه لدعوى أنه لا- يشمل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ مفاد أدله لا ضرر أو لا هرج هو نفى الحكم الموجب للضرر أو الهرج، و لا اشكال فى أن وجوب الاحتياط و هو الجمع بين المحتملات و إن كان عقليا ناش من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للهرج أو الضرر؛ إذ الشىء يسند الى اسبق العلل، فىكون المرتفع بادلّه نفى الهرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فىرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه. (١)

و يشكل ذلك بأنّ شمول لا ضرر و لا هرج بالاحتياط التام لا يوجب اشكالا بناء على أنّ المنفى هو نفس الضرر أو الهرج أو الموضوع الضررى أو الهرجى؛ لأنّ المنفى حينئذ هو بعض موارد الضرر و الهرج أو الموضوع الضررى و الهرجى، هذا بخلاف ما اذا كان المنفى هو نفس الحكم الشرعى الذى يكون منشأ للاحتياط العقلى؛ فانه يوجب الاشكال و الايراد، و هو أن مقتضى أدله نفى الهرج حينئذ هو رفع أصل التكليف الواقعى لا خصوص الاحتياط فى بعض اطراف احتمالّه، فاذا رفع أصل التكليف، فلا يكون وجه لرعايه التكليف فى شىء من أطراف احتمالّه، فمرجع نفى العسر و الهرج حينئذ الى اهمال التكليف الواقعى و عدم وجوبها، و هو مناف للمقدمه الثالثه.

و أجاب عنه فى تسديد الأصول بأنّ الحق فى الجواب أن يقال: إنّ التكليف و الحكم الواقعى هنا ليس حكما واحدا يجب بحكم العقل الاوّلى الاحتياط فى أطراف احتمالّه، بل لا ريب أن هنا أحكاما متعدده، ثم أن من المعلوم أنّه لو كان فى البين تكاليف متعدده يوجب امتثال جميعها عسرا و هرجا، فأنما يحكم بارتفاع عدّه منها بمقدار يرتفع به العسر و الهرج.

غايه الأمر أنّه لو كان بينها ما يتعين رفعه عند دوران الامر بينه و بين غيره يحكم برفع هذا بخصوصه، و إلاّ تخير المكلف بين المعامله مع كل منها شاء برفعه.

ص: ٣٥٩

ففى ما نحن فيه لما كان لا يجوز العقل فى مقام الامتثال رفع اليد عن التكاليف المظنونه و الأخذ بغيرها فلا محاله يحكم برفع التكاليف الموجوده فى الموارد المشكوكه و الموهومه، و تبقى الموارد المظنونه على ما هى عليها من القوه و التنجز، فيجب الاحتياط فيها.

فإن قلت: أن الحكم بنفى التكليف عن بعض أطراف العلم مع أن موجه موجود مقارنا مع العلم بأصل التكليف يوجب عدم تنجز التكليف من رأس، كما قرر فى مبحث العلم الاجمالي و حدوث الاضطرار مثلا- الى طرف معين مقارنا لحصول العلم بالتكليف، فمآل أدله نفى العسر و الحرج الى اهمال التكاليف و عدم التعرض لامثالها من رأس، و هو باطل.

قلت: أن الاتكال فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى أدله نفى العسر و الحرج لا يتوقف على العلم بوجود تكليف فى موارد هما، فانه يصح و يكفى أن يقال إنه لو لم يكن بينها تكليف فلا ريب فى أن المكلف لا يؤخذ بشيء، و لو كان فلمكان ايجابه العسر و الحرج كان منفيًا، و أما موارد الظن بالتكليف فلا يبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديده بينها، فيجب القيام مقام امثالها.

فما فى كلمات بعض أهل التحقيق من انهدام اساس منجزيه العلم الاجمالي بعد جريان أدله نفى العسر و الحرج ممنوع. (1)

يرد عليه أيضا أن نفى التكليف فيما فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم لكونه موجبا للعسر و الحرج يستلزم عود الاشكال؛ فإن مع نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم ينتفى العلم، فيتنبز التكليف من رأس؛ فإن التكليف على فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم ينتفى مع كون موارد الشك و الوهم طرفا للعلم الاجمالي.

نعم لو فرض مع قطع النظر عن موارد الشك و الوهم حصول العلم الاجمالي بالتكليف فى موارد الظن، فلا- وجه لعدم تنجز التكليف فى هذه الدائر.

و لكنه لا يحتاج حينئذ فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى ادله نفى الحرج؛ فإن

ص: ٣٦٠

الشك فيهما شك في الزائد على المقدار العلم الاجمالي، و هو محل البراءه من دون كلام.

فالأولى في نفى وجوب الاحتياط العسرى هو الاتكال الى الوجهين الأولين؛ فان رفع الحكم العقلى بوجوب الموافقه القطعيه لا يوجب رفع التكليف الواقعى و إن صح الحكم بنفى التكليف فى موارد الشك و الوهم مع بقاء وجوب الاحتياط فى موارد الظن؛ لبقاء وجود العلم الاجمالي بين خصوص موارد الظن، فلا تغفل.

أ- و أمّا عدم جواز الرجوع الى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، بل رجوعه اليه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

ب- و هكذا لا مجال للرجوع الى القرعه فى الشبهات الحكميه؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه فى الجملة، كما لا يخفى.

ج- و أمّا عدم جواز الرجوع الى الاصول العمليه، فان كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزه كاصاله الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها؛ لعدم منافاتها مع العلم الاجمالي، بل هى مساعده معه.

د- و إن كان الاصل مثبتا للتكليف و كان من الاصول المحرزه كالاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين:

أحدهما: ما إذا لم يعلم اجمالا- بانتقاض الحاله السابقه فيه، كما اذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع اليه، كما لا يخفى.

و ثانيهما: هو ما اذا علم اجمالا- بالانتقاض، كما اذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما، و حينئذ فان قلنا بأن المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفه العمليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام؛ لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف.

و إن قلنا بأن المانع هو نفس العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقه و لو لم يلزم المخالفه العمليه، فلا يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف فى المقام؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقه فى الجمله، كما هو المفروض.

و المقرر فى محله أن الجمله الثانيه فى حديث لا تنقض و هو قوله (و لكن تنقضه بيقين آخر) تأكيد للجمله الاولى؛ لظهور الجمله الثانيه فى كون اليقين الآخر يقوم مقام الشك، و من المعلوم أن الذى يقوم مقام الشك هو اليقين التفصيلى، لا- اليقين الاجمالي؛ لأنه مشوب بالشك، و عليه فمقتضى دليل الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقا سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أولا، و مع الاطلاق المذكور يجرى الاستصحاب مع العلم الاجمالي بالانتقاض أيضا، و لا يلزم من ذلك التناقض فى مدلول دليل الاستصحاب؛ إذ العلم الاجمالي على الفرض المذكور ليس بناقض، و إنما الناقض هو اليقين التفصيلى، و المفروض أنه مفقود فى المقام.

هذا، مضافا الى ما أفاده فى الكفايه من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على القول بأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقه بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه مخالفه عمليه، بدعوى تناقض حرمه النقض فى كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله (لا تنقض) مع وجوب النقض فى البعض كما هو قضيه (و لكن تنقضه بيقين آخر)، و ذلك لأن الاستنباط تدريجى، و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الاطراف دفعه ليحصل له الشك الفعلى بالنسبه الى جميع الاطراف، و يكون جريان الاستصحاب فى جميع الاطراف فى عرض واحد موجبا للعلم الاجمالي بالانتقاض، و مع العلم الاجمالي بالانتقاض يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له.

و بالجمله فمع فرض صحه هذا القول ليس له صغرى فى المقام مع عدم الالتفات الى جميع الاطراف. (1)

ص: ٣٤٢

و لكن يشكل ذلك بما فى مصباح الاصول من أن الاستنباط و إن كان تدريجيا و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الشبهات التى هى مورد الاستصحاب دفعه، إلاّ- أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها فى رساله مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الموارد التى جرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها. (1)

فالعمده هو ما عرفت من أن العلم الاجمالي بالانتقاض لا- يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لأنّ الناقض المذكور فى دليل الاستصحاب هو العلم التفصيلى لا- العلم الاجمالي، و عليه فلا- مانع من الرجوع الى الأصول العمليه المثبتة، فالقول بعدم جواز الرجوع الى الاصول العمليه و لو كانت مثبتة غير سديد. اللهم إلاّ أن يقال: أن منظور الانسدادي من عدم الرجوع الى الاصول هى الاصول العمليه النافيه.

ه- و إن كان الأصول العمليه نافية فالرجوع اليها ممنوع فيما اذا كان فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الاهمال بالنسبه الى التكليف الواقعيه المعلومه، كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافيه، نعم لو لم يكن فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين و كان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه منحللا- مع العلم بموارد التفصيل بضميمه موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف، فلا- مانع من الرجوع الى الاصول النافيه، و لكن ذلك مجرد فرض؛ لأنّ موارد العلم الاجمالي أكثر من موارد المعلوم بالتفصيل و لو بضميمه موارد الاصول المثبتة، و معه فلا- يجوز الرجوع الى الاصول النافيه، للزوم المخالفه العمليه مع العلم الاجمالي بالتكليف.

هذا، مضافا الى لزوم المناقضه من شمول (لا تنقض) عند من يجعل المانع هو المناقضه فى المدلول.

و دعوى: عدم كون الشك فعليا إلاّ فى بعض أطرافه و كان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، فلا يكاد يلزم المناقضه

ص: ٣٤٣

من جريان حديث (لا- تنقض) فى أطراف المعلوم بالاجمال؛ فإنّ قضيه (لا- تنقض) ليس إلّا- حرمة النقض فى خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له. (١)

مندفعه: بما مرّ آنفا من أن الاستنباط و إن كان تدريجيا إلّا أنّ المفتى بعد الفراغ عن استنباط جميع ما فى رسالته يعلم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعض موارد جريان الاستصحاب. و مقتضاه هو الكشف عن عدم شمول دليل الاستصحاب لتلك الموارد.

و كيف ما كان فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافيه مع لزوم المخالفه العمليه من جريانها، مضافا الى لزوم المناقضه فى مدلول دليل الاستصحاب بناء على أن الناقض أعم من العلم الاجمالي.

ربما يقال: أن عدم جواز الرجوع الى الاصول النافيه صحيحه فيما اذا دار الامر بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات، بخلاف ما اذا قلنا بأنّ دائره الاحتياط بين المظنونات؛ فانه يجوز الرجوع فى غيرها الى الاصول النافيه.

و توضيح ذلك: أن بعد ما كانت موضوعات التكاليف فى موارد الظن و الشك و الوهم بها مختلفه، ففى موارد الظن الشامله للشبهات و الاجماع المنقوله و أخبار الثقات و نحوها يحصل علم اجمالي بانطباق كثير من هذه الظنون على الواقع و وجود تكاليف الزاميه فيها، و العقل يحكم بالاحتياط فيها.

و هذا بخلاف موارد الشك و الوهم فى التكاليف فلا علم اجمالا و لو بتكليف واحد فيها، فالعلم الاجمالي الكبير منحل بالعلم الاجمالي فى خصوص دائره المظنونات و الشك البدوى فى غيرهما، و حينئذ العقل يحكم بالاحتياط فى المظنونات و البراءه فى غيرها، و لا يلزم حينئذ عسر و لا حرج.

و لازمه و إن كان الاحتياط فى ظن التكاليف لكنه لا من ناحيه تماميه دليل الانسداد، بل

ص: ٣٦٤

(١-١) راجع الكفايه: ج ٢ ص ١٢٢.

ببركه انحلال العلم الاجمالي الكبير و حكم العقل بالاحتياط فى المظنونات (١)، و يجوز حينئذ الرجوع الى الاصول النافيه فى غير دائره المظنونات؛ لانّ الشك فيها شك بدوى، و لا يلزم من جريان الاصول النافيه فيها خروج عن الدين أو مخالفه عمليه؛ لعدم العلم بالتكليف فى دائره المشكوكات و الموهومات بعد انحلال المعلومات بالاجمال فى دائره المظنونات.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّه لا دليل على انحلال العلم الاجمالي بالتكليف فى الدائره الكبيره بمجرد احتمال انطباقه مع العلم الاجمالي فى دائره المظنونات التى لا- دليل على اعتبارها؛ لمعارضه هذا الاحتمال باحتمال الانطباق و لو بالنسبه الى بعضها فى طرف المشكوكات و الموهومات، فدعوى انطباق المعلوم بالاجمال على خصوص العلم الاجمالي فى طرف المظنونات بحيث لا يحتمل انطباقه و لو بعضها على طرف الآخـر من المشكوكات و الموهومات كما ترى؛ إذ لا- ترجيح بينهما بعد عدم اعتبارهما، فتأمل.

و أمّا المقدمه الخامسه فلا كلام بالنسبه اليها؛ لانّ كل مورد يدور الامر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس، و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميه مقدمات الانسداد و دوران الامر فى المقام بين ترجيح الامتثال الظنى و بين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا اشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى على الامتثال الشكى أو الوهمى للقاعده المذكوره؛ إذ المفروض أنه لا طريقه للشارع فى الامتثال غير طريقه العقلاء، و عليه فاللازم بعد الاخذ بالعلم التفصيلى و الاصول المثبتة هو الرجوع الى التكليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه، هذا اذا لزم من الاحتياط فى جميع الاطراف عسر و حرج كما هو المفروض. و إلاّ فاللازم هو الاحتياط التام فى جميع الاطراف لبقاء العلم الاجمالي بالتكليف.

و لكن الكلام فى تماميه المقدمات المذكوره بالنسبه الى المقام.

ص: ٣٦٥

وقد عرفت في المقدمه الثانيه أن العلم الاجمالي في الدائره الكبيره ينحل بالعلم الاجمالي في الدائره الصغيره، و هي دائره الاخبار؛ إذ مع حجيه الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعليه بها بمقدار المعلوم بالاجمال لا يبقى علم بالتكليف في غيرها، فيجوز الرجوع فيه الى الاصول العمليه النافيه، فلا- يدور الامر بين الامتثال الظني و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتى يلزم ترجيح الظني على غيره، بل اللازم هو الاخذ بمفاد الاخبار بعد ثبوت حجيتها، فمع عدم الدوران بين الراجح و المرجوح فلا مجال لتطبيق كبرى قبح ترجيح المرجوح على المقام، كما لا يخفى. هذا مضافا الى أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا لم يكن المرجوح من ناحيه اخرى ففي مثل المقام، و أن كان الظن بالنسبه الى الاحتمال و الوهم راجحا و لكن ربما يكون المحتمل اقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك بحيث يجب مراعاته فمجرد الدوران بين الظن و الشك لا يوجب ترجيح الظن على الشك بل يتوقف التقديم على اثبات ان المحتمل ليس باقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك و إلا فالمقدم هو المحتمل فلا ينتج المقدمات ترجيح الظن في مطلق موارد دوران الامر بين الظن و الشك، أو الوهم. فالاولى هو اضافته مقدمه اخرى على المقدمات و هي أن المحتمل و المشكوك ليس بحسب الملاك اقوى و اهم من الظن فلا تغفل.

و بالجملة فمع ثبوت حجيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد في المقام، كما لا يخفى.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد في غير المقام من موارد الامتثال. كما اذا ترددت القبله بين الجهات الاربعه و ظن بها في بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها و لم يجر اصل محرز في طرف منهما و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت، فمع تنجز التكليف و عدم الانحلال و عدم امكان الاحتياط يتعين الاخذ بالظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح في مقام الامتثال.

و هكذا يمكن التمسك بدليل الانسداد في الظنون الرجاليه أو اللغويه و غيرهما إذا تمت المقدمات فيها، فتدبر جيدا.

فتحصل: أن الظن المطلق لا دليل على حجتيه بعد كون المفروض هو انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعيه في دائره الظنون
الخاصه المعتبره من الأخبار الآحاد؛ لعدم تماميه مقدمات الانسداد بالنسبه الى الظن المطلق، فلا تغفل.

ص: ٣٦٧

ولا يخفى أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كالظن الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلة التي مضت لحججه الخبر من الآيات والروايات وغيرهما دلت على حججه الظن الخبري بخلاف أدله المقام فإنها تدل على اعتبار الظن المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبري.

ثم إن الأدلة التي اقيمت على حججه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد بل يشمل زمان الانفتاح و زمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعيه.

والثاني: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظن الانسدادي و لذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحججه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد و هى متعدده:

الوجه الأول:

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر و حيث إن دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم الإلزامى و هذا هو معنى الحججه سواء كان زمان الانسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأن الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه أو المفسده أما إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فلائذ استحقاق العقوبه على الفعل أو الترك ليس ملازما للوجوب و التحريم بوجودهما الواقعى بل من آثار تنجيز التكليف و لا ينجز التكليف إلا بالوصول و الظن غير المعتبر لا يكون وصولا كيف و قد يتحقق التحريم الواقعى و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنما هو على

تحقق الإطاعة و المعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعتمد بهما و الظنّ غير المعتمد ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظنّ الغير المعتمد بالحكم موجوداً و لكنّه كما ترى.

كلام حول حقّ الطّاعة

ربما يقال إنّ حقّ الطّاعة لله تعالى ثابت على عبيده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته و لو في موارد احتمال التكليف و هذا الإدراك العقلي لا يختصّ بالتكاليف المعلومه بل هو موجود في المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع في ترك التحفظ و الاحتياط و عليه فالبراءة العقليه لا أصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطّاعة يشمل التكليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلف يفرط في حقّ مولاه بالمخالفة فيستحقّ العقوبة و مع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود و مع وجود احتمال العقوبة في المظنونات و المشكوكات يجب رفعه لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتمّ البرهان.

و يمكن الجواب بأنّ كبرى لزوم إطاعه الله كسائر الكبريات العقليه و النقليه تتوقف على إحراز الموضوع و بدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعه للمولى و مع عدم الإحراز فلا يترتب عليها وجوب الإطاعة و احتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حقّ الطّاعة بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجداني أو العلمى عند العقلاء.

و الشارع لم يتخذ في باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء و لو لا ذلك لبينها و لو بينها لشاعت و لبانت في مثل هذه المسأله التي تكون مورد الابتلاء.

لا يقال إنّ مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختصّ بموارد إمكان

البيان و مع ذلك لم يتبين و أمّا إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأنّ المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففي مثله لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتمله للتكاليف تكون من هذا القبيل فإنّ المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمه و الكذب لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان في تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمله عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبه موجود و يتمّ البرهان بضميمه كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأننا نقول موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه أحدها:الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين و لا إشكال فى جريان القاعده فيها من دون فرق بين المولى الحقيقى و سائر الموالى.

و ثانيها:الموارد التى لا إشكال فى عدم جريانها فيها و هى التى فرض العلم بوجود الإرادات الحتميه للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإنّ العلم بالإراداه فى حكم البيان و لا مورد للقاعده مع البيان كما لا يخفى.

و ثالثها:الموارد التى يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانيه ففي هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلاّ فى بعض مهامّ الامور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و دعوى العلم بالإراداه الحتميه مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمه و الكذب مندفعه بأنّ المفروض هو الشكّ فى الإراده و الواقع بحسّ الموارد و مع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا- إشكال فى أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون فى محتمل المطلوبيه و لا يقتحمون فى محتمل المبعوضيه فى مقاصدهم و أغراضهم فى شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك فى الامور الراجعه إليهم فبطريق أولى فى الامور الراجعه إلى موالىهم لأنّهم يرون العبد فانيا فى مقاصد الموالى و بمنزله أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث أو يرتدع باحتمال النفع و الضّرر

فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له و إذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعه بأنه لو سلمنا وجود البناء في الموارد المذكوره فلا- يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولويه لأنّ بناء الشارع على الأخذ بالسهوله و هذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولويه.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّك في أصل الإبراده و التّكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكن فلا تغفل.

الوجه الثاني:

أنّه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح و عليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق و هذا هو معنى حجّيه الظنّ.

واجب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنّه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصوره ليس قبيحاً و فيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحاً فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرماً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صوره الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى و لا علم بوجودها بين مورد الظنّ و بين طرفه من الشكّ و الوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيه بنى الظنّ و طرفه من الشكّ و الوهم يرجع إلى البراهه العقليه أو الشرعيه في جميع الأطراف و لا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبه البراهه إلى جميع الأطراف متساويه.

ص: ٣٧١

و إن كان الاستدلال بذلك فى صورته الانسداد و لزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه و لكنّه يتوقّف على تماميّة مقدمات الانسداد و إلّا- فلا- تصل النوبه إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح لأنّ اللازم عليه فى هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط فى جميع الأطراف لقاعده الاشتغال فتحصل أنّه لا دليل على حجّيه الظنّ المطلق فى حال الانفتاح.

المقام الثّانى:

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدلّ به على حجّيه الظنّ المطلق فى زمان الانسداد مركّب من عدّه مقدمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفايه الإطاعه الظنيّه أو يستكشف بها مشروعيتها التبعية عن الظنّ فى مقام الامتثال و هذه المقدمات خمسة:

المقدّمه الاولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فى الشريعة الإسلاميه و أطراف هذا العلم الإجمالى لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدّمه الثانيه:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال.

المقدّمه الثالثه:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتنجّزها بسبب العلم الإجمالى.

المقدّمه الرابعه:

أنّه لا- مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعه لعدم جواز الأخذ بها فى الشبهات الحكميه و من الرجوع إلى الاصول العمليّه للزوم المخالفه العمليه من جريانها إن كانت نافيه و لغير ذلك.

المقدّمه الخامسه:

أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

ص: ٣٧٢

فإذا تَمَّتْ المقَدِّمات المذكورة و دار الأمر بين الامتثال الظنّي و الشكّي أو الوهمي لا يجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّية الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدّمه الأولى فهي و إن كانت بديهية إلاّ أنّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائرة الصّغيره و هي الأخبار و معه لا موجب للاحتياط إلاّ في خصوص دائره الأخبار و عليه فمع تماميّة سائر المقدّمات لم يثبت إلاّ وجوب العمل بالظنون الحاصله من الأخبار لا الظنّ المطلق.

و أمّا المقدّمه الثانيه ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمى بمعظم الأحكام و إن انسَدَّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من يقينيات و المعلومات التفصيليه و قد مرّ أنّ الأخبار الوارده عن الثقات حجّيه و إن لم تفد الوثوق النوعي و هكذا عرفت حجّيه الخبر الموثوق الصّغير دور و إن لم يكن روايتها من الثقات و من المعلوم أنّ أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيات و المعلومات التفصيليه و افيه بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لا مجال لمقدّمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّيه خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق التوعى لما حصل الانحلال و حينئذ يكون لمقدّمات الانسداد مجال.

و بالجمله يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمه و لا- ثمره للبحث عن سائر المقدّمات إلاّ- في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمه الثانيه فيها كدعوى الانسداد في ترجمه الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمى في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

ص: ٣٧٣

و أمّا المقدّمه الثالثه فلا- إشكال فى تماميتها لتنجز التكاليف بسبب العلم الإجمالى و لا يجوز فى مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلاّ لزم الخروج عن الدين.

و أمّا المقدّمه الرابعه فهى تامّه بالنسبه إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك و أمّا بالنسبه إلى لزوم العسر و الحرج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر فى متعلّق الحكم الشرعى و لا فى نفس الحكم و إنّما العسر من ناحيه الجمع بين محتملات التكليف و هو لا يجب إلاّ بحكم العقل و الحكم العقلى ليس بمنفى بقاعده نفى العسر و الحرج.

و يمكن أن يقال إنّ المنفى نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط و هذا هو الظاهر من تعلّق النفى بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفى و هو الضرر أو الحرج عنوانا مشيرا إلى الضارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر و ليس عنوانا لغيره كالضارّ أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتّى يكون النفى راجعا إلى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى و عليه فتّمّت هذه المقدّمه.

لا- يقال لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفى حرمة الضرر أو الحرج و هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الإضرار و الضرر بالغير أو النفس كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: **فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ** فَإِنَّ المراد منه نهى المحرم عن هذه الامور حال الإحرام.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة و هو الظاهر من أدلّه نفى الحرج و الضرر بقرينه ما فى بعض الروايات من أنّه لا ضرر فى الإسلام أو فى الدين.

لأننا نقول إنَّ دليل لا ضرر و لا حرج بقريته كونهما في مقام الامتنان و إفاده سهوله الإسلام و الدين لا ينفيان الحرمة بل النفي فيهما هو التجويز و معناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لا بالنسبه إلى الغير و لا بالنسبه إلى النفس و بهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أيّ جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضرري أو الحكم الشرعي بل الاحتياط العقلي أيضا لأن الحكم العقلي في أطراف العلم الاجمالي اقتضائي و الحكم الاقتضائي قابل لأن يرفعه الشارح و لا فرق في شموله للحكم العقلي بين المباني المذكوره من كون مفاد لا ضرر أو لا حرج نفي نفس الضرر أو الحرج أو نفي الموضوع الضرري أو الحرجي أو نفس الحكم الشرعي ثم قوله في الإسلام أو في الدين لا يوجب تخصيص النفي بالأحكام الشرعيه لأن الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافا إلى أن القيدين المذكورين لم يردا في الروايات المعتمده.

و أما عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعى انفتاح باب العلم أو العلمي بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أما الرجوع إلى القرعه في الشبهات الحكميه فلاختصاصها بالشبهات الموضوعيه في الجملة كما لا يخفى.

و أما عدم جواز الرجوع إلى الاصول العمليه فإن كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزه كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالي بل هي مساعده معه.

و إن كان الأصل مثبتا و كان من الاصول المحرزه كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحاله السابقه كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع إليه و ثانيهما ما إذا علم إجمالا بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذ فإن قلنا

بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفه العمليه فلا- مانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف و إن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه و لو لم يلزم المخالفه العمليه فلا يجرى الاستصحاب للتكليف في المقام للعلم بانتقاض الحاله السابقه في الجملة و إن كان الاصول العمليه نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان في الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المعلومه كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافيه.

و أما المقدمه الخامسه فلا كلام بالنسبه إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميه المقدمات المذكوره و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظني و بين ترجيح الامتثال الشكّي أو الوهمي فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظني للقاعده المذكوره و المفروض أنّه لا طريقه للشارع غير طريقه العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلي و الاصول المثبتة هو الرجوع إلى التكاليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه هذا إذا لزم من الاحتياط في جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلّا- فاللازم هو الاحتياط التام في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالي بالتكاليف.

و لكن الكلام في تماميه المقدمات و قد عرفت في المقدمه الثانيه أنّ العلم الإجمالي في الدائره الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائره الصّغيره و هي دائره الأخبار إذ مع حجّيه الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعليّه فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكاليف في غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الاصول العمليه النافيه فلا يدور الأمر بين الامتثال الظني و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتّى يجب ترجيح الظني على غيره.

بل اللازم حينئذ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها و لا ينتج المقدمات ترجيح

الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ و الشكّ أو الوهم و بالجمله فمع ثبوت حجّيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبله بين الجهات الأربعه و ظنّ بها فى بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها و لم يجر أصل محرز فى طرف منهما و لم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجّز التّكليف و عدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل أنّ الظنّ المطلق لا دليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشرعيه فى دائره الظنون الخاصه المعتمده من الأخبار الآحاد لعدم تماميه مقدّمات الانسداد بالنّسبه إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنه لا مجال لحجيه الظن المطلق

أنه لا مجال لحجيه الظن المطلق لا عقلا و لا شرعا بعد ما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد؛ إذ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره ينحل بأخبار الثقات بناء على حجيه الأخبار، و معه لا مجال لحجيه الظن المطلق، بل لو لم نقل بحجيه الأخبار و لكن انحلّ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الاجمالى فى دائره المظنونات و جب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالاجمال، و مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط فى الاطراف لا من باب حكم العقل بحجيه الظن على تقرير الحكومه، و لا من باب كشف العقل عن حجيه الظن شرعا. و هذا واضح بعد عدم تماميه مقدمات دليل الانسداد.

و أمّا اذا تمت مقدمات دليل الانسداد بأن لا ينحل العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره فهل يكون النتيجة هى حجيه الظن المطلق أو لا تكون؟

فقد ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سرّه الى أنّ النتيجة حينئذ هي التبويض في الاحتياط، لا حجيه الظن عقلا و لا شرعا حيث قال قدس سرّه: و ملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم و العلمى موقوف على عدم حجيه الأخبار سندا و دلالة، و قد أثبتنا حجيتها سندا و دلالة، و باثبات حجيتها يفتح باب العلمى و ينحل العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العمليه فى غير موارد قيام الأخبار.

و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجيه الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط و الأخذ بجميع الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده الداله على التكليف؛ لأنّ العلم الاجمالى الأول قد انحل بالعلم الثانى و الثانى بالثالث على ما تقدم بيانه، و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج؛ فإنّ جماعه من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، و لم يرد عليهم الحرج و لا اختل عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالى الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف ازيد من موارد الأخبار لا بد من التبويض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات، و اذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جمله من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات، و هكذا الى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الاشخاص و الازمان و الحالات الطارئه على المكلف و الموارد، ففى الموارد المهمه التى علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الاعراض و الاموال الخطيره لا بد من الاحتياط حتى فى الموهومات منها، و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج.

فتحصّل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن اثبات حجيه الظن لا بنحو الحكومه؛ لما عرفت من عدم معقوليه حجيه الظن بحكم العقل، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجه، و أنّما شأنه الادراك ليس إلا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى،

و العقل يدرك و يرى المكلف معذورا في مخالفه الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تماميه المقدمات، و يراه غير معذور في مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظنى و الاقتصار بالامثال الشكى أو الوهمى، و هذا هو معنى الحكومه. (١)

و لا- بنحو الكشف؛ لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبويض فى الاحتياط، و لم يتم، فتكون النتيجة التبويض فى الاحتياط، لا حجه الظن. (٢)

و عليه فمقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لا تنتج حجه الظن بحكم العقل أو الشرع، نعم يرى العقل من أخذ بالظن فى مقام الامثال معذورا غير مستحق للعقاب على مخالفه الواقع، و من لم يأخذ بالظن فى مقام الامثال مستحقا للعقاب على مخالفه الواقع.

و الحكومه بهذا المعنى لا بد منه.

و لكن ذهب فى نهايه الأفكار الى أنّ الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومه العقلية، بمعنى مثبتيه الظن للتكليف عقلا الراجع الى تنزل الشارع من العلم الى الظن فى مقام الاثبات، لا فى مقام الاطاعه و الاسقاط.

و استدلل لذلك بأنّ مسلك التبويض يبتنى على منجزيه العلم الاجمالى و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر فى البين بمقدار الكفايه، و هى ممنوعه جدا؛ لقيام الاجماع و الضروره على بطلان الخروج من الدين، و لو فرض عدم علم اجمالى رأسا أو فرض عدم منجزيه للتكليف؛ إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر فى البين بمقدار الكفايه غير العلم الاجمالى موجب لانحلاله، و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده فى المستند؛ لعدم جواز الاهمال، مضافا الى ما أوردنا عليه سابقا من لزوم سقوطه عن المنجزيه أيضا بمقتضى الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الاجمالى، فبعد سقوط العلم الاجمالى يتعين تقرير الحكومه؛ إذ بعد

ص: ٣٧٩

(١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٤٠.

(٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٤.

انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين، و يتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب الى الواقع من الشك و الوهم، فيحكم بلزوم الأخذ به، و الرجوع فيما عداه الى البراءة. و مع حكم العقل بذلك لا- مجال للكشف لاحتمال ايكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام الى هذا الحكم العقلى؛ إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين. (1)

و لا يخفى عليك أنه لا يبعد دعوى العلم الاجمالى بوجود تكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره، و لذا قلنا بانحلال العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره بوجود العلم الاجمالى فى دائره المظنونات، و من المعلوم أن انحلال العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضر بوجود العلم الاجمالى فى دائره المظنونات و منجزيته.

و عليه فمقتضى العلم الاجمالى فى دائره المظنونات هو وجوب الاحتياط التام فى أطرافها لا من باب كون الظن مثبتا للحكم و لا من باب التبعض فى الاحتياط، بل من باب كون المظنونات هى أطراف المعلوم بالاجمال.

و دعوى: انحلال العلم الاجمالى فى أطراف المظنونات بعنوان ما لولاه لزم الخروج عن الدين.

مندفعه: بأنّ الانحلال المذكور لو تم لا- يوجب أن يكون الظن مثبتا للحكم، بل العنوان المذكور يكون فى دائره المظنونات، و اللازم فى اتيان هذا العنوان هو الاحتياط فى أطراف المظنونات حتى يمتثل. هذا، مضافا الى ما مر سابقا من أن الترخيص فى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يوجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز فيما اذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره فلا محيص عن حكم العقل

ص: ٣٨٠

بالتبعيض في الاحتياط دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج، و العقل يحكم بمعذوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج، و هو معنى الحكومه العقلية في مقام الامتثال، فالحكومته بهذا المعنى ثابتة. و أمّا بمعنى جعل الظن حجه عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيدته مقدمات دليل الانسداد، فتدبر جيدا.

و عليه يسقط كثير من المباحث المتفرعه على ثبوت حجه الظن بمقدمات الانسداد، منها: أنّ نتيجة دليل الانسداد هي حجه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما.

التنبيه الثاني: أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع

انّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع، و لا يجرى في الاصول الاعتقديه؛ لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، إذ لا يصدق المعرفة على الظن، و هذا هو مقتضى ما قرّر في بحث القطع من أنّ الامارات لا تقوم مقام القطع إذا أخذ على نحو الصفتيه

و لذا قال في الكفايه: لا بد من تحصيل العلم لو امكن، و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قله الاستعداد. (١)

و لقائل أن يقول: يجب على من لم يتمكن من المعرفة التفصيليه أن يعتقد بما هو الواقع بنحو الاجمال، فتأمل. هذا كله بالنسبه الى الظن المتعلق بما تجب معرفته عقلا أو شرعا.

و أمّا اذا كان الظن متعلقا بالامور الدينيه التي يجب التبانى و عقد القلب عليها و التسليم و الانقياد لها كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و نحو ذلك مما لا يجب تحصيل معرفتها، و أمّا الواجب عقد القلب على تقدير اخبار النبي صلّى الله عليه و آله بها.

فقد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بين الظن الخاص و بين الظن العام حيث قال: فان كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصه الثابته حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجه، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه؛ لانه ثابت بالتعبد الشرعى بلا فرق

ص: ٣٨١

بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقيه كما اخترناه أو بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه كما اختاره صاحب الكفايه (لان عقد القلب و التسليم من الواجبات التعبدية و يصح فيها التنجيز و التعذير).

و إن كان الظن من الظنون المطلقه الثابته حجيتها بدليل الانسداد بناء على تماميه مقدمات الانسداد فلا يكون حجه، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه، لعدم تماميه مقدمات الانسداد فى المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه لكونه حرجا على المكلف، و الاحتياط فى هذا النوع من الامور الاعتقاديه بمكان من الامكان بلا- استلزام للاختلال و الحرج؛ إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال، و لا يكون حرجا على المكلف.

و أقيا إذا كان الظن متعلقا بالأمور التكوينية أو التاريخيه فان لم يتم على اعتباره دليل خاص و هو الذى نعبر عنه بالظن المطلق فلا حجيه له، كما هو الظاهر.

(و لعل وجه الظهور أن الامور التكوينية أو التاريخيه أجنبيه عن الأحكام و مقام الاطاعه و الامتثال، و عليه فالظن المتعلق بها خارج عن موضوع دليل الانسداد).

و أقيا إن كان من الظنون الخاصه، فان كانت الحجيه بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد يكون الظن المذكور حجه باعتبار أثر واحد، و هو جواز الإخبار بمتعلقه؛ لأن جواز الإخبار عن الشئ منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعى.

و إن كانت الحجيه بمعنى كونه منجزا و معذرا فلا- يعقل ذلك إلا فيما اذا كان لمؤداه أثر شرعى، و هو منتف فى المقام؛ إذ لا يكون أثر شرعى للموجودات الخارجيه و لا للقضايا التاريخيه ليكون الظن منجزا و معذرا بالنسبه اليه.

و أما جواز الإخبار عن شئ فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعى؛ و لذا لا يجوز الإخبار عن شئ مع عدم العلم به و لو كان ثابتا فى الواقع.

و يتفرع عليه أنه لا- يجوز الإخبار البتى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات بأن نقول من صام من رجب مثلا كان له كذا، بل لا بد من نصب قرينه داله على

أنه مروى عن الأئمة عليهم السلام بأن نقول مثلا روى أنه من صام فى رجب كان له كذا. (١)

هذا بخلاف ما اذا قلنا بأن الحجية بمعنى جعل غير العلم علما لجواز الاخبار البتة حيثئذ بما فى الروايات من الثواب و العقاب و الخواص و غير ذلك، كما جاز له ذلك إذا علم وجدانا بما فيها، كما لا يخفى.

التنبه الثالث: أنه لا اشكال فى النهى عن القياس

أنه لا اشكال فى النهى عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حجيه الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها؛ إذ لا منافاه بين عدم حجيه الظن المطلق و النهى عن القياس، بل لا اشكال فى النهى عن القياس أيضا مع القول بحجيه الظن المطلق بدليل الانسداد بناء على الكشف؛ إذ للشارع أن يجعل الحجيه لبعض الظنون دون البعض الآخر حسبما تقتضيه المصلحه، فمع احراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجيه الظن القياسى و أن كشف حجيه الظن المطلق شرعا بدليل الانسداد.

و أنما الاشكال فى وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجيه الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومه.

و تقرير الاشكال على المحكى عن الأمين الاسترابادى أنه كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعه و المعصيه و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به؟ إفتان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلا؛ إذ لعله نهى عن اماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، و هذا من افراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

أورد عليه فى الكفايه بقوله: و انت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم

ص: ٣٨٣

العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و أصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان اصلا بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا- علمي، فلا- موضع لحكمه مع احدهما...الى أن قال: فلا- يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه. (1)

التنبية الرابع: أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء

أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء، و لا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعبر على خلافه؛ لعدم اختصاص دليل حجته بما إذا لم يكن الظن غير المعبر على خلافه، و عليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى و خالفه المشهور لا يسقط ظهور اللفظ عن الحجية مع احتمال أن يكون وجه المخالفة هو اجتهادهم و استنباطهم.

نعم إذا أحرز أن وجه المخالفة مستند الى دلالة حاق اللفظ لا الى ظنونهم و اجتهاداتهم يستكشف بذلك أن اللفظ في ذلك العصر ظاهر في المعنى الذي فهموه و ما فهمنا منه في عصرنا خلاف الظاهر، فاللازم هو الأخذ بما فهمه المشهور.

و هكذا إذا أحرز أن مخالفتهم مع الظاهر مستند الى قيام دليل على التخصيص أو التقييد لا من ناحية الاجتهاد و الاستنباط، كما لعله كذلك في قاعده القرعه لكل امر مشتبه مع وضوح معناها، فيؤخذ بما ذهب اليه المشهور؛ فانه يكشف عن المخصص أو المقيد، كما لا يخفى.

و بالجمله فالظن المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل ربما يكشف قطعيا عن الظهور من حاق اللفظ أو المقيد أو المخصص، فمع الكشف عن الظهور المستند الى حاق اللفظ أو وجود المقيد أو المخصص فاللازم هو الاتباع للظهور المستكشف أو المقيد أو المخصص؛ و لذا لا يعمل بعموم قاعده القرعه، و لا منافاه بين أن لا يكون الشهره الفتوائيه حجه و مع ذلك تكشف عن الظهور المذكور أو وجود المقيد أو المخصص، فلا تغفل.

ص: ٣٨٤

التنبیه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و افاده حجية الظن في مقام اثبات التكليف أو اسقاطه هو حجية الظن في هذا المقام المنسند فيها باب العلم و العلمى، لا في مقام تطبيق الأمور به على المأتمى به في الخارج، و عليه فيرجع الى الظن في مقام تعيين الحكم الكلى.

و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشك في أن الأمور به ينطبق على المأتمى به أولاً- فلا- يجوز أن يعتمد على الظن المطلق، بل لا بد من أن يقطع بانطباق الأمور به على المأتمى به بمقتضى أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضرر أو العداله أو النسب و نحوها مما لها أحكام كثيره، فاذا كان باب العلم و العلمى فيها منسدا في الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أن الشارع لا- يرضى بذلك و لا- يمكن الاحتياط عقلا- أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظن في ترتب الأحكام.

إلا انه لا حاجه اليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم؛ لاناظه الحكم فيه على خوف الضرر في الروايات، فلا تغفل.

التنبیه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي

أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي أو لا يكتفى؟

ذهب بعض الى الأول قائلا- بأن الأخذ بالظن في ناحيه الموضوعات يرجع الى الأخذ بالظن في تعيين الحكم الكلى، فمع تماميه مقدمات الانسداد و افاده حجية الظن يجوز الرجوع اليه، و لكن المقدمات غير تامه بعد ما عرفت من جواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات الى أهل اللغه؛ لانهم خبراء ذلك، و معه لا تصل النوبه الى الاكتفاء بالظن الانسدادي.

اللهم إلا- أن يقال: إن الرجوع الى خبره لا يخرج الراجع الى الخبره عن الجهل، و عليه فالتقليد عن الراجع تقليد عن الجاهل. نعم يجوز له الاعتماد على خبره في عمل نفسه.

و لكن يمكن أن يقال: أن اللغويين متعددون، و حيث إنهم يشهدون على موارد الاستعمال و معانى التراكيب فالاعتماد عليهم اعتماد على البيته و الشهاده، فلا اشكال حينئذ في تقليد من اعتمد على الشهاده، فانه اعتمد على العلمى، فلو لم يكن المورد من موارد الشهاده فلا بد من أن يعتمد على الظن من باب الانسداد، فلا تغفل.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال؛ فإنّ الأخذ بالظن في ناحيه رجال الأحاديث يرجع أيضا الى الأخذ بالظن في الحكم الشرعى، فمع تماميه مقدمات الانسداد يكون الظن المطلق حجه فيها أيضا و يصح أن يعتمد عليه.

و هذا أيضا مبنى على تماميه المقدمات بأن يقال: إنّنا مكلفون بأخذ قول العدول و الثقات و تشخيص العدالة أو الوثاقه بتعديل العدلين بالنسبه الى جميع الرواه في عصرنا غير ميسور، فالامر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن في تشخيصهما، و الأول ممنوع، و الثانى متعذر أو متعسر، فانحصر الامر في جواز الاكتفاء بالظن في تشخيص الثقه أو العدل، فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال في الموارد التى لم يتحقق فيها شهاده العدلين، فتدبر جيدا.

و دعوى: أن أكثر الأخبار تكون معمول بها عند المشهور و معظم الأصحاب، و معه لا- حاجه الى الظن الرجالى، بل لا يلزم من الرجوع الى الاصول النافيه فيما عداها محذور المخالفه مع العلم الاجمالى أو الخروج عن الدين، و عليه فلا- يتم مقدمات الانسداد.

مندفعه: بالمنع عن كون أكثر الأخبار هى معمول بها؛ لعدم احراز استنادهم إليها، فتدبر جيّدا.

أنّه لا مجال لحجّيه الظنّ المطلق لا عقلا و لا شرعا بعد ما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره ينحلّ بأخبار الثّقات معه لا مجال لحجّيه الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّيه أخبار الثّقات و لكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الإجمالى فى دائره الصّغيره و هى المظنونات و جب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التّامّ فى الأطراف لا من باب حكم العقل بحجّيه الظنّ على تقرير الحكومه و لا من باب كشف العقل عن حجّيه الظنّ شرعا هذا بناء على عدم تماميه مقدمات الانسداد.

و أنّ بناء على تماميه المقدمات و عدم انحلال العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره فهل يكون النتيجة هى حجّيه الظنّ المطلق أو لا.

يمكن أن يقال إنّ النتيجة هى التبعض فى الاحتياط لا حجّيه الظنّ عقلا و لا شرعا و ذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالى الأوّل بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لا بدّ من التبعض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا- بالنظام و لا- موجبا للعسر و الحرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئه على المكلف و الموارد ففى الموارد المهمه التى علم اهتمام الشارع بها كالدماء و الأعراض و الأموال الخطيره لا- بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج.

فتحصّل أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّيه الظنّ لا بنحو الحكومه لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّيه وإنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك و يرى المكلف معذورا في مخالفه الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامثال على تقدير تمامية المقدّمات و يراه غير معذور في مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظنّي و الاقتصار بالامثال الشكّي أو الوهمي و الحكومه بهذا المعنى ممّا لا بدّ منه.

و لا- بنحو الكشف لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبويض في الاحتياط و لم يقم و عليه فتكون النتيجة التبويض في الاحتياط لا حجّيه مطلق الظنّ.

و لكن ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الحقّ هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومه العقلية بمعنى أنّ الظنّ مثبت للتكليف عقلا- لا- بمعنى المعذوريّه في مقام الامثال و استدلال لذلك بأنّ مسلك التبويض مبنى على منجزية العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفايه و هي ممنوعه جدّا لقيام الإجماع و الضّروره على بطلان الخروج من الدين و لو فرض عدم علم إجمالي رأسا أو فرض عدم منجزيته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفايه غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده في المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافا إلى لزوم سقوطه عن المنجزية أيضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الإجمالي فبعد سقوط العلم الإجمالي يتعيّن تقرير الحكومه إذ بعد انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين و يتعيّن في الظنّ باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم فيحكم بلزوم الأخذ به و الرجوع فيما عداه إلى البراءة و مع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال إيكال الشارع في حكمه بلزوم تعرّض الأحكام إلى

هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع في البين.

و يمكن الجواب عنه بأنه لا يبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائره الكبيره و بهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره بوجود العلم الإجمالي في دائره الصيغيره و هي دائره المظنونات و من المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضّر بوجود العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لا من باب كون الظنّ مثبتا للحكم و لا من باب التبعض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافا إلى أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره فلا محيص عن حكم العقل بالتبعض في الاحتياط دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و العقل يحكم بمعذوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومه العقلية في مقام الامثال فالحكومته بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجّة عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيده مقدمات دليل الانسداد فتدبر جيّدا.

التنبيه الثاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدمات مختصّ بالفروع و لا يجري في الاصول الاعتقاديّه لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلا- و هذا هو مقتضى ما عرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا- تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفته فاللأزم في المسائل الاعتقاديّه هو تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قلّه الاستعداد.

ص: ٣٨٩

التنبیه الثالث:

أنّه لا إشكال فى النهى عن القياس بناء على ما مرّ من عدم استفادة حجّیه الظنّ من مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها إذ لا منافاه بين عدم حجّیه الظنّ المطلق و النهى عن القياس.

بل لا إشكال أيضا فى النهى عن القياس مع استفادة حجّیه الظنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّیه لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحه فمع إحراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجّیه الظنّ القياسى و إن كشف حجّیه الظنّ المطلق شرعا بدليل الانسداد.

و إنّما الإشكال فى وجه خروج الظنّ الحاصل من القياس عن عموم حجّیه الظنّ بدليل الانسداد على تقدير الحكومه و تقرير الإشكال على ما حكى عن الأسترآبادى أنّه كيف يجامع حكم العقل يكون الظنّ كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس و الشارع لا يجوز العمل به و الجواب عنه واضح و هو أنّ حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا بداهته أنّ من مقدّمات حكمه عدم وجود علم و لا علمى فلا موضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا يكون نهى الشارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلى كما لا يخفى.

التنبیه الرابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجّه عند العقلاء و لا يرفع اليد عنه إذا حصل الظنّ غير المعتبر على خلافه و عليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا فى معنى و مخالفه المشهور لا يسقط ظهوره عن الحجّیه فيما إذا كان وجه المخالفه هو اجتهاداتهم لعدم حجّیه اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفه هو قيام دليل عندهم يدلّ على التخصيص أو التقييد

ص: ٣٩٠

كما لعلّه كذلك في قاعده القرعه لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللّازم حينئذ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهرة حجّه لنا أيضا.

و بالجمله فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحيانا كشفا قطعيا عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللّازم هو الاتّباع لما ذهب إليه المشهور و لا منافاه بين أن لا يكون الشهره في نفسها حجّه و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التّنبیه الخامس:

أنّ الثّابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميّتها و إفاده حجّيه الظنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّيه الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم و العلمى لا في قوله تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مقام تعيين الحكم الكلى و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولا: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضّرر أو العداله أو النسب و نحوها ممّا لها أحكام كثيره فإذا كان باب العلم و العلمى فيها منسدا في الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أنّ الشّارع لا- يرضى بذلك و لا- يمكن الاحتياط عقلا- أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلا أنّه لا حاجه إليه في مثل الضّرر في بعض الموارد كالصوم لإناطه جواز الإفطار على خوف الضّرر في الرّوايات.

التّنبیه السّادس:

أنّه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكليه بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدللّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحيه الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في

تعيين الحكم الكلى فمع تماميه المقدمات يجوز الرجوع إليه إلا- أن المقدمات غير تامه لجواز الرجوع فى موارد الاستعمال أو ترايب الكلمات إلى أهل اللغه لأنهم خبراء ذلك و معه لا تصل النوبه إلى الاكتفاء بالظن الانسدادي فى معنى الموضوعات.

اللهم إلا- أن يقال: أن الرجوع إلى الخبره لا- يخرج الزاجع عن الجهل و لذا لا يجوز التقليد عنه لأنه جاهل و الرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لا- رجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويون متعددين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشهاده و عليه فلا إشكال فى التقليد عمّن اعتمد على الشهاده.

فلو لم يكن المورد من موارد الشهاده فلا إشكال حينئذ فى جواز الاعتماد على الظن من باب الانسداد.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال فإن الأخذ بالظن فى ناحيه رجال الحديث يرجع أيضا إلى الأخذ بالظن فى الحكم الشرعى فمع تماميه المقدمات يكون الظن المطلق حجه و يصح أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامه. لأننا مكلفون على أخذ قول العدول و الثقات و تشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبه إلى جميع الرواه غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن فى تشخيصهما. و الأول ممنوع و الثانى متعذر أو متعسر. فانحصر الأمر فى جواز الاكتفاء بالظن فى تشخيص الثقه أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهاده العدلين و لله الحمد أولا و آخرا.

المقصد السابع: في الأصول العمليه

اشاره

في الأصول العمليه

ص: ٣٩٣

ولا يخفى عليك أنّ مواضع الاصول العمليه هي موارد الاشتباه و الشكوك الثابته بسبب فقدان النص أو تعارض الدليلين أو إجمال الدليل، أو الاشتباه من ناحيه الامور الخارجيه، و الاصول العمليه متضمنه لحكم تلك الشبهات.

ثم إنّ هذه الموارد من الشكوك إمّا يكون اليقين السابق فيها ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك لعدم وجوده أو لعدم اعتباره (كما إذا كان الشك في المقتضى بناء القول بعدم جريان الاستصحاب فيه) و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به، و أمكن الاحتياط أو لم يمكن، و سواء كان الحكم المشكوك إلزاميا أو لم يكن كذلك، و الثانى أى ما لم يلحظ فيه اليقين السابق إمّا أن يكون الشك فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فالأوّل مورد للبراءه و الثانى فإن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام فيجمع بينهما، و إن لم يمكن الاحتياط فيه كما إذا علم بأصل الإلزام و التكليف و لكن دار الأمر بين المحذورين كالحرمه و الوجوب فهو مجرى قاعده التخيير.

و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون حكم تكليفيا أو وضعيا بناء على إمكان جعله مستقلا و لو فى الجملة، كما سيأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء الله تعالى، ثم إنّّه لا وجه لتخصيص الحكم بالإلزامى مع أنّ بعض الاصول يجرى فى غير الإلزامى أيضا، و هو يكفى فى تعميم المجرى، و لو اختص بعض آخر بالإلزامى فالاستصحاب يجرى فى الحكم الاستجابى و الكراهتى أيضا و إن اختصت البراءه بما فيه كلفه و الضيق و هما لا يكونان إلّا فى الإلزامى كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الكلام في الاصول العمليه يعم في الاستصحاب و البراءه و الاحتياط أو الاشتغال و التخيير و محل البحث في هذا المقصد هو هذه الاصول العمليه.

و لا ندعى حصر القواعد المقرره للشاك فيما ذكر من الاصول الأربعة لوجود قواعد أخرى تكون من قواعد علم الاصول أيضا؛ كقاعده أصاله الحليه و قاعده أصاله الطهاره و غير ذلك من القواعد المقرره للشاك لتعيين الحكم الفرعى الكلى الفعلى.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إنّ عدم ذكر أصاله الطهاره عند الشك في النجاسه في علم الاصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها، فإنّها من الاصول الثابته بلا خلاف فيها و لذا لم يتعرّضوا للبحث عنها في علم الاصول لا لكونها خارجة من علم الاصول و داخله في علم الفقه على ما توهم.

و خلاصه القول:

أنّ أصاله الطهاره عند الشك في النجاسه بمنزله أصاله الحليه عند الشك في الحرمة فكما أنّ البحث عن الثانيه داخل في علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفه الفعلية عليه، كذلك البحث عن الاولى أيضا داخل في علم الاصول لعين الملاك المذكور، غايه الأمر أنّ مفاد أصاله الحليه هو الحكم التكليفى، و مفاد أصاله الطهاره هو الحكم الوضعى، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا و عن الأخرى خارجا عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الوجه لعدم التعرض لأصاله الطهاره في علم الاصول عدم اطرادها في جميع أبواب الفقه و اختصاصها بباب الطهاره فغير تام؛ لأنّ الميزان في كون المسأله اصوليه هو أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعى و لا يعتبر جريانها في جميع أبواب الفقه و إلاّ لخرجت جملة من المباحث الاصوليه عن علم الاصول؛ لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه كالبحث عن دلاله النهى عن العباده على الفساد، فإنّه غير جار في غير العبادات من سائر أبواب الفقه. (1)

ص: ٣٩٦

ثم لا يخفى عليك أنّ تمام الكلام فى الاصول الأربعة يقع فى مقامين:

أحدهما: فى حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه، و هذا يعمّ الاصول الثلاثه من البراءه و الاحتياط و التخيير.

ثانيهما: فى حكمه بملاحظه الحاله السابقه و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ الكلام فى المقام الأول يقع فى موضعين؛ لأنّ الشك إمّا فى نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام، و إن علم جنسه كالتكليف المرّدّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شىء و شك بين تعلّقه بالظهر أو الجمعه أو علم بفائته و تردد بين الظهر و المغرب.

و الموضوع الأول (أعنى الشك فى نوع التكليف مع العلم بجنسه) يقع الكلام فيه فى مطالب لأدّن التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، و صور الاشتباه كثيره، و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءه و الاحتياط به.

و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجه إلى تعميم العنوان.

أقسام الشكّ فى التكليف

ثم جعل الشيخ الشك فى التكليف على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهه التكليفية تاره تكون وجوبيه و اخرى تحريميه و منشأ الشك فيهما إمّا من ناحيه فقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النص، و هذه سته و الشبهه تاره تكون موضوعيه و منشأ الشك فيها هى

ص: ٣٩٧

الأمر الخارجيه، والشبهه الموضوعيه إمّا وجوبيه و إمّا تحريميه فصارت الأقسام ثمانية.

ثم نعرض للبحث عن كل قسم مستقلا. (١)

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأنّ الأقسام فى الشك فى التكليف غير منحصره فى ثمانية، إذ من موارد الشك فى التكليف الذى يكون موردا للبراءه دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، و عليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية. (٢)

حيث إنّ منشأ الشك فى المزيد أى الإباحه أيضا أربعة و هى فقدان النص أو إجمال النص تعارض النص أو الأمور الخارجيه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية.

ثم إنّ البحث عن كل قسم من الشبهه التحريميه أو الشبهه الوجوبيه مستقلا مع أنّ ملاك جريان البراءه فى جميع الأقسام واحد و هو عدم وصول التكليف إلى المكلف غير لازم و مجرد اختصاص بعض الأدله بالشبهه التحريميه أو اختصاص الخلاف ببعضها لا- يوجب تكثير الأقسام كما ذهب إليه فى الفرائد فالأولى هو ما صنعه صاحب الكفايه من تعميم البحث لمطلق الشك فى التكليف سواء كان الشبهه تحريميه أو وجوبيه و هو بعمومه يشمل لجميع أقسام الشك فى التكليف و لذا تقتضى مسلك صاحب الكفايه فى ضمن فصول و نقول بحول الله و قوته.

أصله البراءه

الفصل الاول:

فيما لو شك فى وجوب شىء أو شك فى حرمة شىء و لم تنهض عليه حجه و لا- يخفى عليك أنّه يجوز الترك فى الأوّل و الفعل فى الثانى لقيام الأدله الشرعيه و العقليه على جواز الترك و الفعل فيهما و كون الفاعل و التارك مأمونين من عقوبه المخالفه من دون فرق بين أن

ص: ٣٩٨

١- (١) فرائد الاصول، ص ١٩٢.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٥٢.

يكون عدم نهوض الحجج لفقدان النص أو إجماله، بحيث يحتمل في النهي الكراهه و في الأمر الاستحباب أو تعارض النصين فيما إذا لم يثبت بينهما ترجيح بناء على القول بالتوقف و التساقط في مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير كما هو المشهور فالحجه المعتبره موجوده و التكليف واضح، و هو الأخذ بأحد النصين و لا مجال للبراءه الشرعيه و العقليه مع تماميه البيان كما لا يخفى.

و إليك أدله البراءه في الشك في التكليف وجوبا كان أو حراما.

أدله القائلين بالبراءه في الشك في التكليف

و استدلل للبراءه في الشك في التكليف بالأدله الأربعة.

و أما من الكتاب فبآيات منها قوله تعالى: **مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا . (١)**

تقريب الاستدلال بالآيه كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه هو ان يقال إنّ المتفاهم عرفا من الآيه لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلّغ لأحكامه تعالى و بمناسبه الحكم و الموضوع هو أنّ بعث الرسول ليس له موضوعيه في إنزال العقاب بل هو طريق لإيصال التكاليف على العباد و إتمام الحججه به عليهم و ليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول و إن لم يبلغ احكامه فلو فرض أنّه تعالى بعث رسولا لكن لم يبلغ الأحكام في شطر من الزمان لمصلحه أو جهه أخرى لا يصح ان يقال أنّه تعالى يعذبهم لأنّه بعث الرسول و كذا لو بلغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبه إلى ما لم يبلغ مخالفا للوعد في الآيه.

و كذا لو بلغ إلى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال إنه يعذب الجميع لأنّه بعث الرسول و كذا لو بلغ جميع الأحكام في عصره ثم انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخره و هذا

ص: ٣٩٩

أو أشباهه يدل على أنّ الغايه لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل و أنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمه كنايه عن إيصال الأحكام و إتمام الحجج و أنّ التبليغ غير الواصل في حكم العدم و أنّه لا يصح العذاب كما أنّ وجود الرسول بين الامّه بلا تبليغ كذلك.

و على هذا فلو بحث المكلف عن تكليفه و وظيفته بحثا أكيدا فلم يصل إلى ما هو حجه عليه من علم تفصيلي أو إجمالي و غيرهما من الحجج، فلا شك أنّه يكون مشموولا لقوله عزّ و جلّ: **وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** إلى أن قال: و إن شئت قلت: إنّ قوله تعالى:

وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ تنزيه للحق تعالى شأنه و هو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي، و أنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر، فلذلك عبر بقوله:

وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ دون أن يقول و ما عذبنا أو ما أنزلنا العذاب، و ذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر مناف لمقامه الأرفع و شأنه الأجلّ.

و بعبارة أوضح أنّ الآيه مسوقه إمّا لإفاده أنّ التعذيب قبل البيان مناف لعدله و قسطه، أو مناف لرحمته و عطفه و لطفه على العباد.

فلو أفاد الأول لدلّ على نفى الاستحقاق، و أنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، و لو أفاد الثاني لدلّ على نفى الفعلية و أنّ العذاب مرتفع، و إن لم يدل على نفى الاستحقاق. (1) و سيأتي قوه الأول و دعوى أنّ الآيه راجعه إلى نفى التعذيب عن الأمم السالفه قبل بعث الرسل فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقيه (2) فلا ارتباط للآيه الكريمة بالمقام فإنّ البحث في المقام عن العقوبه الاخرويّه دون العذاب الدنيوي.

مندفعه بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من إمكان منع نظر الآيه إلى العقوبات الدنيويه، بل سياقها سياق استعراض عده قوانين للجزاء الاخروي، إذ وردت في سياق لا تزُرُّ وازرّة

ص: ٤٠٠

١-١) تهذيب الاصول ٢: ص ١٣٩-١٤٠.

٢-٢) راجع فرائد الاصول: ص ١٩٣.

وَزَرَ أُخْرَى فَإِنَّ هَذَا شَأْنَ عَقُوبَاتِ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ لَا فِي الدُّنْيَا، وَلَا مَنْشَأَ لِدَعْوَى النِّظَرِ الْمَذْكُورِ إِلَّا وَرُودَ التَّعْبِيرِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي فِي قَوْلِهِ: وَمَا كُنَّا وَ هَذَا بِنِكَتِهِ إِفَادَةُ الشَّأْنِيَّةِ وَالْمُنَاسِبَةِ وَلَا يَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ بِلِحَازِ النَّظَرِ إِلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي خَاصَةً. (١)

هَذَا مِضَافًا إِلَى مَا أَفَادَهُ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْمُجَاهِدُ قَدَّسَ سِرَّهُ مِنْ أَنَّهُ لَوْ فَضِرَ أَنْ مَوْرِدَهَا مَا ذَكَرَ، غَيْرَ أَنَّ التَّعْبِيرَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَيِّدِينَ حَاكٍ عَنْ كَوْنِهِ سَنَّهُ جَارِيَهُ لِلَّهِ عَزَّ شَأْنُهُ مِنْ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ السَّلْفِ وَالْخَلْفِ، وَلَوْ لَمْ نَقُلْ: إِنَّ ذَلِكَ مِفَادُ الْآيَةِ حَسَبِ الْمَنْطُوقِ فَلَا- أَقَلَّ يَفْهَمُ الْعَرَفُ مِنَ الْآيَةِ وَ لَوْ بِالْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ وَ مَنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَ الْمَوْضُوعِ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَمْ يَقَعْ وَ لَنْ يَقَعَ أَبَدًا. (٢)

وَ أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ وَقَعَ فِي مَقَابِلِ الذُّنُوبِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ آيَةِ الْعَذَابِ: وَ كَفَى بِرَبِّكَ بُدُنُوبَ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ أُخْفِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَذَابِ الْآخِرِيِّ، فَإِذَا كَانَ الْأَخْفَى مَنْوُطًا بِالْبَيَانِ فَكَيْفَ لَا يَكُونُ الْأَشَدُّ كَذَلِكَ؟

لَا- يُقَالُ: كَمَا فِي الْكُفَايَةِ بِأَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ قَبْلَ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ يَبْعَثُ الرَّسُولَ لَعَلَّهُ كَانَ مِنْهُ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ مَعَ اسْتِحْقَاقِهِمْ لِذَلِكَ. (٣)

وَ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ مِنْ بَابِ الْمَنِّ وَالْعَفْوِ لَا- يَنَافِي تَنْجِزَ التَّكْلِيفِ فِي الْمَشْكُوكِ، نَعَمْ لَوْ دَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ عَلَى نَفْيِ الْاسْتِحْقَاقِ لِأَمْكَانِ الْاسْتِدْلَالِ بِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِذِ التَّرَاجُحُ بَيْنَ الْأَخْبَارِ وَالْأَصُولِ إِنَّمَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى ارْتِكَابِ الْمَشْكُوكِ وَ عَدَمِهِ.

لَأَنَّ نَقُولَ أَوْلَا: إِنَّ ظَاهِرَ هَذَا التَّرْكِيبِ كَمَا أَفَادَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الْخَوَّيُّ وَ الشَّهِيدُ الصِّدْرُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الطَّرِيقَةُ الْعَامَّةُ لِلشَّارِعِ الَّتِي لَا يَنَاسِبُهَا (وَ لَا يَلِيقُ بِهَا) غَيْرُهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَرَاجِعِهِ

ص: ٤٠١

١- ١) دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: ص ٣٨ و ٣٩.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٢، ص ١٤١.

٣- ٣) الكفاية ٢، ص ١٦٧.

أمثال هذا التركيب عرفا، وهذا يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة، أى ما كان أو ما كنا كقوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ وَقوله عزّ وجلّ: مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ وَقوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ إِذْ جَمَلَهُ الْفَعْلُ الْمَاضِي مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ مَنْسَلَخَهُ عَنِ الزَّمَانِ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَا يَلِيقُ بِهِ تَعَالَى وَمَعَ عَدَمِ لِيَاقَةِ التَّعْذِيبِ قَبْلَ الْبَيَانِ تَدُلُّ الْآيَةُ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْعَبْدِ مُسْتَحَقًّا لِلْعِقَابِ إِذْ مَعَ فَرْضِ اسْتِحْقَاقِ الْعَبْدِ لَا وَجْهَ لِعَدَمِ كَوْنِهِ لَائِقًا بِهِ تَعَالَى. (١)

و ثانيا: كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ ذلك أول الكلام، إذ النزاع بين الاصولي و الأخباري أنّما هو فى ثبوت المؤمن و عدمه فى ارتكاب الشبهات و أنّه هل يلزم الاحتياط أولا؟ و هذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهمّ على كلا الفريقين. (٢)

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأعظم قدس سرّه عن الإيراد على الاستدلال بالآية من ناحيه أنّ المنفى فى الآية هو فعلية العقاب لا استحقاقه من أنّ الخصم و هو الأخباري يعترف بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفاده من الآية كاف فى إلزامه على نفي الاستحقاق، فقد أورد عليه فى الكفايه بأنّ الاستدلال يكون حينئذ جدليا هذا مع وضوح منع اعتراف الخصم بذلك، ضروره أنّ ما شكّ فى وجوبه أو حرمة ليس عند الخصم بأعظم من معلوم الحكم، و من الواضح أنّه ربّما تنتفى فعلية العذاب فى مورد العصيان اليقيني لإمكان تعقّبه بالتوبه أو الشفاعة أو التكفير مع ثبوت استحقاق العقوبه فلا ملازمة بين نفي العقوبه و نفي الاستحقاق فى معلوم الحرمة، فكيف يمكن اعترافه بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي استحقاق العقوبه فى مشكوك الحرمة أو الوجوب فتدبر جيدا.

ص: ٤٠٢

١- (١) راجع مصباح الاصول ٢: ص ٢٥٦ دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: ٣٨.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢: ص ١٤١.

اللهم إلا أن يقال: بأن الاستدلال بالآية الكريمة من جهة تقدّمها على أخبار التثليث ليس استدلالاً جديلاً، إذ مع دلالة الآية الكريمة على نفي فعلية العقاب لا تشمله أخبار التثليث الدالة على الوقوع في العقاب، كما أفاد بعض الأعلام.

بقي شيء وهو أنّ الآية ناظره إلى نفي العذاب قبل بعث الرسول ولا ينفي العذاب بعد مجيء الرسول وتبين الأحكام وعروض اختفاء التكليف بما لا يرجع إلى الشارع، وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ الميزان في العقوبة و استحقاقها (كما عرفت) هو الإبلاغ والإيصال لا الإبلاغ ولو مع عدم الوصول. (١)

حاصله أنّ ملاحظه المعنى في العقوبة يوجب عدم اختصاص الآية بما ذكر من نفي العذاب قبل بعث الرسول، بل يعمّ المقام أيضاً.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال و مما ذكرنا يظهر أنّ الآية أسدّ الأدلّة التي استدلت بها للبراءة و أنّ ما أورد عليه من الإيرادات غير خال عن الضعف، نعم لا يستفاد من الآية أكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان، فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل، و ما تضمّنته الآية. (٢)

و منها: قوله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٣)

بدعوى أنّ اسم الموصول في قوله: (ما آتيها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل المال، فتدل الآية على أنّه تعالى لا يؤخذ ولا يطلب عن العباد شيئاً إلا إذا آتاه والإيتاء بالتكليف بإيصاله إلى المكلف، كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه وإقداره، و عليه فتدل الآية على نفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله، وهو المطلوب، و ليس المراد من

ص: ٤٠٣

١-١) تهذيب الاصول ٢: ص ١٤٦.

٢-٢) تهذيب الاصول ج ٢، ص ١٤١-١٤٢.

٣-٣) الطلاق ٧.

التكليف المشمول لإطلاق الموصول هو التكليف بمعناه المصدرى حتى يكون المراد تكليف العباد بالتكليف بنحو المفعول المطلق، بل المراد من التكليف الذى يشمل الموصول هو ذات الحكم الشرعى كالواجب و الحرام و نحوهما، و عليه فذات التكليف هو كالمال مفعول به لا- مفعول مطلق فيصير التكليف بالمعنى المذكور موضوعا للطلب و المؤاخذة كما أنّ المال موضوع لذلك، و مما ذكرناه يظهر أنه لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنه لو اريد من الموصول نفس الحكم و التكليف كان إيتائه عبارته عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافى مورد الآيه و إرادته الأعم منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم و الفعل المحكوم عليه فافهم. (١)

و مراده كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ إرادته الأعم من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن فى المقام، إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف يكون بمنزلة المفعول المطلق، و لو اريد مع ذلك الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به، و تعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيًا أم غيره يباين نحو تعلقه بالمفعول به لعدم الجامع بين التكليف و المكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على وزن واحد و إن شئت قلت المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل، و المفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه و لا جامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الموصول هو مفعول به لا- الجامع بين المفعول به و المفعول المطلق حتى يقال: لا- جامع بينهما؛ لعدم الحاجة إليه، إذ الموصول الذى يكون مفعولا به يشمل ذات الحكم الشرعى، و الحكم الشرعى يكون حينئذ مفعولا به، و الآيه الكريمة تدلّ على نفي الطلب و المؤاخذة إلا بالنسبة إلى ما آتاه و هو بإطلاقه يشمل المال و ذات الحكم و التكليف، و ليس المراد هو التكليف بالتكليف بالمعنى المصدرى حتى يكون مفعولا

ص: ٤٠٤

١- (١) فرائد الاصول، ص ١٩٣.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢، ص ١٤٣.

مطلقاً و لعلّ إليه يؤول ما فى دروس علم الاصول حيث قال: وهذا هو الجواب الصحيح، و حاصله أنّ ماده الفعل فى الآيه هى الكلفه بمعنى الإيدانه و لا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعى الذى هو موضوع للإيدانه، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. (١)

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال اللازم هو ملاحظه نفس معنى الموصول و هو الشىء، و عليه فلا يوجب استعمال الموصول فى معنيين، بل هو معنى واحد و هو الشىء و ليس تطبيقه على المصاديق من باب استعماله فى المصاديق حتى يلزم باعتبار ذلك استعمال لفظ الموصول فى معنيين.

و أجاب عن إشكال الشيخ قدس سرّه فى نهايه الأفكار أيضاً بأنّ إرادته الحكم من الموصول أنّما يقتضى كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف فى الآيه أيضاً هو الحكم و إلاّ- ففى فرض كونه بمعناه اللغوى أعنى الكلفه و المشقه فلا- يتعين ذلك، فإنّه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارته عن المفعول به أو المفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعض بالمفعول منه، و إرجاع النسبتين إلى نسبه واحده إذ بذلك يتم الاستدلال بالآيه على المطلوب، فإنّ معنى الآيه على الأول أنّه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفه حكم إلاّ الحكم الذى أوصله إليهم بخطابه، و على الثانى أنّه لا يوقع عباده فى كلفه إلاّ من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه.

و حينئذ لو اريد من الموصول معناه الكلى العام مع إفاده الخصوصيات المزبوره بتوسيط دال آخر خارجى لا- يتوجّه على الاستدلال المزبور محذور من جهه كيفيه تعلّق الفعل بالموصول لما عرفت من أنّ تعلّقه به حينئذ تعلّق واحد، و هو تعلّق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه. (٢)

أورد عليه فى تسديد الاصول بأنّ هيئه المفعول به داله على وقوع الفعل المتعدى عليه،

ص: ٤٠٥

١- ١) دروس فى علم الاصول الحلقة الثالثه: ص ٣٧.

٢- ٢) نهايه الأفكار ج ٣: ص ٢٠٣.

فلا- بد و أن يكون معنى الفعل بحيث يطلب المفعول به، فتفسير مادة التكليف بالإيقاع في المشقة لا- ينطبق على معناه الحقيقي؛ لأنه لا يصح تعديته إلى الفعل المكلف به بلا واسطه، بل بواسطة «من» ولأجله عبّر عنه بالمفعول منه مع أنّ مادة التكليف لا- ريب في تعديتها إلى ذاك الفعل بلا واسطه، فلا محالة يكون التكليف مرادفاً لمعنى التحميل بمشقه، فإنه يصح أن يقال: إنّ الفعل مما حمل بمشقه على المكلف، وحينئذ فلا يصح إرادته المفعول به حقيقة من الموصول إلا في خصوص الأفعال، ولا يعم الأحكام و التكليف، اللهم إلا بالإسناد المجازى الذى مرّ ذكره. (1) هنا إشكال و هو أنّ مجرد إمكان إرادته الأعمّ من الموصول و الإيتاء لا- ينفع لإثبات الظهور لو لم نقل بأنّ الظاهر حسب السياق هو أنّ المراد من الموصول هو الأمر الخارجى و من الإيتاء هو الإقدار و الإعطاء، فلا- مجال للتمسك بالآيه لشمول المقام، فإنه فرع إثبات ظهور الموصول فى الأعمّ و ظهور الإيتاء فى المعنى الجامع بين الإقدار و الإعلام، و هو غير ثابت.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّ الإطلاق يكفى فى إثبات عدم تقييد الموصول و الإيتاء بأحد الأمرين و معه لا وجه لاستعمال الموصول أو الإيتاء فى بعض مصاديقه، بل الموصول و الإيتاء مستعملان فى معناه، و حيث لم يقيد بمصداق يشمل كل واحد من الأمرين فلا تغفل. هذا مضافاً إلى إمكان الاعتضاد بخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصلحك الله، هل جعل فى الناس أداه يتالون بها المعرفة؟ قال:

لا(فقال)، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، و لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها الحديث. (2) لدلالته على أنّ الموصول فى قوله عزّ و جلّ (ما آتيتها) يعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً، و عليه فالإيتاء أيضاً أعم من الإقدار و الإعلام بقرينه هذه الروايه، و من المعلوم أنّ إرادته الأعم لا تنافى سياق الآيه كما لا يخفى، و دعوى أنّ نفس

ص: ٤٠٤

١- ١) تسديد الاصول ج ٢، ص ١٢٦.

٢- ٢) و الطريق إلى عبد الأعلى صحيح و نفس عبد الأعلى لم يوثق و لكن نقل الأجله يكفى للوثوق به. جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ١٠.

المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه و تعالى، فلا حاجة في دخولها في الآية الكريمة إلى إرادته الإعلام من الإيتاء في الآية، بل كانت المعرفة بالله داخله في الآية؛ لأنها بدون تعريفه تعالى غير مقدوره و محتاجه إلى الإقدار. (١)

مندفعه بأن قوله عليه السلام: لا، على الله البيان يدل على أنّ المراد من قوله (ما آتيتها) هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضا، و لا ينافي ذلك كون نفس البيان التفصيلي منه تعالى إقدارا، و يندرج فيه بهذا الاعتبار أيضا فتدبر.

فتحصل أنّ الآية الكريمة تدل بإطلاقها على أنه تعالى لا يكلف نفسا إلا بما آتاه و ما لم يؤتته لا تكلف به، و مقتضى هذا الإطلاق أنّ ذوات الأحكام التي لم تعطها الشارع من الأحكام المسكوت عنها أو المختفيه عنّا و غير الواصلة إلينا أيضا لا تكون موردا لتكليفه.

و المراد من نفي التكليف بالنسبة إليها هو نفي تنجزها علينا، و عليه فلا منافاه بين نفيها و وجودها بحسب الواقع كما لا يخفى، ثم إنّ الآية الكريمة بناء على تمامية دلالتها على أنّ الله تعالى لا يكلف أحدا إلا بما آتاه المكلفين تكون معارضة مع أدله الاحتياط الداله على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي غير الواصل، كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: ثم إنّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفه بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفه بسبب وجوب الاحتياط، إذا لم يدل الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدله وجوب الاحتياط.

و ان كانت البراءة بمعنى نفي الكلفه في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط و تعارض مع ما يدعى من أدلته.

و الظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل و المال أيضا، فالاستدلال بالآية جيّد. (٢)

ص: ٤٠٧

١- ١) فرائد الاصول: ص ١٩٣.

٢- ٢) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: ٣٧.

و لا يخفى ما فيه، فإنَّ التكليف بالاحتياط ليس تكليفا نفسيا، بل تكليف طريقى بالنسبه إلى الواقع، و عليه ينافى نفي الكلفه، سبب التكليف غير المأتى مع وجوب الاحتياط، و لو على الوجه الأول فلا- تغفل. ثمَّ إنّ المراد من الإيتاء هو الإيتاء التكويني كما هو المناسب مع المال و الفعل. لا إيتاء الشارع بما هو الشارع، و عليه فلا يعد دعوى شمول الآيه للشبهات الموضوعيه أيضا كما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال: فالآيه الكريمة لا- تختص بالشبهات الحكميه من الوجوبيه و التحريميه، بل تعم الشبهات الموضوعيه لأنَّ المراد من الإيتاء ليس هو إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكميه. (1)

ص: ٤٠٨

١- ١) دروس فى علم الاصول الحلقة الثالثه: ٣٧-٣٨.

المقصد السابع فى الأصول العمليه

ولا يخفى أنّ مواضع الأصول العمليه هى موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحيه فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحيه الامور الخارجيه.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق فى تلك الموارد ملحوظا وإمّا لا يكون كذلك والأوّل مجرى الاستصحاب مطلقا والثانى إمّا يكون الشكّ فيه فى أصل التكليف وإمّا أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءه والثانى إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط وإن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعده التخيير.

فتحصّل أنّ الكلام فى الأصول العمليه ليعمّ الاستصحاب والبراءه والاحتياط والتخيير.

و يقع الكلام فى مقامين أحدهما فى حكم الشكّ فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه وهذا يعمّ البراءه والاحتياط والتخيير.

و ثانيهما فى حكم الشكّ بملاحظه الحاله السابقه وهو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأوّل:

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الشكّ فى المقام الأوّل إمّا فى نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شىء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعه.

و الأوّل و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب وإمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم وإمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، هذه عمدته الصور و إلاّ فصور الاشتباه كثيره.

أقسام الشكّ فى التكليف

جعل الشيخ الشكّ فى التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهه التكليفيه تاره وجوبيه و

أخرى تحريميه و منشأ الشكّ فيهما إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهه تاره موضوعيه و هي إمّا وجوبيه و إمّا تحريميه و منشأ الشكّ فيهما هي الامور الخارجيه و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّه إن زدنا طرفا آخر كالإباحه و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه كانت الأقسام اثني عشر لا ثمانية لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أي الإباحه أربعه و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الامور الخارجيه ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلا غير لازم لو حده الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءه و لذا نقتفى طريق الكفايه فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف و عده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكوره فتدبرّ.

أصالة البراءه

الفصل الأوّل أنّه إذا شكّ في وجوب شيء و لا حجّه عليه جاز له الترك و إذا شكّ في حرمة شيء و لا حجّه عليها جاز له ارتكابه و ذلك لقيام الأدلّه العقليه و الشرعيه على جواز الترك و الفعل فيهما.

و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجّه من جهه فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف و التسايط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

و أمّا مع القول بالتحخير عند تعارض النصين فلا مجال للبراءه لتماميه البيان و هو الدليل الدالّ على التحخير.

أدلّه القائلين بالبراءه في الشكّ في التكليف

و استدل لها في الشكّ في التكليف بالأدلّه الأربعه:

أمّا من الكتاب فبآيات:

ص: ٤١٠

منها قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١)

و تقريب الاستدلال بالآيه الكريمة أنّ قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى و أنّ شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب فى هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

و ظاهر هذا التركيب أى و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ أنّ ذلك هو الطريقه العامه للشارع التى لا يناسبه و لا يليق به غيرها كما يظهر من مراجعه أمثال هذا التركيب عرفا و هو يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجمله أى «ما كان» أو «ما كُنَّا» كقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) وقوله عَزَّ وَجَلَّ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ وقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ . (٣)

إذ جملة الفعل الماضى من هذه الماده منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به و مع عدم لياقه التعذيب قبل البيان تدلّ الآيه فى المقام على عدم كون العبد مستحقا للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقا به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدلال بالآيه و لكنّها مندفعه نعم لا يستفاد من الآيه أكثر ممّا

ص: ٤١١

١-١) الاسراء ١٥.

٢-٢) توبه ١١٥.

٣-٣) انفال ٣٣.

يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقّف لصار ذلك نفسه بيانا و واردا على الآيه كما على الحكم العقلي فتدبر جيدا.

و منها: قوله تعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا. (١)

بدعوى أن اسم الموصول فى قوله عزّ و جلّ ما آتاها يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدل الآيه على أنه تعالى لا- يؤاخذ و لا- يطالب شيئا إلا إذا آتاه و الإيتاء فى التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه و إقداره فالآيه الكريمة تنفى المؤاخذة بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله و هذا هو المطلوب و بعبارة اخرى أنّ إطلاق الموصول يكفى فى إثبات عدم تقييده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل فى الناس أداه ينالون بها معرفه قال لا(فقال)قلت فهل كلّفوا معرفه قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها الحديث فإنه يدلّ على أنّ الموصول فى قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفه أيضا و عليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار و الإعلام بقريته هذه الروايه لأنّ قوله عليه السلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضا. و الحاصل أنّ مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآيه الكريمة على المقام بلا كلام.

ص: ٤١٢

أما من السنه فبروايات:

منها ما رواه الصدوق في الخصال: حدثنا محمد بن أحمد بن يحيى العطار رحمهم الله قال:

حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيره والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه. (١)

ولا يخفى عليك أن هذه الروايه رواها الصدوق في التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمه الله. (٢)

أورد عليه في مباحث الحجج بأن صاحب الوسائل نقل في كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقره (ما لا يعلمون) عن كتابي الخصال و التوحيد للصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة... الخ و أحد التسعه ما لا يعلمون و نقطه الضعف في هذا السند هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فبالرغم من أنه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه. (٣)

و فيه أولاً: أن الظاهر أنه لم يلتفت إلى أن الصدوق نقل الحديث بتمامه في الخصال عن محمد بن يحيى العطار، و هو موثق.

و ثانياً: أن كونه من شيوخ الصدوق يكفي في وثاقته؛ لأن جلاله مثل الصدوق تمنع عن التلمذ عند غير الثقة لتعلم معالم الدين، هذا مضافاً إلى الترحمه عليه فإنه حاك عن حسن حاله عنده.

ص: ٤١٣

١- ١) الخصال، باب التسعه، ح ٩- جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ٣.

٢- ٢) التوحيد: ٣٥٣، باب ٥٦، باب الاستطاعه، ح ٢٤.

٣- ٣) مباحث الحجج ٥٨: ٢.

و ثالثاً: أنّ وثاقته يؤيد بتصحيح بعض طرق الشيخ فى الكتابين كطريق الحسين بن سعيد و محمد بن على بن محبوب و على بن جعفر عن مثل العلامه مع أنّه فيها.

و رابعاً: أنّ المحكى عن الوجيزه أنّه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحّه حديثه فإنه يحكى عن وثاقته.

و خامساً: أنّ المحكى عن الشهيد و الشيخ البهائى فى المشرق و صاحب المنتقى و المحقق الداماد أنّه ثقّه و هذه الأقوال تصلح لتأييد وثاقته.

هذا مضافا إلى أنّ تلك الفقره معمول بها عند الأصحاب فلا وجه للتشكيك السندى فى الروايه.

ثم إنّ تقريب الاستدلال بالروايه أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهوله عن الأمه فى مرحله الظاهر، و مع رفع هذه الإلزامات و الترخيص الظاهرى لا مجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للمؤاخذة و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه

أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه، و هى تصلح للقرينيه على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعى بوجوده الواقعى و إلاّ- لزم أن يكون الحكم الواقعى مختصا بالعالمين و هو ينافى قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط إذ مع رفع الحكم الواقعى بمجرد الجهل به لا واقع حتى يحسن الاحتياط للنيل إليه فاذا عرفت ذلك فالمرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعى و عليه فالحكم الواقعى بوجوده الواقعى ليس بمرفوع بل هو باق على ما هو عليه و لكن فى مرحله الظاهر هو مرفوع و الرفع المذكور لا ينافى مع قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط.

و الحاصل أنّ رفع الحكم هو رفع الحكم الواقعى الإلزامى المجهول فى مرتبه الظاهر و معناه هو الترخيص فى تركه و لذا ينافيه وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الحكم المجهول بعد هذا الترخيص كما لا يخفى.

الأمر الثاني: صحه إسناد الرفع إلى نفس الحكم

أن بعد ما عرفت من صحه إسناد الرفع إلى نفس الحكم الواقعي في مرحله الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي إلى أن قال و الحاصل أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه مما لا- يشمله أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا- يقع في مخالفه الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولاً و بالذات أمر مجعول فيرتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول. (١)

و لذلك قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن قول الشيخ الأعظم من أن المرفوع هو وجوب الاحتياط خلاف ظاهر الحديث فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا- يعلم و هو الحكم الواقعي لا- وجوب الاحتياط و بعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحله الظاهر لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر و حمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر لأن الأحكام كما أنها متضاده في الواقع كذلك متضاده في مقام الظاهر فكما أن عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم كذلك رفع الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً و لا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص. (٢)

الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول

أن المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول في مرحله الظاهر و عليه فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر و لكن ذهب جماعه إلى أن التقديرات المذكوره من جهه دلالة الاقتضاء بدعوى أن مع عدم إمكان نسبه الرفع إلى نفس ما

ص: ٤١٥

١- (١) فرائد الاصول: ١٩٧.

٢- (٢) مصباح الاصول ٢: ٢٥٨.

لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و ما اضطروا إليه إلخ... لكونها من الأمور الواقعية و التكوينية. لا بد من أن يكون المرفوع إمّا جميع الآثار فى كل واحد من التسعه و هو الأقرب اعتبار إلى المعنى الحقيقى لأنّ نفى جميع الآثار أقرب المجازات إلى نفى الحقيقه الممتنع بالفرض و إما أن يكون فى كل منها ما هو الأثر المناسب أو أن يكون هو المؤاخذة فى الكل و قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه عند ذكر تقدير المؤاخذة و هذا أقرب عرفا من الأوّل و أظهر من الثانى أيضا لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعه على نسق واحد فإذا أريد من الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحه عدم اختصاص الموضوع عن الأمه بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البنظى جميعا عن أبى الحسن فى الرجل يستحلف (أى يستكره) على الدين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السّلام: لا، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا الخبر... فإنّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقه و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكنّ النبوى المحكى فى كلام الإمام مختص بثلاثه من التسعه فلعلّ نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل الخ. (1)

و يمكن أن يقال: إنّ لزوم التقدير بنحو من الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره و المفروض هو إمكان الإسناد إلى نفس هذه الامور لأنّ المقصود من الرفع ليس هو الإخبار عن عدم وجوده فإنّه خلاف الوجدان ضروره وجود ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك هذا مضافا إلى أنّ قاعده الاشتراك تمنع رفع ما لا يعلمون من الأحكام واقعا.

ص: ٤١٦

بل المراد من الرفع هو الرفع التشريعي كالتنفي التشريعي فكما أنّ نفس الضرر في مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ مَنْفَى بِالنَّفْيِ التَّشْرِيْعِي بِمَعْنَى أَنَّ الضَّرَرَ مِنْ أَى جِهَةٍ وَ سَبَبٌ كَانَ مَحْكُومًا بِالنَّفْيِ شَرْعًا وَ هُوَ يَرْجِعُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى نَفْيِ أَسْبَابِ الضَّرَرِ مِنَ الْحُكْمِ الضَّرَرِيِّ أَوْ تَجْوِيزِ الضَّرَرِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَرْتَبُ بِنَحْوِ الشَّارِعِ.

فكذلك الرفع التشريعي يدل على أنّ نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره محكوم بالرفع شرعا و هو يرجع إلى رفع تنجيز الأحكام الموجودة المجهولة و أحكام ما ينطبق عليه العناوين الأخر مما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك و بالجمله معنى الرفع التشريعي عبارته عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما لا يعلمون و غيره تكويننا في عالم التشريع و مقتضاه هو رفع تنجيز أحكام هذه الأمور.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: و أما إن أريد بالرفع الرفع التشريعي بمعنى عدم كون الفعل موردا للاعتبار الشرعي و عبارته أخرى الرفع التشريعي عبارته عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويننا كما في جملة من موارد الحكومه كقوله لا ربا بين الوالد و الولد فكان إسناد الرفع إلى التسعه حقيقيا بلا فرق بين أن يراد من الموصول في ما لا يعلمون الحكم أو الفعل الخارجى. (١)

لا يقال: إنّ التقدير و إن كان منفيا بأصالة عدم التقدير و محتاجا إلى عناية و لكن لا ترجيح لتوجيه الرفع إلى الوجود التشريعي أيضا لأنه أيضا يحتاج إلى عناية.

لأننا نقول كما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سرّه بأنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع و بما هو إنشاء لا إخبار بخلاف عناية التقدير فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل. (٢)

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الأئمّه

ص: ٤١٧

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٢٤١.

٢- ٢) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: ٤٤-٤٥.

كما يدل عليه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الصُّدْرِ رَفَعٍ عَنْ أُمَّتِي التَّسْعَةَ إلخ... لا الرِّفْعَ المطلق و لعله هو منشأ الفرق بين الرِّفْعِ التشريعي في المقام و النفي التشريعي في لا ضرر و لا ضرار فإنَّ النفي في الثاني مطلق بخلاف الرِّفْعِ في المقام فإنَّه رَفَعٌ عن الأُمَّة و عليه فما يتوجه إلى الأُمَّة و الأشخاص هو الأحكام سواء كانت تلك الأحكام مجهولة أو أحكام ما استكرهوا عليه أو ما اضطروا إليه أو ما لا يطبقون أو أحكام موارد الخطأ و النسيان و حديث الرِّفْعِ يدل على رَفَعٍ ثقل هذه الأحكام عن الأُمَّة و هو لزومها و تنجيزها.

و لقد أفاد و أجاد في تسديد الاصول حيث قال إنَّ تعبير الحديث هو رَفَعٌ التَّسْعَةَ عن الامه و رَفَعٌ شَيْءٍ عن الأشخاص ظاهر عرفا في نفي الإلزام به عنه و هو معناه العرفي بلا أيِّ تأويل و خلاف ظاهر إلى أن قال و قد ظهر ممَّا ذكرناه أنَّه لا مجال للجواب عن الإشكال بأنَّ نسبة الرِّفْعِ إلى التسعة مبنية على الادِّعاء و من قبيل المجاز العقلي و لا حاجة إلى التقدير و ذلك أنَّ الظاهر عرفا من قولنا (رفع عنك كذا) هو نفي الإلزام به عنك و نفي تحميله عنك و هو لا يحتاج إلى تقدير إلى أن قال و بالجمله فرق بين الرِّفْعِ أو النفي المطلق و بين الرِّفْعِ عن الاشخاص. (١)

فتحصَّل أنَّ إسناد الرِّفْعِ إلى ما لا يعلمون و سائر الفقرات إسناد حقيقي و معه فلا حاجة إلى عنايه و تقدير لأنَّ المرفوع في جميع الفقرات هو الإلزام الشرعي في مرحله الجهل و الإكراه و الاضطراب و النسيان و الخطأ و نحوها و تقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار مخالف لأصالة عدم التقدير و لا موجب للذهاب إليه مع إمكان إسناد الرِّفْعِ إلى نفس ما لا يعلمون و ما لا يطبقون و غيرهما من الإلزامات عن الامه المرحومه في مرحله الظاهر فتدبر جيدا.

و مما ذكر يظهر ما في الكفايه حيث فصَّل بين ما لا يعلمون و غيره من الفقرات حيث قال لا يخفى عدم الحاجه إلى تقدير المؤاخذه و لا غيرها من الآثار الشرعيه فيما لا يعلمون

ص: ٤١٨

فإنَّ ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه فإنَّه ليس ما اضطروا و ما استكروها إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه. (١)

و ذلك لما عرفت من أنَّ الظاهر من رفع ما اضطروا أو ما استكروها و غيرهما بقاء عن الائم هو رفع الإلزام عنهم في هذه الموارد. هذا مقتضى اضافه الرفع إلى ذمَّ الأئمَّه ففي هذه الموارد أيضا رفع الإلزام و التنجيز و عليه فلا حجه إلى تقدير الآثار كما لا حجه إلى المجاز في الإسناد بعد دلالة المقام على أنَّ المرفوع في جميع الموارد المذكوره هو نفس الإلزامات و الأحكام فتدبر جيدا.

إذا عرفت هذه الأمور فقد اتضح دلالة الحديث الشريف على أنَّ الإلزامات المجهوله الموجوده في الواقع مرفوعه عن الائم المرحومه في مرحله الظاهر و الموارد المذكوره و إن كانت موجوده في الواقع و معنى رفعها هو رفع ثقلها عنهم في مرحله الظاهر و لا منافاه بين الإلزام الواقعي و الترخيص الظاهري لما تقدم من إمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و لازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر هو عدم وجوب الاحتياط مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه و عليه فحديث الرفع ينافي وجوب الاحتياط.

ثم إنَّ ما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يعم الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول كما لا يخفى. و قد أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره بأنَّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقريته أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخلّ و غير ذلك من الشبهات الموضوعيه فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. (٢)

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدرر بأنَّ عدم تحقق الاضطرار في الأحكام و كذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السلام «ما لا يعلمون» و لا يقتضى السياق ذلك فإنَّ عموم

ص: ٤١٩

١-١) الكفايه ١٧٤: ٢.

٢-٢) فرائد الاصول: ١٩٥.

الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلقه و ضيقه فقوله صَلَّى الله عليه و آله: «ما اضطروا إليه» اريد منه كل ما اضطر إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتّحاد السياق أن يراد من قوله صَلَّى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا- ترى أنه إذا قيل «ما يؤكل و ما يرى» في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض و هذا واضح جدا. (١)

و قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: إنّ الموصول بمقدار عموم صلته قد عمّ و لم يشذ عنه شيء من أفراد الصلّه و على هذا فقضيّه وحده السياق ان يكون الحال في ما لا يعلمون أيضا كذلك. (٢)

و أوضح ذلك السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد و هو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات و تعريفه إنّما بالصله فكأنّه صَلَّى الله عليه و آله قال رفع الشيء الذي لا يعلم و الشيء الذي لا يطيقون و الشيء المضطر إليه و هكذا فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد غايه الأمر أنّ الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الأفعال الخارجيه و كذا الشيء المكره عليه بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضا و الاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلّه لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرّ بوحده السياق فإنّ المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه و ما ترك عمرو فهو لوارثه و ما ترك خالد فهو لوارثه شيء واحد فوحده السياق محفوظه و لو كان هذا المفهوم منطبقا على الدار في الجملة الأولى و على العقار في الثانيه و على الأشجار في الثالثه فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد و المقام من هذا القبيل بعينه. (٣)

ص: ٤٢٠

١- (١) الدرر: ٤٤١.

٢- (٢) اصول الفقه ٣: ٦٠٢.

٣- (٣) مصباح الاصول ٢: ٢٦٠.

فتحصّل أنّ المرفوع فيما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية و لا يضرّه اختصاص سائر الفقرات بالشبهات الموضوعية كما أنّ ما لا يعلمون يعم الواجبات و المحرمات المجهوله و التكاليفيات و الوضعيات و لا وجه لتخصيصه لبعضها كما لا يخفى.

ربما يقال إنّ الحكم هو فعل صادر عن المولى و ليس بفعل العباد فلا معنى لكون فعل الله تعالى ثقيلًا على العباد فالثقل هو فعل العباد لا مجرد إنشاء الوجوب الصادر من مولى المولى و عليه فلا بد من أن يراد من الموصول فى جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم و يمكن الجواب عنه بأنّ الثقل و إن كان فى الفعل و لكن يسند عرفًا إلى الحكم من باب إسناد ما للمسبب إلى السبب و الشاهد عليه هو تسميه الحكم بالتكليف مع أنّ ما يوجب الكلفه حقيقه هو الفعل و ليس ذلك إلا من باب سببه الحكم للكلفه فيصح أن يكون المرفوع فى جميع الفقرات هو الحكم سواء كانت الشبهه موضوعيه أو الحكميه.

قال فى مصباح الاصول إنّ الثقل و إن كان فى متعلق التكليف لا فى نفسه إلاّ أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عنايه و صحّ إسناده إلى الأثر المترتب عليه فصّح ان يقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سببًا لوقوع المكلف فى كلفه و ثقل. (١)

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامه

أنّ الرفع فى حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الامه يكون ظاهرًا فى رفع الثقل عنهم و رفع الثقل مما يصلح للامتنان و السبب فى هذا الرفع هو العناوين العارضه المذكوره فى الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقه و المرفوع هو الأحكام الثابته فى موارد عروض هذه العناوين.

ص: ٤٢١

و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدة السهو و ديه الخطأ و غير ذلك مما يترتب على نفس هذه الأمور فليست مرتفعه أصلاً كما لا يخفى و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان ثم إنّ رفع الحكم بواسطة عروض هذه الأمور حيث كان امتنانياً يختص برفع كل حكم ثقيل على الأّمه و لا يشمل ما لا يكون كذلك و يتفرع عليه الفرق بين فعل حرام اضطر إليه و معاملة اضطر إليها و لذا حكموا بجريان حديث الرفع في الأول دون الثاني و الوجه في ذلك أنّ رفع الحرمة في الأول امتنانى دون رفع الصّحة في الثاني فإنّ صحته ليست بثقيله بل الأمر بالعكس هذا بخلاف بيع المكره فإنّ صحته ثقيله عليه و رفع نفوذه و صحته امتنانى و هكذا مقتضى كون الامتتان على الأّمه أنّه لو اضطر إلى إتلاف مال الغير لا يرتفع به ضمان الإتلاف لأنّ الرفع خلاف الامتتان بالنسبة إلى المالك كما لا يخفى. لا يقال: إنّ الامتتان نكته الحكم لا علة و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتتان.

لأنّنا نقول إنّ ظهور الحديث في الامتتان ظهور لفظى يقتضيه ظهور الرفع عن الأّمه الدال على رفع الثقل عنهم و عليه فليس الامتتان مستفاداً من غير الظهور اللفظى حتى يقال إنّ الامتتان حكمه الحكم لا علة بل لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتتان أخذاً بظهور الكلام فيه فلا تغفل و مما ذكر يظهر أنّ رفع التسعه عن الأّمه لا يقاس برفع الضرر و الضرر فإنّ الرفع في حديث لا ضرر و لا ضرار رفع مطلق و الامتتان فيه نكته الحكم فيجىء فيه حديث شموله و عمومه بالنسبة إلى الموارد التى لا امتتان فيه و عدمه.

هذا بخلاف رفع التسعه عن الأّمه لما عرفت من ظهور الرفع عن الأّمه في رفع الثقل عنهم و هو امتتان.

و لذلك لا يشمل حديث الرفع الموارد التى لا امتتان فى رفعها و لعلّ من هذه الموارد الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف لأنّ رفعها يوجب وضع التكليف و هو خلاف الإرفاق.

قال المحقق العراقي قدس سرّه: و مما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الامه يظهر اختصاص المرفوع أيضا بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لا يكون كذلك لا يشمل حديث الرفع كما في الشروط الراجعة إلى أصل التكليف كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج و نحوها حيث لا يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطيه فيها بوضع التكليف على المكلف و هو خلاف الإرفاق في حقه بخلاف شرائط الواجب فإنه يجرى فيها حديث الرفع كما سنشير إليها. (١)

التنبیه الثاني: حديث الرفع إزاله الشيء عن الوجود

أن الرفع في الحديث ظاهر في معناه و هو إزاله الشيء عن صفحه الوجود بعد تحصله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و لا موجب لذلك فيما إذا أمكن إرادته معناه و الرفع إذا أسند إلى الحكم مع قاعده الاشتراك و عموم القانون مستعمل في معناه و يكون بمعنى إزاله لزومه في مرحله الظاهر و قد عرفت أن رفع الأحكام المجهوله رفع إلزامها و هكذا في سائر الفقرات فإن رفع حكم مورد ما استكرهوا أو رفع حكم مورد الخطأ و النسيان مثلا هو رفع لزوم أحكام موارد لا يقال: إن الخطاب لا يشمل الناسي و العاجز و نحوهما فليكن الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول نمنع ذلك بل هو بمعنى الرفع لشمول الخطابات إياهم بحسب الإراده الاستعماليه لهذه الأحوال فالرفع في الموارد المذكوره يدل على رفع الأحكام الشامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه نعم الرفع دفع بالنسبه إلى الإراده الجديه كما لا يخفى.

لا- يقال: إن الحسد و الطيره و الوسوسه لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون بمعنى الدفع في هذه الفقرات لأننا نقول: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ الفقرات الثلاث أيضا فعل من الأفعال القليه و لأجل ذلك تقع موردا للتكليف فإنّ تمنى زوال النعمه عن الغير فعل قلبى محرّم و قس عليه الوسوسه و الطيره

ص: ٤٢٣

فإنهما من الأفعال الجوانحيه و المصحح لاستعمال الرفع فيها كونها محكومته بالأحكام فى الشرائع السابقه و هذه الأحكام ظاهره فى الدوام و البقاء بحسب الإراده الاستعماليه بإطلاق الرفع باعتبار عمومات توهم بقاء حكمها فى عامه الأزمنه فتدبر جيدا. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى الدرر حيث ذهب إلى أن الرفع فى الحديث ليس بمعناه الحقيقى معللا بأنه غير واقع فى بعض العناوين المذكوره قطعا بل معناه هو الدفع أو الأعم منه و من الرفع. (٢)

و لكنك عرفت إمكان أن يكون الرفع بمعناه الحقيقى فى المقام لأنه مسبق بوجود حكم بنحو من الأنحاء و لو فى مرحله الإطلاق أو العموم الاستعمالى ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجة إلى ادعاء الوجود حتى يصدق الرفع بل يكفيه وجوده الواقعى أو وجوده بنحو ضرب القانون أو وجوده فى الشرائع السابقه و مما ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار حيث ذهب إلى لزوم اعتبار وجود الشىء سابقا على الرفع عند وجود مقتضيه و لذلك قال لا- مانع من إبقاء الرفع فى الحديث الشريف على ظهوره فى الرفع الحقيقى فى جميع الأمور التسعه حيث إنه يكفى فى صحه إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشىء سابقا على الرفع عند وجود مقتضيه بلا حاجة إلى جعل الرفع فى الحديث بمعنى الدفع. (٣)

و ذلك لما عرفت من كفايه الوجود الإطلاقى و الاستعمالى و لا حاجة معه إلى اعتبار وجود الشىء سابقا.

لا يقال: إن رفع الحكم لا يساعد جميع الفقرات لأن من جملتها هو الحسد و الطيره و الوسوسه فى التفكير فى الخلق و هذه الأمور خصوصا الحسد ليست باختياريه حتى يكون لها حكم و عليه فلا يصح تعلق الرفع بها باعتبار حكمها.

لأننا نقول إن هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختياريه و لكنها باعتبار مبادئها كانت

ص: ٢٢٤

١- ١) تهذيب الاصول ١٥٢: ٢-١٥٤.

٢- ٢) الدرر: ٤٤٤.

٣- ٣) نهايه الأفكار ٢٠٩: ٣.

اختياريه لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أصدادها و عليه يصح تعلق الحكم بها باعتبار اختياريه مباديها.

التنبية الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و...

أنه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الروايه المذكوره أمران: أحدهما أن رفع الحكم عن هؤلاء لا يختص بالأمه المرحومه لأن القبيح قبيح في كل زمان.

و ثانيهما أن الروايه ظاهره في الامتنان مع أنه لا منه في رفع ما هو قبيح عند العقل و فيه منع استقلال العقل بقبح مؤاخذه الناسى و المخطى مع كون أصداد مبادئ هذه الأمور تحت الاختيار و ترك التحفظ فيها فإذا لم يكن المؤاخذه في هذه الصوره قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع المؤاخذه عند النسيان و الخطأ كما لا يخفى.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: إن الذي يهون الأمر في الروايه جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الإشكال فيها و هي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطروا إليه هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه و آله من ربه جل ذكره ليله المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه و آله في القرآن بقوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إغْرَابًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا آيَه و الذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ و النسيان الصادر من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليها و كذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف و المراد بما لا يطاق في الروايه هو ما لا يتحمل في العاده لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران في الهواء و أما في الآيه فلا يبعد ان يراد به العذاب و العقوبه فمعنى لا تحملنا ما لا طاقتنا به لا تورده علينا ما لا نطيعه من العقوبه. (١)

التنبية الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك

في أنه لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أي واحد منهما فله حكم و

ص: ٤٢٥

أثر وقابل للرفع فلو نذر أن يشرب من ماء الفرات فاكره على الترك فترك الشرب بعد ما تعلّق النذر على الشرب له حكم وهو الحرمه لأنّه حثّ و له كفّاره فقوله صلّى الله عليه وآله رفع ما اكرهوا عليه يدل على رفع حكم الترك المذكور من الحرمه و الكفّاره فلا وجه لتخصيص المرفوع بحكم الأمور الوجوديه.

و حكم الترك كحكم الفعل أمر حقيقى قابل للرفع و الرفع فيه أيضا حقيقى لا ادعائى بعد ما عرفت من أنّ الرفع هو رفع حكم ثقيل عن الامه و عليه فالجواب عمّن خصص المرفوع بالامور الوجوديه بأنّ التحقيق أنّه لا مانع من تعلّق الرفع بالامور العدميه إذ الرفع رفع ادعائى لا حقيقى و المصحح له ليس إلاّ- آثار ذلك العدم و أحكامها كما أنّ المصحح لرفع الأمور الوجوديه هو آثارها و أحكامها (1) لا- يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعيه الادعاء الوجوديه هو آثارها و أحكامها الا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعيه الادعاء لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى و هو قابل للرفع من دون حاجه إلى ادعاء و رفعه رفع حقيقى بمعنى رفع ثقل الحكم عن الامه كما لا- يخفى ثم إذا عرفت أنّ حديث الرفع يشمل حكم الفعل و الترك اتّضح حكم ما إذا اكره على ترك الصلاه فى جميع الوقت فإنّ تركها مصداق لما اكرهوا عليه و هو كما فى تسديد الا-صول ثقيل على المكلف فإنّه مخالفه للواجب موجه للتعزير الدنيوى و العقاب الأخرى و للقضاء خارج الوقت و كل ذلك ثقل على المكلف أوجه عليه إكراه المكروه على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله على المكلف أوجه عليه إكراه المكروه بالكسر على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله عن عاتقه بحيث لا يكون على عاتقه من الثقل أثر أصلا فإطلاقه و مقتضى رفعه بالمره أن لا يستحق تعزير الدنيا و لا عذاب الآخرة و لا القضاء خارج الوقت.

نعم لو أكرهه على ترك الصلاه فى وقت الفضيله مثلا فلا يترتب من تركها أمر عليه ثقيل فإنّ وجوب الإتيان بها فى بقيه الوقت مما يقتضيه نفس التكليف بالواجب و الموسّع لا أنّه

ص: ٢٢٤

أمر جديد أتى من ناحيه الإكراه و فوت الفضل ليس إلا فوات النفع لا تحميل ثقل و ضرر. (١)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه ينافى ما رواه فى الكافى بسنده عن رفاعه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال دخلت على أبى العباس بالحيره فقال يا أبا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام علىّ بالمائده فأكلت معه و انا أعلم و الله أنّه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر علىّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله انتهى بناء على أنّ التقيته نوع من الإكراه و وجه المنافاه أنّ هذه الروايه تدل على لزوم القضاء مع الإكراه على ترك الصوم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الموضوع لوجوب القضاء ليس هو الترك بل هو الفوت و هو مسبب عن الترك و حديث الرفع مختص بما يكون فعلا مباشرياً للمكلف سلباً أو إيجاباً لا ما يكون مترتباً عليه و بناء على هذا فلو اكره على ترك الصلاه فى جميع الوقت لا يدل حديث الرفع إلا على رفع التعزير و العقوبه و أمّا القضاء فهو مترتب على عنوان الفوت و ليس هو فعلا مباشرياً للمكلف و أصل البراءه لا يثبت العنوان و مما ذكر يظهر وجه لزوم القضاء على من نسى الصلاه فى تمام الوقت فتدبر.

و لكن لقائل أن يقول أنّ الروايه ضعيفه، هذا مضافاً إلى أنّ موضوعها مختصّ بالصوم على أنّها لا تدلّ على وجوب القضاء و لعل القضاء ليس بواجب لأنّ الفعل أعمّ من الوجوب فتدبر.

تفصيل: و لا يذهب عليك أنّ المحكى عن المحقق النائينى قدّس سرّه أن يكون المرفوع فى حديث الرفع شاغلاً لصفحه الوجود فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع فإنّ الدفع هو المنع عن تقرر الشىء و الرفع هو المنع عن بقاء الوجود إلى أن قال فاعلم أنّ الظاهر الأوّلى و إن كان رفع نفس صفه النسيان إلا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور فإنه مضافاً إلى أنّ النسيان ليس من الأمور التشريعيه بنفسه و ليس له أثر شرعا كى يكون رفعه بلحاظ رفع أثره يلزم من ذلك

ص: ٤٢٧

ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن النسيان و هو كما ترى خلاف الامتنان فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأوّلي بجعل النسيان بمعنى المنسى فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحه الوجود عنه و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لا- يشمل الواجبات لأنه لو فرض الإتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارته عن إعدامه و فرض عدم صدوره و هو ينافي الامتنان و لو فرض تركه عن نسيان فليس في اليبين شيء شاغل لصفحه الوجود كي يمكن رفعه و بذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله رفع النسيان على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه.

و قد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الدّاماد قدّس سرّه: في محكي كلامه بأن المرفوع نفس الخطأ و النسيان و يكون رفعهما مع أنّهما قد يقعان كثيرا ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان أو خطأ عنه و بعبارته أوضح أنه لما كان المكلف المتشرّع بأحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث إذا لم يعرض له الخطأ و النسيان لكان آتيا بالواجبات و تاركا للمحرمات فإذا جعل الشارع خطأه أو نسيانه بمنزله العدم فكأنه فرضه آتيا بالواجب الذي ترك عن خطأ أو نسيان و تاركا للمحرم الذي أتى به عنه و قد عرفت سابقا انصراف الحديث المبارك عن السهو و النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاه بالدين و عدم التقيد بأحكام الله و فرائضه و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال المدفع جعل الموجود بمنزله المعدوم إلا أن المرفوع نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين ادعاء باعتبار رفع الفعل أو الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر إلى أن قال فنقول و به نستعين معنى رفع الخطأ و النسيان رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعا سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسيا أو كان منشؤه النسيان فيرد على المحقق المذكور أولا: أنه لا موجب لاختصاص

الحديث بالامور الوجوديه و ثانياً: أنه لا موجب للقول بأن المرفوع بعد ما لم يمكن أن يكون نفس النسيان هو المنسى فإنه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئاً عنه و لو لم يكن بنفسه منسياً فتدبر و لا تغفل. (١)

و مما ذكرنا يظهر النظر في ما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال إن المرفوع لا بد أن يكون أحد الأمرين إما الحكم المتعلق بالشيء أو الحكم المترتب على الشيء بحيث يكون هذا الشيء الذي تعلق به النسيان أو الإكراه أو غيرهما موضوعاً بالإضافة إليه فمعنى رفعه في عالم التشريع عدم كونه متعلقاً للحكم الثابت له في حد نفسه أو عدم كونه موضوعاً للحكم المترتب عليه في حد نفسه فبحسب النتيجة يفرض وجوده كالعدم و كأنه لم يكن فإذا اضطر أو نسي أو أكره على شرب الخمر مثلاً- فمعنى رفعه أن هذا الشرب لا يكون متعلقاً للحرمة الثابتة له في حد نفسه كما أنه لا يكون موضوعاً للحكم الآخر المترتب عليه كوجوب الحد فهو أيضاً مرفوع عنه فيكون ذلك تخصيصاً في أدله الأحكام الأوليه و موجبا لاختصاصها بغير هذه الموارد المذكوره في الحديث و أما لو فرضنا أن الموضوع للحكم شيء آخر غايه الأمر أنه ملازم بحسب الوجود مع متعلق الاضطرار و الإكراه و نحوهما فلا يكاد يرتفع الحكم عن ذلك الموضوع بحديث الرفع فلو فرضنا أنه مضطر أو مكره على التكلم في الصلاة فغايته أن حرمة القطع على تقدير القول بها مرفوعه و أمّا وجوب الإعادة أو القضاء المترتب على عدم الإتيان بالمأمور به الذي هو لازم التكلم فلا يتكفل الحديث لرفعه بوجه فإنه حكم مترتب على موضوع آخر لا ربط له بمتعلق الإكراه أو الاضطرار و إن كانا متقارنين بحسب الوجود الخارجى. (٢)

و لذا قال في مثل قوله عليه السلام في صحيحه عبد الصمد الوارده فيمن لبس المخيط حال الإحرام جاهلاً أى رجل ركب أمراً بجهاله فلا شيء عليه. (٣)

ص: ٤٢٩

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ٢: ٤٢٣-٤٢٦.

٢- ٢) مستند العروه ١: ٢٥٥-٢٥٦.

٣- ٣) الوسائل الباب ٤٥ من تروك الإحرام ح ٣.

ان المنفى فى ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتب على الفعل و إنّهُ ليس عليه شىء من ناحيه فعله الصادر عن جهل لا ما يترتب على الترك و من المعلوم أنّ الأثر المترتب على الفعل أعنى الإفطار إنّما هو الكفاره فقط فهى المنفى و أما القضاء فليس هو من آثار الفعل و انما هو من آثار ترك الصوم و عدم الإتيان به فى ظرفه على وجهه فهو أثر العدم لا الوجود نعم لأجل الملازمه بين الأمرين أعنى الإفطار و ترك الصوم الناشئه من كون الصوم و الإفطار ضدّين لا ثالث لهما صحّ إسناد أثر أحدهما إلى الآخر مجازاً. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الرفع كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف نسياناً أو خطأ فمع هذا الفرض يرجع الرفع إلى جعل الشارع خطأه أو نسيانه أو اضطرابه بمنزله العدم فكأنّه فرضه آتياً بالواجب الذى تركه خطأً أو نسياناً و تاركاً للمحرّم الذى أتى به عن نسيان أو خطأً أو نحوهما و عليه فمعنى الرفع رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعاً سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشؤه النسيان و عليه فلا وجه لتخصيص الحديث بالموجودات و هكذا لا وجه لجعل المرفوع مخصوصاً بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول الرفع لما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً فيعلم مما ذكر أنّه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم المترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأنّه هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص و هكذا كان الأمر بالنسبه إلى صحيحه عبد الصمد فإن رفع المجهول يعم ما كان بنفسه مجهولاً أو كان ناشئاً عن الجهل فيدلّ على نفي القضاء و الكفاره كليهما نعم يمكن استفاده الاختصاص بنفى الكفاره فى خصوص هذه الصحيحه بقريته الحكم بالبطلان و لزوم الإعادة أو القضاء فى موارد من أفعال الحجّ كترك الوقوفين جهلاً أو الطواف من بين حجر اسماعيل و نحوهما فتدبر جيداً.

ص: ٤٣٠

انه لو نسی شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتی به بحديث الرفع أو لا يمكن.

ذهب بعض الأعاظم إلى الثاني معللاً بأنّ الحديث لا يشمل الأمور العدمیه لأنه لا محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسین لخلو صفحه الوجود عنهما فلا يمكن أن يتعلّق الرفع بهما هذا مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلاّ الإجزاء و صحه العباده و هما ليسا من الآثار الشرعيه التي تقبل الوضع و الرفع بل من الآثار العقليه لأن موافقه المأتی به مع المأمور به أو مخالفته معه من الأمور الواقعيه و لا دخل للشرع فيهما حتى يشملهما حديث الرفع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ: ما هو متعلّق الرفع هو حكم الجزء و الجزئیه فإنه ثقيل على المكلف فلا يجب عليه الإعاده بعد شمول حديث الرفع لهما و أمّا موافقه المأتی به مع المأمور به أو مخالفته معه فهما مترتبان على بقاء الجزء أو الشرط على الجزئیه و الشرطیه و عدم بقائهما في حال النسيان و عليه فمع كونهما متفرعان و مترتبان على بقاء الجزئیه أو الشرطیه و عدمه فيد الجعل تنالهما أيضاً باعتبار منشأهما كما لا يخفى فإذا عرفت ذلك فالأقوى هو إمكان تصحيح المأتی به لأنّ حديث الرفع حاكم على أدله المركبات أو على أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و بعد الحكومه تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه منها و عليه فالمأتی به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتی به كما لا يخفى.

و القول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجزئیه) لا في حال نسيان نفس الجزء و الشرط تحكم محض بعد القول بتعلّق الرفع بنفس ما نسوا أى المنسى على نحو الإطلاق. (1)

ثم إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتی به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين

ص: ٤٣١

كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ الحديث يدل على رفع الثقل عنهم و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة في الوقت فضلا عن وجوب القضاء خارج الوقت إذ مع رفع الثقل فالمأتى به هو الموافق للمأمور به و مع موافقه المأمور به يسقط الأمر المتعلق بالمأمور به و لا يبقى أمر حتى يجب إعادته بل ذهب في تسديد الاصول إلى أنّ مقتضى حديث الرفع أنّه لو نسي التشهد مثلا و قام و تذكر قبل ركوع الركعه التاليه فيما ان تدارك التشهد يوجب إعاده ما أتى به من تسيحاته الأربع في هذه الركعه فهو ثقل قد لزمه من نسيانه فمقتضى الحديث رفع هذا الثقل بثقله عنه. (١)

نعم لو دل دليل خاص على لزوم الإعادة فيخصص حديث الرفع به و بالجمله فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق حديث الرفع ما لم يرد دليل خاص على خلافه و دعوى اختصاص المنسى بنسيان المركب الواجب النفسى و هو لا يشمل النسيان غير المستوعب فضلا عن النسيان في أثناء الصلاه مندفعه بأنه لا وجه للاختصاص المذكور بعد إطلاق المنسى و وجود ملاك جريانه و هو تحميل أمر عليه بسبب النسيان و هو موجود فيما إذا تذكر في أثناء المركب مثل الصلاه فضلا عما بعدها و لو لم يكن مستوعبا كما لا يخفى هذا كله بالنسبه إلى العبادات.

و مما ذكر يظهر الكلام في النسيان في ناحيه الأسباب و المعاملات و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ النسيان مثلا إن تعلّق بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلانيه التي بها قوام العقد عرفا كإرادته تحقق معناه فلا ريب في بطلان المعامله إذ ليس هنا عقد عرفى حتى يتصف بالصحة ظاهرا و إن تعلّق النسيان بشرط من شرائط الشرعيه ككونه عربيا أو تقدم الإيجاب على القبول و نحو ذلك فلا إشكال في إمكان تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع فإنّ الموضوع أعنى نفس العقد محقق قطعا في نظر العرف غير أنه فاقد للشرط الشرعى فلو قلنا بحكومه الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطيه العرييه أو تقدمه على القبول في هذه الحاله يصير العقد الصادر من العاقد عقدا مؤثرا في نظر الشارع أيضا و النسيان و إن

ص: ٤٣٢

تعلق بإيجاد الشرط لا بشرطيته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك لأن معنى رفع الشرط المنسى رفع شرطيته في هذا الحال والاكْتفاء بالمجرد منه ثم إنَّ النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد بل تعلّق بالشرط أعنى العرييه فرفعه رفع لشرطيته في المقام و رفع الشرطيه عين القول بكون ما صدر سببا تاما. (١)

التنبیه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية

أنّه لا- اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعم الأحكام الوضعيه و لا اختصاص في الوضعيه بالجزئيه و الشرطيه بل يشمل المانعيه أيضا فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المانعيه كالمفطريه و مقتضى ذلك أنّه لو أكره الصائم على مفطر و لو لم يكن الإكراه بحيث خرج عن اختياره فهو إكراه على إيجاد المفطر و المانع و هو لا يبطل الصوم.

كما هو الظاهر من المحقق في موضع من الشرائع حيث قال في كتاب الصوم لو كان (تناول المفطر) سهوا لم يفسد سواء كان الصوم واجبا أو ندبا و كذا لو أكره على الإفطار أو وجر في حلقه انتهى و نسبه في الجواهر إلى الأ-كثر نعم تردد المحقق في موضع آخر من الشرائع حيث قال: و لو وجر في حلقه أو أكره إكراهها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه و لو خوّف فأفطر وجب القضاء على تردد و لا كفّاره (٢) و كيف كان فقد استدل له بحديث الرفع.

و قد أورد عليه أولا: بأنّ حديث الرفع مختص بالمؤاخذه و جوابه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ المرفوع هو مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا استقلاليا كان أو غير استقلالي.

و ثانيا: بأنّ الأمر بالصوم قد تعلّق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب و ليس كل واحد من هذه التروك متعلقا لأمر استقلالي بل الجميع تابع للأمر النفسى الوحدانى المتعلق بالمركب إن ثبت ثبت الكل و إلّا فلا فإنّ الأوامر الضمنيه متلازمه ثبوتا و سقوطا

ص: ٤٣٣

١- (١) تهذيب الاصول ١٦٦:٢.

٢- (٢) راجع الجواهر ٢٥٨:١٦-٢٦٧.

بمقتضى فرض الارتباطيه الملحوظه بينها كما فى أجزاء الصلاه و غيرها من سائر الواجبات فإذا تعلق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسى المتعلق بالمجموع المركب لعدم تمكنه حينئذ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع فتعلق الأمر حينئذ بغيره بحيث يكون الباقي مأمورا به كى تكون النتيجة سقوط المفطريه عن خصوص هذا الفعل يحتاج إلى دليل و من المعلوم أنّ الحديث لا يتكفل بإثباته فإنّ شأنه الرفع لا الوضع فهو لا يتكفل بنفى المفطريه عن الفعل الصادر عن إكراه لينتج كون الباقي مأمورا به و مجزيا كما هو الحال فى الصلاه فلو أكره على التكلم فيها فمعناه أنّه فى هذا الأمر غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلم و أما الأمر بالباقي فلا.

و القضاء من آثار ترك المأمور به و عدم الإتيان به فى ظرفه اللازم لفعل المفطر فلا مجال حينئذ للتمسك بالحديث لأن المكروه عليه هو الفعل و ليس القضاء من آثاره فإطلاق دليل القضاء على من فات عنه الواجب فى وقته هو المحكمّ فالتفرقه بين الكفاره و القضاء واضحه. (١)

يمكن أن يقال بأنّ: المفطريه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما أكرهوا عليه هو رفع المفطريه أيضا بالإكراه و حيث أنّ حديث الرفع حاكم بالنسبه إلى الأدله الأوليه يوجب تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و مقتضى ذلك هو عدم سقوط الأمر بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم سقوط الأمر المذكور فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لا مجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به كما لا يخفى و دعوى أنّ الموافقه و المخالفه و الصحه و الفساد ليستا من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

مندفعه بأن الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و

ص: ٤٣٤

الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه و من المعلوم أنّ رفع المفطريه في حال الإكراه بحديث الرفع موجب لموافقته المأتي به مع المأمور به بعد اختصاصه بغير حال الإكراه جمعا بين حديث الرفع الحاكم و الأدله الأوليه و القضاء من آثار الفوت الحاصل بترك المأمور به و المفروض مع حكومه حديث الرفع هو عدم تحقق ترك المأمور به الملازم لحصول الفوت المترتب عليه القضاء كما لا يخفى و بعبارة أخرى أنّ الأدله الأوليه مع حديث الرفع الذي يكون حاكما و شارحا كدليل واحد يدل على لزوم التروك في غير حال الإكراه و نحوه فالأمر النفسي بعد ورود حديث الرفع يكون متقيّدا بغير حال الإكراه و لا مجال لدعوى سقوط الأمر النفسي بعروض الإكراه.

هذا مضافا إلى ما أفاده في جامع المدارك من أنّ لازم ما ذكر هو عدم جواز التمسك بحديث لا تعاد إلا من خمس فإن مقتضاه هو صحة الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء أو بعض الشرائط مع عدم موافقه المأتي به المذكور للمأمور به و هكذا عدم جواز التمسك بحديث الرفع في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين إذ مع الشك في أنّ الواجب المركب هو الأقل أو الأكثر يقال بالبراءة و عدم وجوب مشكوك الجزئيه أو الشرطيه و مقتضاها هو صحة الصلاه الفاقده للجزئيه أو الشرطيه (مع أن الفاقده ليست بموافقته للمأمور به و هو الأ-كثر) و الحل أنّ اللزوم المذكور من جهة الأمر و حيث إنّ الأمر بيد الشارع و يكون قابلا للرفع و الوضع لا- مجال للاستشكال من هذه الجهة و إلا لما أمكن القول بالصحة في الموارد الخاصه كالحكم بالصحة في التمام في محل القصر و الجهر في موضع الاخفات أو العكس. (1)

لا- يقال: ليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلا كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شيء من الأجزاء أو الشرائط المعتمره في صحتها مثل القبض أو الإشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

ص: ٤٣٥

صحة المعاملات فكذلك في العبادات (١)، لأننا نقول فرق واضح بين المقام و هو باب العبادات و بين المعاملات فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصا بمورد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأن اللزوم و النفوذ خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطالان المعاملة عن إكراه هذا بخلاف باب العبادات فإن الحكم بلزوم الإعادة و القضاء خلاف الامتنان فاللازم هو الحكم بصحة العباده و عليه فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

نعم استشكل في جامع المدارك في التمسك بالحديث في الإكراه من ناحيه أخرى و هي أنّ العمل بحديث الرفع في كثير من أمثال المقام غير معهود بل لعل العمل بها يستلزم فقها جديدا إلى أن قال و بالجمله فالمسألة محل إشكال (٢).

يمكن أن يقال إنّ خروج بعض الموارد عن حديث الرفع بالتخصص أو الانصراف أو التخصيص يمنع عن لزوم الفقه الجديد بالأخذ بحديث الرفع في بقيه الموارد و قد استدلل بالحديث في الناصريات على ما حكاه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال و في الناصريات دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يبطل الصلاه بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى النسيان و ما استكروهوا عليه و لم يرد رفع الفعل لأن ذلك لا يرفع و إنّما أراد رفع الحكم و ذلك عام في جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل و يقرب منه كلام ابن زهره في الغنيه و تبعهما العلامة و الأردبيلي في مواضع و قد نقل الشيخ الأعظم في مسأله ترك غسل موضع النجو من المحقق في المعتبر انه تمسك بالحديث لنفى الإعادة في مسأله ناسى النجاسه و قد تمسك الشيخ الأعظم و غيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاه فراجع. (٣).

فتحصل أنه يجوز الأخذ بعموم حديث الرفع في الأحكام الوضعيه كالتكليفيه من دون فرق بين الإكراه و بين غيره ما لم تقم قرينه على الاختصاص أو التخصص.

ص: ٤٣٦

١-١ (١) مصباح الفقيه ١٤:٤٦٢.

٢-٢ (٢) جامع المدارك ٢:١٦٤.

٣-٣ (٣) تهذيب الاصول: ٢:١٦٤.

بقى شيء و هو أنه يخطر بالبال عدم العمل بإطلاق حديث الرفع و أما نسبه العمل إلى الأكثر فلا تكفى مع احتمال أن يكون مرادهم من الإكراه هو الرفع للاختيار لا مطلق الإكراه فليتأمل.

التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعيه المانع

أنه لا يذهب عليك أنه ربما يفصل في الإكراه بين الإكراه على إيجاد المانع و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط بأنه لو تعلق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع في هذا الظرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحه التمسك لعدم صدق الإكراه (مع إمكان التفصي عنه) و لو تعلق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإذا كان مضطرا في أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحاله لأن الإكراه قد تعلق بترك الجزء و الشرط و ليس للترك بما هو هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الأمور العقلية الواضحه فإن ما يرجع إلى الشارع ليس إلا جعل الجزئيه و الشرطيه تبعا أو استقلالا و أما إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق.

و توهم إن مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته في هذه الحاله مدفوع بأن المرفوع لا بد و ان يكون ما هو متعلق العنوان و لو باعتبار أنه أثر لما تعلق به العنوان كالجزئيه عند تعلق النسيان بنفس الجزء و أمّا المقام فلم يتعلق الا-كراه إلا بنفس ترك الجزء و الشرط و الجزئيه ليست من آثار نفس الترك نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعى يرتفع أثره الشرعى عند الإكراه و وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حد نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و ما يرى في الأخبار من الأمر بالإعادة فإنما هو إرشاد إلى فساد المأتى به و بطلانه و يشهد على

ذلك أنّ التارك للإعادة لا يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً لأجل عدم الإتيان بالمأمور به لا لترك إعادته و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع (الشرعى) فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء و الشرط فلا كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء و الشرط و بين تركهما لأجل الإكراه. (١)

يمكن أن يقال: إنّ هذا التفصيل ناش من لزوم تقدير الأثر فى حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجه إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاده أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات برفعها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء و الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم جميع الموارد المذكوره. و لا نحتاج إلى وجود الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً فى حد نفسه و لا أثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

و ذلك لما عرفت من أنّ حديث الرفع يدل على رفع ثقل الأحكام الأوليه و بقاء تلك الأحكام بحيث يجب التدارك و الإعادة و مع رفع هذه الأحكام لا مجال للإعادة و التدارك كما لا يخفى فالأقوى بناء على جواز الأخذ بعموم حديث الرفع هو عدم الفرق بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط فكما أنّه يجوز التمسك بحديث الرفع فى الأول فكذلك يجوز فى الثانى فتدبر جيداً.

التنبه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع

أنّ المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع و عليه فمثل

ص: ٤٣٨

النجاسه مما له واقعيه خارجيه تكوينيه ليست مرفوعه بل هي حاصله بنفس أسبابها التكوينيّه كالملاقاه مع النجس لأنّها من الموضوعات الخارجيه و لا دخل لفعل الإنسان فيها و عليه فإذا ابتلى الإنسان بعدم ترتيب آثار النجاسه بسبب الجهل أو الاضطرار أو الخطأ و النسيان و غير ذلك فحديث الرفع لا يدل على رفع نفس النجاسه بل يدل على رفع أحكام النجاسه ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

إن قلت: مقتضى أن يكون مفهوم حديث الرفع هو رفع الأحكام المتعلقة بالموضوعات دون نفسها هو ارتفاع الحكم بتنجس جسم الملاقى للنجاسه فى حال عروض النسيان أو الاضطرار أو الجهل لأن التنجس أيضا من الأحكام و عليه فلو لاقى يده أو لبسه النجس فتذكر و التفت كان مقتضى الحديث هو رفع الحكم بالتنجس فلو أراد بعد الالتفات، الصلاه فى لبسه النجس و نحوه كان مقتضى حديث الرفع هو الحكم بصحة صلاته و لو بعد التفتاته بملاقاه لبسه أو يده مع النجاسه و هو مما لم يلتزم به أحد و يلزم منه فقه جديد.

قلت: اجيب عن ذلك باجوبه:

منها: ان تنجس شىء بالملاقاه لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل من أفعال المكلف بل هو مترتب على الملاقاه بما هي من الموضوعات الخارجيه إذ النجاسه قذاره خارجيه تكوينيه أو سياسيه و عليه فالابتلاء بها و إن كان بسبب الخطأ و النسيان أو الجهل أو الاضطرار و نحوها لا يوجب أن يحكم عليها برفع نفسها بحديث الرفع و الحكم بصحة صلاته و لو بعد الالتفات إلى النجاسه لأنّ مثل هذا المورد خارج تخصّصا.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سرّه: إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف بما هو فعل المكلف فلا يرفع به مثل النجاسه المترتبه على عنوان الملاقاه فإذا لاقى جسم طاهر بدن الإنسان المتنجس اضطرار أو إكراها لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقى

لحديث الرفع لان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل المكلف بل هو مترتب على نفس الملاقاه و إن فرض تحقّقها بلا استناد إلى المكلف فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني قدّس سرّه من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع. (١)

و هذا الجواب تام بالنسبه إلى مسأله ملاقاه النجاسه فى الأحوال المذكوره و لكن يرد عليه ما أورد عليه فى مباحث الحجج بقوله و هذا الجواب لا- بأس به لو لا- أنه لا- يرفع الإشكال نهائيا فإنه يفيد فى مثال الملاقاه مع أنّ هناك ما يكون فعلا للمكلف و موضوعا لآثار تحميليّه و مع ذلك لا- ترتفع تلك الآثار بالحديث كالإتلاف نسيانا لمال الغير فى مورد لا يكون تلفه موجبا للضمنان فإنه فعل للمكلف و بما هو كذلك يقع موضوعا للضمنان.

و كمسّ الميت فإنه فعل للمكلف و ليس كالملاقاه التى قد تقع بين شيئين بلا نسبه إلى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان فى الأول و وجوب الغسل فى الثانى إذا وقعا بأحد العناوين التسعه. (٢)

و عليه فلا- يكفى فى الجواب إن يقال إنّ المعبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف فإنّ مثل الإتلاف و مسّ الميت هو فعل المكلف و مع ذلك لا يشمل حديث الرفع. اللهم إلا أن نقول: بالتخصيص فى هذه الموارد.

و منها: ما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه بقوله و الذى ينبغى أن يقال إنّ المعذريه المستفاده من الحديث للعناوين المذكوره فيها طعم إمضاء المعذريه العرفيه العقلائيه المركوزه فى مثل هذه العناوين فليست تأسيسيه محضه بل ملاكها مركزوز لدى العرف و من الواضح أنّ تلك المعذريه إنّما هو فيما إذا كان الحكم التحميلى المرتب على الموضوع مما يكون للاختيار و العمد دخل فى ترتيبه سواء كان فعلا مباشرا للمكلف أو تسبيبا.

و كون الاختيار و العمد دخيلا فى ترتب الحكم يستفاد إمّا من كون الفعل متعلقا للحكم

ص: ٢٤٠

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٢٦٩.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ٥٥.

الشرعى التكلىفى حىث ىشترط فىه الاختىار لا- محاله و من هنا متى ما انطبقت اأء العناوین المذكوره على متعلق حکم تكلىفى تحمىلى ارتفع (فمثل الصلاه الذى هو متعلق للوجوب و هو حکم تكلىفى يكون العمء و الاختىار دخیلا فى ترتب الوجوب علیه).

و إماء من وقوع الفعل موضوعا لا متعلقا إلا أنه بنفسه يكون متضمنا للقصد و الاختىار كما فى الأفعال الإنشائیه كالمعاملات (فمثل عقد البیع موضوع لوجوب الوفاء و العقد يكون تابعا للقصد و الاختىار كما لا ىخفى).

و إماء من وقوع الفعل موضوعا لحكم تكلىفى تحمىلى ىستظهر من دلىل ترتبیه إنه إنما رتب عقوبه و مجازاه مما يكون ظاهرا فى دحل الاختىار و العمء فى ترتبیه كما فى ترتب الكفارہ على الإفطار فىرتفع بالإكراه مثلا.

و شىء من ذلك غیر صادق على مثل النجاسه بالملاقاه أو الجنابه بموجبها أو الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس المیت. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن الإتلاف خارج عن مورد حدیث الرفع من جهه كون الحدیث للامتنان المعلوم أن رفع الضمان لیس كذلك فتدبر جیدا و كیف ما كان فتحصل إن المرفوع هى أحكام أفعال يكون للاختىار و العمء دحل فىها و أما ما لا دحل لهما فىها كالنجاسه بالملاقاه أو الجنابه بموجبها أو الضمان بالإتلاف فلا ىشملها حدیث الرفع.

و بالجمله إن اللازم فى تطبیق حدیث الرفع أمور!

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق فى الحكم بین أن يكون تكلفیا أو وضعیا.

و ثانیها: أن يكون لفعل المكلف دحل فى ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختىار دحل فى موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حکم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختیاریه للمكلف لا حکم وجود شىء أو عدمه من دون دحل لفعل المكلف و تركه أو اختیاره فىه.

ص: ۴۴۱

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الامه فما لا امتنان فيه بالنسبه إلى الامه كرفع الضمانات عند عروض بعض العناوين المذكوره لا يشمله حديث الرفع.

التنبیه التاسع: إذا شك في مانعيه شيء للصلاه إلى التفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه

إنه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر فيما إذا شك في مانعيه شيء للصلاه إلى التفصيل بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه في الأجزاء و عدمه.

حيث قال لو شك في مانعيه شيء للصلاه فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته ما دام شاكا و إذا قطع بكونه مانعا يجب عليه إعادته تلك الصلاه في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعده في الأحكام الظاهرية و أما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلا يبعد ان يقال بالاجزاء و إن علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم أو غيره مثلا إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول و لا يمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم مانعيته فتدبر جيدا. (١)

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأن المستحيل إنما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بالمانعيه لاستلزامه الدور و أما جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك مانعيته ببركه حديث الرفع بأن يرفع فعليته مانعيته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل بل واقع شائع.

و أمّا الاكتفاء بما أتى به المكلف و سقوط الإعادته و القضاء فقد مرّ بحثه تفصيلا و خلاصته إن حكومه الحديث على الأدله الأوليه يقتصر قصر المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به و لازمه سقوط الأمر و انتفاء القضاء. (٢)

ص: ٤٤٢

١- (١) الدرر: ٤٤٥-٤٤٦.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٧٢: ٢.

ولا يخفى عليك بعد ما عرفت من أنّ حديث الرفع كما يجرى في المانعيه فكذلك يجرى في الشرطيه و الجزئيه أنّه لا وجه لتخصيص البحث بالمانعيه كما يظهر من تهذيب الاصول بل يجرى البحث المذكور في الشرطيه و الجزئيه حرفا بحرف فلا وجه للتفصيل مطلقا سواء كان في المانعيه أو غيرها و بقيه الكلام في محله.

أمّا من السنّه فبروايات.

ص: ٤٤٣

حديث رفع ما لا يعلمون

منها: صحیحہ حریر بن عبد اللہ عن أبی عبد اللہ علیہ السّلام قال قال رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیہ وآلہ «رفع عن أمّتی تسعه الخطأ و النسیان و ما اکرهوا علیہ و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا إلیہ و الحسد و الطیرہ و التفکر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفہ»

بدعوی أنّ الحدیث یدل علی رفع الإلزامات المجهوله عن الأمّہ فی مرحله الظاهر و مع الرفع و الترخیص الظاهری لا مجال لوجوب الاحتیاط و مع عدم وجوب الاحتیاط لا مورد للمؤاخذہ و العقاب.

و توضیح ذلك یتوقّف علی تقدیم امور:

الأمر الأوّل:

أنّ قاعده الاشتراك بین العالم و الجاهل فی الأحكام تصلح للقریبته علی أنّ المرفوع لیس هو الحكم الواقعی بوجوده الواقعی و إلاّ لزم أن یتكون الحكم الواقعی مختصّاً بالعالمین و هو ینافی قاعده الاشتراك و حسن الاحتیاط.

و علیہ فالمرفوع هو الحكم الواقعی فی مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعی و معناه هو الترخیص فی تركه و هو لا یساعد مع وجوب الاحتیاط.

الأمر الثانی:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلی نفس الحكم الواقعی فی مرحله الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلی وجوب الاحتیاط كما ذهب إلیہ الشیخ الأعظم قدّس سرّہ مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتیاط من لوازم رفع الحكم الواقعی فی مرحله الظاهر.

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول فی مرحله الظاهر فتقدیر المؤاخذہ أو الأثر المناسب أو جمیع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدیر بأحد الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء

متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا- يعلمون وغيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحله الظاهر شرعا كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضا نفى تشريعي بمعنى أن الضرر من أي جهة كان محكوم بالنفي شرعا و مقتضى رفع الحكم شرعا هو رفع تنجيذه.

و التحقيق أن الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإن الرفع رفع عن الأمة و معنى رفع الأحكام عن الأمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجيزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيقي و لا- يحتاج فيه إلى العناية و الادعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطروا إليه و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأمة.

إذا عرفت هذه الامور فاتضح أن حديث الرفع يدل على أن الإلزامات المجهولة الموجوده في الواقع مرفوعه عن الأمة في مرحله الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لا- منافاه بين وجود إلزام واقعا و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحله الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذة.

ثم إن حديث الرفع لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يعم الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أن أخوات فقره رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينه لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعيه لأن رفع ما اضطروا إليه أو رفع ما استكروهوا عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعيه.

مندفعه بأن عموم الموصول إنما يكون بملاحظه سعه متعلقه و ضيقه فقوله صلى الله عليه و آله «ما اضطروا إليه» اريد منه كل ما اضطروا إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان أ لا ترى أنه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار الأول في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع التنبيه الأول:

أنّ الرفع فى حديث الرفع حيث إنّه رفع عن الأّمّه يكون ظاهرا فى رفع الثقل عن الأّمّه و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأّمّه ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب فى هذا الرفع هى العناوين العارضه المذكوره فى الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطراب و عدم الطاقه و المرفوع هى الأحكام الثابته فى موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجده السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعه أصلا.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلا هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأّمّه لا- يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقيل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطّر إليه و بين معامله اضطّر إليها فإنّ حديث الرفع يجرى فى الأوّل دون الثانى لأنّ رفع الحرمة فى الأوّل امتنانى دون رفع الصّحه فى الثانى لأنّ صّحه الثانى ليست بثقيله بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكره فإنّ صّحته ثقيله عليه و رفع صّحته يكون امتنانيا لا يقال: إنّ الامتنان نكته الحكم لا علته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع فى غير موارد الامتنان.

لأنّا نقول إنّ تقييد رفع التسعه بقوله عن الأّمّه ظاهر فى رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنّ الامتنان فيه من باب نكته الحكم لا الظهور اللفظى و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبه إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتصرّف عليه اختصاص المرفوع بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شكّ فى شرط فى أصل التكليف كالاستطاعه فى

ص: ٤٤٦

الحج لأن رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شك في شرائط الواجب فإن رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التنبيه الثانى:

أنّ الرفع فى حديث الرفع ظاهر فى معناه و هو إزالة الشىء عن صفحه الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنّ الحكم مع قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلّق بإلزامه فى مرحله الظاهر و هكذا الأمر فى سائر الفقرات فإنّ الرفع متعلّق بإلزام أحكام مواردها.

لا يقال: إنّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بدّ أن يكون الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعا.

لا- يقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لا- حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأننا نقول إنّ الفقرات الثلاثه من الأفعال القليليه و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنى زوال النعمه عن الغير فعل من الأفعال القليليه و يمكن الحكم بحرمة و هكذا الوسوسه و الطيره و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكوماه بالأحكام فى الشرائع

ص: ٤٤٧

السابقه و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقيا في عامه الأزمنه و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبه إليها بمعناه الحقيقي أى الإزاله.

ثم لا- يذهب عليك أن مع وجود الإطلاقي و الاستعمالي لا حاجه إلى اعتبار الوجود سابقا ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ الحسد و الطيره و الوسوسه في التفكير في الخلق ليست اختياريه حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول إنَّ هذه الامور و إن كانت بنفسها غير اختياريه و لكنها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها فلا مانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

التنبيه الثالث:

أنّه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الروايه أمران أحدهما أن هذا لا يختص بالأمه المرحومه لأنّ الحكم العقلي لا يختص بزمان دون زمان.

و ثانيهما أن الروايه ظاهره في الامتنان مع أنّه لا منه في رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إننا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه في الناسى و المخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإن مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذه عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لا فيما لا يقدر عليه أصلا فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن و يكون امتنانيا.

التنبيه الرابع:

أنّه لا- فرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أى واحد منهما فله حكم و أثر ثقيل يكون قابلا للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكرهه على الترك فالإكراه

ص: ٤٤٨

موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفاره فلا- وجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل و قابل للرفع ثم إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيرا كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزله العدم فكأنّ فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزله المعدوم إلاّ- أنّ المرفوع يكون نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلا موجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجوديه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكلّ ما يكون ناشئا عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسيا.

فمن هذا يعلم أنّه لا يختصّ المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئا عن الخطأ و النسيان و مرتبطا بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلاة فحرمه القطع مرفوعه بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا.

التنبية الخامس:

أنّه لو نسى شرطا أو جزءا من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولا:

ذهب بعض الأعاضم إلى الثانى مستدلاً بأنّ الحديث لا يشمل الامور العدميه يمكن الجواب

عنه كما مرّ بآئه لا- وجه لتخصيص المرفوع بآثار الامور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعاده الواجب أو قضائه من ناحيه نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعا.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدله المركبات أو على أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقا للمأمور به و نتيجه ذلك هو سقوط الأمر المتعلق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلا عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّ بالنسبه إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلا إن تعلّق بالسبب المقومّ أو الشرط المقومّ ممّا يكون قوام العقد به عرفا كإرادته تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعامله إذ ليس هنا عقد عرفا حتى يتّصف بالصّحّه ظاهرا.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّه لكون العقد عربيا فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعا فى نظر العرف فمع حكومه حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطيه يصير العقد الصادر عقدا مؤثرا فلا تغفل.

التنبيه السادس:

أنّه لا- اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه بل يعمّ الأحكام الوضعيه فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريّه و نحوهما و عليه فلو أكره على إيجاد المفطر فلا يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريّه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكروهوا عليه هو رفع المفطريه بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع

ص: ٤٥٠

حاكم بالنسبه إلى الأدله الاؤليه يوجب ذلك تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و عليه فلا يسقط الأمر المتعلق بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لا- مجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لا يقال: إنّ الموافقه و المخالفه و الصّحه و الفساد ليست من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأننا نقول إنّ الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنّ الإكراه فى العبادات كالإكراه فى المعاملات فكما أنّ الإكراه فى المعاملات فى الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك فى العبادات.

مندفعه بوضوح الفرق بينهما فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصًا بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعامله و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعاده أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد فى الامتنان و عدمه.

فتحصّل أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث فى الأحكام الوضعيه أيضا ما لم تكن قرينه على الاختصاص أو التخصيص و لكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التنبيه السابع:

أنّه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع فى هذا الطرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحّحه التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّي عنه.

ص: ٤٥١

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطرا في أصل العقد عاده أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطالان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الامور العقليّه فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئيه أو الشرطيه تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلي يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكره عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم الجميع.

و لا حاجة إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حدّ نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفايه كون وضع منشئه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحه التفصيل المذكور فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع في حديث الرفع هي أحكام الأفعال التي يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لا دخل لهما فيها فلا يشملها حديث الرفع.

و عليه فلا يرفع حديث الرفع مثل النجاسه الحاصله بالملاقاه حال الجهل أو الإكراه أو الاضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد في الحكم

ص: ٤٥٢

بالنجاسه بل هي حاصله بالملاقاه و هي من الأمور الواقعيه الخارجيه التكوينيّه و لا دخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسه ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى في النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّه صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكروا إن كان تامًا بالنسبه إلى مثل النجاسه و لكن لا يتم بالنسبه إلى إتلاف مال الغير نسيانا فإنّ الإتلاف فعل للمكلف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعا عند النسيان و مع ذلك محكوم بالضمان و هكذا مسّ الميت فإنّه فعل للمكلف و ليس كالملاقاه التي تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللهمّ إلّا- أن يقال: بالتخصيص او التخصيص حيث أنّ في مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميت لم يعتبر فيه الاختيار و العمد و الكلام فيما إذا اعتبرا فيه فتدبر جيّدا.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق في الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل في ترتّب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختياريه للمكلف لا حكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأّمه فما لا امتنان فيه بالنسبه إلى الأّمه كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لا يشمل حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

أنّه ربما يفصل في الشكّ في المانع بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه في الإجزاء و عدمه

ص: ٤٥٣

فلو شك في مانعيه شيء للصلاه فحديث الرفع يدل على صحه صلاته ما دام شاكًا و أمّا إذا قطع بكونه مانعا وجب عليه إعادتها في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعده في الأحكام الظاهريه.

هذا بخلاف الشك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فإنه لا يبعد أن يقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم صحّ صلاته لأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصوره العلم و لا يمكن هذا القول في الشبهه الحكميه لاستحاله تخصيص المانع بصوره العلم بالمانعيه.

و أجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك المانعيه بضميمه حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعيه في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومه حديث الرفع تخصيص المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأثم و انتفاء الإعاده و القضاء و هكذا الكلام في الشرطيه و الجزئيه إذ لا وجه لتخصيص البحث بالمانعيه.

و منها: أى من السنه التى استدلل بها على البراءه هو حديث الحجب.

رواه الصدوق بسند صحيح فى التوحيد عن أبى زكريا بن يحيى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و رواه الكليني بهذا السند فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

بدعوى أنّ ظاهر الحديث هو ثبوت الحكم فى الواقع و أنّ الحجب يتعلّق بالعلم به و عليه فيدل قوله عليه السّلام فهو موضوع عنهم على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ممّا لم يعلم به إرفاقاً و تسهيلاً مع أنّه لو لا الحجب لوجب الاحتياط.

فالحجب و عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعيه يوجب على تأثير التكليف المجهوله فى صحه الاحتجاج بها و جواز العقوبه بالنسبه إليها و لا فرق فى رفع التكليف بين أن يبينها الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه لأنّ كل ذلك حجب علمها عن العباد.

و دعوى اختصاص الحجب بخصوص ما سكت عنه مندفعه لأنّ الحجب يصدق على ما بينها و لم يصل لإمكان تجديد البيان و لم يفعل.

كما لا وجه لتخصيصه بالشبهات الحكميه دون الموضوعيه لأنّ الله تعالى قادر على إعطائه مقدمات العلم الوجدانى لعباده فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى لا يقال: إنّ الروايه ضعيفه من ناحيه أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى سندها مشترك بين التميمى و الواسطى الثقين اللذين لهما كتابان كما نص عليه النجاشى و بين غيرهما من الحضرمى و الكلابى و النهدى المجهولين و من المعلوم أنّ مع الاشتراك لا يثبت وثاقه الراوى لأننا نقول إنّ ذلك ليس بشيء مع نقل مثل داود بن فرقد عنه مع أنّه بلغ من الجلاله إلى أن روى عنه صفوان و البرنظى و ابن أبى عمير فنقله قرينه على أنّ المراد منه هو الثقة الذى له الكتاب و بذلك يتميز عن غيره ممن ليس له الكتاب و من المعلوم أنّ وجود الكتاب و نقل جماعه عنه من شواهد الوثاقه هذا مضافاً إلى ما قيل من عدم تكتيه غير الثقين بأبى الحسن اللهم

إلا أن يقال: إن التيمى والواسطى أيضا لم يثبت تكنيتهما بأبى الحسن و معه يحتمل أن يكون المكنى غير المذكورين مطلقا أو مرّدا بين المذكورين فيبقى الاشتراك و الجهاله فتأمل. هذا مضافا إلى أنّ مضمون الخبر معتضد بالروايات المتعدّده الداله على رفع التكليف الفعلى عند عدم المعرفه بها منها معتبره بريد بن معاويه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. لدلالته على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه الفعليه التى لم يعرفها الله تعالى

و منها: معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام من لم يعرف شيئا هل عليه شىء قال لا و هى تدل على عدم وجوب الاحتياط لرفع الحكم الفعلى فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أنّ الجهل بالأحكام الواقعيه العقليه و عدم معرفتها يوجب رفعها و عدم التكليف بها فعلا.

حديث الحجب

و منها: أى من السنه التى استدلت بها على البراءه حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار(رضى الله عنه)عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

و رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (٢)

وقد أورد عليه من جهه السند من أن أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين و بين الحضرمى و الكلابى و النهدى و النصرانى الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواه هذه الروايه ذيل ترجمه الواسطى الثقه إلا أنه لا حجه فيه فالروايه ليس فيها حجه. (٣)

يمكن أن يقال إن زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصرانى و الحضرمى و الكلابى و النهدى لعدم تكتيتهم بأبى الحسن و عليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمى و الواسطى و المفروض أنهما ثقتان.

اللهم إلا أن يقال: إن الثقتين أيضا لم يثبت تكتيتهما بأبى الحسن أيضا و معه إما هو غير المذكورين مطلقا أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهاله.

اللهم إلا أن يقال: إنه ذكر بن يحيى و ذكره النجاشى مع كنيته و هو ثقه فتأمل هذا

ص: ٤٥٧

١- ١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحججه و الهدايه، ح ٩.

٢- ٢) الكافى ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٣.

٣- ٣) تسديد الاصول ٢: ١٤٢.

مضافا إلى أنّ التميمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعلّ هذا قرينه على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلاله إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البنظلي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التميمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافا إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعدده الأخرى.

منها: معتبره بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا (١) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فالتكليف بالقبول يتوقف على معرفه فإذا كان المكلف جاهلا بالأحكام الواقعيه فلا تكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا. (٢) بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط كما يشمل الغافل فنفي العقوبه و الكلفه من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعيه بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

و منها: معتبره حمزه بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملى عليّ أنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، الحديث (٣) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبه على مخالفه الأحكام المجهوله غير الواصله إلى المكلف بناء على ظهوره في إتياء الأحكام الواقعيه بعناوينها الأوليه و معرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلاّ فإن كان الإتياء أعمّ من الأحكام الظاهريه فلا تقاوم أدله الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتيه أيضا.

ص: ٤٥٨

- ١-١) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.
- ٢-٢) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٢.
- ٣-٣) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

و منها: معتبره حمزه بن محمّد الطيار عن أبي عبد الله عليه السّلام في قول الله عزّ وجلّ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (٢) قال يبين لها ما تأتي و ما تترك و قال إنا هدينا السبيلَ إمّا شاكرًا و إمّا كفورًا (٣) قال عرفناه إمّا آخذ و إمّا تارك و عن قوله وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٤) قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و في روايه بينا لهم - (٥)

و منها: معتبره عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا، على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلا وُسْعها (٦) و لا يكلف نفساً إلا ما أتاها قال و سألته عن قوله: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه (٧) و إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أنّ الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفي إنّ من لم يعرف الأحكام الواقعيه كان محجوباً عنها إنّ الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أنّ التكليف بالأحكام الواقعيه متفرع على المعرفة بها و لا يصح الاحتجاج إلا بالتعريف و المعرفة و البيان و لا تكليف

ص: ٤٥٩

١-١ (١) توبه ١١٥.

٢-٢ (٢) الشمس ٨.

٣-٣ (٣) انسان ٣.

٤-٤ (٤) فصلت ١٧.

٥-٥ (٥) الكافي ١:١٦٣: باب البيان و التعريف ح ٣.

٦-٦ (٦) بقره ٢٨٦.

٧-٧ (٧) الكافي ١:١٦٣: البيان و التعريف ح ٥.

بالنسبه إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعيه و يمتثلوها و لا عذاب و لا إضلال بالنسبه إلى ما لم يعرفوا و حجبا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعيه يوجب عدم تأثير التكليف المجهوله و وضعها و رفعها و بعبارة أخرى أنّ الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبه بالنسبه إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعيه لا ما تمكنوا من المعرفة. و قصّروا فيه من جهه عدم الفحص و عدم تعلّمه و لا- فرق في رفع التكليف بعدم المعرفة و الحجب بين أن بيّنه الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثاني عشر أرواحنا فذاه لأنّ كل ذلك ممّا حجب علمه عن العباد و مما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب و عدم المعرفة.

و دعوى اختصاص الحجب و عدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا- تشمل ما حجب بواسطه الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقه لما ورد من أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، كما في فرائد الاصول. (1)

مندفعه بأنّ الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضا فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يفعل فإنّه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم المعرفة به بالنسبه إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصرا في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبه إلى من عرف و كتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله صلّى الله عليه و آله اوصيائه عليهم السّلام و إن كان هو الظالمين إلاّ أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور و بيان تلك الأحكام

ص: ٤٦٠

فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا- يعلمها إلا- هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكميه و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصَح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميه و الموضوعيه كحديث الرفع. (١)

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبه إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حاجة في شمولهما للموارد المذكوره إلى ما ربما يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصيه العصاه في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدله العقلية و مما ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول و تسديد الاصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب(و هو الأحكام الواصله إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه)إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الأمور الخارجيه بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على المضامين الخطابيات المنزله إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دل على وجوب الاحتياط (٢)مع ما فيه من أن الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أن الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لا وجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقاديه لإطلاقها و عمومها بالنسبه إلى الأحكام أيضا كما لا يخفى.

ص: ٤٦١

١- (١) مصباح الاصول ٢٧١:٢-٢٧٢.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٢٢٧:٣.

ثم إن ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اى حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم فى الواقع و إن الحجب أو عدم التعريف يتعلق بالعلم به و عليه فقوله عليه السلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شىء قال لا أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدل على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهيلاً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحجوب من الأحكام الواقعيه و من المعلوم أن الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع و لو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلا الأحكام الفعلية من ناحيه الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائى فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضه مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعيه الفعلية فلا تغفل.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءه حديث السعه.

روى فى مستدرک الوسائل عن عوالى اللئالى عن النبى صلی الله عليه و آله قال «الناس فى سعه ما لم يعلموا» و فيه أن الروايه ضعيفه

و روى فى الكافى بسند موثق عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفره مسلم أو سفره مجوسى فقال هم فى سعه حتى يعلموا.

و لا- مجال لتضعيف الروايه من ناحيه النوفلى من جهه عدم توثيقه لوقوعه فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتمبره و هو يكفى وثاقته و إلا فلم يكثره عنه الروايه بهذه الكثره.

هذا مضافا إلى أن ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين الذى طعنوا على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه احمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم اعتذر و أعاده.

و أيضا كانت روايات السكونى مقبوله كما نصّ عليه الشيخ فى العده مع أن كتب السكونى منقوله بواسطه النوفلى فالروايه معتمبره.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال إن دلالة قوله عليه السلام «الناس فى سعه حتى يعلموا» على المطلوب ظاهره لأنّ المستفاد منها هو التوسعه ما لم يحصل العلم بالواقع فمع عدم العلم لا- يوجب التكليف الواقعيه ضيقا بوجوب الاحتياط.

لا يقال: إنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع و لكن مع العلم بالاحتياط بأحد الطريقتين ارتفع الوسعه و لا منافاه بين الروايه و وجوب الاحتياط مع العلم به بالعقل أو النقل لأننا

نقول: إن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف الواقعى المجهول و من المعلوم أن إثبات السعه من ناحيه التكليف الواقعى ينافى إيجاب الاحتياط كما أن أدله وجوب الاحتياط ليست من باب قيام العلم على الواقع إذ الاحتياط لا طريقه له كما لا يخفى.

و دعوى أن شمول موثقه السكونى «هم فى سعه حتى يعلموا» لمثل المقام محل تأمل لأن موردها هو خصوص اللحم و حكمه عليه السلام بالإباحه إنما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين و هى أماره على التذكيه و إن كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله فمورد الروايه من الشبهه الموضوعيه التى تقوم فيه الأماره على الحليه و من المعلوم أنها أجنبيه عن المقام.

مندفعه بأنه لا قرينه فى الروايه على أن الطريق فى أرض المسلمين حتى يكون ذلك أماره على التذكيه بل السؤال مطلق و الإمام عليه السلام لم يستفصل عن الطريق أنه طريق المسلمين أو غيره.

اللهم إلا أن يحمل الروايه جمعا بينها و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز تذكيته على تخصيص هذه الروايه بمورد جريان الأماره و لكن ذلك لا يضر بجواز الأخذ بالكبرى المذكوره فى الموارد التى لا أماره فيها كحليه الجين و بالجمله حمل الروايه بالنسبه إلى اللحم على مورد قيام الأماره لا يكون دليلا على حملها بالنسبه إلى سائر الموارد إذ لا شاهد له ثم إن الروايه تعم الشبهه الموضوعيه و الحكميه كليهما و مجرد تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيصها بها إذ المورد لا يكون مخصصا.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة «حديث السعه»:

روى في مستدرک الوسائل عن عوالى اللآلى عن النبى صلى الله عليه و آله قال الناس فى سعه ما لم يعلموا. (١)

و فيه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخه ما لا- يعلمون و لو كانت تلك النسخه موجوده فكلّمه «ما» موصوله لا- ظرفيه لاختصاص الثانيه بما إذا كان النفي فى الماضى لا المستقبل على ما حكى عن أهل الأدب.

و روى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفره مسلم أو سفره مجوسى فقال هم فى سعه حتى يعلموا و رواه البرقى فى المحاسن عن النوفلى. (٢)

لا يقال: إنّ هذه الروايه أيضا ضعيفه بالنوفلى إذ هو لم يوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتمره و هو يكفى فى وثاقته و إلا فلم يكثروا عنه بهذه الكثره هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفه لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

ص: ٤٤٥

١- ١) المستدرک الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٤.

٢- ٢) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح ح ٣٠٧: ٢.

هذا مضافا إلى أنّ روايات السكوني مقبولة كما نص الشيخ في العده بأنه عملت الطائفة بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكوني منقوله بواسطه النوفلي كما صرح بذلك النجاشي في رجاله و الشيخ في الفهرست فلو كان النوفلي غير مقبول الروايه لما أفاد ما في العده من أنّ الطائفة عملت بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال في بهجه الآمال عند ترجمه السكوني و بالجمله من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلي أيضا فإنه الراوى عنه جلاّ إن لم نقل كلا حتى روايه الماء يظهر المتقدمه فإن راويها عنه هو. (1) و قال أيضا عند ترجمه النوفلي و مر في اسماعيل بن أبي زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده روايه الأجلء عنه منهم الحسن بن علي الكوفي (2)

و مما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطه النوفلي. (3)

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهايه الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعه ما لا يعلمون على المطلوب ظاهره سواء كانت كلمه ما مصدرية ظرفيه أو موصوله أضيف إليها السعه إذ المعنى على الأول إنهم في سعه ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثاني أنّهم في سعه ما لا- يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفه إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (4) إذ لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الاصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التبع. (5)

ص: ٤٦٦

١-١) بهجه الآمال ٢:٢٥٣.

٢-٢) بهجه الآمال ٣:٣٢٢.

٣-٣) مباحث الحجج ٢:٦٣.

٤-٤) نهايه الأفكار ٣:٢٢٨.

٥-٥) فرائد الاصول: ١٩٩.

و أجاب عنه فى نهايه الأفكار بأن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط فى قبال الاصولى فإن هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو روايه التثليث من نحو قوله عليه السلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلا وجه لتوهم ورود أدله الاحتياط على الروايه و لا حكومتها عليها.

نعم لو كانت أدله الاحتياط متكفله لإثبات العلم بالواقع كالأمارات كان لدعوى الحكومه كمال مجال و لكنه ليس كذلك بداهه إن مفاد تلك الأدله لا يكون إلا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

و مجرد صلاحيتها لتنجز الواقع عند الموافقه لا يقتضى الطريقيه و الكاشفيه كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحجه على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعه هو عدم العلم بمطلق الوظيفه الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها و لكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الروايه فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلا-أنا لا نسلم الحكومه أيضا فيما إذا كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحجه على الواقع لأن أدله الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجه على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحجه لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع و لكن الحجه عبارته عن الطرق العقلانيه و الشرعيه إلى الواقع التى تكشف كسفا غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك إنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأماره عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم

ص: ٤٦٧

و أمّا إذا أفتى بوجوب شيء لأجل الاحتياط فإنّه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التتن بملاحة حظه كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزم وجوب الاحتياط لعدّ ذلك منافيا للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسيا أو غيريا. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى بعض العبائر من أنّ إيجاب الاحتياط إنّما هو طريقى للوصول إلى التكليف الواقعى فأجابه ضيق ناش من ناحيه التكليف الواقعى المجهول فالحكم بالسعه من ناحيته يقتضى عدم إيجاب الاحتياط. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع و إن أتى به الواقع و كان حكما غيريا لأنّ الاحتمال لا طريقه له و صرف كون الاحتياط واجبا غيريا لا يوجب أن يكون طريقا إلى الواقع هذا مضافا إلى أنّ الاحتياط لو كان طريقا إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لا مجال للحكم بالسعه من ناحيه الجهل بالواقع إذ معه لا جهل بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

ثم لا يذهب عليك أنّ الاستدلال بهذا الحديث لا يتوقف على تعيين أنّ كلمه «ما» موصوله أو ظرفيه لما عرفت من تماميه الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفايه و نهايه الأفكار و تهذيب الاصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعى كما فى حديث رفع ما لا يعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشى من الحكم الواقعى المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشى من ناحيه الحكم الواقعى المجهول ما دام لا يحصل العلم أو الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث الحكم بالسعه ما دام لم يعلموا بالضيق و لو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلا محاله تحصل الغايه و ترتفع السعه بوجوب الاحتياط و مع

ص: ٤٦٨

١-١) تهذيب الاصول ١٧٤:٢.

٢-٢) تسديد الاصول ١٤٣:٢.

هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملا- فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة من ناحيه الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضا مع أدله وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة ما دام لم يعلموا بضيق ما و لو ضيق الاحتياط فلا- ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءه العقلية التي لا تنافي وجوب الاحتياط و حيث يحتمل في قراءه الحديث احتمالا ان فلا تقاوم هذه الروايه مع أدله وجوب الاحتياط.

مندفعه بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله عليه السّلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعه عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أيّ ضيق و لو كان بعنوان وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكما بالنسبه إلى دليل السعه من دون فرق بين أن يكون «ما» موصوله أو ظرفيه فالصحيح دلالة الحديث على البراءه و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكيمه و الموضوعيه و دعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحه سند قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله النَّاسِ فِي سَعِهِ مَا لَمْ يَعْلَمُوا وَ أَمَّا مَعَ ضَعْفِهِ فَلَا يَصْلِحُ لِلتَّمَسُّكِ بِهِ فَلَا يَبْقَى فِي الْمَقَامِ إِلَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَوْثِقِهِ السَّكُونِي هُمْ فِي سَعِهِ حَتَّى يَعْلَمُوا.

و شموله للمقام محل تأمل لأن مورده كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام بالإباحه إنّما هو من جهه كونه في أرض المسلمين فهي أماره على التذكيه و إلاّ كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله و بالجمله مورد هذه الروايه هي الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحليه فهي اجنبيه عن المقام. (1)

مندفعه بأنّه لا يكون في موثقه السكوني قرينه على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أماره على التذكيه بل السؤال عن سفره وجدت في الطريق و الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهم إلاّ أن يحمل جمعا بينه و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكيه على تخصيص مورد هذه الروايه في اللحم بمورد جريان الأماره.

ص: ٤٤٩

و أما ما ذكر من أنّ مورد الروايه مورد استصحاب عدم التذكيه و مقتضاه هو حرمه أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكيه هو الحيوان الذي يكون قابلا للذبح لا أجزاءه فلا يجرى الاستصحاب المذكور في اللحم كما لا يخفى. و أما دعوى اختصاص قوله هم في سعه حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعه لأنّ الجبن أيضا يكون في السفره و هو أيضا مشكوك الحليّه و لا دليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى في جواز أكله بأصالة الحليّه و لا وجه لتخصيص الروايه باللحم.

ثم لو كان تطبيق قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا على مورد الروايه مشكلا فلا يضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى في الموارد التي لا- أماره فيها كحليّه الجبن فالروايه داله على البراءة في الشبهه الموضوعيه و الحكميه لأن قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا يكون بمنزله الكبرى الكليه و تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيصها بها فيإطلاقها يشمل الشبهه الحكميه أيضا فتدبر جيدا.

اللهمّ إلا أن يقال: رجوع الضمير في قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفره المطروحه يمنع عن كون هذا القول كبرى كليه بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصيه و هو مشكل بعد احتمال مدخليه خصوصيات المورد و لكن لحن الروايه يساعد كبرويه القول المذكور و لا خصوصيه في الذين وجدوا السفره المطروحه فتدبر جيدا.

و منها: أى من الأخبار التى استدل بها للبراءه حديث الحليه و أخبار الحليه منقوله بألفاظ مختلفه:

منها: هى مرسله الشيخ الأنصارى قدس سرّه و هى قوله عليه السلام «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»

و فيه أنّ هذا الحديث لم يوجد بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و احتمل بعض الأعاظم أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و لعله سرقه الحديث.

و لكنّه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده مع هذه المرسله و احتمل آخر أنها مضمون خبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال عليه السلام كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه ميتة و فيه أنّه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الروايه و المفروض أنّ هذه الروايه مختصّه بالشبهه الموضوعيه لدلاله جعل البيئه هى الغايه على أنّ الشبهه هى الموضوعيه.

و منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امراه تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه»

بتقريب أنّه يدلّ على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهه عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب.

أورد عليه أولاً: بأنّ قوله عليه السّلام «بعينه» ظاهر في الاختصاص بالشبه الموضوعيه و حمل هذه الكلمه على أن يكون المراد منها هو تأكيد النسبه خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون ذكرها للاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه إذ لا- يتصور العلم بالحرام لا- بعينه في الشبهه الحكميه لأنّ العناوين الكليه إما أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأوّل تكون معلومه الحرمة بعينها و على الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

و اجيب عنه بمنع اختصاص الاحتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في روايه مسعده كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال و حرام لإمكان أن يكون قيداً «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء نظيراً للحرام فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنّه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هي أعم.

و ثانياً: أنّ الأمثله المذكوره في روايه مسعده كلّها من الشبهات الموضوعيه و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليّه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الاصول المحرزّه.

و أجيب عنه بأنّ الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لا الاختصاص لأنّ الأمثله المذكوره لا توجب اختصاص الكبرى الكليه بها

و يشكل ذلك بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولاً لا ذكر تطبيقات قاعده اخرى لم تذكر كبراهها.

و دعوى أنّ المقصود من روايه مسعده بن صدقه بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهرية فيها بعنوانات مختلفه غير أنّه جمع الكل بيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحليّه في الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه.

مندفعه لظهور قوله عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الحكايه عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر.

فتحصّل أنّ الأمثله لا- تساعد مع قاعده الحليّه اللّهمّ إلا- أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى المذكوره فيها على الأمثله المذكوره لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بالكبرى فتدبر

و ثالثاً: أنّ جعل غايه الحليّه قيام البيئه في قوله عليه السّلام و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تصلح الروايه للاستدلال بها في الشبهات الحكميه.

التنبيه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحليه هي حليه المشكوك و لو كان الشئ المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم الماخوذه من يد الكافر أو المستورده من بلاد الكفر إذا احتمل التذكيه الشرعيه في حيوانها فيجوز التصرف فيها و استعمالها عدى أكلها و الصلاه فيها و ذلك لجريان قاعده الحليه كما تجرى فيها قاعده الطهاره و لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه في الأجزاء إذ التذكيه المساويه لفري الأوداج الأربعة لا تتصور في أجزاء الحيوان بناء على أنّ التذكيه هي نفس فري الأوداج الأربعة لا أمر معنوي يحصل بالفري المذكور و إلا فلا يبعد جريان أصاله عدم التذكيه في الأجزاء أيضا بناء على أنّ الأجزاء أيضا لها نصيب من هذا الأمر المعنوي.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فمقتضى أصاله عدم التذكيه هو حرمة استعماله و التصرف فيه مضافا إلى حرمة أكلها و الصلاه فيها كما لا يخفى.

هذا بخلاف الأجزاء فإنّ أصاله عدم التذكيه كما عرفت لا تجرى بالنسبه إليها فمع احتمال التذكيه يشملها عموم قوله كل شئ يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف أنّه الحرام منه بعينه.

بل يجوز أكلها و استعمالها في الصلاه لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكيه في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ الا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكيه في الصلاه بمثل قوله عليه السّلام في موثقه ابن بكير و كل شئ منه جائز إذا علمت أنه ذكي لا يجوز الصلاه فيه فتدبر جيدا.

بل يجوز أكلها و استعمالها فى الصلاة لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكية فى جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخُنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لغير الله به وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) لا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكية فى الصلاة بمثل قوله عليه السلام فى موثقه ابن بكير و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى لا يجوز الصلاة فيه فتدبر جيدا.

ص:

حديث الحليّه

و منها: أى من الأخبار الّتي استدلل بها للبراءه «حديث الحليّه» و هو منقول بألفاظ مختلفه منها مرسله الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و هى قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدلل به الشيخ قدّس سرّه فى فرائد الاصول حيث قال كما فى قوله عليه السّلام فى روايه أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (١)

و لم يوجد هذه الروايه بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ.

و لكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده بن صدقه معه حيث زاد فى روايه مسعده كلمه «بعينه» و جمله «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

و احتمال المحقق العراقى أنّها مضمون ما رواه فى الكافى بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الجنب قال عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة. (٢)

و لا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الروايه و المفروض أنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه للدلاله جعل البيئه هى الغايه على أنّ الشبهه هى الموضوعيه مع أنّ قوله عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام أعم من الشبهه الموضوعيه فلا تغفل.

ثم إنّ روايه الشيخ الأنصارى على تقدير ثبوتها تكون واضحه الدلاله على البراءه فى

ص: ٤٧٥

١-١) فرائد الاصول: ٢٠١.

٢-٢) الوسائل الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه ح ٢.

الشبهه الحكيمه و الموضوعيه و لذا قال فى نهايه الأفكار دلالة هذه الروايه على المطلوب ظاهره لو كانت هى غير روايه مسعده بن صدقه (١) و إلا- ففيها إشكال من جهه موارد انطباقها كما سيأتى إن شاء الله تعالى بل عموميه دلالتها متوقفه على كونها غير روايه عبد الله بن سليمان و إلا- فالظاهر اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فإنّ السؤال فيها عن الجبن من جهه احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحليه حتى تقوم الحجه على أنّ فيه ميتة و أمّا الإيراد على الروايه بأنها فى صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه و زان قوله عليه السّلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرف فى الحلال المختلط بالحرام الذى جمع رواياته السيّد الفقيه الطباطبائى قدّس سرّه فى حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان و لا ترتبطان بالشبهه البدئيه. (٢)

ففيه أنّ هذا الإيراد لو كان واردا فى مثل كل شىء فى حلال و حرام لما كان واردا فى مثل قوله «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطا بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك فى مثل قوله كل شىء فى حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيدا.

و منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأه تحتك و هى اختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به اليينه. (٣)

لم يستدل شيخنا الأعظم قدّس سرّه بهذه الروايه على البراءه فى الشبهه الحكيمه و لعل وجه ذلك

ص: ٤٧٦

١- ١) نهايه الأفكار ٣: ٢٤٣.

٢- ٢) راجع تهذيب الأصول ٢: ١٧٥.

٣- ٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

هو اشتغالها على جملة من أمثله الشبهه الموضوعيه فرأى اختصاصها بها أو رأى أن الروايه فى مقام إبراز حليه جامعته بين حليات متعدده من قواعد مختلفه جمعت فى قضيه واحده فالجملة إخبار عن القواعد المختلفه لا إنشاء يدل على إنشاءات متعدده أو رأى شيئاً آخر.

و لكن استدلل بها فى الكفايه فى الشبهه الحكميه حيث قال و منها قوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقاً و لو كان من جهه عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تامل. (١)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه و ذلك لأن حمل هذه الكلمه على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرمة لا بعينه و لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه إذ لا يتصور العلم بالحرمة لا بعينه فى الشبهه الحكميه فإنه مع الشك فى حرمة شىء و حليته لا علم لنا بالحرمة لا بعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا- تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها و على الثانى لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرمة لا- بعينه فى الشبهه الحكميه مع العلم الإجمالى بالحرمة و من الظاهر أن هذا الحديث لا يشمل العلم الإجمالى بالحرمة إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرمة لا بعينه فإننا إذا شككنا فى كون مائع موجود فى الخارج خمراً كان الحرمة معلوماً لا- بعينه إذ نعلم إجمالاً- بوجود الخمر فى الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرمة معلوماً لا بعينه.

ص: ٤٧٧

و لكن هذا العلم لا- يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها في محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليته ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (١)

و ثانيا: أنّ الأمثله المذكوره فيها كلها من الشبهات الموضوعيه. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تشمل الشبهه الحكميه هذا مضافا إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الأصول المحرزه.

و ثالثا: أنّ جعل غايه الحليه قيام البينه في قوله عليه السلام و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه أيضا.

و عليه فلا وجه للاستدلال بموثقه مسعده للبراءه في الشبهات الحكميه.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينه غير تامه لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهه الحكميه و إنما تعميم الحديث لها و هو لا يتنافى مع عدم غلبه الشبهه غير المحصوره فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهه. (٢)

و لا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهه ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لا- بعينه و هو لا- ينطبق إلّا- على الشبهه الموضوعيه لعدم تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه فإنه مع الشك في حرمه شيء و حليته لا- علم لنا بالحرام لا- بعينه و على فرض تصوره في العلم الإجمالي بالحرمه لا- يمكن شمول الحديث له للمناقضه و بعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهه حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهه عدم إمكان تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه بحيث لا تلزم منه المناقضه فتدبر جيدا.

قال في منتقى الاصول يمكن تعميم الحديث للشبهه الحكميه مع المحافظه على ظهور لفظ

ص: ٤٧٨

١- ١) مصباح الاصول ٢٧٣:٢-٢٧٤.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢:٦٥.

«بعينه» كما فى موارد العلم الإجمالى (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجا عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجمعوله بين شيئين كحرمة الغيبه أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأن كلاً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهه فى كل منهما حكميه لا موضوعيه. (1)

ولا يخفى عليك أن فرض الخروج عن الابتلاء فى الشبهات الحكميه كما ترى فإن الأحكام مجمعوله على موضوعها على نحو ضرب القانون لا- القضايا الخارجيه و المجتهد لا يمكن له أن يجرى البراءه فى الشبهات الحكميه بمجرد كون بعض الأحكام خارجا عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافا إلى أن مثل الغيبه و الغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الا- احتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أن المفروض فى روايه مسعده كل شىء لك حلال لا كل شىء فيه حلال و حرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازا عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شىء شبيها و نظيرا للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالا حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هى أعم منها كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

هذا مضافا إلى أنه لا باس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالى يستلزم حملة على النادر إذ الحديث لا- يشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضه و يختص بموارد التى خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أن هذه الموارد نادره و دعوى أن الشبهه الموضوعيه لا تنفك عن العلم بالحرام لا بعينه مندفعه بأن العلم الإجمالى فى هذه الموارد منحل بالموارد المعلومه و يصير الشبهه بدويه كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة أقرب و معه لا مانع من شمول الحديث للشبهات الحكميه فتدبر جيدا.

ص: ٤٧٩

و أما عن الثانى فبأن الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لا اختصاص الروايه بها و عليه فكما فى تسديد الاصول أصاله الحل المذكوره فى الحديث إذا كانت عامه لجميع موارد الشك فى الحرمة فجميع الأشياء التى لم يعلم حرمتها مشموله له محكوم عليها بالحل فأصاله الحل كبرى كليه و الأمثله المذكوره مصاديق لها و جزئيات و لا يجب فى ذكر المثل أن يذكر جميع الأنواع المتصوره إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفه. (١)

و يمكن أن يقال أنّ الأمثله المذكوره لو كانت من موارد أصاله الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مواردّها و مصاديقها و لكنها أجنبيه عن أصاله الحل و البراءه إذ ليس فيها شىء يمكن أن يكون مستند الحليه فيه هو أصاله الحل بل المستند هو قاعده اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه: قد حاول البعض دفع الشبهه بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثم أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جدا لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولا لا ذكر تطبيقات قاعده أخرى لم تذكر كبراهها.

لا يقال: بناء على جريان الاصول الطويله إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءه جاريه فى هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكتفى بعد ظهور الحديث فى أنّ منشأ التأمين و الحليه هو القاعده وحدها لا القاعده بضم عدم جريان الاصول الحاكمه عليها. (٢)

اللهمّ إلاّ- أن يكون مقصود تسديد الاصول أنّ المراد من أصاله الحل فى روايه مسعده هو الحكم بحليه كل شىء ما لم يقطع قطعا وجدانيا بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدى الموجود فى مورد الاستصحاب و اليد و لكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلوميه تقدم أصاله اليد و الاستصحاب على أصاله الحليه بأى معنى كانت.

ص: ٤٨٠

١- ١) تسديد الاصول ٢: ١٤٧.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ٦٦.

قال فى نهايه الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحليه فى الأمثله المزبوره بعنوان كونها مشكوك الحرمه و إلا- فبناء على كونه حاكيا عن إنشاءات الحليه فى الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمه فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك فى الحرمه فى هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهريه فيها بعنوانات مختلفه غير انه جمع الكل بيان واحد لا أن المقصود هو إنشاء الحليه فى الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه (١)

و لا- يخفى ما فيه لظهور قوله عليه السلام كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فى الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ما أفاد الشهيد الصدر قدس سره من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجمله فى الإنشاء لا- الإخبار بل من أجل قوه ظهورها فى أنها فى مقام إعطاء قاعده كليه بنكته واحده للتطبيق على الموارد المختلفه بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لا يناسب مع كون القضييه إخباريه تجمع حيثيات و قواعد متعدده لا يمكن أن يرجع إليها المكلف فى مجال التطبيق. (٢)

و حكى أيضا عن تعليقه المحقق الخراسانى على الفرائد فى دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكوره من باب التنظير (أى تنظير قاعده أصاله الإباحه بسائر القواعد كقاعده اليد و السوق و الاستصحاب) لتقريب أصاله الإباحه إلى الأذهان و أنها ليست بعادمه فى الشريعه و أنها حكمت بالحل فى الموارد المذكوره مع عدم القطع بالحليه انتهى.

يمكن أن يقال إن هذا الحمل لا يساعد مع قوله عليه السلام «و ذلك مثل الثوب» فإنه كما أفاد فى تسديد الاصول ظاهر جدا فى أنه ذكر مثال لقوله كل شىء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراسانى لقال و ذلك مثل حليه الثوب (٣)

و قال الشهيد الصدر قدس سره: فى نهايه الأمر و الذى يقوى فى النفس أن المقصود من

ص: ٤٨١

١- ١) نهايه الأفكار ٢٣٤:٣-٢٣٥.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢:٦٦١.

٣- ٣) تسديد الاصول ٢:١٤٨.

الروايه النظر إلى مرحله البقاء و إنّ ما أخذه المكلف و كان حلالا- له على أساس قاعده شرعيه يبقى حلالا- و لا- ينبغى أن يوسوس فيه و فى مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنه و بهذا تكون أجنبيّه عن البراءه إذ ليست فى مقام جعل البراءه كما أن فى الأمثله المذكوره لا يوجد ما يكون موردا لها. (١)

و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الروايه على ما ذكر خلاف الظاهر جدا فإنّ ظاهر الروايه إنّ الشك فى أصل الحليّه و الحرمة لا فى بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لا محيص عن هذا الإشكال لأن الأمثله لا تساعد مع القاعده المذكوره فى صدرها اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثله لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنه و إن اختص بالشبهه الموضوعيه إلا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانة المذكوره فى الذيل تعم الاستبانة العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنه بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لا شاهد فيه على الاختصاص فتحصل أنّ الروايه لا تخلو عن الإشكال و لو من ناحيه الإشكال الثانى كما عرفت و لكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكوره فيها مع قطع النظر عن الأمثله التى فيها هذا لو لا الإشكال فى سندها من الضعف و الظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعده بن صدقه عامى و لم يوثق و لكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاد مسعده بن زياد الربعى الثقه و استشهاد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التى تقرب عشر روايات و أيده بأنّ المروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد و الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيرا ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمه «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

ص: ٤٨٢

هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه فى غايه المتانته و موافق لما يرويه الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعنا وجدنا أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حرير بن عبد الله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنه ثقة لنقل بعض الأجلء عنه هذا و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع مسعده بن صدقه لا يوجب إلا الظن بالاتحاد هذا مضافا إلى بعد ذلك لأن الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعده بن صدقه بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلء فلم ار إلا هارون بن مسلم اللهم إلا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمد بن يحيى و عبد الله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنهم من الأجلء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام عن مسعده بن صدقه بواسطه هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جدا نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيدا.

و منها: صحيحه عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السّلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخه محمد

ص: ٤٨٣

بن موسى بن المتوكل رحمهم الله عن عبد الله بن جعفر الحميري و سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان و روى الشيخ الطوسى قدس سره فى التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (١) وطريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضا كما فى المشيخه و الفهرست.

و رواها أيضا (٢) بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد بن جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (٣)

و روى الكليني قدس سره أيضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لى لقد سألتنى عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول فى الجبن فقال لى أو لم ترنى أكلته قلت بلى و لكنى أحب أن أسمع منك فقال ساخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (٤) و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الروايه معتبره.

هذا مضافا إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقى فى المحاسن عن اليقطينى عن صفوان

ص: ٤٨٤

١- (١) التهذيب ٧٩: ٩ الباب ٢ باب الذبائح و الأَطعمه ح ٧٢.

٢- (٢) فى التهذيب ٧: ٢٢٦ الباب ٢١ باب من الزيادات ح ٨.

٣- (٣) الكافى ٣١٣: ٥ باب النوادر ح ٣٩.

٤- (٤) الكافى ٣٣٩: ٦ باب الجبن ح ١.

عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (١)

هذه الروايات متوافقة المضمون ولعل يرجع بعضها إلى بعض.

وكيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وتقريب الاستدلال كما عن شرح الوافيه أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمه وكذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف ويتصف بالحل والحرمه إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمه فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

وبعبارة أخرى أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى إنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من المذكي أو الميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها:

إنه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول إما حلال و

ص: ٤٨٥

إمّا حرام وإنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالا- و بعضها حراما و اشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه فى الدرر حيث قال إنّ قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما و احتمالهما فيصير الحاصل ان كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهه فى الحليه و الحرمة من جهه الشك فى اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (١)

أورد عليه شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه فى فرائد الاصول بأنّ المراد بالشىء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما لكن لفظه «منه» ليس فى بعض النسخ و أيضا الظاهر أنّ المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنا و لا خارجا إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أنّ كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد أنّ كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه و على أى تقدير فالروايه مختصه بالشبهه فى الموضوع و أما ما ذكره المستدل من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمالاه و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه و لو على الاستخدام انتهى موضع الحاجه. (٢)

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى و هو لا يتصور فى الشبهات الحكيمه فإنّ القسمه فيها ليست فعليه بل هى فرضيه حيث انه ليس

ص: ٤٨٦

١-١) الدرر: ٤٤٩.

٢-٢) فرائد الاصول: ٢٠١.

فيها إلا- احتمال الحل و الحرمة كما في شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضا بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام و الإشاره و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا- يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتم فيما إذا كان المراد من الشيء في قوله عليه السّلام كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلي لا يتصور حينئذ إلا في الشبهه الموضوعية و أمّا إذا كان المراد من الشيء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكمية أيضا نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها كما في كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الأرنب و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلا- لا- يدري انه محكوم بالحليه أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الروايه أنّه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائره المشتبهات المحكوم فيها بالحليه و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل. (١)

و يمكن الجواب عنه بما في كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في روايه أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السّلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له في هذا الحكم أصلا و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب

ص: ٤٨٧

التن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن. (١)

و أوضح هذا الجواب فى مصباح الاصول بأن الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام إنّ منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس انقسام الشىء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه فإنّ الشك فى حليه بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها(بل منشأ الشك فى الحليه و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنّ الشك فى حليه مائع موجود فى الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا فى هذا المائع الموجود فى الخارج من حيث الحليه و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا فى حليه هذا المائع الموجود فى الخارج لاحتمال أن يكون خلا فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام. (٢)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحليه لحم الحمار. (٣)

و هذا الذى أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الروايه للشبهه الحكميه إذ يحكم بحليه لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه فإنّ مورد الشبهه محكوم بالحليه حتى تعرف إنّ مصداق الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و لا إشكال كما لا يخفى.

ص: ٤٨٨

١-١) فرائد الاصول: ٢٠١.

٢-٢) مصباح الاصول ٢٧٦-٢٧٧.

٣-٣) فرائد الاصول: ٢٠١.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لا ينطبق على الشبهه الحكميه بشهاده أمرين:

أحدهما دلالته على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غايه للحليه فإنه لا يصح ذلك إلا في الشبهات الموضوعيه و أما في الحكميه فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غايه للحليه لحم الحمير مثلا كما لا يخفى.

إذ لا- معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراما غايه للحليه لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفى السببيه لوجود القسمين بالنسبه إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنه لو علم ان مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا- يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحليه مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناش من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلا- وجه لإنكار سببيه وجود القسمين في الشبهات الحكميه و العجب من مصباح الاصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال و لو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهه الموضوعيه و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهه الموضوعيه لم يبق شك في هذا النوع أيضا و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهه الحكميه كالشبهه الموضوعيه و لذلك قال في الدرر يكفي في عدم لغويه القيد(و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام)انه لو علم كون مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير (1)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: في توضيح مراد استاذه قدّس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكاليين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغوا لكونه دخيلا في الموضوع و ذلك لأن الشبهه في لحم الحمار مثلا و إن كانت كما ذكر ناشئه عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن

ص: ٤٨٩

(١ - ١) الدرر: ٤٥٠.

يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حليه كل لحم موجودا لم يكن شك في حليه لحم الحمار و لو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك في حرمة لحم(الحمار).

و لكن لما لم يكن شىء من هذا النصين و انما صار بعض اللحوم حراما و بعضها حلالا فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أمينا لما شككت في أمانه هذا الشخص و لو كان كل أفراد خائنا ما شككت في خيانه هذا الشخص و لكن لما كان أفراد مختلفه فبعضها أمين و بعضها خائن فلا جرم شككت في أمانه هذا الشخص و خيانه و هذا مطلب صحيح عرفى. (١)

هذا كله بالنسبه إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سببا و منشأ للشك و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه و أميا الأمر الثانى و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فقد أجاب عنه في الدرر أيضا بأن معرفه الحرام غايه للحكم على المطلق أو على ذلك الشىء الذى عرف حرمة. و لو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهه الموضوعيه أيضا إذ بعد معرفه فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضا فتدبر جيدا. (٢)

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه: فى توضيح ذلك و بالجمله إن كان المراد بعرفان الحرمة الذى جعل فى الحديث غايه للحل حقيقه عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين و إن كان المراد ان عرفان الحرمة فى كل شىء ليس إلا- غايه للحل بالنسبه إلى هذا الشىء دون غيره كان الإشكال غير وارد فى كلتا الشبهتين و لكن حيث إن الظاهر هو إرادته عرفان جنس الحرام الصادق

ص: ٤٩٠

١- ١) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ ٢: ٧٧.

٢- ٢) الدرر: ٤٥٠.

على فرد واحد كان الإشكال واردا على كليهما فلا بدّ في دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غايه للقضيه الاستغراقيه بوصف كونها استغراقيه فمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالا فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكى واقعا فهو حلال و كذلك جنس اللحم الذى له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالا- سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة فى فرد واحد على الأول أو فى قسم واحد على الثانى فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقى الاستيعابى و هو حليه كل فرد أو كل قسم مرتفعا و هذا لا إشكال فيه إذ لا إشكال فى أنه بعد معرفه الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناء على حمل الروايه على التقسيم الذهنى فدلالته على البراءة فى الشبهه الحكميه تامه غايه الأمر يكون موردها خصوص الشبهه الحكميه التى كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفا فيتم فى غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

و لكن الشأن فى إثبات ظهور الروايه فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه» (1)

و لا يخفى عليك أيضا أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الاستاذ قدّس سرّه بقريته لام العهد فى قوله حتى تعرف الحرام و لفظه بعينه إن المراد من الغايه فى قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هى معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده بالفعل فى الشىء و ذلك لا يساعد إلا مع إرادته الشبهه الموضوعيه إذ مع الشبهه الحكميه لا معنى لجعل معرفه حرمة لحم الخنزير غايه لحليه لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلا وجه لأن يقال. إنّ لحم الحمير مثلا الذى شك فى حليته و حرمة عند ما رأينا وجود القسمين فى اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير و علم

ص: ٤٩١

بوجوده فى الشىء بل الذى يكون مناسباً مع الشبهه الحكميه هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لا يساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشىء كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فى دوره الأخيره بقوله و لكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسريه إلى الشبهه الحكميه بأن يقال إنّ الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهه الموضوعيه إذ لا- دوران فى الشبهه الحكميه من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمة و اللحوم المقطوع الحليه و بعبارة أخرى الظاهر أنّ مورد الحكم بالحليه شىء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلا- أن يقال: يكفى صحه انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إنّ كل كلى كان فيه الحلال و الحرام و لو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراده المشتبهه حتى يعرف الحرام منه و لكنه مع ذلك لا- يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (١)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و «ماده» «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئيه قرينه على الاختصاص فإنّ كل واحد من هذه الأمور و إن كان فى حد نفسه قابلاً للمناقشه إلا أنّ ملاحظه المجموع ربما تصير قرينه على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (٢)

و يؤيده عدم اشتراط البراهه فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعمّ من الشبهه الحكميه لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأنّ الاستبانه المذكوره فى الذيل تعمّ الاستبانه العلميه القطعيه و

ص: ٤٩٢

١- ١) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه: ٦٢٤

٢- ٢) تهذيب الاصول ١: ١٨٨.

غيرها الحاصله بمثل خير الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام اليينه بعد الاستبانه من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لا شاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الروايه عن الضعف فى السند فإن مسعده بن صدقه عامى و لم يوثق إلا أن المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره أنه متحد مع مسعده بن زياد الربعى الثقه بقريته اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التى تقرب عشر روايات و أيد ذلك بالمروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد لأن الظاهر عندى أن الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيرا ما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجد هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهانى من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقه لأن جميع ما يرويه فى غايه المتانہ و موافق لما يرويه الثقات.

و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع روايات مسعده بن صدقه لا يوجب إلا الظن باتحادهما هذا مضافا إلى أنه يبعده ذكر كليهما فى الفهرست و الرجال و النجاشى فتأمل.

و منها: صحيحه عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم و مضمونها متوافقه و قد رواها الكلينى قدس سره عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافيه و فى الدرر أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التى تتصف بالحلّ و الحرمة و كذا كل عين ميا يتعلق به فعل التكليف و يتصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جمعيا من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوجه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الأرنب مثلا لان الحليه و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشيء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح فيه أن يقال:إنّه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنيا و لا خارجا و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالاه و صلاحيته لهما مندفعه بأنه مخالف لظاهر القضيّه.

و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهة الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك ظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشاره و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشاره و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشاره و الإرجاع و الأ-جوبه المذكوره عن هذا الإ-يراد لا- تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادّه «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئية قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعية و لا أقل من الشكّ فى شمولها للشبهه الحكميه.

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحلیه هی حلیه المشکوک و لو کان الشیء المشکوک هو أجزاء حیوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذه من ید الکافر أو المستورده من بلاد الکفر بشرط احتمال التذکيه الشرعیه فی حیوانها فحینئذ یجوز التصرف فیها عدی ما اشترط العلم بالتذکيه فی الاستعمال کالأکل أو لبسه فی الصلاه.

و ذلك لجریان قاعده الحلیه فیها کجریان قاعده الطهاره و لا مجال لاستصحاب عدم التذکيه فیها بناء علی أنّ التذکيه هی فری الأوداج الأربعة لا الأمر المعنوی الحاصل بالفری و من المعلوم أنّ فری الأوداج الأربعة لا یتصور فی أجزاء حیوان فانما لم تجر أصاله عدم التذکيه فمقتضى قاعده الحلیه هو جواز التصرف مطلقا عدی ما خرج.

نعم لو کان المشکوک جسد حیوان الکامل فلا مجال لقاعده الحلیه لجریان أصاله عدم التذکيه فیحرم جمیع التصرفات.

و منها: أى من الأخبار التى استدلل بها للبراءه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المرويه فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأه فى عدتها بجهاله أ هى ممن لا- تحل له أبدا فقال لا أما إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عده؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و ان كان أحدهما متعمدا و الآخر بجهاله فقال الذى تعمدا لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه أبدا. (1)

و تقريب الاستدلال ان الروايه تدل على أن الجهل مطلقا عذر و مقتضى كون الجهل عذرا هو أنه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك أولا:- بأن الجهل فى الروايه إمّا يكون بمعنى الشك فإن كان متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم المذكور بين المسلمين و ان كان الشك متعلقا بالموضوع فيصح الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العده سابقا و أما إذا علم بكونها فى العده و لم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العده عدم معذوريته و بالجمله الحكم بمعذوريه الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمه و إمّا يكون الجهل بمعنى الغفله فيستقيم الحكم بالمعذوريه و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها و لكنه أجنبى عن المقام لأنّ بحث الأصولى يكون حول الشك لا الغفله و ثانيا: كما أفاده فى الدرر بأن حكمه عليه السلام بكون الجهاله بأن الله

تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللا بعدم قدرته على الاحتياط معها غير واضح لأنه لا فرق بين الجهالتين في هذه العله لأن الجهاله إن كانت بمعنى الغفله فلا إشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما و التفكيك بين الجهالتين بأن يجعل الجهاله بالحكم بمعنى الغفله و الأخرى بمعنى الشك في غايه البعد.

و يمكن الجواب عن الإشكالات الوارده على الروايه بأجمعها بما في الدرر من حمل الجهاله على الغفله في كلتي صورتين و حمل قول السائل «بجهاله أن الله حرم عليه ذلك» على الجهاله في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته انها في العده» على جهالته بأن العده موضوعه للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات فافهم (١)

و لكن يرد عليه بأن تخصيص الروايه بمورد الغفله يوجب كونها أجنبيه عن محل البحث و هو صورته الشك و الترديد مع أن بحث الاصولي في حكم الشك و الترديد لا- حكم الغفله هذا مضافا إلى أن ما ذكره في وجه الفرق بين الجهاله بالحكم التكليفي و بين الجهاله بالموضوع في قدرته على الاحتياط في الثانيه دون الأولى محل تأمل و نظر و لعل قوله: فافهم اشاره إلى ذلك فالأولى هو الجواب عنه بما حكى شيخنا الاستاذ الأراكي رحمه الله عن الاستاذ الأعظم الميرزا الشيرازي قدس سرّه من أن الجهاله ليست في الموضوعين مستعمله في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفله و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفله بالنسبه إلى الحكم و في ضمن الترديد بالنسبه إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا- في المعنى المستعمل فيه الكلمه و أما وجه الاختلاف بينهما فلأن الحكم لغايه وضوحه مثل وجوب صلاه الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترديد فيه في غايه الندره نعم عدم علمه بنحو الغفله ليس نادرا.

ص: ٤٩٧

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزویج امرأه لا محاله یكون بصدد التفتیش عن موانع التزویج فی حق المرأه الشخصیه و مع هذا لو لم یقع فی ذهنه الالتفات إلى حیث كونها فی عدہ الغیر أولا فهو فی کمال البعد و الندره نعم یمکن بقاءه علی حاله الترید. (١)

و تبعه فی نهایه الأفكار حیث قال و یمکن دفع ذلك بأن المراد من الجهاله فی الموضوعین إنما هو مطلق الجهل الشامل للغافل و الشاک فی قبال العالم الخ. (٢)

و لكن هذا الجواب یوجب تخصیص الروایه بالشبهات الموضوعیه و لا تعرض لها بالنسبه إلى الشبهات الحکمیة لأن المفروض ان الغالب تحقق المعنی العام فی ضمن الغفله بالنسبه إلى الحکم و فی ضمن الترید بالنسبه إلى الموضوع اللهم إلا أن یمکن فی الشبهه الحکمیة بغير الغالب و یحمل الروایه علی بیان حکم الفرد النادر و هو كما ترى لأنه حمل المطلق علی الفرد النادر إلا أن یقال لا یحمل الإطلاق علی الفرد النادر بل یمکن منه حکم النادر أيضا و هو غیر حمل المطلق علی النادر و علیه فتعم الروایه الشبهه الحکمیة أيضا و علیه فالتعلیل بأنه لا یقدر علی الاحتیاط غالبی فلا ینافی المورد النادر فلا تغفل.

و أما ما یقال من أن الروایه مختصه ببعض المحرمات و لا إطلاق لها بالنسبه إلى سائر المحرمات هذا مضافا إلى عدم شمولها للواجبات المجهوله.

ففيه أن مورد الروایه و إن كان مختصه ببعض المحرمات و لكن یمکن إلغاء الخصوصیه هذا مضافا إلى أن لسان الجواب لسان بیان ما یصلح للتعمیم مثل قوله علیه السلام و قد یعذر الناس فی الجهاله بما هو أعظم من ذلك و قوله علیه السلام إحدى الجهالتین أهون من الأخری مع أن السؤال عن الحرمة التکلیفیه أو الشبهه الموضوعیه و مضافا إلى أن الإمام علیه السلام یكون فی الذیل فی مقام بیان الفرق بین العمد و العلم و بین مطلق الجهاله من الغفله و الشک و الترید من دون اختصاص ذلك بمورد من الموارد و الأضعف من ذلك هو دعوی اختصاص الروایه

ص: ٤٩٨

١- ١) أصول الفقه لشیخنا الاستاذ الأراکی قدس سره ٦١٨: ٣-٦١٩.

٢- ٢) نهایه الأفكار ٣: ٢٣٢.

بالأحكام الوضعيه فإن التعبير بالأهوتيه فى جواب الإمام عليه السّلام و بالأعذريه فى كلام السائل لا يناسب تحصيله بالأحكام
الوضعيه لأنها ليست ذات مراتب بخلاف التكليفيه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه. (١)

اللهمّ إلّا- أن يقال: أعذر ليس بأفعل التفضيل بل هو فعل مجهول بضم الهمزه و الضمير فيه راجع إلى الرجل فلا- منافاه مع
الاختصاص بالوضعيه إلّا أنّ الإطلاق مانع من الاختصاص بها فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر إمكان دفع الشبهات الوارده على هذه الروايه كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بعد ما أشكل فى الروايه
من جهه اختصاص موضوع السؤال بالجاهل المركب أو الغافل و من جهه اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه و من جهه أنه لو
كان الشك فى مقدار العده فهو شبهه حكميه و لكنه حيث قيّر فى السؤال عنها فهو ليس بمعذور اتفاقاً لأصالة بقاء العده و
أحكامها و غير ذلك. بقوله فى آخر عبارته فتدبر فيه و فى دفعه. (٢)

فتحصل أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد شبهه الحكميه البدويه قبل الفحص و بغير مورد شبهه المحصوره و
بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدل على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معنى العذر أنّه لا فعليه للحكم
بالنسبه إليه و لا عقوبه و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت شبهه تحريميه أو وجوبيه فتدبر.

ص: ٤٩٩

١- ١) تهذيب الأصول ١٨٦: ٢.

٢- ٢) فرائد الاصول: ٢٠٠.

حديث إحدى الجهالتين أهون

و منها: أى من الأخبار التى استدلل بها للبراءه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأه فى عدتها بجهاله أ هى ممن لا تحلّ له أبدا فقال لا أمّا إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها فى عدّه؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهاله بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الاخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمدا و الآخر بجهاله فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبدا.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الروايه تدلّ على أنّ الجهل مطلقا عذر و مقتضى ذلك أنه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الروايه إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا.

و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص ففيه أنه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشكّ متعلقا بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العده سابقا و إلا فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العده و عدم المعذوريه.

و عليه فالحكم بمعذوريه الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمه هذا كله فيما إذا كان الجهل فى الروايه بمعنى الشكّ.

و إِمَّا يَكُونُ الْجَهْلُ فِيهَا بِمَعْنَى الْغَفْلَةِ فَيَسْتَقِيمُ الْحُكْمُ بِالْمَعْدُورِيَّةِ حِينَئِذٍ وَيَشْهَدُ لَهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ ذَلِكَ إِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا وَ لَكِنْ إِشْكَالُهُ أَنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْمَقَامِ لِأَنَّ الْبَحْثَ الْأَصُولِيَّ حَوْلَ الشُّكِّ لَا الْغَفْلَةَ.

و يُمْكِنُ الْجَوَابُ بِحَمْلِ الْجَهَالَةِ عَلَى الْغَفْلَةِ فِي كِلْتَا الصُّورَتَيْنِ وَ بِحَمْلِ قَوْلِ السَّائِلِ «بِجَهَالِهِ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْهِ ذَلِكَ» عَلَى الْجَهَالَةِ فِي الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ وَ قَوْلِهِ «أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِي الْعَدَةِ» عَلَى جَهَالَتِهِ بِأَنَّ الْعَدَةَ مَوْضُوعَةٌ لِلْأَمْرِ الْوَضْعِيِّ أَعْنَى الْحَرَمِ الْأَبَدِيِّ.

وَ حِينَئِذٍ وَجَّهَ قُدْرَتَهُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ فِي الثَّانِي أَنَّهُ بَعْدَ الْإِلْتِفَاتِ يَتِمَكَّنُ مِنْ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الزَّوْجِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ أَتَى بِالْفِعْلِ الْمَحْرَمِ شَرْعًا وَ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ تَدَارُكِهِ بَعْدَ الْإِلْتِفَاتِ فَافْهَمُ.

وَ لَكِنْ الرَّوَايَةُ حِينَئِذٍ تَكُونُ أَجْنَبِيَّةً عَنِ صُورَةِ الشُّكِّ وَ التَّرْدِيدِ بَلْ مَخْتَصِصَةً بِمُورِدِ الْغَفْلَةِ مَعَ أَنَّ بَحْثَ الْأَصُولِيِّ فِي حُكْمِ الشُّكِّ وَ التَّرْدِيدِ لَا حُكْمَ الْغَفْلَةِ وَ الْأُولَى هِيَ الْجَوَابُ عَنِ الْإِشْكَالِ بِأَنَّ الْجَهَالَةَ لَيْسَتْ فِي الْمَوْضِعِينَ مُسْتَعْمَلَةً فِي مَعْنِيَيْنِ بَلْ اسْتَعْمَلَتْ فِي كِلَيْهِمَا فِي الْعَامِّ الشَّامِلِ لِلشُّكِّ وَ الْغَفْلَةِ وَ هُوَ عَدَمُ الْعِلْمِ وَ لَكِنْ هَذَا الْمَعْنَى الْعَامُّ يَكُونُ الْغَالِبَ تَحْقِيقُهُ فِي ضَمَنِ الْغَفْلَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ وَ فِي ضَمَنِ التَّرْدِيدِ وَ الشُّكِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ فَالْإِخْتِلَافُ فِي الْمَحَقِّقِ لَا فِي الْمَعْنَى الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ الْكَلِمَةُ.

وَ أَمَّا وَجَّهُ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَهُمَا فَلِأَنَّ الْحُكْمَ لِمَا فِيهِ وَضُوحُهُ مِثْلُ وَجُوبِ صَلَاةِ الظُّهْرِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ يَكُونُ عَدَمُ عِلْمِهِ بِنَحْوِ التَّرْدِيدِ فِيهِ فِي غَايَةِ النَّدْرَةِ نَعْمَ عَدَمُ عِلْمِهِ بِنَحْوِ الْغَفْلَةِ لَيْسَ نَادِرًا.

وَ أَمَّا الْمَوْضُوعُ فَالْإِنْسَانُ الْمُرِيدُ لِتَرْوِيحِ امْرَأَةٍ لَا مَحَالَهُ يَكُونُ بِصَدَدِ التَّفْتِيْشِ عَنِ مَوَانِعِ التَّرْوِيْحِ فِي حَقِّ الْمَرْأَةِ الشَّخْصِيَّةِ وَ مَعَ هَذَا لَوْ لَمْ يَقَعْ فِي ذَهْنِهِ الْإِلْتِفَاتُ إِلَى حَيْثُ كَوْنِهَا فِي عَدَةِ الْغَيْرِ أَوْ لَا فَهُوَ فِي كِمَالِ الْبَعْدِ وَ النَّدْرَةِ فَإِذَا كَانَتْ الْغَفْلَةُ بَعِيدَةً أَمْكِنُ أَنْ يَبْقَى عَلَى حَالِهِ التَّرْدِيدُ وَ الشُّكُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ هَذَا هُوَ الْمَحْكِيُّ عَنِ الْأَسْتَادِ الْأَعْظَمِ الْمِيرْزَا

الشيرازى قدّس سرّه و تبعه جماعه منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقى قدّس الله أرواحهم.

فتحصل أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهه الحكيمه البدويه قبل الفحص و بغير مورد الشبهه المحصوره و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لا- فعليه للحكم بالنسبه إليه و لا عقوبه و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقا سواء كانت الشبهه تحريميه أو وجوبيه.

ص: ٥٠٢

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه هى التى رواها فى الفقيه مرسله عن الصادق عليه السلام قال و ذكر شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله إنه كان يقول لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسيه و كان محمد بن الحسن الصفار يقول إنه يجوز و الذى أقول به إنه يجوز لقول أبى جعفر الثانى عليه السلام لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاه الفريضة بكل شىء يناجى به ربه عزّ و جلّ.

و لو لم يرد هذا الخبر أيضا لكنت أجزيه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و النهى عن الدعاء بالفارسيه فى الصلاه غير موجود و الحمد لله. (١) و رواها عوالى اللثالى (٢) و رواها فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى. (٣)

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: استدلت به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيه و استند إليه فى أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه و دلالاته على المطلوب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادته ورود النهى فى الشىء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدله الاحتياط دلالة و سنداً و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض. (٤)

فيدل الحديث على الإطلاق و الإباحه و عدم وجوب الاحتياط ما دام لم يرد النهى عن الشىء من حيث هو.

و قد أورد عليه فى الكفايه بأن دلالاته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما

ص: ٥٠٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه باب ١٧ باب وصف الصلاه من فاتحتها إلى خاتمتها ح ٤٣ و رواها عوالى اللآلى.

٢- ٢) ج ٣: ١٦٦ ح ٦٠ و ص ٤٦٢ ح ١.

٣- ٣) ج ١٧ ص ٣٣٣ ح ٢١٤٧٧ طبع آل البيت.

٤- ٤) فرائد الاصول: ١٩٩.

بحكمه بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره. (١)

يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق للعلم بحصول الغايه و أما إذا لم يعلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد بل يحتمل ذلك أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و تنقيح موضوع الحديث كما في جميع موارد الاصول المنقحه فيصح التمسك بالحديث في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

و القول بأن الأخذ بالحديث حينئذ يكون بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا لا- بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما في الكفايه.

غير سديد إذ لا يتفاوت في المقصود و هو الحكم بالإباحه في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

و ما ذكره في الكفايه من أن الحديث بذلك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا و لا يكاد يعلم ما إذا نهى عنه في زمان و أباحه في آخر و اشتبهها من حيث التقدم و التأخر مع أن البراءه تشملها أيضا.

مندفع بأن هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت مع أن هذا نادر جدا لا يقال: إن الأخذ بعدم الفصل يجدي فيما إذا كان المثبت للحكم بالإباحه في بعضها الدليل الاجتهادي لا الأصل. (٢)

لأننا نقول: بعد كون الأصل منقحا يكون المثبت للحكم بالإباحه في المقام هو الدليل

ص: ٥٠٤

١- ١) الكفايه ١٧٧: ٢.

٢- ٢) ربما يقال في وجه ذلك أن المراد بالإطلاق في الحديث هو الإباحه الواقعيه المغياه بصدور النهي و الاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الإباحه فليس في البين براءه لا- بدليل اجتهادي و لا فقاھتي فلا موضوع للإجماع و عدم القول بالفصل و الجواب عنه هو ما أشرنا إليه بأن الحكم بالإباحه ثابت بالدليل الاجتهادي لا الأصل.

الاجتهادى لا الأصل و لعل قول صاحب الكفايه فى آخر عبارته فافهم اشاره إلى ذلك.

لا يقال: إنَّ أصله عدم ورود النهى حتى تثبت الحليه الواقعيه أو الظاهريه من الاصول المثبتة لأن تحقق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليه و الشك فى تحقق ذيها و إن كان مسببا عن تحقق نفس الغايه و عدمها إلا أنه ليس مطلق السببيه مناطا لحكومته السببى على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا. (١)

و عليه فاستصحاب عدم الورد لإثبات كون الشئ مطلقا و حلا لا مثبت.

لأننا نقول: إنَّ ثبوت الحليه الواقعيه أو الظاهريه لا يترتب على أصله عدم ورود النهى حتى يكون أصله عدم ورود النهى مثبتة بل ثبوتها لصدق موضوعها نعم تحقق الموضوع متوقف على أصله عدم ورود النهى فلو كان الاصول المنقحه للموضوعات مثبتة لزم أن لم تجر تلك الاصول فى مورد من الموارد مع أنها جرت و يثبت بها موضوعات الأحكام و من المعلوم أن الأحكام حينئذ مترتبة على الموضوعات بالأدله الاجتهاديه فلا تغفل.

و أوضح ذلك فى تسديد الاصول حيث قال إنَّ مسئوليه الاستصحاب و مفاده فى جميع موارد جريانه ليست أزيد من الحكم ببقاء المستصحب و هذه المسئوليه يؤدّيها و يفى بها هنا أيضا كسائر الموارد.

ثم إنَّ الأدله الاجتهاديه هى التى تنطبق ببركه الاستصحاب على الموضوعات المستصحبه و تحكم مفادها عليها و حينئذ فلا فرق بين أن يكون مفاد الدليل الاجتهادى حكما مجعولا- من الأحكام الشرعيه أو قاعده كلييه رافعه لتحير الناس و مبيّنه لوظيفتهم نظيرها كما لا يخفى فلا نعتد فى إثبات الإطلاق على مجرد حديث السببيه و المسببيه لكى يرمى بالبطلان و المشبته. (٢)

ثم أورد فى الدرر على الحديث بأنه لو حمل الورد على الصدور فى نفس الأمر كما أنه لم

ص: ٥٥

١- (١) تهذيب الاصول ١٨٣: ٢-١٨٤.

٢- (٢) تسديد الاصول ١٤٦: ٢.

يكن يبيد فلا تدل إلا على إباحه الأشياء قبل تعلق النهى بها واقعا فما شك في تعلق النهى به و عدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها إلا- أن يتمسك باستصحاب عدم النهى لإ-حراز الموضوع و على هذا لا- يحتاج إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم. (١)

و أوضحه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره حيث قال هذا الاستصحاب نافع للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب العدم الأزلى جاريا مثل شيخنا المرتضى فإنه قائل بأنّ مورد الاستصحاب لا بد أن يكون شيئا قابلا للجعل بالاستصحاب فلو كان مما لا- يقبل الجعل فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا بواسطة ما يقبله فالعدم الأزلى لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعى لأن العدم ليس قابلا للجعل و إنما هو مسبب عن عدم الجعل فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهى الثابت فى الأزل فيترتب عليه أثره الشرعى الذى رتب عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحه و الإطلاق.

و أما على ما نختاره كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدميه فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث لكونه مغنيا عن التمسك به و بالجمله فعلى المختار لا- يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه و مع ملاحظه جريانه فلا حاجه إلى التمسك بالحديث. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ نسبه عدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه إلى الشيخ الأعظم ممنوعه بعد ما حكى عن الشيخ فى الرسائل و المكاسب من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

نعم استشكل الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءه بالاستصحاب بأنّ استصحاب

ص: ٥٠٦

١-١) الدرر: ٤٥١.

٢-٢) أصول الفقه ٧٨:٢-٧٩.

البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به و إلا فلا إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لسد باب هذا الاحتمال و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضا لأن التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من أول الأمر بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

و عليه فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجيه مثبتات الاصول حصل منه القطع بعدم العقاب و صح التمسك به إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصه في الفعل فإذا فرض ثبوت الرخصه من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً و أما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحجيه مثبتات الاصول كما هو الصحيح فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام إذ لا- يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب و يبقى احتمال العقاب فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا.

و لكن هذا الإشكال غير وارد كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سرّه حيث إن استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريره فمع عدم إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب بلا حاجة إلى إحراز الرخصه التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً. (١)

فتحصل أنّ مع إرادته الصدور من الورد و إن أمكن الاستدلال بالحديث المذكور في جريان استصحاب عدم صدور النهي و لكن لا حاجة إلى الحديث حينئذ لجريان الاستصحاب و سيأتي جريان الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورد في قوله عليه السّلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» هو الصدور الواقعي و إن لم يصل إلى المكلفين و أما إذا كان الورد بمعنى الوصول إلى

ص: ٥٠٧

المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله عليه السّلام «يرد» جملة استقباليه و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليست النواهي الأولى الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلّى الله عليه و آله و انقطاع الوحي غير أنّ كل ما يرد من العتره الطاهره كلها حاكيات عن التشريع و الورود الأولى و على ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورود على المكلف أى الوصول إليه حتى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك و هذا عين الحكم الظاهري. (١)

حاصله أنه يستظهر من جملة «يرد» إنّ المراد من الورود هو وصول ما صدر عن النبي صلّى الله عليه و آله و ذلك لقيام القرينه على أنه بعد انقطاع الوحي بموت النبي صلّى الله عليه و آله لا يصدر شيء من الأحكام حتى يكون المراد من قوله «يرد» هو ذلك و من المعلوم أنّ الوصول إمّا معلوم الوجود و إمّا معلوم العدم و لا يحتاج إلى الاستصحاب.

و استدل في مصباح الاصول على أنّ الورود في الحديث بمعنى الوصول من ناحيه كلمه المطلق حيث قال إنّ الورود و إن صح استعماله في الصدور إلا أنّ المراد به في الروايه هو الوصول إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السّلام كل شيء مطلق هو الإباحه الواقعيه فيكون المعنى إنّ كل شيء مباح واقعا ما لم يصدر النهى من المولى و لا- يصح أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحه الظاهريه إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غايه للإباحه الظاهريه فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف فلا تكون الإباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف.

بل هي مرتفعه بوصوله إلى المكلف فلا- مناص من أن يكون المراد هي الإباحه الواقعيه و حينئذ فإمّا أن يراد من الإطلاق الإباحه(الواقعيه) في جميع الأزمنه أو الإباحه في خصوص عصر النبي صلّى الله عليه و آله و لا سبيل إلى الأول إذ مفاد الروايه على هذا إنّ كل شيء مباح واقعا حتى

ص: ٥٠٨

يصدر النهى عنه من الشارع و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام عليه السّلام فإنه من جعل أحد الضدين غايه للآخر و يكون من قبيل أن يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك.

و كذا المعنى الثانى فإنه و إن كان صحيحا فى نفسه إذ مفاد الروايه حينئذ أنّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمه شىء و وجوبه فى زمانه صلّى الله عليه و آله بل هو صلّى الله عليه و آله يبين الحرام و الواجب لهم و الناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه إلى أن قال بخلاف غيره من الأزمنه فإنّ الأحكام صدرت منه صلّى الله عليه و آله فيجب على المكلفين السؤال و التعلم إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه فإنّ ظاهر كل شىء مطلق هو الإطلاق الفعلى و الإباحه الفعلية بلا تقييد بزمان دون زمان لا الأخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله و إن كل شىء كان مطلقا فى زمانه ما لم يرد النهى عنه فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحه الظاهرية لا الواقعية.

و عليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورود هو الوصول لأنّ صدور الحكم بالحرمه واقعا لا يكون رافعا للإباحه الظاهرية ما لم يصل إلى المكلف فنفس كلمه (مطلق) فى قوله عليه السّلام «كل شىء مطلق» قرينه على أن المراد من الورود هو الوصول. (١)

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى وجه ظهور الورود فى الوصول أولى مما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه. فإنّ دعوى اللغويه فى صورته إرادته الإباحه الواقعية فى جميع الأزمنه من لفظه الإطلاق و إرادته الصدور من لفظه الورود ليست بصحيحه لإمكان منع اللغويه بإفاده هذه القاعدة رفع الحيره و الحرج عن المكلفين فيجوز ارتكاب الأشياء فيما إذا لم يصدر النهى عن الشارع و مع إفاده هذه القاعدة جواز الارتكاب و نفى الحظر عن الأشياء كيف تكون هذه لغوا.

لا يقال: كيف يحرز عدم صدور النهى عن الشارع لأننا نقول: نحرز ذلك باستصحاب عدم صدور النهى عنه فالأولى هو الاكتفاء بما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى وجه الظهور.

ص: ٥٠٩

فتحصل أن الورود في الروايه ظاهر في الوصول و المراد من الوصول هو الوصول العادى إلى المكلف بحيث لو تفحص لظفر به فإذا شك في حرمه شيء و عدمه و تفحص و لم يظفر بدليل يدل على حرمه الشيء المذكور كان فمقتضى هذا الحديث هو الحكم بالإباحه الظاهريه و عدم وجوب الاحتياط فيعارض مع دليل الاحتياط لأن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى هو وصول النهى الواقعى عن الشيء بما هو شيء لا النهى الظاهرى عن الشيء بما هو مشكوك الحرمه فإن النهى يتعلق بموضوع القضية و هو الشيء و عليه فيدل الحديث على الإباحه الظاهريه ما لم يصل النهى عن الشيء إلى المكلف نعم لو كان المراد بالنهى فى الغايه الأعم من الواقعى و الظاهرى كانت هذه الروايه محكومه بدليل الاحتياط و لكنه خلاف الظاهر.

ثم إن هذه الروايه مختصه بالشبهه التحريميه و لا تشمل الشبهه الوجوبيه و لا بأس بالاستدلال بها فإن عمده الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنما هى الشبهه التحريميه و أما الشبهه الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها.

ثم إنّه لا وقع للإشكال فى سند هذا الحديث بأنه مرسل مع ما عرفت من أن الصدوق اعتمد عليه بالخصوص بحيث قال لو لم يرد فى جواز الدعاء بالفارسيه إطلاق لكنت أجزيه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى هذا مضافا إلى ما قاله فى مقدمه كتاب من لا يحضره الفقيه و لم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتى فيه و أحكم بصحته و اعتقد أنه حجه فى ما بينى و بين ربي قدس ذكره و تعالت قدرته و لكن لقائل أن يقول إن اعتماد الصدوق على رواياته لا يستلزم اعتمادنا عليه خصوصا فى مراسلاته و لا يكون نقله شهاده بتوثيق روايته أيضا إذ لعله اعتمد عليها من ناحيه القرائن نعم تصلح المرسله المذكوره للتأييد فتدبر جيدا.

و منها: أى الأخبار التى استدلت بها للبراءه ما رواه الصدوق قدس سرّه فى الفقيه مرسلا عن

الصادق عليه السّلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السّلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالة و سندا و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه و لكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينقح موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الروايه و الاستدلال بها تبعيد المسافه لصحه الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق و بعباره اخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب فلا حاجه إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعى و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجه فى ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السّلام «يرد» فإنّه جملة

استقباله و النهى المتوقع وروده فى زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليس نهيا من النواهى الأوّليه الوارده على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النّبى صلّى الله عليه و آله و انقطاع الوحى و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السّلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذى به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهرى.

ثمّ إنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه التحريميه و لا تشمل الوجوبيه و لا ضير فيه لأنّ عمدته الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين فى الشبهه التحريميه و أمّا الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

حديث كل شيء مطلق

و منها أى الأخبار التى استدلت بها للبراءه ما رواه الصدوق قدس سرّه فى الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالة و سندا و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه و لكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينقح موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الروايه و الاستدلال بها تبعيد المسافه لصحه الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق و بعبارة اخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب

فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأن الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنه جملة استقباليه و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأولى الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه و آله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهه التحريميه و لا تشمل الوجوبيه و لا ضير فيه لأن عمده الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين في الشبهه التحريميه و أمّا الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

ص: ٥١٤

و منها: أى من الأخبار التى استدلل بها للبراءه قوله عليه السّلام فى صحيحه عبد الصمد بن بشير أى رجل ركب أمرا بجهاله فلا شىء عليه. (١)

بتقريب أنّ الجهاله بعمومها تشمل الجاهل البسيط و هو الشاك المتردد و تدلّ على البراءه.

و قد أورد عليه الشيخ قدّس سرّه: بأنّ الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه للارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورته التردد فى كون فعله صوابا أو خطأ و يؤيده أنّ تعميم الجهاله لصورته التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه يأبى عن التخصيص فتأمل. (٢)

و لعل وجه تأمله هو ما ذكره فى نهايه الأفكار من أنّ الالتزام بالتخصيص مما لا بد منه على أى حال للزوم إخراج الجاهل المقصر. (٣) إذ الجاهل المركب ربما يكون مقصرا و المقصر لا يكون ممن لا شىء عليه.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى تهذيب الاصول من أنّ ذلك دعوى مجردة فإنّ لسانه ليس على وجه يستهجن فى نظر العرف و ورود التخصيص به كما لا يخفى. (٤)

و أما ما ذكره الشيخ من أنّ الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه للارتكاب ففيه أولا كما فى تهذيب الاصول من أنّ الجهل ليس علّه للإتيان بالشىء فإنّ وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء بمعنى عن. (٥)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ عدم العلم و هو الجهاله هو عدم المانع و هو من أجزاء العله و له المدخلية فهذا الاعتبار يناسب جعل الباء بمعنى السببيه و ثانيا كما فى نهايه الأفكار من أنه

ص: ٥١٥

١-١) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

٢-٢) راجع فرائد الاصول: ١٩٩.

٣-٣) نهايه الأفكار ٣: ٢٢٩.

٤-٤) تهذيب الاصول ٢: ١٧٦.

٥-٥) تهذيب الاصول ٢: ١٧٧.

كذلك فى الجهل البسيط أيضا لكونه هو السبب فى الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من مبادئ وجود الشىء اللهمَّ إلا أن يكتفى فى السبب به بما له المدخلية و لو من جهه عدم المانع فتحصل أنَّ التمسك بهذا الحديث للبراءه تام و لكنه متوقف على أنَّ المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشىء واقعا و عدم علم به كما لعله الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الروايه بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أنَّ الإتيان بشىء عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا و عليه فهذا الحديث ينافى أدله و جوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوظيفه الفعلية يشكل التمسك به كما فى نهايه الأفكار للبراءه لورود أدله الاحتياط حينئذ عليه. (٢) و لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى و عليه فلا يرتفع موضوع هذا الدليل بأدله و جوب الاحتياط و يكون مفاد هذا الحديث كحديث الرفع فى دلالة على البراءه بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر هذه عمدته ما استدل به من الأخبار على البراءه و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءه و عدم جوب الاحتياط فيما لا نص فيه سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه و عليه فلو تمت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه و عدم العلم معللا بأنَّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت تلك الأدله محكومها لأدله البراءه إذ لا هلكه مع أخبار البراءه و لو نسلم الحكمه فالأخبار الداله على الاحتياط إمَّا مخصّصه بأدله البراءه فيما إذا كانت أدله البراءه أخص لاختصاصها بالشبهه التحريميه و أدله الاحتياط أعم من الشبهه الوجوبيه و إمَّا محموله على الاستحباب و الرجحان عند تساويهما فى العموم و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

ص: ٥١٦

١-١) نهايه الأفكار ٣:٢٢٩.

٢-٢) نهايه الأفكار ٣:٢٢٩.

حديث أئى رجل ركب أمرا بجهاله

و منها: أئى من الأخبار الئى اسئدل بها للبراءه صئحه عبد الصمد بن بشير حئث قال عله السّلام فئها «أئى رجل ركب أمرا بجهاله فلا شئ عله»

ولا ىخفى علك أن الئمسك بها مئوقف على أن المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشئ واقعا و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تئقيد الأمر المذكور فى الرواه بالشك و عله فمقتضى هذا الحئذئ الصئح أن الإئئان بشئ عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا فوجب شئنا.

فهذا الحئذئ فئافئ أدله و جوب الاءئاط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوئفئه الفعلئه فشكل الئمسك به للبراءه لورود ادله الاءئاط عله لكن عرفت أن ظاهر إطلاع الأمر فى قوله عله السّلام أئى رجل ركب أمرا فئقتضى أن فكون الجهل مئعلقا بحكمه الواقعى ففكون مفاده كحئذئ الرفع فى دلالة على البراءه بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى مرله الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببئه الاءئاب و عله فئخصّ بالغاقل و الجاهل المركب و لا فشمّل الجاهل البسئط و صوره الئردد و فؤفده أن تعمفم الجهاله لصوره الئردد فوجب الئخصفص بالشاك الغفر المقصّر و سئاقه آب عن الئخصفص.

مندفعه بأن الجهل فئس عله للإئئان بالشئ ففانّ و جوب الشئ فى الخارج معلول لمبادئه نعم ربما فكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادئ فى النفس و عله فالمناسب هو جعل الباء فى قوله بجهاله بمعنى عن.

هذا مضافا إلى أن الئخصفص ممّا لا بدّ منه للزوم إءراج الجاهل المقصّر إذا حمل الجهاله على الجاهل المركب إذ المقصّر و لو كان جاهلا مركبا لا فكون ممن لا شئ عله هذه عمده ما اسئدل به من الأخبار على البراءه.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت محكومته لأدله البراءة إذ لا- هلكه مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكمه فالأخبار الاحتياط إما مخصّصه بأدله البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريميه أو محموله على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ص: ٥١٨

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو وليس المراد منه دعوى قيام الإجماع و الاتفاق على قبح العقاب على مخالفته التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إن الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي و لا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا ينفع إلا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض أن الأخباريين يقولون بتماميه أدله الاحتياط.

بل المراد من الإجماع المستدل به في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعا كما هو ظاهر فتاوى العلماء في الموارد المختلفه من الفقه.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمه شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال (على وجه التأييد) في جميع الموارد حتى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها و لا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول أى القول بالبراءة إلى أن قال و منهم الصدوق قدس سرّه فإنه قال اعتقادنا إنّ الأشياء على الإباحه حتى يرد النهى و يظهر من هذا موافقه والده و مشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه إنه من دين الإماميه إلى أن قال و أمّا الشيخ الطوسي قدس سرّه فإنه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح في العده بأن حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أنّ الأشياء على الإباحه بعد إن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب ثم قال الشيخ الأعظم قدس سرّه و بالجمله فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعه (1) و عليه فدعوى قيام الإجماع على البراءة الشرعيه ليست بمجازفه.

أورد عليه في الكفايه بأن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا. (١)

يمكن أن يقال بأن الإجماع المذكور على فرض تحصيله يكون متصلا إلى عصر الأئمه عليهما السّلام فحينئذ لو كان ذلك خلافا للدين لأرشداهم الأئمه الطاهرون عليهما السّلام فمع عدم إرشادهم عليهما السّلام إلى الاحتياط كفى ذلك في عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهي إلى تقرير الأئمه عليهما السّلام هذا من ناحيه الكبرى و أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

أورد عليه في نهايه الأفكار بأنّ دعوى الإجماع غير تامه مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه الحكميه. (٢)

و قال أيضا في مصباح الاصول و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد و لكنه غير ثابت كيف و قد ذهب الأخباريون و هم الأجلاء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط. (٣)

و يمكن أن يقال إنّ المراد من دعوى الاتفاق و الإجماع هو اتفاق كلمات الأجلاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهما السّلام و قد عرفت تصريح الشيخ الأعظم بأنه لا تعرف قائلا معروفا منهم بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتته إلى جماعه انتهى و عليه فمخالفه المتأخرين لا تضرّ بالإجماع المذكور فتدبر جيدا.

ص: ٥٢٠

١-١ الكفايه ١٧٩:٢.

٢-٢ نهايه الأفكار ٢٣٥:٣.

٣-٣ مصباح الاصول ٢٨٢:٢-٢٨٣.

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

و ليس المراد من الإجماع فى المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفه التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إن الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلى ولا يكشف عن الحكم الشرعى هذا مضافا إلى أن الإجماع على الكبرى لا ينفع إلا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تماميه أدله الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع فى المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعا.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا تكاد تجد فى زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمه شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

و قد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما لا نقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمه: لو كان خلافا للدين لأرشدهم الأئمه عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم الاحتياط كفى ذلك فى كشف عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهى إلى تقرير المعصوم عليه السلام هذا من ناحيه الكبرى و أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه الحكيميه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهم السلام و عليه فمخالفه المتأخرين لا يضرب بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين و المتشرعة من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.

و ذلك لأنّ طريقه الشارع على بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفايه عدم وجدان النهى فيها.

قال المحقق على ما حكى عنه أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول و المشروب ان يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كفاه العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكاليف العرفيه ممن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلاً لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. (١)

و فيه أوّلاً: أنّ الغرض ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييد المستدل عمل المتشرعة بما إذا التفتوا إلى القاعده العقليه و مجرد توافق سيرتهم مع القاعده لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد

الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بسيرتهم مع قطع النظر عن القاعده العقلية و ثانيا: بأن إرجاع سيره المتشرعه إلى سيره العقلاء بدعوى بنائهم على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام أو فرض المولى فى التكليف العرفيه ممن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلا خلاف المفروض لأنّ الفرض هو استدلالهم بسيره المسلمين و المتشرعه لا ببناء العقلاء.

هذا و لو سلم أنّ مرادهم من السيره هى سيره العقلاء فقوله رحمه الله بأنّها مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل منظور فيه لأنّ السيره العقلانيه المذكوره مع عدم الردع عنها تكشف عن عدم وجوب الاحتياط و من المعلوم أنّ مع عدم وجوب الاحتياط لا يحتمل الضرر الأخرى فالسيره لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفه عن عدم وجود الصغرى لها فى المقام و لا بأس به.

فتحصل أنّ دعوى قيام السيره المتشرعه مع قطع النظر عن القاعده العقلية أو الإباحه الشرعيه ممكنه و لكن إثباتها فرع إحراز عدم استنادهم إلى القاعده العقلية و الشرعيه و مع احتمال استنادهم إليهما لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام نعم إن قلنا فى السيره المذكوره بمثل ما قلناه فى الإجماع من أنّ مع اتصال الإجماع إلى زمان المعصوم و عدم ردعه عن ذلك لا يضر استنادهم إلى الأدله العقلية أو السمعيه فى الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام معهم إذ لو لم يوافق معهم لأرشدهم و حيث لم يرشدهم علم أنّ رأيه كان موافقا لهم أمكن الاكتشاف بالسيره المتصله إلى زمان المعصوم و لو مع العلم باستنادهم إلى القاعدتين فضلا عن احتمالها لا- يقال: إنّ الردع حاصل بمثل أخبار الاحتياط لأننا نقول: هذه الأخبار مضافا إلى أنه لا موضوع لبعضها مع أخبار البراءه معارضه مع أخبار البراءه فتحتمل على الاستحباب أو تخصص بغير مورد الشبهه التحريميه و بالجمله أنّ أخبار الاحتياط لا تصلح للردع عن السيره المذكوره فتدبر.

ربما يستدل للبراءه بسيره المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقه الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلاّ لعدم احتياج الرخصه فى جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفى فيه عدم وجدان النهى عنه.

و لذا نرى أنّ أهل الشرائع كافه لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظورا لأسرعوا إلى تخطئه كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ و جوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافه العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرائع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذة الجاهل فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلّين ليس بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلى و لا يختصّ بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المشرعه بما إذا اتفقوا إلى القاعده العقليه.

و مجرد توافق السيره مع القاعده لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بالسيره مع قطع النظر عن القاعده العقليه و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافا إلى أنّ إرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تكون مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط فى مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط فى مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى فأرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفه عن عدم وجود الصغرى فى المقام و لا بأس به كما لا يخفى.

إشاره

قال فى مصباح الاصول من الوجوه التى استدلل بها على البراءه الاستصحاب و تقريره على نحوين لأن الأحكام الشرعيه لها مرتبتان.

المرتبه الأولى: مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...

مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا- بتحقيقه فعلا- إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضييه الحقيقيه فصح تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد.

و تقريب الاستدلال باعتبار هذه المرتبه بأن يقال إن الأحكام الشرعيه لما كانت فى جعلها تدريجيه فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا فى زمان قطعاً فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

و قد أورد عليه أولاً: بأن عدم الجعل المتيقن عدم محمولى و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتى المنتسب إلى الشارع و لا يمكن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى إلا على القول بالأصل المثبت.

و يمكن الجواب عنه بأن المستصحب إنما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من أن جهل الأحكام كان تدريجياً فقد مضى من الشريعه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا- يقينا فيستصحب ذلك (بأن نقول لم يكن هذا الحكم المشكوك مجعولا للشارع و الآن كان كذلك) هذا مضافاً إلى أن الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب. (1)

و ثانياً: بأن المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنما هو التكليف الفعلى لا الإنشائى فالحكم الإنشائى مما لا يترتب عليه أثر و من الواضح أنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل إلا على القول بالأصل المثبت.

ص: ٥٢٥

(١- ١) كما يقال إن الأعدام أعدام بعلم وجودها و لكن إذا استصحبت إلى زمان الشرع استند بقاء الأعدام إلى الشارع بنفس الاستصحاب لأن الانتساب من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب.

و يمكن الجواب عنه بالنقض و الحل أما الأول فبالنقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضا كذلك. (١)

و أما الثانى بأن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيود فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلاّ عبارته عن اعتبار شىء على ذمه المكلف فى ظرف خاص و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار بل هما أمر واحد حقيقه و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائى مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه.

و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائى أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه نعم مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج و ليس ذلك إلاّ من جهه أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقيه من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلاّ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصل بما ذكرناه إنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب مما لا بأس به و عليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه. (٢)

إن قلت: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص فإننا نعلم إجمالا بجعل أحد الأمرين فيسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءه.

قلت: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامى فإذا ثبت عدم جعل الإلزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين كفى

ص: ٥٢٦

١-١) يمكن أن يقال بأن استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل ليس بلازم لإمكان استصحاب الحكم الفعلى من دون حاجه إلى استصحابين المذكورين.

٢-٢) و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ذلك في نفي العقاب لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع و لا- يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص إلى أن قال إن قلت:

لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية لأن مورد الشبهه لم يجعل له الحكم بشخصه يقينا إلى أن قال قلت: إن الأحكام المجعوله بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما هو مبني جريان البراءة في الشبهات الموضوعية إذ بدونها لا يكون هناك حكم مجعول ليرفع بالبراءة الخ.

المرتبه الثانيه: المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقيق الموضوع

هى المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقيق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هى بفعله موضوعه و مع انتفاء الموضوع خارجا لا يكون الحكم فعليا.

و تقريب الاستدلال فى هذه المرتبه بالاستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعلية فيقال يستصحب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد عليه أولا: بأنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و يمكن الجواب عنه بأن المعبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا- للتعبد الشرعى و لا- خفاء فى أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد و توهم أنه لا- بد من أن يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا و العدم الأزلى لا يكون حادثا مدفوع بأن المعبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشك فيكفى كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء و إن لم يكن قابلا له حدوثا.

و ثانيا: بأن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف فى مورد غير قابل له كما فى الحيوانات و مثل ذلك لا يحتمل بقاءه بعد البلوغ و إنما المحتمل فيه عدم التكليف فى المورد القابل له فلا معنى للتمسك بالاستصحاب.

و بعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي و غير منتسب إلى الشارع و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولى مبنى على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و يمكن أن يقال إنّ عدم التكليف فى الصبى غير المميز و إن كان كما ذكره إلاّ أنه ليس كذلك فى المميز بل هو عدم التكليف فى مورد قابل له و إنما رفعه الشارع عنه امتنانا.

هذا مضافا إلى أنّ العدم المتيقن و إن كان أزليا غير منتسب إلى الشارع (١) إلاّ أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لا من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبني على القول بالأصل المثبت و سنذكر فى بحث الاستصحاب إنّ اللوازم التى لا تثبت بالاستصحاب إنما هى اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب و أمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهى تترتب عليه إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

و ثالثا: بأنه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر و ذلك داخل فى القياس لا فى الاستصحاب.

و فى المقام لا اتحاد للقضية المتيقنه و المشكوكه من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبى على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ص: ٥٢٨

١ - ١) و لا يخفى أنّ عدم التكليف قبل البلوغ ليس عدما أزليا بل هو العدم المنتسب إلى الشارع، فيستصحب و عليه فلا مجال للإشكال المذكور.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: والإنصاف إنّ هذا الإشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب فى المقام إلى أن قال لأنّ عنوان الصبى المأخوذ فى الحكم بالترخيص فى قوله صلّى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم مقوم للموضوع فى نظر العرف ولا أقل من احتمال ذلك و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ. (١)

ولا يخفى عليك أنّ عنوان الصبى مقوم للموضوع الدليلى و أمّا الموضوع الخارجى فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجى عرفاً قال الشهيد الصدر لا شك فى صحه إضافه الصبى بعد البلوغ الإباحه إلى نفسه و صدق أنّه بقاء للإباحه السابقه عرفاً و هذا دليل على انحفاظ الموضوع و وحدته و هو يكفى فى جريان الاستصحاب انتهى. (٢) فتحصل أنّه يجوز استصحاب عدم التكليف الفعلى و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليها.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه و هو الشك لحكومته الاستصحاب على موضوع البراءه كما لا يخفى.

و حيث إنه يجرى الاستصحاب فى تمام موارد الشبهات الحكميه فيلزم من جريانه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدل على البراءه كما عرفت.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن الاستصحاب لا يجرى فى جميع الموارد إذ مع توارده الحالتين لا مجال لجريان الاستصحاب و هكذا لا يجرى الاستصحاب فى موارد تغير الموضوع بحيث لا تبقى وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه و أيضاً من لم يصل إليه الاستصحاب يبقى البراءه مفيده فى حقه. (٣)

و ثانياً: بأن المستفاد من أدله الاستصحاب أنه تعبد و حكومه بإبقاء اليقين بالنسبه إلى

ص: ٥٢٩

١-١) مصباح الاصول ٢:٢٨٨-٢٩٧.

٢-٢) مباحث الحجج ٢:٧٠.

٣-٣) راجع مباحث الحجج ٢:٧٣.

القواعد المخالفه لثلا يترتب آثار المخالف و لا نظر لها إلى التعبد بإبقاء اليقين في قبال قواعد أخرى تدل على الآثار الموافقه معه كالمقام و لذا نقول بجريان القواعد المتوافقه مع جريان الاستصحاب لبقاء موضوعها فيجری قاعده الطهاره مع استصحاب الطهاره و قاعده الحليه مع استصحاب الحليه و هكذا و عليه فحكومہ أدله الاستصحاب تكون بإضافه القواعد و الاصول المخالفه و هو فرع التعارض و التنافی بين مدلولی الدليلين فلا يشمل القواعد الموافقه و لا أقل من الشك في تعميم الحكومه و معه لا مجال لرفع اليد عن أدله البراءه و مما ذكرناه يظهر أن جريان البراءه مع الاستصحاب لا يتوقف على دعوى أن تقدم أدله الاستصحاب من باب الأظهریه و الجمع العرفی لا الحكومه فإنّ من الواضح أنّ هذا إنّما يكون في فرض التنافی بين مفاد الدليلين و التعارض لا ما إذا كان مفادهما معا التامين كما هو في المقام. (1)

و ذلك لما عرفت من إمكان الجواب عن الشبهه المذكوره على تقدير الحكومه أيضا لأن الحكومه إضافیه و ليست بمطلقه فلا تغفل.

فالأقوى هو جريان البراءه مع جريان استصحاب عدم الجعل أو استصحاب عدم التكليف الفعلي لتوافقهما و اختصاص الحكومه بالقواعد المخالفه كأصالة الاحتياط فلا تغفل.

ص: ٥٣٠

الاستدلال بالاستصحاب

و من الوجوه التي استدلت بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبه الأولى:

مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا- بتحقيقه فعلا- إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقيه فصح تشريع القصاص على القاتل مثلا و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد و في هذه المرتبه يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأن الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إن هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أن المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنما هو التكليف الفعلي لا- الإنشائي فالحكم الإنشائي مما لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنه مثبت.

مندفعه بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه و مع وحدتهما فلا- مجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتا.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيه أو العقليه.

لا يقال: إن استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص.

و حيث نعلم إجمالاً- بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءة. لأننا نقول لا- مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك في نفي

العقوبه لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبه و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجمله يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه لأن الأحكام المجعوله تكون بنحو القضايا الحقيقيه فتنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبه الثانيه هي المرتبه الفعلية و الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبه.

لا يقال: إنَّ المعبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا و عدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعي فإنَّ عدم العقاب من لوازمه العقليه فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنَّ المعبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي و لا خفاء في أنَّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك.

و دعوى أنَّ المعبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك و في المقام لا- اتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب لأنه إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعه بأنَّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي و أما الموضوع الخارجي فهو باق عرفا فإنَّ زيد بن عمرو مثلا إذا لم يكن قبل بلوغه محكوما بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوما بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفا.

فتحصل أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلى لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنّه لا- يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه أيضا و هو الشكّ لحكومته الاستصحاب على موضوع البراءه كما أنّه حاكم بالنسبه إلى موضوع أدله الاحتياط فيلزم منه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدل على البراءه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستصحاب لا- يجرى فى جمله من الموارد كتوارد الحالتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا- يبقى وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه و غير ذلك فلا- يلزم اللغويه بالنسبه إلى أدله البراءه هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من أدله اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعا فى قبال القواعد المخالفه لئلا يترتب آثار المخالف و عليه فلا نفى لها بالنسبه إلى القواعد الموافقه معه و عليه فيجرى الاستصحاب مع القواعد الموافقه كالبراءه فلا تغفل.

ص: ٥٣٣

ربما يستدل على البراءة بالعقل و المراد منه هو حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجه عليه و هذا هى البراءة العقلية استدلال بها الشيخ الأعمش و صاحب الكفايه و من تبعهما قدس الله أرواحهم و استشهد له الشيخ الأعظم قدس سره بحكم العقلاء كفه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه. (١)

و استشهد له صاحب الكفايه قدس سره بالوجدان حيث قال إن العقوبه و المؤاخذه بدون إقامه الحجه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهاده الوجدان. (٢)

و قد قُرب المحقق الأصفهاني قدس سره هذه القاعده بأنها حكم عقلي عملي بملاك التحسين و التقييح العقليين و مأخوذ من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع و هى المسماه بالقضايا المشهوره و من الواضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الأحكام العقلية العمليه بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظرا إلى أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحق منه الذم و العقاب كما أنّ مخالفته ما لم تقم عليه الحجه ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زى الرقيه أن لا- يخالف العبد مولاه فى الواقع و فى نفس الأمر فليس مخالفته ما لم تقم عليه الحجه خروجا عن زى الرقيه حتى يكون ظلما و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده إذ الذم على ما لا يذم عليه و العقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض و إيذاء بحت بلا- موجب عقلائى فهو ظلم و الظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع و اختلال النظام و هو قبيح من كل أحد بالإضافه إلى كل أحد و لو من المولى إلى عبده.

ص: ٥٣٤

١- (١) فرائد الاصول: ٢٠٣.

٢- (٢) الكفايه ١٧٩: ٢.

ثم قال و لكن لا- يخفى أنّ المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجه منجزه لها و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالاخره هو الظلم على المولى فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً و ضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا و إن كان صحيحاً في نفسه. (١)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لقائل أن يقول إن حكم العقل بقبح الظلم لا- يتوقف على وجود الاجتماع و النظام و ملاحظه تأثير الظلم في فساد النوع و اختلال النظام بل هو حكم عقلي مستقل ثابت و لو من دون نظام و اجتماع فجعل هذا الحكم ماخوذاً من القضايا المشهوره إن أراد به أنّ العقل لا يحكم به مع قطع النظر عن دخله في النظام فهو ممنوع جداً إذ نجد من أنفسنا إدراك القبح المذكور و لو لم يكن اجتماع و هذا هو معنى كونه وجدانياً كما صرح به صاحب الكفايه و إن أراد به أنّ العقلاء يحكمون بذلك أيضاً فلا إشكال فيه بل هو كذلك و لكن الظاهر من كلامه هو الأول و هو كما ترى و كيف ما كان. فتحصل إنّ قبح العقاب بلا- بيان يكون من مصاديق البديهيات الأولى و هو حكم العقل بقبح الظلم و يكون منشأ لبناء العقلاء على دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الوجوب أو الحرمة ما لم تقم عليه حجه منجزه مع اعتراف المولى بعدم الإعلام.

ثم إنّه قد يشكل قاعده قبح العقاب بلا بيان بأمور منها أنها مصادره قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ دعوى ان مخالفه تكليف تمت عليه الحجه خروج عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفه ما لم تتم عليه الحجه فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم مصادره إذ ما إذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيه هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضيه قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون

ص: ٥٣٥

أوليه لأن الظلم عبارته عن سلب ذى حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه. (١)

حاصل الإشكال إن ما ذهب إليه المشهور من أن مخالفه التكليف الذى تمت عليه الحجه ظلم دون مخالفه تكليف لم تتم عليه الحجه فإنها ليست بظلم منظور فيه لأن مرادهم من الحجه إن كان ما يصحح العقوبه صارت القضية هى القضية بشرط المحمول وإن كان مرادهم منها هو العلم أو العلمى (والمقصود إن كل تكليف يدل عليه العلم أو العلمى يكون مخالفته ظلماً بخلاف كل تكليف لم يكن كذلك) فالقضية أول الكلام و الدليل عين المدعى و هى مصادره و إن ادعى أن القضية من البديهيات الأولية فهى ممنوعه بعد كون الظلم و العدل من مدركات العقل العملى و هما مقدمان على تعلق الحكم تقدم الموضوع على الحكم.

و يمكن الجواب عنه بأن الدعوى هى أن قضيه حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إن القضية المستدل بها هى القضية بشرط المحمول أو يكون الدليل عين المدعى و لا منافاه بين كون القضية بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على تعلق التقييح و التحسين بهما لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضية كما لا يخفى.

ثم المراد من الحجه فى القضية المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و هو البيان لا- عنوان ما يصحح العقوبه حتى يوجب أن تكون القضية بشرط المحمول.

و حاصل القضية ان مخالفه التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زى العبوديه لقيام الحجه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلا حجه و ظلم و الاحتمال عند العقلاء حيث ليس بحجه فهو بحكم عدم البيان و لا ينبغى أن يكتفى المولى بما لا يراه العقلاء حجه و القاضى فى

ص: ٥٣٦

ذلك هو الوجدان فلا مجال بعد وجدانيه القضية و بديهيته لدعوى أنها مصادره و الدليل عين المدعى فتدبر.

و منها: أنها مناف مع حق الطاعة لما ذكره الشهيد الصدر قدس سرّه أيضا من أنّ المحققين من علماء الاصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما: مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا تمت عليه الحججه و البيان.

و الثانى: ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأن البحث فى أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصولى.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما: حجيه القطع و إن كل حجه لا بد و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانى: انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجه فلا بد لكى يكون حجه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره فى أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجه و منجزا و هل ذلك إلا تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أن أحكام العقل غير قابله للتخصيص و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومته على حكم العقل و قال بعضهم بأنّ العقاب على مخالفه الحكم الظاهرى المقطوع به لا الواقعى إمّا مطلقا أو فى خصوص ما لم يجعل له العلميه كقاعده الاحتياط الشرعيه.

و قد أوضحنا مفصلا فى بحوث القطع أنّ هناك خطأ اساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنه لا- فصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأن المولويه عباره عن حق الطاعه و حق الطاعه يدركه العقل بملا-ك من الملاكات كملا-ك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه و لكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا- يترتب عليه حق الطاعة إلا- في بعض التكاليف المهمه لا- في كلها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه في دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئا منفصلا عن المولويه و حق الطاعة و مرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتمله أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أمّا في المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنونى إنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومه و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية. (1)

و فيه أولا: أن الموالى العرفيه أيضا مختلفون في سعه المولويه و ضيقها و بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها بل يجعلون احتمال التكاليف كالعدم و العقاب عليه عقابا بلا بيان فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى بعض الموالى فكذلك لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى طاعه المولى الحقيقى من دون تفاوت. و ثانيا:

إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال و لو كان الاحتمال وهميا لا يناسبه حكمه الرب المتعال بل هو خلافها لأن الإيجاب المذكور يكون حرجيا و صعبا لا يتحملة الناس عاده بل يلزم منه الاختلال فلا معنى لتقييح تركه عقلا و أتميه مراتب المولويه و أكبريه حق المولى الحقيقى توجب أهميه الامتثال بالنسبه إلى خطابه المعلومه لا مراعاة الخطابات

ص: ٥٣٨

المحتمله أو الموهومه مع كونها خلاف الحكمة و حرجيا و مخلا بالامور و بالجمله وجوب الاحتياط و لو فى المحتملات مزاحم بالعسر و الحرج و الاختلال و هو لا يناسب الشريعة السمحه السهله و لو فرضنا بناء العقلاء عليه فى خطابات الموالى و العبيد فلا يعم الخطابات الشرعيه لأنّ بناء الشارع على السهوله و السمحه.

و ثالثا: أنّ ما يحتج به لزم أن يكون أمرا يعرفه العقلاء لذلك و الاحتمال عندهم لا يصلح لذلك إذ طريقه العقلاء فى طاعه المولى مطلقا على لزوم الإتيان و الترك فيما إذا قام العلم أو العلمى عليهما و أما إذا فحصوا و لم يعثروا على ذلك فهم يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل و لو مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى و يرون المؤاخذه عليه مؤاخذه بلا- حجه و يقبحونه لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو أمر المولى فى بعض الموارد بمراعاة الاحتياط فى المحتمل كان ذلك مما تقوم الحجه عليه و يلتزمون بمراعاة ذلك.

و هذه الطريقه ارتكازى لعرف العقلاء و لا يعدلون عنه فى الإطاعه و المعصيه و هذا هو المعبر عنه بقبح العقاب بلا بيان و لا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال مع أنّ العقلاء لا يرونه حجه لأن عذرهم باق على حاله و يشهد لذلك أنّ الشارع المقدس لم يعين طريقه أخرى فى أوامره و نواهيه بل قرّر ما يراه عرف العقلاء حجه حيث قال عزّ و جلّ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

و قال عليه السلام إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم (٢).

فاللازم فى الاحتجاج هو بعث الرسل و إيصال الخطابات و إتيانها و تعريف المقاصد و المرادات و لا يكفى الاحتمال.

و رابعا: أنّه لو سلمنا أن المولويه الذاتيه المطلقه تكون مقتضيه للإطاعه المطلقه و لكن ليس هذا الطلب فى جميع المراتب و جوييا كما لا يخفى. ثم دعوى أنّ قاعده قبح الظلم قد أخذ

ص: ٥٣٩

١- ١) الاسراء ١٥.

٢- ٢) الكافى ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

فى موضوعها عنوان الظلم و هو عبارته عن سلب ذى الحق حقه فى المرتبه السابقه لا بد من افتراض حق الأمر على المأمور لكى نفترض مخالفته سلبا لحقه و إلا- لم يكن ظلما فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعده قبح الظلم كان دورا و إن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعه و المولويه على العبد تطبيق هذه القاعده فهو مستدرك و حشو من الكلام إذ بعد الفراغ عن حق الطاعه للمولى على العبد و بعد افتراض وجدانيه القطع لدى القطع فلا نحتاج إلى شىء آخر. (١)

مندفعه بأن حق الأمر على المأمور و المولى على المولى عليه مفروض فى الرتبته السابقه بعد وضح منعميته و مولويته و ربوبيته.

و صدق الظلم على سلبه لا- يأتى من ناحيه المحمول و هو التقييح حتى يكون دوريا بل هو من ناحيه كون الحق مما تقتضيه المنعميه و المولويه و الربويه و من المعلوم أنّ سلب الحق المذكور مع وجود مقتضيه من المنعميه و نحوها يكفى فى صدق الظلم فإذا ثبت الموضوع و هو الظلم يترتب عليه القبح و بعد حكم العقل بالقبح لزم التزام العبد بمراعاة هذا الحق و عليه فالاحتياج إلى المحمول بعد ثبوت الظلم واضح لأن الموضوع و هو الظلم لا يكون عين التقييح بل يقتضى التقييح و عليه تقييح الظلم ليس بمستدرك كما لا يخفى.

و أما دعوى أن الاحتمال بنفسه بيان و مع احتمال التكليف لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان لأن العبد كما يحتاط فى موارد احتمال الإراده الفاعليه لنفسه ما لم يزاحم بجهه أخرى من حرج و نحوه يجب عليه بالأولويه أن يحتاط فى موارد احتمال الإيرادات الآمرية لمولاه و إلا كان ذلك نقصا فى مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزله جوارح المولى.

فهى مندفعه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ المطلوب فى حق الفاعل ليس إلا نيل أغراضه فلهذا يحتاط فى مورد الاحتمال و أمّا العبد فليس المهم فى حقه إلا إقامة الحججه فى جواب المولى و لا شبهه فى أن عدم العلم حجه مقبوله من العبد. (٢)

ص: ٥٤٠

١-١) مباحث الحجج ٢٨:١.

٢-٢) حاشيه الدرر: ٤٢٧.

و الوجه فى أن عدم العلم حجه مقبوله من ناحيه العبد أن الاحتمال ليس بيان عندهم بل هو كالعدم فالعقوبه مع الاحتمال عقوبه بلا- بيان و لا- يجوز أن يكتفى المولى فى الحجه بنفس الاحتمال لأن عرف العقلاء لا- يرونه حجه و اللازم فى الاحتجاج هو انقطاع العذر بما يراه العقلاء حجه و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى.

و منها: أن قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومها لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و ذلك لما يقال من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان لكفايه قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان فلا تقبح المؤاخذه بعد هذا البيان.

يمكن أن يقال إن أريد من الضرر المحتمل العقوبه فقد أجيب عنه بوجوه منها ما أجابه الشيخ الأعظم قدس سره بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا- يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا- على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح هذه القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا- احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهه المحصوره و ما يشبهها. (1)

حاصله أن قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه و تكون متكفله للعقوبه على مخالفه التكليف المحتمل بما هى كذلك و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فهذه القاعده كالا- صول العمليه و عليه فلا- تصلح لأن تكون بيانا للتكليف المجهول و مع كونها ظاهريه لا يرتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و مع عدم ارتفاع موضوع

ص: ٥٤١

قاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى و تحكم هذه القاعده بعدم ملازمه العقاب للتكليف المجهول لعدم وصوله و عدم بيانه فإذا حكمت هذه القاعده بذلك فلا عقاب و لا ضرر بالنسبه إلى هذا التكليف المجهول و مع عدم العقاب و الضرر لا يبقى موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و هو منفي بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و لا يخفى ما فيه فإن الوجوب النفسى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أى العقوبه يستلزم منه تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام بذلك فى هذه القاعده و غيرها.

قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالهِ. (١)

و منها: ما أجابه السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه من أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أن العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و لولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الوجوب الإرشادى فإنّه فى رتبه لاحقه عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

و بذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين أى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و قاعده قبح العقاب بلا بيان مغاير لمورد الآخر و لا تنافى بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد أبداً.

فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل بأن كان التكاليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعا كما فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى و الشبهه الحكميه قبل الفحص كان مورد لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن و لا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان. (٢)

ص: ٥٤٢

١-١) مصباح الاصول ٢: ٢٨٥.

٢-٢) و ذلك لوجود البيان مع وجود العلم الإجمالى و احتمال البيان فى الشبهه الحكميه قبل الفحص.

و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب كما فى الشبهه الحكميه بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجى من علم إجمالى أو إيجاب احتياط أو غيرهما كان موردا لقاعده قبح العقاب بلا بيان و لا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و بعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلا أو إجمالا بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هى الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحجه على التكليف فلا توارد بين القاعدتين فى مورد واحد. (١)

و لا يخفى عليك أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل كما تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و عليه فتتوارد قاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتدبر.

و منها: ما أجابه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا موضوعها غير محرز و إمّا تكون محكومها لقاعده قبح العقاب بلا بيان حيث قال إنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مرّ من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين المحتملين و الملازمه بين العقوبه و مخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف فلا احتمال للعقاب بل للتكليف فقط.

و بعد المراجعة إلى القواعد العقلية فقاعده قبح العقاب تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت

ص: ٥٤٣

عليه الحجة و استحقاق العقوبه فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل مراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أن قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتأبيح لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل. (١)

و الحاصل أن موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل (بناء على ان المراد من الضرر هو العقوبه) هو احتمال العقوبه و هذا الموضوع أى احتمال العقوبه فرع وجود الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعى فلو قطعنا النظر عن الملازمه المذكوره فالموضوع غير محرز و مع عدم إحراز الموضوع لا- محال للتمسك بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و لو لاحظنا وجود الملازمه المذكوره فالقاعده جاريه لوجود موضوعها و هو احتمال العقوبه و لكنها محكومها لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يبقى موضوع للأخرى.

فإن قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل حكم بوجوب الدفع فى فرض احتمال العقوبه و الاحتمال المذكور ليس إلا على تقدير وجود الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه و لا مجال لاحتمال المذكور بعد كون قاعده قبح العقاب بلا بيان رافعه للملازمه بين التكليف الواقعى الذى لم يصل و بين استحقاق العقوبه.

ص: ٥٤٤

و بعبارة أخرى احتمال العقوبة الذى هو موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل موقوف على وجود الملازمه بين التكليف الواقعى الذى لم يصل و استحقاق العقوبة و قاعده قبح العقاب تنفى الملازمه المذكوره و مع نفي هذه الملازمه لا يبقى الموضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا يقال: إنَّ قاعده دفع الضرر المحتمل تصلح أيضا لأن تكون بيانا لأننا نقول: لا مجال لذلك لأنه مستلزم للدور إذ بيانيتها فرع تحقق موضوعها و تحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان الرافعه لموضوعها و عدم جريانها فرع بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل فبيانيه قاعده دفع الضرر متوقفه على بيانيتها و هى دور فيستحيل كون قاعده دفع الضرر بيانا.

لا يقال: إنَّ الدور المذكور يتصور أيضا فى طرف قاعده قبح العقاب بلا بيان بعد فرض صلاحيه قاعده دفع الضرر المحتمل للبيانيه فى نفسها بتقريب أن جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فرع موضوعها و هو عدم البيان و هو موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان و جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل فعدم بيانيتها موقوف أيضا على عدم بيانيتها و هى دور فكما انَّ بيانيتها دوريه كذلك عدمها.

لأننا نقول: كما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره انَّ قاعده دفع الضرر المحتمل فى نفسها لا تصلح للبيانيه حتى يرتفع بها موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفه التكليف كالعلم التفصيلى و الاجمالى و الخبر المجعول منجزا للواقع و اشباه ذلك و هذا المعنى غير متحقق بقاعده دفع الضرر المحتمل لأنها إمّا حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل كما هو ظاهر العلماء أو قاعده كليه ظاهرية متكفله للعقوبة على مخالفه

التكليف المحتمل بما هي كذلك و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في خصوص هذا البحث من الرسائل.

و على اى حال فهي ليست مصححه للمؤاخذه على مخالفه التكليف الواقعي المحتمل (حتى يصدق البيان بوجودها) أما على الأول فلأن استحقاق المؤاخذه مفروض في موضوعها(قاعده دفع الضرر المحتمل)لا أنه ناش من حكمها فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذه غير هذه القاعده فلذا ينحصر موردها في صورته العلم الإجمالي بالإضافة إلى كل من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك.

و أما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح فالقاعده غير صالحه في نفسها لليبانيه و أما على الثاني فلأنها على الفرض مصحح للمؤاخذه على مخالفه التكليف المحتمل بما هي مخالفه له مع قطع النظر عن الواقع فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذه على الواقع.

و حيث إن عنوان القاعده دفع الضرر المحتمل فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقيا لأن المنجز لا- يتنجز فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقيا بل إذا فرض هناك حكم فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب و هو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول.

و حيث عرفت أنها لا تصلح أن يكون بيانا في نفسها فلا يعقل أن يكون في نفسها رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بل رافعه لحكمها على تقدير سلامه موضوع نفسها فتدبره فإنه حقيق به. (1)

و عليه فتقديم قاعده وجوب دفع الضرر على قاعده قبح العقاب بلا- بيان مع عدم صلاحيتها لليبان لزم أن يكون من باب التخصيص على تقدير سلامه موضوع نفسها لأن

ص: ٥٤٤

موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان محفوظ و التخصيص متوقف على سلامه موضوع نفس قاعده وجوب دفع الضرر و حيث إنَّ المفروض عدم المصحح للعقوبه لا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر حتى يخصص حكم قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

و بعبارة أخرى إنَّ تحقق موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بعد فقدان العلم و العلمى وجدانى بخلاف موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فان العقوبه لا تحتل إلا من ناحيه سبب مصحح للمؤاخذة و لا سبب له إلا إذا حصل العلم الإجمالى فإنه بالإضافة إلى كل واحد من الأطراف منجزا فمع العلم الإجمالى يتحقق احتمال العقوبه و استحقاقها بالنسبه إلى كل طرف من أطرافها.

أو إلا إذا ورد الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك فإنَّ مع قيام الخبر يتحقق احتمال العقوبه و استحقاقها على تقدير المصادفه و المفروض هو عدم وجود هذه الأسباب المصححه و نفس الحكم فى هذه القاعده و هو وجوب الدفع لا يثبت موضوعه أيضا كما هو الواضح.

فهذه القاعده لا مورد لها بعد عدم سبب مصحح للمؤاخذة بخلاف العكس فإنَّ قاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه بالوجدان لوجود موضوعها و هو عدم البيان و ترفع احتمال العقوبه الذى لا مصحح له من ناحيه التكليف الواقعى بصراحه نفى الملازمه بينه و بين العقوبه و عليه فمع قاعده قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبه الذى لا مصحح له على فرض ثبوته فلا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بأى معنى كان سواء قلنا بأن موضوعها هو احتمال له سبب مصحح أو قلنا بأن موضوعها الأعم فالأول لا موضوع لها بنفسها إذ لا سبب مصحح له على الفرض و الثانى يرتفع بجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لو فرضنا أن موضوعها مطلق احتمال العقوبه و لو لم يكن له سبب مصحح.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنَّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مركب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصله منهما قطعيه بتيه و أما القياس فى

قاعده وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحه صغراه يتوقف على أمور: إما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقق واحد منها فظهر أن الصغرى فى قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أما الصغرى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلقه على تحقق واحد هذه الأمور و المفروض عدم تحققها ولا شك عندئذ فى حكمه القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم و إلا فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبيرين على الأخرى غير صحيح فإنّ النزاع ليس بين الكبيرين بل صحتهما مما لا إشكال فيه و صدقهما لا يتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلا بيان قبيح كان بيان فى العالم أولا كما أن دفع الضرر المحتمل واجب كان الضرر فى العالم أولا فاحتمال الضرر فى بعض الموضوعات و تحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبيرين و موضوعهما فلا يكون إحدى الكبيرين وارده أو حاكمه على الأخرى قط بل أحد القياسين بعد تماميه مقدماته وجدانا أو برهانا يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدم. (١)

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر فى قاعده وجوب دفع الضرر هو العقوبه الأخرويه و قد عرفت أنه لا مجال لاحتمال العقوبه فى نفسه إن أريد بالاحتمال ما له سبب مصحح كما يقتضيه كون وجوب الدفع إرشاديا و إن أريد به الأعم فلا مجال له أيضا لحكمه قاعده قبح العقاب بلا بيان عليه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من الضرر الدنيوى الذى لا يتوقف ترتيبه على العلم أو العلمى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب بالضرر الأخروى و هو العقوبه و عليه فمقتضى وجوب

ص: ٥٤٨

الدفع هو لزوم الاجتناب عن موارد الضرر المحتمل و لكن يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الضرر(الديني) وإن كان محتملا لا يرتفع احتمالته بقبح العقاب إلا أنّ الشبهه من هذه الجبهه موضوعيه لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمله فكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر. (١)

هذا مضافا إلى إمكان المناقشه في كبرويه القاعده كما أفاد في الكفايه حيث قال إنّ المتيقن من الضرر الديني فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا ضروره عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا و جوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضره.

و إن كان ملازما لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه لوضوح أنّ المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات ليست براجعه إلى المنافع و المضار و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعه أو المضره مناطا للحكم شرعا و عقلا(و لكن لا يثبت به الكلويه).

إن قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو أنه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة قدس سرّه على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهاده الوجدان. (٢)

و يؤيده اتفاق العلماء من الاصوليين و الأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسده فيه في الشبهات الموضوعيه و لو كان العقل مستقلا بوجوب الدفع ذهبوا إلى الاحتياط فيها فتدبر.

ص: ٥٤٩

١-١) فرائد الاصول: ٢٠٣-٢٠٤.

٢-٢) الكفايه ١٨٠: ٢.

و أما دعوى أنّ الإقدام على الضرر الدينوى يعد سفاهه عند العقلاء فيجب الاجتناب عنه فهى مندفعه بأن السفاهه فيما إذا لم يكن غرض عقلائى هذا مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أن العقل غير مستقل بقبح الإقدام الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراما شرعيا و إلاّ لزم كون كل فعل سفهى حراما شرعا و هذا مما نقطع بخلافه. (١)

فتحصّل أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لا تجرى مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لحكومتها عليها هذا فيما إذا أريد من الضرر العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من المضار الدينويه فقاعده قبح العقاب بلا بيان لا تجرى لاختصاصها بالعقوبه الأخرويه فلا حاكم حينئذ بالنسبه إلى قاعده وجوب دفع الضرر و لكنها لا تفيد بعد عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه فإنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب دفع الضرر الدينوى أو يكشف عن ورود الترخيص الشرعى هذا مضافا إلى منع الملازمه بين الشبهه التحريميه و الضرر ثم إن قاعده قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته غير ثابتة كما ليس الإقدام على الضرر الدينوى مع وجود غرض عقلائى سفاهه و على تقدير السفاهه لا يكون محرما.

ص: ٥٥٠

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدل بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجه على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كآفه لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنه من مصاديق الظلم هذا مضافا إلى شهاده الوجدان بأن العقوبه و المؤاخذه بدون إقامة الحجه قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمور:

منها: أن تلك القاعده مصادره حيث إن دعوى أن مخالفه التكليف تمت عليه الحجه خروج عن زى العبوديه فيكون ظلما قبيحا و أما مخالفه ما لم تتم عليه الحجه فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ما ذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا يا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيه هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم أن قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أوليه لأن الظلم عباره عن سلب ذى حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه.

و يمكن الجواب عنه بأن الدعوى هي أن قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و من المعلوم أن الوجدانيات لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إن القضية المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادره ثم لا منافاه بين كون القضية المذكوره بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقييح و التحسين لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضية كما لا يخفى.

ثم إنَّ المراد من الحججه في القضية المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لا- عنوان ما يصحح العقوبه حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أنّ مخالفه التكليف الذي كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زىّ العبوديه لقيام الحججه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحججه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلا حجه و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجه بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعده منافيه مع حق الطاعه قال الشهيد الصدر إنّ المحققين من علماء الاصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعه كلياً متواطئاً لا- تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا أتمت عليه الحججه و البيان.

و الثانى ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأنّ البحث فى أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصول.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما حجيه القطع و أنّ كل حجه لا بدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانى انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجه فلا بد لكى يكون حجه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره فى أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجه و متنجزا و هل ذلك إلا تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابله للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومته على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنّه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحيث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأنّ المولويه عباره عن حق الطاعه و العقل يدرك حق الطاعه بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو

ملاك الخالقيه أو المالكيه و لكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا- يترتب عليه حق الطاعه إلا- في بعض التكاليف المهمه لا- في كلها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب من الطاعه في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعه حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه في دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئاً منفصلاً عن المولويه و حق الطاعه و يرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتمله أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مطنونى أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل في التكاليف الموهومه و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية.

و يمكن أن يقال أولاً: إنّ الموالى العرفيه أيضاً مختلفون في سعه المولويه و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقاً من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعه مولى الموالى.

و ثانياً: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الامور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمه الربّ المتعال و أتميه مراتب المولويه في المولى الحقيقى توجب أهميه امثال أوامره و نواهييه في الخطابات المعلومه لا المحتمله أو الموهومه.

و ثالثاً: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقه و لذا يرخصون المكلف في عدم

الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب في الأوّل و الحرمة في الثاني لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط في بعض الاحتمالات كان مراعاته لازماً.

و عليه فلا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذى لا يراه العقلاء طريقاً و حجه و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقه أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقه العقلاء كما قال عزّ و جلّ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

و بقيه الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى و منها أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومته بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلا قبح للمؤاخذة.

و اجيب عنه بأجوبه:

أحدها أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه فتدل على العقوبه على مخالفتها و إن لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع و ليست العقوبه على التكليف الواقعى المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعده للورود على قاعده قبح العقاب بل قاعده القبح وارده عليها لأنّ قاعده وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأنّ الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبه من غير بيان.

و فيه أنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالها و لازم كون الوجوب فى قاعده دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعده ظاهريه و لو لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعده الظاهريه لا وقع لها.

و ثانيها أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين

الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملا بخلاف الإرشادي فإنه في رتبه لا حقه عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

و بذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لا منافاه بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد و بعبارة اخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعي فرض وصول التكليف إجمالاً- بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هي الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحجه على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا يستلزم احتمال العقاب و عليه فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف أوّل الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعده محكوم به بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأوّل فلأنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا- على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعي و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لا ملازمه بين التكليف و العقوبه حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لا- مجال للتمسك بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا الثاني فلأنّ احتمال العقوبه على تقدير (أى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفي الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على

مخالفه بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق العقوبه بالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل مراجعته إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتأبيح لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصّله منهما قطعيّه بتيه و أمّا القياس فى قاعده وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحه صغراه يتوقف على امور إمّا تقصير العبد فى الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا- بيان أمرا غير قبيح فلأجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقّق واحد منهما فظهر أنّ الصغرى فى قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أمّا الصغرى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلّقه على تحقّق واحد من هذه الامور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ فى حكمه القياس المنظم من المقدمات الفعليه على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الاخرى من الضرر الدنيوى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب إلا بالضرر الأخرى و هو العقوبه فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إن الشبهه من هذه الجهه موضوعيه فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافا إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائى فتدبر جيدا.

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط في الشك في التكليف عند عدم قيام الحجة عليه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التي تنهى عن القول بغير العلم مثل قوله عزّ و جلّ:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)

بتقريب أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من القول بغير علم. (٢)

لا يقال: بأن الحكم بالحليه في نفس الأمر في الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول: كما أفاد في الدرر ليس ذلك قولنا حتى يكون قولنا بغير علم بل نقول بأن إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقابا فكذا ترك محتمل الوجوب و هذا ليس قولنا بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل القطعي بقبح العقاب من دون بيان (٣) و لا يكفي هذا الجواب إلا مع ضميمه أن المراد من الحكم بالحليه هي الحليه الظاهرية لا الحليه الواقعيه.

و من المعلوم ان ارتكاب الشبهه لا يحتاج إلى مزيد من القطع بعدم العقوبه و الحليه الظاهرية و هو حاصل بقاعده قبح العقاب بلا بيان و أدله البراءه و الحكم بالحليه الواقعيه غير محتاج إليه حتى يقال أدله البراءه لا- تدل على الحليه الواقعيه بل مفادها رفع العقوبه و الثقل و الحليه الظاهرية.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقاء في التهلكه مثل قوله عزّ و جلّ تعالى: وَ لَا تُلْقُوا

ص: ٥٥٨

١- (١) الأعراف ٣٣.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢٠٥.

٣- (٣) الدرر: ٤٢٩.

بأيديكم إلى التهلكة . (١) بتقريب أن الآيه الكريمه تدل على حرمه إلقاء النفس فى التهلكه و حيث إن العقاب الأخرى هلاكه فلا يجوز ارتكاب الشبهات فإنها مظان الهلكات و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أن الهلاك بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلا موضوع للآيه الكريمه فى المقام.

و منها: التى تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله تبارك و تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ (٢)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ . (٣) بتقريب أنهما يدلان على وجوب الاحتياط و الاتقاء بنحو الأتم و الجواب عنه ظاهر فإن المراد من التقوى كما أفاد فى مصباح الاصول إن كان هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب فيه أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى و إن كان المراد بها التحفظ عن الوقوع فى المفسد الواقعيه فهو غير واجب قطعاً (٤) فالأمر بالاتقاء فى الآيتين المذكورتين كالأمر بالإطاعه إرشادى فيختلف إيجابا و استحبابا بحسب اختلاف ما يرشد إليه.

و أما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى: الأخبار الأمره بالتوقف عند الشبهه

هى التى أمره بالتوقف عند الشبهه و عدم العلم معللا فيها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى المهلكه كصحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه إن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (٥)

ص: ٥٥٩

١- (١) البقره ١٩٥.

٢- (٢) التغابن ١٦.

٣- (٣) الحج ٧٨.

٤- (٤) راجع مصباح الأصول ٢٩٨: ٢.

٥- (٥) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ٣٥.

و كمقبوله عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام...قلت فان وافق حکامهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (١)

و كموثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام إنَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ لَا تَجَامَعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشَّبَهَةِ وَقَفُوا عِنْدَ الشَّبَهَةِ يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ إِنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَإِنَّهَا لَكَ مُحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبَهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ. (٢) و غير ذلك من الأخبار الداله على التوقف عند الشبهات.

و تقريب الاستدلال بهذه الأخبار إنَّها تدل على التوقف المطلق و عدم الإقدام على فعل ما احتمل حرمة و إلاً فالإقدام فيه يوجب الاقتحام في العقاب على تقدير كونه محرما في الواقع.

و أجيب عنه أولاً: بأن موضوع هذه الأخبار هو ما إذا كان المضي في الشبهه اقتحاما في الهلكه.

و لا-هلكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدله البراءه من العقل و النقل على مثلها و بعبارة أخرى لا يبقى موضوع لأدله التوقف مع جريان أدله البراءه و لذا قال في الكفايه و الجواب عنه إنَّه لا مهلكه في الشبهه البدويه مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءه. (٣)

و بالجمله فمع تسليم كون الأمر بالوقوف مولويا و الموضوع أى الشبهه عاما فالجواب عنه إنَّ أدله البراءه عقلية كانت أو شرعية تكون حاكمه بالنسبه إلى موضوع أدله الوقوف في الشبهات و ثانيا: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من اختصاص موضوع أدله التوقف بما إذا كان المضي في الشبهه اقتحاما في الهلكه و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذوريه الفاعل لأجل

ص: ٥٦٠

١-١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٣-٣) الكفايه ١٨٣:٢-١٨٤.

القدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام أو إلى الطرق المنصوبه عنه عليه السّلام كما هو ظاهر المقبوله (١) وفي المقام لا- يمكن إزاله الشبهه لأن الشك بعد الفحص و اليأس فلا يعم المقام و يشهد لعدم عموم الموضوع أنّه لو كان عنوان الشبهه عامًا لزم منه التخصيص في كبرى أن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات مع أنها آييه عن التخصيص فكما لا عموم لها بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه فكذلك لا عموم لها بالنسبه إلى الشبهات الحكميه بعد الفحص و مع عدم العموم لا تنافي بين أدله الوقوف في الشبهات و أدله البراءه لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و ثالثًا: بما ذكره شيخ مشايخنا في الدرر تبعًا للشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه مع فرض ظهور هذه الأخبار أي الأخبار الداله على التوقف عند الشبهات في العموم (و إن الأمر بالوقوف مولوى) فلا مناص من حمل الأمر بالتوقف فيها على إرادته مطلق الرجحان و حمل الهلكه فيها على الأعم من العقاب و غيره من المفاسد و ذلك لأن من الموارد التي أدت بهذه العبارة في الأخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهه و قد فسّره الصادق عليه السّلام بقوله إذا بلغك أنك رضعت من لبنها أو أنّها لك محرمة و ما أشبه ذلك و لا- إشكال في أن مثل هذا النكاح لا يجب الاجتناب عنه و لا يوجب عقابا و إن صادف المحرم الواقعي فإنّ مثل هذه الشبهه من الشبهات الموضوعيه التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقا مضافا إلى قيام الإجماع أيضا فيها و الحاصل أنّ قولهم عليهما السّلام فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه أجرى في موارد وجوب التوقف و في موارد عدم وجوب التوقف فاللازم أن تحمله على إرادته مطلق الرجحان حتى يلائم كليهما. (٢)

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه إنّ من موارد تطبيق قولهم عليهما السّلام الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه الخ نكاح المرأه التي يحتمل كونها رضيعه الإنسان ففي

ص: ٥٦١

١- (١) فرائد الاصول: ٢٠٦.

٢- (٢) الدرر: ٤٣١-٤٣٢.

موثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهما السّلام أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهه ووقفوا عند الشبهه يقول إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. (١) مع أن المرأه المزبوره من الشبهه الموضوعيه الغير اللازمه الاجتناب بالاتفاق مضافا إلى نص روايه مسعده بن صدقه (على أنّ النكاح في المورد المذكور جائز).

حيث عد من موارد البراءه الشرعيه المرأه التي اشتبهت كونها رضيعه الإنسان (٢) (و عليه) فيتعين التصرف بحمل الهلكه و الخيريّه على ما يناسب الرجحان الأعم من المانع للنقيض و غيره (٣) فيكون الأمر فيها محمولا على إرادته مطلق الرجحان فلا يدل على الوجوب كما أنّ المراد من الهلكه ليس هو خصوص العقوبه بل هي الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين فتدبر.

و رابعا: بأن الأمر بالتوقف عند الشبهه أمر إرشادي يختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه ففي موارد يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو ورد فيها الترخيص الشرعي كالشبهه الموضوعيه أو الشبهه الحكميه بعد الفحص يحسن الاحتياط و في موارد العلم الإجمالي بالتكليف أو الشبهه الحكميه قبل الفحص يجب الاحتياط و عليه فلا يكون الأمر بالتوقف أمرا مولويا دالا على الوجوب و إنما هو إرشاد إلى ما يقضيه الموارد و هو يختلف بحسب اختلافها.

و الأمر بالتوقف في هذه الطائفه من الأخبار لا يكون أمرا مولويا يستتبع العقاب إذ التعليل فيها بأن التوقف خير من الاقتحام في الهلكات لا- يصح إلا- أن تكون الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن هذه الأخبار الأمره بالتوقف فلا يمكن أن تكون الهلكه المعلّله مترتبه على الأمر بالتوقف لأن المفروض ترتب الأمر بالتوقف عليها و

ص: ٥٦٢

١- (١) الوسائل الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢- (٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

٣- (٣) اصول الفقه ٥٨٤:٣-٥٨٥.

عليه فالأمر بالتوقف ناظر إلى أن لا يقع المخاطب في الهلكات الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف و هو ليس إلا إرشادا كما لا يخفى. و يؤيد ذلك بل يشهد له تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه مع أن الاحتياط فيها ليس بواجب شرعا.

و دعوى أن الأمر الإرشادي إنما قوامه بأن لا يكون المولى في مقام إعمال حق مولويته و هو لا ينافى أن يدل بالدلاله الالتزاميه أيضا على أمر آخر هو بناء المولى على عدم رفع اليد عن التكاليف المجهوله فإذا كان المفروض أن لفظ الشبهه أو الشبهات الواقع في الكبرى المذكوره له إطلاق أو عموم يعم كل شبهه حكميه و حمل عليها أن ارتكابها يوجب الوقوع في العقاب و الهلاكه كه يعلم منه و لو بالدلاله الالتزاميه أنه لم يغض العين عن التكاليف المجهوله و إلا لما كان مجال لاستلزام ارتكاب مطلق الشبهه الوقوع في العقاب و الهلكه فمجرد الارشاديه لا ينفع شيئا إذا كان المفروض إطلاق أو عموم لفظ الشبهه.

مندفعه أولا: بأنه بناء على كون الأمر للإرشاد لم يثبت أن المتكلم بصدد بيان أن ارتكاب مطلق الشبهه يوجب الوقوع في العقاب و ثانيا: بأن المراد من الهلكه بناء على الإرشاد أعم من المفاسد فلا وجه لدعوى استلزام ارتكاب مطلق الشبهه للوقوع في العقوبه فلا تغفل.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن في تلك الروايات أمارات الإرشاد و لو كان فيها ما يتوهم فيه الدلاله على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التي في غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب و إن ذهب الشيخ و تبعه غيره في استعماله في روايه جميل و المقبوله في الوجوب لكنه غير تام فإن الكبرى المذكوره في روايه جميل أعنى قوله عليه السلام الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لا تنطبق على ما ذكره بعده أعنى قوله عليه السلام «و ما خالف كتاب الله فدعوه» لأن مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف أو يستحب فيه التوقف بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمه عليهما السلام و حينئذ فلا بد أن تحمل الكبرى المذكوره على غير هذا المورد بل تحمل على الأخبار التي ليس

مضامينها فى القرآن لا على نحو العموم و لا على الخصوص و لو لم تحمل على هذا فلا بد أن يحمل إمّا على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحا و كلاهما خارجان عنها أما الموافق فيجب الأخذ به و أما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه.

فانحصر حملة على الروايات التى لا تخالف القرآن و لا توافقه.

و على هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب فى مورد الشبهه ثبت المطلوب و إن حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا فإنّ الأخبارى و الاصولى سيان فى العمل بالأخبار التى لا تخالف القرآن و لا توافقه و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلا و إن كان التوقف و العمل على طبق الاحتياط أولى و أحسن. (١)

و خامسا بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال إنّ ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول فى الشبهه بلحاظ المحتمل لا الاحتمال فهى لا تدل على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا الذى هو مدعى الأخبارى بل تدل على أنه إذا كان فى المحتمل خطر و هلكه فقف عندها و لا تلج الباب لكى لا تسقط فيها و هذا إنّما يكون فى الموارد التى تكون الشبهه فيها فى أمور مضرة و خطيره فى نفسها كما فى العقائد و الدعاوى الباطله أو ما يكون فيها نتائج عمليه صعبه و يؤيد ذلك ما ورد فى قوله عليه السّلام لا- تجامعوا فى النكاح على الشبهه و ذلك مثل أن يبلغك عن امرأه أنّها رضت معك أو أنها محرمة عليك وقفوا عن الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من اقتحام الهلكه فإن هذه الروايه من الواضح كون النظر فيها إلى خطر المحتمل لا الاحتمال فإن الشبهه موضوعيه و الاستصحاب أيضا يقتضى حليه النكاح فالمنظور فيها الخطر الذى ينشأ بعد ذلك من جانب المتحمل إذا ما انكشف أنّ المرأه كانت محرمة عليه و لا أقل من احتمال هذا المعنى فى هذه الطائفة و الذى يوجب سقوط الاستدلال بها. (٢)

ص: ٥٦٤

١-١) تهذيب الاصول ١٩٩:٢.

٢-٢) مباحث الحجج ٩٢:٢-٩٣.

و لا يخفى أن هذا الوجه فى الحقيقه توجيه آخر لكون الأمر فى هذه الطائفه للإرشاد كأنه قال قف عند الشبهات فإنه ربما يكون المحتمل فيها موجبا للخطر فتحصل أن الأمر بالتوقف إن كان مولويا و الموضوع عاما كان الدليل الدال على التوقف محكوما لأدله البراءه عقليه كانت أو نقليه إذ موضوع الأمر بالتوقف هو التوقف عن الاقتحام فى الهلكه و لا هلكه بعد دلالة العقل و النقل على البراءه و أيضا إن كان الأمر بالتوقف مولويا و لكن الموضوع مختص بالفاعل الغير المعذور فلا منافاه بين دليل التوقف و أدله البراءه لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و هكذا لا- منافاه بينهما إذا كان الأمر بالتوقف إرشاديا أو محمولا على مطلق الرجحان و بالجمله فلا دلالة لهذه الطائفه من الأخبار على منجزيه الاحتمال و وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه.

الطائفه الثانيه: الاخبار الآمره بالاحتياط و هى كثيره

منها: صححه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السّلام الوارده فى رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أو أن على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجرى كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا. (1)

و تقريب الاستدلال مبنى على إرجاع قوله عليه السّلام «إذا أصبتم مثل هذا» إلى نفس واقعه الصيد و الشك فى حكمها إذ من المعلوم أن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون فى الشبهه الحكميه و حيث إنّ الجواب المذكور أى وجوب الاحتياط مفروض فى موضوع مثل هذا يعلم أن خصوصيه صيد المحرم لا دخل لها فى وجوب الاحتياط و أجاب عنه الشيخ الأعظم بأن ظاهر الروايه التمكن من استعلام حكم الوقعه بالسؤال و التعليم فيما بعد و لا مضايقه عن

ص: ٥٦٥

القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الواقع. (١)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لا- وجه لجعل وجوب الاحتياط في خصوص هذه الواقعة مع أنّ الجواب مترتب على مثل هذا و الحاصل أنّ مفاد الحديث حينئذ أنّ الوظيفة في الشبهه الحكميه مع إمكان استعمال الحكم هو وجوب الاحتياط و لا كلام فيه و لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن المفروض في المقام بعد الفحص و عدم الظفر بشيء و عدم التمكن من الاستعلام من الإمام عليه السلام.

هذا مضافا إلى أن الشبهه هي الشبهه الوجوبيه إذ الترديد في وجوب الجزاء على كل واحد مستقلا مع أن الكلام في الشبهه التحريميه و التمسك به في الشبهه التحريميه يستلزم التمسك به في الشبهه الوجوبيه أيضا مع أن الأخبار لا يقول به كما أفاد في الدرر. (٢)

نعم لو بنينا على أن قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» راجع إلى الفقرة الأخيرة في الروايه أعني قوله قلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه كانت الشبهه هي الشبهه التحريميه و أمره بالاحتياط يرجع إلى المنع عن المبادره إلى الجواب مع التمكن من التعلم بل اللازم عليه هو الكف عن الإفتاء و لو بوجوب الاحتياط حتى يسأل عن حكمه و لكن موضوع هذا المنع أيضا هو التمكن من التعلم و ما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض هو الفحص و اليأس عن الدليل.

و منها: موثقه عبد الله بن وضّاح قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك. (٣) و الطريق المذكور في الوسائل موثّق.

ص: ٥٦٦

١-١) فرائد الاصول: ٢١٠.

٢-٢) الدرر: ٤٣٤ ط جديد.

٣-٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

و تقريب الاستدلال بهذه الموثقه بأن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهه الحكيمه و عليه فقوله عليه السّلام فى الجواب و تأخذ بالحائظه لدينك بيان للزوم الاحتياط بذكر مناطه كما فى قولك للمخاطب أرى لك أن توفى دينك و تخلص نفسك و الحاصل أن الروايه تدل على لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه مطلقا.

و لا- يخفى عليك أنه إن كانت الشبهه المذكوره فى الروايه حكيمه من جهه أنّ السائل احتمل اشتراط ذهاب الحمره المشرقيه فى تحقق الغروب الشرعى ففيه كما فى فرائد الاصول إن إرادته الاحتياط فى الشبهه الحكيمه و إن كانت بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيه لإيهام أنّ الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما أنّ قوله «ارى لك أن تنتظر» يستشتم منه رائحه الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهه التقيه و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه. (١)

فالاحتياط ليس جديا و إنما أمر به لأجل التقيه و مع هذا البيان يسقط الاستدلال بالروايه على وجوب الاحتياط قال فى الدرر و يمكن أن يكون قوله عليه السّلام «و تأخذ بالحائظه لدينك» متمما للفقره الأولى لا تعليلا لها فالمراد على هذا أنه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون أن يلتفت إلى مذهبك أحد. (٢) و هو يرجع أيضا إلى أنّ الأمر بالاحتياط لأجل التقيه لا من جهه لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه.

هذا مضافا إلى ما فى مباحث الحجج من إمكان حمل الروايه فى هذا الفرض على الإراده الجديه من ناحيه الاحتياط بدعوى أن ذهاب الحمره المشرقيه ليس مأخوذا فى الحكم الواقعى بنحو الموضوعيه و الشرطيه بل بنحو المعرفيه و الطريقيه إلى مرتبه من غياب

ص: ٥٦٧

١- ١) فرائد الاصول: ٢١٠.

٢- ٢) الدرر: ٤٣٤.

الشمس في الأفق لا يمكن إعطاء ضابطها الموضوعي الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقيه قرينه و كاشفا عنها باعتبار أنه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبه من استتار الشمس و إن كان قد تحقق تلك المرتبه (و لو في بعض البلدان) قبل ذهاب الحمرة المشرقيه كامله فالكاشف أخص من المنكشف لامسا و معه و من هنا صحّ التعبير عنه بالاحتياط لأنه حكم ظاهري طريقي في واقعه إلاّ- أنه بناء على هذا أيضا لا- تدل الروايه على وجوب الاحتياط بل على احتياط و طريقيه لكاشف خاص في مورد مخصوص يكون الشك فيه في الامتثال فلا يمكن التعدي منه و اقتناص قاعده كليه (١)

و ان كانت الشبهه المذكوره في الروايه موضوعيه لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعه على الجبل غير الحمرة المشرقيه بل هي الحمرة التي تكون أماره على وجود الشمس فلا ريب حينئذ كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعده الاشتغال بالصلاه فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاك في براءه ذمته عن الصوم و الصلاه و يتعدى منه إلى كل شاك في براءه ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين هذا كله على تقدير القول بكفايه استتار القرص في الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقيه (٢) و لا ارتباط حينئذ للأمر بالاحتياط بالشبهه الحكيمه التحريميه

و منها: ما رواه الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في (أماليه) عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمّد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السّلام أن أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (٣)

ص: ٥٦٨

١- (١) مباحث الحجج ٢:١٠١.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢١٠.

٣- (٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

و مع الغمض عما فى سنده و الاكتفاء بنقل الشيخ المفيد فى وثاقه على بن محمد الكاتب كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و عبر عنه بالصحيح أمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المراد ان أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلها و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه إلى الدين لأنه بمنزله الأخ الذى هو لك و ليس بمنزله ساير الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزله قوله فاتقوا الله ما استطعتم (١) فهو أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الأمور و من المعلوم أنه لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب.

و مما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بالمرسلات المحكيه عن الشهيد سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعتتا و تجربه و إياك أن تعمل برأيك شيئاً و خذ بالاحتياط فى جميع امورك ما تجد إليه سبيلاً و اهرب من الفتيا هربك من الأسد و لا تجعل رقبتك عتبه للناس. (٢)

و قال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائظه لدينك. (٣)

و ذلك لأنها مضافا إلى ضعفها بالإرسال تدل على وظيفه أخلاقيه لأنّ الاحتياط فى جميع الأمور لا يناسب الوجوب كما أنّ النهى عن الفتيا و التحذير عنها لأنها مسئوليّه و تضمين لأعمال الناس يدل على لزوم المراقبه و هو أمر يلتزم به المجتهدون شكر الله مساعيهم الجميله ثم قوله لك ان تنظر الخ لا يدل على الوجوب إذ جعل الاحتياط باختيار المكلف و كونه نافعا له لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة هذه الأخبار الآمره بالاحتياط على وجوبه فحيث إنّ أدله الإباحه أخصّ منها لاختصاصها بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لا تعم الشبهه قبل الفحص بخلاف هذه الأخبار و هكذا لا تعم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف هذه

ص: ٥٦٩

١-١) فرائد الاصول: ٢١١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٢ من صفات القاضى ح ٥٤.

٣-٣) الوسائل الباب ١٢ ح ٥٨.

الأخبار هذا مضافا إلى اختصاص بعض أخبار البراءة بالشبهه التحريميه.

أمكن أن يقال بتخصيص هذه الأخبار الأمره بالاحتياط بأخبار الإباحه لأن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص و لو سلمنا أنّ النسبه بين أخبار الاحتياط و أخبار الإباحه هي العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقت و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض بعد تعارض الأخبار و سقوطها لا بيان كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر أشار إليه في الكفايه بقوله قدّس سرّه إنّ أخبار البراءه أظهر. (١)

و لعل وجه ذلك ظاهر لأنّ مثل كلمه «حلال» و «مطلق» و «هم في سعه» في أخبار البراءه أظهر من دلالة الأمر بالاحتياط على الوجوب فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب و لو اغمضنا عما ذكر جميعا أمكن ان يقال كما في مصباح الاصول أنّ أخبار الاحتياط و التوقف لا تعارض أدله الإباحه و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعا لموضوع هذه الأخبار إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب فيتقدم عليها لا محاله (٢) لأن مع جريان الأصل الموضوعى لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف لتقدم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى كما لا يخفى.

الطاقفه الثالثه: أخبار التلث

هي أخبار التلث منها مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال في الخبرين المتعارضين... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

و إنّما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى

ص: ٥٧٠

١-١) الكفايه ١٨٤:٢.

٢-٢) مصباح الاصول ٣٠٢:٢.

اللَّهِ و إلى رسوله قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حلال بَيْن وَ حرام بَيْن وَ شبهات بَيْن ذَلِكَ فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث. (١)

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه شبهه و يجب الاحتياط فيها هذا مضافا إلى أنّ تفرّع قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث يدل على أنّ تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب قال الشيخ الأعظم فى مقام تقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللا بأنّ المجمع عليه لا-ريب فيه و المراد أنّ الشاذ فيه الريب لا أن الشهره تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه و إلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعيه و لا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله.

و الحاصل إنّ الناظر فى الروايه يقطع بأنّ الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام عليه السلام رده إلى الله و رسوله فيعلم من ذلك كله أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فى التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلاله قوله نجى من المحرمات بناء على أنّ تخلص النفس من المحرمات واجب و قوله وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم. (٢)

و الجواب عنه أولا: بأنّ هذه الروايه أجنبه عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه كما أفاد فى الدرر إنما يكون عن الخبرين المتعارضين و إنّه بأيهما يجب الأخذ على أنه طريق و حجه فيستفاد من الجواب بملاحظه عموم التعليل إنّ الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنه حجه

ص: ٥٧١

١- (١) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢١١.

بينه و بين الله غير جائز و لا شك في ذلك و لا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه. (١)

و عليه فإيجاب الأخذ بالمشهور و طرح الشاذ النادر معللاً بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه لا يدل على وجوب رفع اليد عن شرب التتن مثلاً- بدعوى أنّه مما فيه ريب و تركه مما لا ريب فيه لأن الكلام المذكور في الرواية راجع إلى الأخذ بالرواية بعنوان أنّه طريق و حجه و بعبارة أخرى الرواية ناظره إلى الأخذ بالرواية المشتبهه حجيتها لا العمل و الإتيان بالمشتبه الحكم فما شك في دليته مطروح و لا- يعتمد عليه في مقام الإفتاء و بيان الحكم الشرعي و هذا أمر لا- خلاف فيه و الشاهد على ذلك كما في مباحث الحجج هو التعبير بالاتباع في التثليث الأول حيث قال و إنّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله.

فإنّ الاتباع يناسب باب الروايات و الدلالات و لا يناسب اضافته إلى الحرمة و الحليه كحكّمين واقعيين بل لا معنى لإسناده إلى المشكل لأن الوارد فيها(و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله) إذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب و لم يكن الرد قسماً ثالثاً فلا محاله يراد بالرد عدم الحجية. (٢)

و ثانياً: كما في الدرر بأن التثليث المذكور في كلام الإمام عليه السّلام و حكمه برد المشكل إلى الله و إلى رسوله صلّى الله عليه و آله يكون ظاهراً في النهي عن القول بغير علم و لا إشكال فيه و لا يدفع ما ندعيه من المطلب الاصولي من جواز الارتكاب في قبال وجوب الاجتناب. (٣)

و ثالثاً: كما في مصباح الاصول بأن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية و بالجمله المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته و كما أن الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول و الملاك في

ص: ٥٧٢

١- (١) الدرر: ٤٣٥.

٢- (٢) مباحث الحجج ٢: ٩٨.

٣- (٣) راجع الدرر: ٤٣٥-اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه ٥٨٩: ٣.

الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه و إن صح إطلاقه عليه بالعنايه باعتبار التردد فى حكمه الواقعى. (١)

و رابعا: كما فى منتقى الاصول إن استشهد الإمام عليه السّلام بقول النبى صلى الله عليه و آله لا يقتضى كون ترك المشتبه و الاجتناب عنه واجبا بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحا بالمعنى الجامع بين الوجوب و الاستحباب أى مطلق الرجحان و ذلك لأنّ قوله صلى الله عليه و آله ارشاد إلى أن فى ارتكاب الشبهات مظنه الضرر و التحرز عن الضرر قد يكون واجبا إذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزا على تقدير وجوده و قد لا يكون كذلك كما إذا لم يكن العقاب منجزا على تقدير وجوده كما فى الشبهات الموضوعيه مطلقا و الوجوبيه الحكميه باتفاق الاصوليين و الأخباريين و الشبهات التحريميه حسب رأى الاصوليين و الاستشهاد بمثل هذا الكلام الدالّ على الجامع بين الوجوب و الاستحباب لمورد يكون الاجتناب و الترك فيه واجبا كترك الخبر الشاذ الذى هو مورد الروايه لا- محذور فيه أصلا إلى أن قال فلا دلالة للروايه إذن على وجوب الاحتياط. (٢)

و منها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السّلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. (٣)

و الروايه مرسله و أمّا ما قيل من اعتبار مراسلات الصدوق لأن إرساله حاك عن اطمينانه بالصدور ففيه أنّ حصول الاطمينان له لا يلزم ذلك لنا هذا مضافا إلى احتمال كون بعض المرسلات المذكوره فى الفقيه مراسلات الكتب التى نقل الصدوق منها.

هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الاثم المشتبه و هو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص

ص: ٥٧٣

١-١ (١) مصباح الاصول ٢:٣٠١.

٢-٢ (٢) منتقى الاصول ٤:٤٨٢.

٣-٣ (٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٢.

فلا يعم الشبهه الحكميه بعد الفحص لأن الاثم لا مورد له فيها بعد حكم العقل و الشرع بعدم العقاب.

و منها: معتبره جميل بن صالح محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمّد بن النعمان الأحول عن جميل بن صالح عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهما السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله في كلام طويل الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ. (١)

و الحارث بن محمّد بن النعمان و إن لم يوثق و لكن له أصل و كتاب قال النجاشي كتابه يرويه عده من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب و من المعلوم أن نقل الأجلء و الأكابر مثل الحسن بن محبوب عن أصله و كتابه مما يوجب الاطمئنان بوثاقته و عليه فالروايه معتبره إلا أنه لا تدل على المقام فإنّ الاتباع و ردّه إلى الله كما عرفت سابقا يناسب باب الروايات و الأخبار لا الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و إنّ حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات. (٢)

و لا- يخفى ان التنظير و التشبيه في هذا الحديث قرينه الإرشاد و عدم الوجوب و ذلك لأن الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح و ليس بواجب هذا مضافا إلى ضعف الخبر لجهاله عده من رواته.

و نحو هذا الخبر ما رواه سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السّلام قال قال جدى رسول الله صلّى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام.

و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى ألا- و إنّ لكل ملك حمى ألا و إنّ حمى الله عزّ و جلّ محارمه فتوقّوا حمى الله و محارمه الحديث. (٣)

ص: ٥٧٤

١-١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٣.

٢-٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٣-٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤٧.

فإنّ هذا اللسان لسان الرجحان و الإرشاد لعدم حرمه الإشراف كما عرفت هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقه فضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه الحديث. (١)

و من المعلوم ان لسان قوله عليه السّلام فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه لسان الارشاد لا الوجوب و ايضا قوله عليه السّلام يتورع و يجتنب الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه لا يدل على اللزوم و الوجوب كما لا يخفى.

و بالجملة كما قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إنّ هذه الأخبار ظاهره فى الاستحباب لقرائن مذكوره فيها. (٢)

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عن هذه الروايات ببعض ما مرّ فى المقبوله من أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل فى ما هو يّين رشده لا- فى المشتبه و لا أقل من الشك فى ذلك فلا يمكن التمسك بها مع الشك فى تحقق موضوعها فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه لإفاده وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص و عليه فكما لا يجب الاجتناب عن الشبهات الوجوبيه بعد الفحص فكذلك لا يجب الاجتناب عن الشبهات التحريميه بعد الفحص من دون فرق بينهما و الله هو الهادى للصواب.

ص: ٥٧٥

١-١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٥.

٢-٢) فرائد الاصول: ٢١٢.

أدله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدله الثلاثه:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التى تنهى عن القول بغير العلم كقوله عزّ و جلّ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

بدعوى أنّ الحكم بترخيص الشارع فى المحتمل الحرمة قول بغير علم و أوجب عنه بأنّ فعل الشىء المشتبه حكمه اتكالا على قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إنّ الحكم بالحليه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول الحكم بالحليه الواقعيه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم و أمّا الحكم بالحليه الظاهريه لا- يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهه منوط بالحليه الظاهريه و لا يحتاج إلى إثبات الحليه الواقعيه حتى يقال أدله البراءه لا تدلّ عليها.

و منها: التى تدل على النهى عن الإلقاء فى التهلكه كقوله جل و علا وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

و اوجب عنه بأنّ الهلاكه بمعنى العقاب معلوم العدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلا موضوع للآيه الكريمه فى المقام.

و منها: التى تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ و جلّ (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ) بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و اوجب عنه بأنّ ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدلّ على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى.

و أما الأخبار فبطوائف الطائفه الأولى:

هى التى تدلّ على التوقف عند الشبهه معللا بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

(أجيب عنه بأنه لا-هلكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدله البراءه من العقل و النقل على مثل هذه الطائفه كما لا هلكه في الشبهه الموضوعيه هذا مضافا إلى تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه التي لا- يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيره بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكه الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكه فقفا عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا- تدل على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا بل هو إرشاد لأنّ الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفه الثانيه: هي الأخبار الآمره بالاحتياط و هي كثيره

منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السّلام في رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إنّ بغض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهه حكميه أمر الإمام عليه السّلام بالاحتياط

و أجيب عنه بأنّ ظاهر الروايه هو صورته التمكن من استعلام حكم الواقعه بالسؤال و لا مضايقه عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصوره و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السّلام.

و منها: موثقه عبد الله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو

السؤال عن الشبهه الحكيمه و عليه فقوله عليه السّلام و تأخذ بالحائطه لدينك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أنّ الاحتياط فى الشبهه الحكيمه بعيد عن مثل الإمام عليه السّلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الروايه على الشبهه الموضوعيه بأن يكون مورد الموثقه عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون فى الشبهه الموضوعيه التى كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلف يشك فى براهه ذمته عما اشتغل ذمته به لا مطلق الشاك.

هذا مضافا إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التقيه فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه فلا تغفل.

و منها: خبر أبى هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السّلام أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكيمه كقوله عليه السّلام لك أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطه لدينك و فيه أنه أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الامور و من المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنّ النسبه بين أخبار البراهه و أخبار الاحتياط حيث كانت هى العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الاحتياط و ذلك لأنّ أخبار البراهه اختصت بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لا تعم قبل الفحص كما لا تشمل المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقط و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهره الدلاله فى أخبار البراهه كقوله حلال و مطلق و هم فى سعه بخلاف

الأمر بالاحتياط فإن غايته هو ظهوره في الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لا مجال لأخبار الاحتياط و التوقف و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعي و معه لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... و إنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله يدل على أن الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافا إلى أن تفرغ قوله صلى الله عليه و آله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدل على أن تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

و يمكن الجواب عنه بأن هذه الروايه أجنيبه عن محل الكلام فإن السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّه و يشهد له التعبير بالاتباع فإنه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّه و لا شك فيه و لكن لا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.

هذا مضافا إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعيه.

و منها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال

بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه بأنها مرسله هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السلام هو الإثم المشتبه و هو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهه الحكيمه قبل الفحص فلا يعم الشبهه الحكيمه بعد الفحص لأن الإثم لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

و منها: معتبره جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله فى كلام طويل، الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيبه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ.

و فيه أنّها لا تناسب المقام لأنّ الاتباع و الردّ إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه و آله يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينه الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقه فضيل بن عياض عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الروايه لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافا إلى أن قوله عليه السلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه و هو لا يدل على الزوم و الوجوب فتدبر جيدا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه التى تمسك بها القائلون بالاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص.

الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

كما في فرائد الاصول إنا نعلم إجمالاً قبل المراجع بالادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (١) ونحوه الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين.

و بعد المراجع بالادلة والعمل بها لا- يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعيه فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعى يدل على حليته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية فإن العلم المذكور لو كان مانعا عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية كان مانعا عن الرجوع إليها في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضا مع أن الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيهما.

و ثانيا: بأن العلم الإجمالى بالمحرمات الواقعيه ينحل بمجرد كون الأمارات الداله على وجوب الاجتناب بمقدار المعلوم بالإجمال فى معرض الوصول لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا و مع الانحلال المذكور لا مانع من الرجوع إلى أصاله الحل فى غير مورد الأمارات المذكوره لعدم كونها معارضه بالمثل إذ لا- مجال لأصاله الحل فى موارد الأمارات كما لا يخفى. (٢)

و تفصيل ذلك كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سرّه إنّ لنا هنا ثلاثه علوم إجماليه

الأول: العلم الكبير و أطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف و منشؤه العلم بالشرع الأقدس إذ لا- معنى للشرع الخالى عن التكليف رأسا.

ص: ٥٨١

١- (١) حشر: ٧.

٢- (٢) راجع فرائد الاصول: ٢١٢.

الثانى: العلم الإجمالى المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و غير المعتره و منشؤه كثره الأمارات و القطع بمطابقه بعضها للواقع فإننا لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالى الصغير و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و منشؤه القطع بمطابقه مقدار منها للواقع.

و حيث إن العلم الإجمالى الأول ينحل بالعلم الإجمالى الثانى و الثانى بالثالث فلا يتجزز التكليف فى غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتره.

و الميزان فى الانحلال أن لا يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير أقل عدد من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالى الكبير مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير لم يبق لنا علم إجمالى فى بقيه الأطراف إلى أن قال بل وجود التكليف (فيها) مجرد احتمال إلى أن قال.

ثم إن ما ذكرناه من الانحلال مبنى على العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعتره للواقع بمقدار ما علم إجمالا ثبوته فى الشريعة المقدسه من التكليف.

و هذا الأمر و إن كان صحيحا إلا أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط و ادعى عدم العلم بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول فنحن ندعى الانحلال مع عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعتره للواقع (للكفايه العلم بالواقع تعبدا) و توضيح ذلك أن العلم الإجمالى متقوم دائما بقضيه منفصله مانعه الخلو ففى العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين يصدق قولنا إما هذا الإناء نجس و إما ذاك و قد يحتمل نجاستهما معا و المدار فى تنجيز العلم الإجمالى على هذا التريد حدوثا و بقاء فإذا فرضنا أن القضيه المنفصله انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنه و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكه بنحو الشك السارى فلا محاله ينحل العلم الإجمالى و يسقط عن التنجيز.

و السرّ فى ذلك أن تنجيز العلم الإجمالى ليس أمرا تعبديا و إنما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلى فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك السارى زال التنجيز لا محاله كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيناً و لا بطرو الاضطراب إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه فإن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باق على حاله «لعدم تقارن ذلك العلم مع العلم الإجمالي».

غايه الأمر إنه يتحقق أحد هذه الأمور يشك في سقوطه (أى سقوط التكليف) فلا بد من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البراهه اليقينيّه بخلاف ما إذا زال العلم الإجمالي بطرو الشك السارى و انقلبت القضية المنفصله إلى حمليتين أحدهما متيقنه و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكه بالشك السارى فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الإجمالي لا- محاله (و لا- فرق في ذلك بين اختلاف المباني في حجيه الأخبار) أما على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقيه و المحرزيه فالأمر واضح لأن قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبداً «مقارنا مع العلم الإجمالي» و كما تنقلب القضية المنفصله إلى حمليتين بالعلم الوجدانى (المقارن) كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدى (المقارن) إلى أن قال.

و أتمياً على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هي المنجزيه و المعذريه إلى أن قال فإن قلنا (و هو الصحيح) بأن مجرد كون الأماره في معرض الوصول بمعنى كون الأماره بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها كاف في التنجيز انحلّ العلم الإجمالي فإن المكلف في أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكاليف في الشريعة المقدسه يحتمل وجود أمارات داله عليها فيتتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الإجمالي بالتكاليف فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه لتتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسه في أحد الإناءين و علمنا بنجاسه أحدهما المعين مقارنا لذلك العلم الإجمالي فإنّه لا يتنجز حينئذ أصلاً.

و السرّ فيه أن تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو بتساقط الاصول في أطرافه للمعارضه و في مفروض المثال يجرى الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض و لذا ذكرنا في محله أنه لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و في بعضها الآخر نافياً له لا يكون

العلم الإجمالي منجزاً (أى لكون الأصل فى الطرف النافى بلا معارض هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى المقارن لا يكشف عن تكليف آخر على كل تقدير إذ لو كان النجس فى طرف علمنا بوقوع النجاسه فيه لما أوجب التكليف الآخر لأنه تحصيل الحاصل فالتكليف محتمل فى طرف آخر و يجرى الأصل فيه).

و مما ذكرناه ظهر الحال و صحه الانحلال على القول بالسببيه فى باب الأمارات و ان المجعول هى الأحكام الفعلية على طبقها فان قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام فى مواردنا من أول الأمر (فتكون مقارنه مع العلم الإجمالى) فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه مردده بينها و بين غيرها و المتحصل مما ذكرناه فى المقام أنه فى جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الإجمالى من غير مواردنا مورداً لأصله البراءه الخ. (١)

لا- يقال: إنَّ الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات يوجب العمل بتمام الأمارات حتى غير المعتمده منها لوجود علم إجمالى فى تمام أطرافها و هو كما ترى لأننا نقول: إنَّ المدعى هو الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات المعتمده لا- مطلق الأمارات فيمكن دعوى الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات المعتمده إذ مع العلم المذكور تنقلب القضية المنفصله إلى الحملتين حقيقه أحدهما قضيه بتيه و الأخرى قضيه مشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه.

و أما دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعى عن بقاء العلم الإجمالى لكونه من لوازمه.

فهى مندفعه بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أن ما ذكر خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلا و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً و قد زال عنه العلم فعلا- و المفيد لما ادعاه هو الأول مع أنه غير واقع ضروره ارتفاع العلم الإجمالى عن مركزه فإن العلم (التفصيلى) يكون هذا واجبا أو خمرا لا يجتمع مع التردد فى كونه واجبا أو عدله أو كونه خمرا

ص: ٥٨٤

أو الآخر فإنَّ الإجمال متقوم بالتردد و هو ينافى العلم التفصيلي و لا يجتمع معه. (١)

و الأولى أن يقال إن كشف تقارن المعلوم بالتفصيل مع المعلوم بالإجمال يوجب انحلاله من الأول لا من حال ورود الأمارات إذ المفروض أنها تكشف عن مؤداها من السابق و لعل المراد من السابقه توهمها فتدبر جيدا.

ثم إن الانحلال كما عرفت حقيقى لعدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس بعد اعتبار الطرق و الأمارات الداله على التكاليف الواقعيه بمقدار المعلوم بالإجمال و لا- حاجه فى ذلك إلى اثبات ان المعلوم بالتفصيل بالطرق و الامارات هو عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه إلى قضيه بتيه و هى فى مورد الطرق و الأمارات المعتمره و قضيه مشكوكه و هى فى سائر الموارد.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: و التحقيق أن يقال إن ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقداراً مع العلم بأن المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه (لعدم العلم بالاتحاد المذكور) إلا أن الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس و انقلاب القضية المنفصله الحقيقيه أو المانع الخلو إلى قضيه بتيه و مشكوكه فيها أو إلى قضايا بتيه و قضايا مشكوكه فيها فلو علم بوجود واجب بين أمرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصله حقيقيه أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعه الخلو فمع العلم التفصيلي بوجود بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضيه بتيه أى إلى وجوب واحد معيناً و إلى مشكوكه فيها فلا يصح أن يقال إما هذا واجب أو ذاك بل لا بد أن يقال هذا واجب بلا كلام و الآخر مشكوك الوجوب و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود فى لوح النفس.

إلى ان قال و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفيه

ص: ٥٨٥

غير مضر لأنّ المعلوم بنعت المعلومه الفعلية غير محتمل الانطباق و إنما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر لأنّ المعلومه الإجماليه الفعلية ملازم للعلم الإجمالى و مع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر. (١)

الوجه الثانى: الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر

كما نسبه الشيخ الأعظم فى الفرائد إلى طائفه من الإماميه أن الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا- نص فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتة معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل (و هو أصاله الحظر) و لو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرّه. و احتج عليه فى العده بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و قد جزم بهذه القضية السيد ابو المكارم فى الغنيه و إن قال بأصاله الإباحه كالسيد المرتضى تعويلا على قاعده اللطف و إنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها فى العده بأنه قد يكون المفسده فى الأعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف. (٢)

و يمكن الجواب عنه أولا: بما فى الكفايه من أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه. (٣)

و ثانيا: بما فى الكفايه أيضا من أنّ الإباحه الشرعيه ثابتة فى المقام لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضه لما دلّ على الإباحه. (٤)

و ثالثا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر من أنه إن أريد (من الضرر) ما يتعلق بأمر الآخره من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم

ص: ٥٨٦

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ٢٠٦.

٢- ٢) فرائد الاصول: ٢١٤.

٣- ٣) الكفايه ٢: ١٨٩.

٤- ٤) الكفايه ٢: ١٨٩.

البيان مأمون (بقاعده قبح العقاب بلا بيان) وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجود الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد (كالجهاد) وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهه الموضوعيه لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص و الشبهه الموضوعيه لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين أيضا. (١)

اللهمّ إلا أن يدعى استقلال العقل بوجود الاحتراز عن محتمل الضرر فالمحتمل هو موضوع حكم العقل لا الشبهه الموضوعيه للمحرّم.

و رابعا: كما في الكفايه بأن مسأله استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضروريه تختلف عن مسألتنا و لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسأله للقول بالاحتياط في هذه المسأله لاحتمال ان يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجود دفع الضرر المحتمل فإن المفسده المحتمل في المشتبه ليست بضرر غالبا ضروره أن المصالح و المفسدات التي هي منطاط الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون في الشبهه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمال. (٢)

و لذا قال في مصباح الاصول لا ارتباط بين المقام و تلك المسأله فإن استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنما هو بمناط غير موجود في المقام باعتبار أن موضوع أصاله الحظر إنما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له و في المقام بما هو مشكوك الحكم

ص: ٥٨٧

١-١) فرائد الاصول: ٢١٤.

٢-٢) الكفايه ١٨٩: ٢-١٩٠.

فلا- يستلزم القول بالحظر فى تلك المسأله القول بالاحتياط فى المقام بل يمكن القول بالبراءه فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسأله. (١)

و خامسا: بأن الحكم بالحظر فى الفعل الذى فرض خلوه عن الحكم بقول مطلق ممنوع لعدم كونه خروجاً عن زى الرقيه كما أفاد فى نهايه الدرايه حيث قال إنّ الشارع كل تكاليفه منبعت عن المصالح و المفسد لانحصار أغراضه المولويه فيها فليس له إلاّ زجر تشريعى أو ترخيص كذلك فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلاّ عما ذكر.

و لا- محاله إذا فرض خلوه الفعل عن الحكم بقول مطلق أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه و إن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى و حيا أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقيه و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحه لا الحظر.

فإن عدم الإذن المفروض فى الموضوع لا- يؤثر عقلاً فى المنع العقلى إلاّ باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقيه و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زى الرقيه إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقيه. (٢)

نعم ربما يقال فى وجه الحظر وجوه أخرى

منها: أن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائه وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلاّ بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف فى ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك لله تعالى.

و لكن يرد عليه مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلاّ بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حق المولى لعدم كونه موجبا للخروج عن زى الرقيه فى صورته عدم المنافاه أن الملكيه المذكوره إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و

ص: ٥٨٨

١- (١) مصباح الاصول ٢:٣٠٩.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢:٢٠٥-٢:٢٠٦.

مع جعله نفسه كذلك تجرى بالنسبه إلى الله تعالى ما يجرى بالنسبه إلى الموالى و العبيد و عليه فقاعده قبح العقاب بلا بيان كما تدل على قبح العقاب بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك تدل بالنسبه إليه سبحانه و تعالى و الخلق بعد ما جعل نفسه سبحانه و تعالى كواحد منهم كما لا يخفى.

الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهه خالقيته و منعमितه

هو ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعमितه و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقه و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا- يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و فيه أولاً: أنا لا- نسلم ايجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكاليف الظنيه و الاحتماليه زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره و جوب تداوم الذكر و عدم الغفله عنه مع ان المناسبه بينهما و المولويه المطلقه الذاتيه موجوده أيضاً لأن مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو ذكره دائماً و عدم الغفله عنه تعالى.

و ثانياً: إن ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى و أمّا مع جعله نفسه كواحد منهم يجرى فى حقه ما يجرى فى حقهم و قد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (١) على أنّ طريقتة تعالى فى الاحتجاج و العذاب و العقاب ليس إلا- طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فكما أنّ العقلاء لا يعذبون العبيد إلاّ بوصول الخطاب و تمردهم فكذلك الله تعالى لا- يعذب بدون البعث و جعل الأحكام فى معرض الوصول و عليه فلا مجال لدعوى و جوب الاحتياط مع الفحص و عدم الظفر.

ص: ٥٨٩

و ثالثاً: إنّنا سلمنا أنّ حق الطاعة فى الأوامر و النواهى و لو كانت احتماليه يكون مما تقتضيها المولويه المطلقه و لكن ذلك ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال و أما مع استلزام المحذور المذكور فتمنع عنه حكمه الرب المتعال و المفروض لزوم المحذور المذكور فى حق الطاعة حتى فى المحتملات فلا يصح الحكم بإطلاق الوجوب مع لزوم المحذور المذكور كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ طاعة الله سبحانه و تعالى لها درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه و من المراتب أن لا يطيع العبد إلاّ- إياه حتى فى المباحات و لا يتحرك و لا يسكن إلاّ فيما يرضى الله سبحانه و تعالى و من المعلوم أن هذه المرتبه لا تكون واجبه بالضروره و عليه فيمكن أن يكون الإطاعه فى المحتملات من المراتب الراجحه نعم يجب طاعته فيما يكون ترك الطاعه منافيا مع زى الرقيه و العبدية.

و خامساً: بما أفاده بعض الأعزّه من أنه كما احتملنا التكليف الوجوبى أو التحريمى فى الشبهات البدويه كذلك نحتمل الإباحه الاقتضائيه الواقعيه و حق الطاعه كما يكون مطرحا فى التكليف الوجوبيه أو التحريميه كذلك يكون مطرحا فى ناحيه الإباحه الواقعيه الاقتضائيه أيضاً.

و لو اقتضى المنعّميه أو الخالقيه أو مالكيه المولى أن نطيعه فى تلك التكاليف الإلزاميه فكذلك اقتضت أن نعمل بمقتضى الإباحه الاقتضائيه أيضاً فإنها مجعوله كمجعوليه الوجوب و الحرمة كما يشهد له عدّ الإباحه من الأحكام الخمسه و لا يجتمع لزوم رعايه التكاليف الإلزاميه الواقعيه بالاحتياط مع لزوم رعايه الإباحه الاقتضائيه الواقعيه بالترخيص و مع منافاتهما نكشف عن عدم صحه نظريه حق الطاعه. (1)

يشكل ذلك بأن الإباحه هى إطلاق العنان فى طرف التشريع و هو لا يطلب من العبد شيئاً حتى يكون فعله إطاعه و تركه عصياناً و عليه فلا يتصور التراحم و المنافاه بين حق

ص: ٥٩٠

الطاعة فى الإباحه الاقتضائيه و بين حق الطاعه فى احتمال الوجوب أو الحرمة.

و يجاب عنه بأن حصول المنافاه و المزاحمه فى أحكام العقل العملى من جهه أن الترخيصات الواقعيه و الإباحات المجعوله إذا وصلت إلى العبد صارت موضوعه لحكم العقل بالتريخى و إطلاق العنان لأن هذا هو مقتضى رعايه احترام المولى و مولويته و بناء على نظريه حق الطاعه لا يختص ذلك بوصولها بالقطع بل يجرى فى موارد الشك فى الإباحه الواقعيه و عليه فالعقل يحكم فى المشتبهات بكون الفعل أو الترك مرخصا فيه رعايه لمولويه المولى إذ احترام المولى لا يختص بجعل خاص بل هو لازم الرعايه فى جميع أنحاء جعله و منها الإباحه و التريخى و هو لا يجتمع مع حكم العقل بوجوب الاحتياط باحتمال التكليف الإلزاميه. (١)

و لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب فإن احترام المولى فى ناحيه الإباحه الاقتضائيه يتحقق بعدم القول باللزوم أو الحرمة بخلاف الوجوب أو الحرمة فإن رعايه المولى و حق الطاعه فيهما لا يتحقق إلا بالفعل فى الوجوب و بالترك فى الحرمة و عليه فلا منافاه بين حق الطاعه فى الوجوب و الحرمة و بين حق الطاعه فى الإباحه الاقتضائيه فيما فعل و لم يقل بالوجوب و يترك و لم يقل بالحرمة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المهم فى حق الطاعه هو رعايه ما أهمه المولى من مصالح العباد فلو رأى المولى التريخى أهم من التقيد و المحدوديه لما أمكن للعبد أن لا يرى ذلك و أخذ جانب المحدوديه إذ الأخذ المذكور و إن لم يستلزم المخالفه العمليه و لكنه ينافى ما أهمه المولى و مقتضى رعايه حق المولى هو أن يراعى ذلك و لو مع اشتباه الإلزام الواقعي و الإباحه الواقعيه.

و عليه فرعايه ما أهمه المولى فى الإباحه الاقتضائيه الواقعيه تنافى مع رعايه ما أهمه المولى فى الأحكام الإلزاميه و عاد المحذور.

(٢)

ص: ٥٩١

١-١) راجع پژوهش هاى اصولى شماره ١٦:١-١٩.

٢-٢) راجع پژوهش هاى اصولى ٢٢:١.

لا- يقال: إنَّ التنافي بين الرعايتين المذكورتين فيما إذا كانت الإباحة الواقعية بالنسبة إلى الفعل أو الترك مقتضيه لإطلاق العنان من جميع الجهات سواء كانت من ناحية الإلزامات الصادره من الله سبحانه و تعالى أو الإلزامات العقلية الأخرى كوجوب الاحتياط لإطلاق العنان بالنحو المذكور لا- يجتمع مع رعايه الأحكام الإلزاميه المقتضيه للاحتياط و اما إذا لم تكن الإباحة مقتضيه لذلك إلا بالنسبه إلى الإلزامات الصادره من الله سبحانه و تعالى فلا منافاه بين رعايه الإباحة الواقعيه و رعايه الأحكام الإلزاميه فإنها تدل على عدم الإلزام و إطلاق العنان من ناحية خصوص الأوامر الصادره من المولى فهذا الترخيص لا ينافى مع الضيق الحاصل من ناحية الإلزام العقلي الاحتياطي بالنسبه إلى الأحكام الإلزاميه لأننا نقول: إنَّ الإباحة على قسمين و كلاهما محتمل الوقوع فى عرض واحد و مع احتمالهما فى عرض واحد نحتمل أن يكون الإباحة المشكوكه من سنخ الإباحة الداله على نفي الإلزام من جميع الجهات حتى الحكم العقلي بالاحتياط و مع هذا الاحتمال يكون التنافي بين الحكم العقلي برعايه عدم الإلزام من هذه الناحيه و بين حكمه برعايه الإلزام من ناحية الأحكام الإلزاميه موجود و عدم التنافي يتوقف على إثبات أن الإباحة المشكوكه من سنخ الإباحة الداله على نفي الإلزام من ناحية خصوص الأوامر الصادره من الشارع و لا دليل له كما لا يخفى. (1)

هذا مضافا إلى أنه لو كان نظريه حق الطاعه صحيحه لزم الاحتياط فى جميع الموارد التى نحتمل فيها أن للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأن نظريه حق الطاعه ترجع فى اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظه الطاعه الداله على تحقق الأمر فلا- يكون وجود الأمر و لو احتمالا- شرطا للزوم هذا الاحترام و عليه فلا- فرق بين رعايه احترام المولى فى الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه فى الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله اللهم إلا أن يقال: إنَّ عدم التكليف من

ص: ٥٩٢

ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها و لكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى. (١)

الوجه الرابع: الاحتمال كالعالم منجز

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن الاحتمال كالعالم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقلية ممنوعه.

و قد أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا انه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى أن يقال فى تقريب وجوب الاحتياط عقلا و منع البراءه العقلية أنه لا شك فى أن العبد احتاط عند احتمال الإلزاميات فى أمور نفسه ألا ترى أنه عند العطش و احتمال وجود الماء فى مكان يسعى فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر اطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه و هذا الوجه غير الوجه الذى ذكره الشهيد الصدر لإثبات حق الطاعه فلا تغفل.

و لقائل أن يقول إنا لا نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الامور الشخصيه إلا فيما يكون ترك الاحتياط فيه موجبا للهلاكه فالدليل المذكور اخص من المدعى.

اللهمّ إلا أن يقال: بلزوم الاحتياط فى مطلق الإلزاميات ما لم يتزاحم بما يوجب الترخيص دفعا لاحتمال الضرر هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه

ص: ٥٩٣

كسائر الموالى فى كلفه الإطاعه و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا كما لا يؤخذ الموالى العرفيه بمجرد الاحتمال.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما فيه عليه الشريعة من كونها سمحه و سهله فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: ٥٩٤

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأول:

إنّنا نعلم إجمالاً- قبل المراجعه بالأدله الشرعيه بمحرمات كثيره و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لا نقطع بالفراغ بعد المراجعه بالأدله و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

و فيه أنّه لا فرق بين الشبهه التحريميه و الشبهه الوجوبيه فلو كان العلم المذكور موجبا للاحتياط فى التحريميه فليكن كذلك فى الوجوبيه مع أنّ القائلين بالاحتياط فى التحريميه لا يقولون به فى الوجوبيه.

هذا مضافا إلى أنّ العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الداله على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلا و مع لانهلال لا مانع من الرجوع إلى أصله الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لا حاجه فى ذلك إلى إثبات أنّ المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه و هى أنّ المحرمات إمّا هذه الموارد أو غيرها إلى قضيه بينه و هى أنّ موارد قيام الأمارات المعبره هى المحرمات و إلى قضيه مشكوكه و هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعبره يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعبره للعلم بها أو قيام الحجه على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءه كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضروريه هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا نصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتة معارض بما ورد من

الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

و استدل لأصالة الحظر أيضا بأن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرأشر وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف في ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أن الملكيه المذكوره إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبه إليه ما يجرى بالنسبه إلى سائر الموالى و العبيد فكما أن قاعده قبح العقاب بلا بيان تدل على قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافا إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلا- بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأن الحركة و السكون فى هذه الصوره لا تكونان خروجا عن زى الرقبه.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعه بتقريب أن المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعه المطلقه و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدل له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و دعوى أن مقتضى قاعده اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحه.

مندفعه بأنه قد يكون المفسده فى الاعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و فيه أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على

البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

هذا مضافا إلى أنّ ما قيل من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمله فى المشتبه ليست بضرر غالبا ضروره أنّ المصالح و المفسدات التى هى مناطات الأحكام ليست برابعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون فى الشبهه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أنّ الضرر ليس دائما ممّا يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان الترتب عليه أهم فى نظره ممّا فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمالاه.

و فيه أولا: إنّنا لا- نسلم إيجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكليف الظنيه و الاحتماليه زائدا على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفله عنه مع أنّ المناسبه بينهما و بين مولويته المذكوره موجوده لأنّ مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفله عنه مطلقا.

و ثانيا: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى فى مقام الامتثال و إلاّ فيجرى فيه تعالى ما يجرى فى حق الموالى العرفيه.

و قد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً- على أنّ طريقته تعالى فى الاحتجاج ليس إلاّ طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فى مقام الامتثال و الاحتجاج.

و ثالثا: إنّ ذلك على تقدير التسليم ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال فى النظام و مع الاستنزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمه الرب المتعال.

و رابعا: إنّ لطاعه الله سبحانه و تعالى درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلاّ إياه تعالى حتى فى المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبه ليست بواجبه بالضروره.

و عليه فيمكن أن يكون الإطاعه في المحتملات من المراتب الراجحه نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافيا لزي الرقيه و العبيده.

و خامسا: إن نظريه حق الطاعه لو كانت صحيحه لزم الاحتياط في جميع الموارد التي تحتل فيها أن للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأن نظريه حق الطاعه ترجح في اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظ الطاعه الداله على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالا- شرط للزوم هذا الاحترام و عليه فلا- فرق بين رعايه احترام المولى في الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه في الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم التكليف من ناحيه المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها و لكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه في حكم البيان في هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقليه ممنوعه بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى

أن يقال: في تقريب وجوب الاحتياط العقلى و منع البراءه العقليه إنه لا- شك في أن العبد أحتاط في أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألا ترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء في

مكان جهله فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

و لقائل أن يقول إنما لا- نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الأمور الشخصيه إلا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط فى جميع المحتملات.

هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى فى كيفية الإطاعه و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحه سهله فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: ٥٩٩

التنبه الأول: جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم

إن جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأنّ موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى كما أن موضوع الإباحه الشرعيه هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعى.

و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعا للشك و لو تعبداً يتقدم على البراءه و الإباحه بالورود أو بالحكمه.

و لا فرق فى ذلك بين أن تكون الشبهه موضوعيه كما إذا علمنا بخمريه مائع ثم شككنا فى انقلابه خلافاً لمجال لأصاله البراءه أو الإباحه عن حرمة شربه لجريان استصحاب الخمريه فى مشكوك الانقلاب و مع جريان الاستصحاب المذكور لا يبقى موضوع لأصاله البراءه أو الإباحه.

و بين أن تكون الشبهه حكميه كما إذا شك فى جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإن استصحاب حرمة وطئها على تقدير جريانه لا يبقى موضوعاً لأصاله البراءه و الإباحه.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سرّه: و عبّر الشيخ قدس سرّه عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى فى الموضوع كما توهم. (1)

و أيضاً لا تفاوت فى عدم جريان أصاله البراءه أو الإباحه بين أن يكون الأصل الموضوعى مخالفاً للبراءه أو الإباحه أو موافقا لهما بدعى أن مع أصل موضوعى لا مجال لهما لوروده عليهما و لكن ذلك فرع كون أدله اعتباره ناظره إلى الاصول الموافقه أيضاً و هو غير محرز لأن الأدله فى مثل الاستصحاب ناظره إلى عدم نقض اليقين و النقض يحصل بالاصول

ص: ٦٠٠

المخالفة لا بالموافقه و لذلك ذهب بعض الأعلام إلى جريان أصاله البراءه و الإباحه مع موافقتهما مع الاستصحاب فلا تغفل ثم إنه يتفرع على هذا التنبيه فروع.

منها: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنه لو شك في حليه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحل بخلاف ما إذا شك في الحليه من جهه الشك في قبوله للتذكيه و عدمه إذ الحكم حينئذ هو الحرمة لأصاله عدم التذكيه لأن من شرائطها قابليه المحل و هي مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة انتهى. (١)

هذا بالنسبه إلى الشبهه الحكميه و أما الشبهه الموضوعيه فقد أشار إليه بقوله، (٢) أيضا و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكي و الميتة فإن أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره انتهى.

و لا يخفى عليك أن التذكيه حيث تعرض على الحيوان لا على الأجزاء و الأعضاء أمكن حينئذ منع جريان أصاله عدم التذكيه في القطعات المردده من المذكي و الميتة إذ لا تذكيه لها ثم إن الشيخ قدس سره أورد بعض الإشكالات و الجواب عنها بقوله و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه استصحاب عدم التذكيه و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكيه بأصاله عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و الأول مبني على عدم حجيه الاستصحاب و لو في الأمور العدميه و الثاني مدفوع أولا: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكيه و لو بالأصل و لا- يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكي و إناطه بإباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعبره في التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه.

و ثانيا: إن الميتة عباره عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل

ص: ٦٠١

١-١) فرائد الاصول: ٢١٨.

٢-٢) في الفرائد: ٢٢٣.

كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا و تمام الكلام فى الفقه. (١)

حاصله أن مع جريان أصاله عدم التذكية لا مجال لأصاله الإباحه و أصاله البراءه ثم ذكر الإشكال فى جريان أصاله عدم التذكية من جهتين.

إحداهما هو عدم حجيه استصحاب عدم التذكية و ثانيتهما معارضه أصاله عدم التذكية بأصاله عدم الموت.

و أجاب عن الأول بأنه مبنى على عدم حجيه الاستصحاب و لو فى الأمور العدميه و هذا المبنى (كما ترى).

و أجاب عن الثانى بوجهين أحدهما إن عدم التذكية موضوع للحرمة و لا يتوقف ترتب الحرمة على ثبوت الموت حتى بانتفائه و لو بحكم الأصل و يقع التعارض.

و ثانيهما بأن الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا- يكون أمرا وجوديا حتى لا- يمكن إثباته بأصاله عدم التذكية و عليه فمع أصاله عدم التذكية يصدق الميتة أيضا لمساوقه العنوانين فى المعنى و لا منافاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التى هى عباره شرعا عن كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى بل لو اختص عنوان الميتة بموت حتف الأنف لا يحصل المنافاه لأنه أخص حينئذ من عنوان غير المذكى و الشأن فى كل مورد رتب الحكم الشرعى فى لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر هو كون العبره بالعنوان العام دون الخاص هذا و يمكن أن يقال إن البيان الذى أفاد الشيخ الأعظم لمعنى الميتة يفيد تعميم معنى الميتة لا عدميتها إذ الزهوق و الخروج أمر وجودى و هو مأخوذ فى معناها.

هذا مضافا إلى ما أورده السيد المحقق الخوئى قدس سره حيث قال و التحقيق إن حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكَّيْتُمْ) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسه فإنها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المتشرعه على ما

ص: ٦٠٢

صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق و نحوها فىكون أمرا وجوديا لا- يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فىتم ما ذكره الفاضل النراقى من معارضه أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت فىتساقطان و يرجع إلى قاعده الطهاره و إن كان التحقيق جريانها معا.

إلى أن قال و مجرد كون عدم التذكية ملازما للموت (لأن التذكية و الموت ضدان لا- ثالث لهما) غير مانع من جريانها فإن التفكيك بين اللوازم فى الاصول العمليه غير عزيز كما فى المتوضىئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلا- فإنه محكوم بالطهاره الخبثه دون الحدثه للاستصحاب مع وضوح الملازمه بينهما بحسب الواقع ففى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهاره لأصالة عدم الموت. (1)

و عليه فىتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما فىتقدم أصالة عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسات لأن الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسه و يكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعبديات لا مانع منه.

ثم لا- يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعايه التذكية الشرعيه إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الاتصاف كما لا- يخفى و هكذا غير خفى إن جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان للتذكية و إلا- فلا- مجرى للأصل المذكور و الظاهر من كلام الشيخ الأعظم قدس سرّه إنه يدل على قابليه كل حيوان للتذكية عموم قوله تعالى قُلْ لا أجد فى ما

ص: ٦٠٣

أَوْحَىٰ إِلَىٰ مَحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (١) و هو محتاج إلى تأمل زائد.

و لا يخفى أيضا أن جريان أصاله عدم التذكيه يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكيه كما إذا شك مثلا في ان الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا فأصاله قبول الحيوان للتذكيه مع الجلل محكمه و مع أصاله قبوله للتذكيه لا- مجال لأصاله عدم تحقق التذكيه فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل إنه كذلك بعده. (٢)

فتحصل أن مع جريان أصاله عدم التذكيه يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فى أجزائه و أما النجاسه فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصاله عدم التذكيه بل هى مرتبه على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصاله عدم الموت يحكم بعدم النجاسه و عدم حرمة الاستعمال و أما قاعده الطهاره فهى لا تجرى مع جريان أصاله عدم الموت لأن أصاله عدم الموت أصل موضوعى بالنسبه إليها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر أن المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكيه صفة فى الحيوان لا فى أجزائه و لا يصح جعلها صفة فى أجزائه فى الاستصحاب بأن يقال هذا اللحم كان سابقا غير مذكى و الآن كان كذلك و مقتضى ذلك هو عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الجلود و اللحوم المنفصله المروده بين كونها من المذكى أو غير المذكى فإذا لم تجر أصاله عدم التذكيه فى الأجزاء من الحيوان كالجلود و اللحوم المستورده من بلاد الكفار أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و الحليه فيها و الحكم بالطهاره و جواز الاستعمال ما لم يقره على عدم تذكيته و ما دام احتمال أن تكون تلك الجلود و اللحوم المنفصله من الجلود و اللحوم التى صدرت

ص: ٦٠٤

١-١) الانعام ١٤٥.

٢-٢) الكفايه ١٩٠:٢-١٩٣.

من البلاد الإسلاميه إلى بلاد الكفار أو احتمال تذكيه حيوانها نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم بعد اشتراط العلم بالتذكيه فى جواز الأكل بنص قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَيْتَرْدِيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . (١)

ثم إنه لا فرق بين أن يكون الشك فى التذكيه و عدمها ناشئا من جهه الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه و عدمها كما فى الحيوان المتولد من الشاه و الخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما أو ناشئا من جهه الشك فى اعتبار شىء فى التذكيه و عدمه كما إذا شككنا فى اعتبار كون الذبح بالحديد مثلا أو عدمه ففى كلا الصورتين يكون المرجع أصاله عدم تحقق التذكيه للشك فى تحققها لأن عدم تحقق التذكيه له حاله سابقه فى زمن حياه الحيوان حيث إنه لم يكن فى حال حياته متصفا بالتذكيه و الآن كان كذلك هذا بناء على عدم جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه بالعدم الأزلى و إلا فمع جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه لا مجال لجريان أصاله عدم التذكيه فيما إذا شككنا فى قابليه الحيوان للتذكيه بخلاف ما إذا علمنا القابليه و شككنا فى اعتبار شىء فى التذكيه.

ربما يدعى أنه لا إشكال فى جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه بالعدم الأزلى و معه لا شك فى عدم التذكيه حتى يجرى فيه أصاله عدم التذكيه.

و يشكل ذلك بأن الحيوان الذى نشك فى قابليته للتذكيه لم يكن بقميد الوجود موردا لليقين بل هو من أول وجوده و حدوثه مشكوك القابليه فلا حاله سابقه لها تجرى و تتقدم على أصاله عدم التذكيه.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و بالجمله فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبه المحصله و هو ليس موضوعا للحكم.

و ما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن فى زمان من أزمنه وجوده موردا للعلم بأنه غير قابل حتى نستصحبه.

ص: ٦٠٥

أضف إلى ذلك ما تقدم من أن استصحاب العنوان الذي يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقاءه في ضمن الفرد الآخر فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد نعم لو كان لنفس العام أثر يترتب به كما لا يخفى. (١)

و لقاتل أن يقول عدم قابلية الحيوان الموجود لازم في ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين و عليه فاستصحاب عدم قابلية الحيوان إلى ظرف ترتب الحكم و هو حال وجود الحيوان يكفي للتعبد بعدمها و معه لا مجال لأصالة عدم التذكية و إن أبيت عن ذلك فلا تجرى إلا أصالة عدم التذكية المعلومه حال حيوه الحيوان و بقيه الكلام في محله راجع التنبيه الثالث من مباحث المقصد الرابع في العام و الخاص.

و منها: ما أشار إليه في نهايه الأفكار من أنه لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ فإنه تجرى فيه أصالة عدم النسخ و بجريانها لا يبقى مورد لأصالة الإباحه و البراءه عن التكليف. (٢)

و منها: ما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره حيث قال و من أمثله المقام أعنى الشبهه الموضوعيه التحريميه التي كان فيها أصل موضوعي مانع عن إجراء البراءه العقلية و الشرعيه المال المررد بين كونه حلال التصرف أو حرامه و هو نحوان.

الأول أن يكون الشك بعد إحراز كونه مال الغير في طيب نفسه و عدمه و هذا واضح إن الأصل الموضوعي فيه عدم الطيب لأنه معلوم و لو بالعدم الأزلي كما لو شككنا من أول وجود المال إنه هل وجد مقرونا بطيب نفس المالك أم بغيره فاستصحاب عدمه الأزلي كاف في إثبات الحرمة لأن اعتبار الطيب إنما هو حسب ظاهر الدليل يكون بنحو مفاد كان التامه لا الناقصه.

ص: ٦٠٦

١-١) تهذيب الاصول ٢:٢٢١.

٢-٢) نهايه الأفكار ٣:٢٥٥.

الثانى أن يكون الشك فى أصل ماليه الغير و هذا على قسمين:

تاره يكون التريدي عارضيا و معلوم من ابتداء الأمر كونه ملكا للغير و إنما نشك فى تحقق أحد الأسباب المملكه و عدمه مثل قطعه أرض نشك فى أنه ملك الزيد أو انتقل إلينا بأحد النواقل الشرعيه و لا إشكال فى استصحاب حرمه التصرفات الثابته سابقا فى اللاحق تكليفا و عدم تحقق الأثر وضعا عقيب مثل بيعه و صلحه و هبته و نحو ذلك و أخرى يكون التريدي ساريا إلى أول وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان الشخص أو بستان الغير أو ولد الشاه الذى تردد أمره بين كونه ولد شاه الشخص أو ولد شاه الغير، إلى أن قال المسأله مبنيه على أن المراد من قوله عليه السلام فى بعض الأخبار «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحق أمر و عنوان و حيثيه وجوديه على نحو مفاد كان التامه كما ربما يشهد به وقوعه عقيب الاستثناء إلى أن قال فنستصحب عدمه الأزلى عند الشك و لو ما كان ثابتا قبل تحقق الموضوع أو على نحو مفاد كان الناقصه فلا يجوز استصحابه. (1)

التنبیه الثاني: فى رجحان الاحتياط

إشاره

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه

فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه و لا إشكال بعد ما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فى رجحان الاحتياط و حسنه فى جميع موارد الشبهات سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت حكميه أو موضوعيه.

و ذلك لحكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعيه ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث

ص: ٦٠٧

لا- يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحيه التكاليف الواقعيه مع فرض ثبوتها فقولہ عليه السّلام هلا تعلمت يدل على ثبوت الأحكام الواقعيه كما أن قوله عليه السّلام «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى النقل حيث عرفت الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط.

ثم الظاهر من تلك الأوامر الوارده فى الأخبار هو مولويه هذه الخطابات لأن المولويه هى المنسبقة إلى الذهن بعد عدم إرادہ الوجوب منها جمعا بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءه و حمل جميع الأخبار على الإرشاد مع إمكان المولويه فى بعضها لا وجه له سيما فى مثل قوله عليه السّلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى ان يقع فى المحرمات و قوله عليه السّلام من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك و قوله عليه السّلام من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

لظهور كون الأمر بالاحتياط فى مثل هذه الأخبار للاستحباب النفسى و حكمته كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه هى أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لانزم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المترتب على نفسه. (١)

و لا مانع من اجتماع الاستحباب الطريقي مع الاستحباب النفسى فى الاحتياط كما ذهب إليه الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال و هكذا يظهر عدم محذور فى استفاده استحباب الاحتياط فى الشبهات البدويه كحكم مولوى طريقي مثل أوامر الاحتياط نعم لا يبعد ظهور بعضها فى أن الاحتياط لنكته أخرى غير الواقع المشتهه مثل النبوى الدال على أن من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك إلى أن قال الشهيد الصدر و هذه نكته أخرى تجعل الأمر بالاحتياط فى مورد الشبهه نفسيا لا طريقيا و لا بأس بالالتزام بثبوته أيضا ان صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقي و الآخر نفسى. (٢)

لا يقال: لا يجتمع الطريقيه و النفسيه فى الشيء الواحد لأننا نقول: نعم و لكن هذا فيما إذا

ص: ٦٠٨

(١-١) فرائد الاصول: ٢١٦-٢١٧.

(٢-٢) مباحث الحجج ١١٨: ٢-١١٩.

أريد من أمر واحد و أما إذا كان الأمر متعددًا فلا مانع من إرادته الطريقيه من أمر و النفسيه من آخر.

ثم لا يذهب عليك أن حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات التحريميه بالترك و فى الشبهات الوجوبيه بالإتيان و لا فرق فى الأولى بين أن يدور أمر المشتبه بين الحرمة و الإباحه و بين أن يدور أمره بين الحرمة و الاستحباب بناء على أن دفع المفسده الملمزه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملمزه كما أن إطلاق الأخبار الداله على استحباب الاحتياط يقتضى ذلك.

لا يقال: إن لازم ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمال كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره إن حرمة التشريع تابعه لتحقيقه و مع إتيان ما احتمال كونها عبادته لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلاه إلى أربع جهات و فى الثوبين المشتهين و غيرهما. (١)

المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمل

فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمل و لا إشكال فى ذلك فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيتمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه فقد يشكل من جهه أن العباده لا بد فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

منها: أن الإتيان بما احتمال كونها عبادته لداعى هذا الاحتمال يكفى فى تحقق العباده و لا حاجه فيه إلى العلم بالأمر لا تفصيلاً و لا إجمالاً لصدق أنه أتى بالعمل لله و هو المناط فى حصول القربه و العباده.

ص: ٦٠٩

و قد صرّح شيخنا الأعظم قدّس سرّه بذلك حيث قال و مع إتيان ما احتمل كونها عباده لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع. (١) و الوجه فى كفايه إتيان العمل بداعى احتمال المطلوبيه هو صدق القربه و العباده بذلك.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ اللازم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى الهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص ذاتا للمولى و كل ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتا إليه أيضا بلا حاجه إلى جعل و لم يناقش فيه أحد. (٢) و هذا الجواب أحسن الأجوبه كما لا يخفى.

و منها: أن الأمر على تقدير لزومه موجود فى المقام و ذلك لأن حكم العقل بحسن الاحتياط فى العباده يكشف عن ثبوت الأمر الشرعى بالإتيان بما احتمل كونه عباده بقاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع و عليه فيكفى قصد الأمر المنكشف لحصول نيه القربه و تحقق العباده.

أورد عليه بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر الشرعى به بنحو اللّم أى من ناحيه حسنه العقلى لأنّ حسن الاحتياط حكم عقلى فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه لا- فى سلسله عللها كأوامر العقل بالإطاعه فكما أن أوامر العقل بالإطاعه إرشادى و لا يكشف عن الأمر المولى فكذلك أمر العقل بالاحتياط إرشادى و مثل هذا يستحيل ان يكون منشأ لحكم شرعى بالملازمه فالأمر الشرعى غير موجود.

و لا يخفى ما فيه فإن عدم قابليه مورد حكم العقل بالإطاعه الحقيقيه للحكم المولى كما أفاد المحقق الأصفهاني قدّس سرّه من جهه كونه محكوما عليه بالحكم المولى و الحكم المولى لا يتكرر لأنه تحصيل الحاصل و أما فى موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولى نحو المحتمل لعدم كفايه الاحتمال للدعوه كما لا مانع من تنجيز المحتمل

ص: ٦١٠

١-١) فرائد الاصول: ٢١٦-٢١٧.

٢-٢) مباحث الحجج ١١٩: ٢.

بالأمر الاحتياطي طريقيا فإن أريد عدم الكاشفيه لامتناع المنكشف فهو غير وجيه و إن أريد عدم تعينه لاحتمال الإرشاديه و المولويه فهو وجيه فتدبر. (١)

حاصله أن الكشف عن الأمر الشرعى عن حسن الاحتياط فى سلسله المعلولات و إن أمكن فى المقام و لكن لا دليل له فى مقام الإثبات فالأمر الشرعى غير محرز فى النهايه.

و منها: أن الأمر الشرعى بالاحتياط بنحو الاستحباب النفسى موجود بدلاله الأخبار الوارده فى المقام بمثل قوله عليه السّلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرمات و قوله عليه السّلام «من ترك الشبهات كما لما استبان له من الإثم أترك» لظهور كون الأمر للاستحباب النفسى و مع الأمر المولوى يكفى قصده فى تحقق القربه و العباده و لا وقع لما فى الكفايه من أنه لو فرض تعلّق أمر به لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه فى عدم كونه من الاحتياط و ذلك لأن متعلق الأمر هو الاحتياط و لا يخرج المتعلق عن عنوانه و هو الاحتياط بتعلق الأمر الاستحبابى به فتدبر جيدا.

اللهمّ إلّا- أن يقال: كما فى مباحث الحجج بأن الأمر الجزمى قد تعلّق بعنوان الاحتياط فلا يمكن قصده إلّا بإتيان متعلقه و هو الاحتياط فى العباده الواقعيه المحتمل و لا يمكن الاحتياط فيها إلّا بقصد أمر جزمى على الفرض فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الأمر لزم منه ما يشبه الدور إلّا أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن للاحتياط بوجوده الخارجى متأخر عن جعل الأمر الذى صقع وجوده و عالمه عالم الوجود الذهنى و الذى يتوقف عليه الأمر بالاحتياط وجوده فى ذهن الأمر فى مقام الجعل و هو ليس كالوجود الخارجى للاحتياط متأخرا عن الأمر فلا دور. (٢)

هذا كله بناء على لزوم قصد الأمر الجزمى فى حسن العباده و تحققها و لكن عرفت عدم لزوم ذلك.

فالأولى هو أن يقال إن الاحتياط حسن و لو فى العبادات و لا حاجه فى حسن الاحتياط

ص: ٦١١

(١-١) نهايه الدرايه ٢:٢١٦.

(٢-٢) مباحث الحجج ٢:١٢٠.

فى العبادات إلى إحرار الأمر لكفايه الإتيان بداعى احتمال الأمر فى تحقق العباده بحكم العقل و العرف من دون حاجه إلى إحرار الأمر أو تعلقه به إذ يكفى فى عباديه الشىء مجرد إضافته و انتسابه إلى المولى قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إن الإتيان بالعمل برجاء المحبوبيه و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافه و الحاكم بذلك هو العقل و العرف بل هو أعلى و أرقى من امثال الأمر الجزمى إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الإتيان برجاء المطلوبيه. (١)

هذا مضافا إلى دلالة أخبار من بلغ على عدم اشتراط الجزم بالنيه و لا قصد الأمر المعلوم فى تحقق العباده الواقعيه إذ الظاهر منها أن ما أتى به هو عين ما هو فى الواقع و أنّ الثواب الذى يصل إليه عند مصادفه عمله للواقع هو عين الثواب المقرر على العمل فى الواقع مع أنه متفرع على أنه أتى به فهو شاهد على أنّ الجزم بالنيه لا يعتبر فى تحقق العباده و إتيانها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و مما يؤيد إمكان الاحتياط فى التعبديات بل من أدلته أخبار هذا الباب (أى أخبار من بلغ) فإن تلك الأخبار تدل على أن تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما فى صحيحه هشام أو السماع كما فى بعض آخر منها و عليه فمهما بلغه أو سمعه و عمل على وزانه رجاء أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قد قاله فيثاب و إن كان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقله فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لا يشترط فى تحقق العباده الجزم بالنيه و لا قصد الأمر فى تحقق الإطاعه إذ الثواب الذى يصل إليه عند المطابقه ليس إلا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحه.

و بالجمله أنّ الظاهر منها أنّ العمل المأتى به رجاء إدراك الواقع و التوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع و يستوفى المكلف نفس الثواب الواقعي و إن لم يصادف الواقع يعطى له مثل الثواب الواقع تفضلا و لو كان الإتيان باحتمال الأمر لغوا أو تشريعا لما كان له وجه.

ص: ٦١٢

و الحاصل أنّ مقتضى إطلاق البلوغ و السماع إمكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور أو الحجية و إلا فلو كان شرطاً لما كان وجهه لإعطاء ثواب نفسى لعدم الإتيان بالعمل الصحيح. (١)

ثم لا يخفى عليك أن المستفاد من الكفاية إنّ منشأ الإشكال فى جريان الاحتياط و حسنه فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب هو تخيل كون القربه المعتره فى العباده مثل سائر شروطها المعتره فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريان الاحتياط فيها حينئذ لعدم التمكن من قصد القربه المعتره فيها و قد عرفت أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القربه فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه و عليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ فى على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجنبه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعه أو الانقياد. (٢)

و فيه كما فى نهايه الدرايه أنه إن كان قصد القربه خصوص الإتيان بداعى الأمر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً فالعباده لا يعقل تحققها فى الاحتياط بعد كون المفروض أنّ الشبهه وجوبيه و لا أمر محقق لا تفصيلاً و لا إجمالاً سواء كان قصد القربه مأخوذاً فى موضوع الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو كان مأخوذاً فى الغرض فإن قصد القربه لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحه الفعل الباعث على الأمر به باختلاف طرق إثباته و بناء على هذا و إن كان مأخوذاً فى الغرض و لكنه حيث لا يثبت لما أخذ فى الغرض على الفرض فلا يعقل إتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض و إن كان قصد القربه هو إتيان الشىء بداعى الأمر سواء كان محققاً أو

ص: ٦١٣

١- (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٣٢-٢٣٣.

٢- (٢) الكفايه ٢: ١٩٥.

محتملا فالاحتياط بمكان من الامكان سواء أخذ قصد القربه بهذا المعنى الأعم فى متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو ماخوذا فى الغرض و عليه فليس مبنى الإشكال فى إمكان الاحتياط و امتناعه هو الإشكال فى قصد القربه فى العبادات من حيث إمكان أخذه فى متعلق أو امرها أو فى متعلق أمر آخر بها أو عدم إمكان أخذه إلا فى الغرض. (١)

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و عليه فلا ارتباط بين المسألتين إذ مع القول باعتبار الجزم بالأمر فى تحقق العباده لا يعقل الاحتياط فى العباده إذ المفروض أنه لا علم بالأمر لا تفصيلا و لا إجمالا سواء أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر الأول أو كان مأمورا به بأمر آخر أو كان مأخوذا فى الغرض.

و مع القول بعدم اعتبار الجزم بالأمر و كفايه الإتيان بداع الأمر و لو كان محتملا فيمكن الاحتياط من دون تفاوت بين الصور الثلاثه المذكوره.

التنبیه الثالث:

إشاره

فى قاعده التسامح فى أدله السنن:

و قد استدلل المشهور بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد ورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعده التسامح فى أدله السنن إذ يسامح فى سند الأخبار الداله على استحباب فعل شىء من الأشياء و إليك هذه الروايات:

منها: ما رواه فى الكافى عن على بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (٢) هذه الروايه صحيحه.

و منها: ما رواه فى الكافى عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن سنان عن عمران الزعفرانى عن محمّد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من

ص: ٦١٤

١- ١) نهايه الدرايه ٢: ٢١٧.

٢- ٢) الكافى ٢: ٨٧ جامع الأحاديث ج ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ١.

اللّٰه على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه. (١)

و الخبر ضعيف لجهاله عمران الزعفرانى

و منها: ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن على بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام من بلغه عن النبى صلّى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله (٢) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن أحمد بن النظر عن محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال من بلغه عن النبى صلّى الله عليه و آله شىء فى الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلّى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب و إن كان النبى صلّى الله عليه و آله لم يقله. (٣)

و لا يخفى عليك أنه إن كان المقصود من محمد بن مروان هو الذى يكتنى بالكلبى كما استظهره فى جامع الرواه فهو موثق لنقل الأجلاء عنه.

و منها: ما رواه الصدوق قدّس سرّه فى ثواب الأعمال عن أبيه رحمه الله قال حدثنى على بن موسى عن أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال من بلغه شىء من الثواب على خير فعمله كان له و ذكر مثله إقبال السّيد ٦٢٧ رويانا بإسنادنا إلى أبى جعفر بن بابويه رضى الله عنه من كتاب ثواب الأعمال فيما رواه بإسناده إلى صفوان عن أبى عبد الله عليه السّلام إنه قال من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له و ذكر مثله. (٤)

و الظاهر أن المراد من على بن موسى هو الكمندانى لأنه الذى يكون من العده التى روى عنهم محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد بن عيسى و روى الصدوق فى الفقيه عن أبيه عنه كما فى جامع الرواه فهو من المشايخ و غير ذلك من الروايات.

و لا إشكال فى هذه الأخبار من جهة السند لصحة بعضها بلا كلام فالمهم فى المقام هو

ص: ٦١٥

١- (١) الكافي ٢: ٨٧.

٢- (٢) المحاسن ١: ٢٥.

٣- (٣) المحاسن ١: ٢٥.

٤- (٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ٤.

البحث عما يستفاد من هذه الأخبار فيقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه أو فعله إن الداعى إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يساوقان الحجية فلا محالة يعمان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة فالعمل بما بلغ أو سمع لا يزيد على الإتيان به بداعى الأمر المحتمل فهذه الروايات تصلح بإطلاقها للدلالة على عدم اشتراط الجزم بالنية في تحقق العبادة و صحه ما ذهبنا إليه في التنبيه الثانى من كفايه الإتيان بداعى الأمر المحتمل فى تحقق العبادة و إلا لما كان وجه لترتب ثواب العمل الواقعى عليه.

الأمر الثانى: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل

الأمر الثانى: إنه لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب إلا تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا فى دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس تسريح اللحية و تعلق الأمر به بل الموضوع فيها هو العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و هو الاحتياط و العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه لأنه موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى و عليه فلا دلالة لهذه الأخبار إلا على ترتب الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و لعله من باب الإرشاد و التفضل قال شيخنا الأعظم قدس سره: إن دلت الأخبار المذكوره على أصل الثواب فهى مؤكده لحكم العقل بالاستحقاق فيما إذا أتى بالاحتياط و إن دلت على خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعى إلى الفعل إلا أن مدلول هذه الروايات أخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعى هو الموجب لهذا الثواب بل هو

نظير قوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (١) ملزوم لأمر إرشادي يستقل العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف. (٢) فكما أن قوله تعالى فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا لا يكشف عن أمر مولوى لأنه من باب التفضل فكذلك جعل الثواب المسموع فى المقام لا يكشف عن أمر مولوى بل يكشف عن التفضل فلا دلالة لهذه الأخبار على ما نسب إلى المشهور من استحباب نفس العمل الذى بلغ الثواب عليه.

نعم يمكن أن يقال باستكشاف الأمر المولوى لو تعلق الأمر بعنوان آخر غير عنوان الانقياد الذى حكم به العقل كعنوان الاحترام برسول الله صلى الله عليه وآله فإذا أسند ثواب شىء و عمل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تعلق الأمر المولوى بالعمل المسموع فيه شىء من الثواب عن رسول الله صلى الله عليه وآله من جهة الاحترام به صلى الله عليه وآله و لكن لا يحرز أن بعض الأخبار فى مقام بيان الثواب من هذه الناحية بل غايه ما يستفاد منها هو جعل الثواب المسموع على العمل المذكور من باب التفضل فلا تغفل.

ثم إنه قد ذهب فى الكفايه إلى أنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب مستدلاً بأن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله.

ظاهره فى أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه صلى الله عليه وآله و أنه ذو ثواب و كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونها الداعى إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهه أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذاك الوجه و العنوان و إتيان العمل بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به فى بعض الأخبار و إن كان انقياداً إلا أن الثواب فى الصحيحه إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقيدها به لعدم المنافاه بينهما.

ص: ٦١٧

١-١ (١) الانعام ١٦٠.

٢-٢ (٢) فرائد الاصول: ٢٣٠ الطبعة القديمه.

بل لو أتى به كذلك أى بداعى طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعه فيكون وزانه و زان من سرح لحيته أو من صَلَّى أو صام فله كذا و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل. (١)

و قد أوضحه المحقق الأصفهاني بأن الظاهر من أخبار من بلغ هو كونها فى مقام تقرير ذلك الثواب البالغ و تثبيته و مقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل لأنه هو الذى بلغ الثواب عليه و لا ينافى هذا الظهور ظهور الفاء فى التفريع الظاهر فى داعويه الثواب للعمل ببيان أن الداعى إلى العمل يمتنع أن يصير من وجوه و عناوين ما يدعو إليه بحيث يتعنون العمل المدعو إليه بعنوان من قبل نفس الداعى إذا الفرض أن العنوان ينشأ من دعوه الشيء فيمتنع أن يكون مقوماً لمتعلق الدعوه و للمدعو إليه و عليه فما يدعو إليه الثواب هو ذات العمل و يستحيل أن يكون هو العمل الخاص المتخصص بخصوصيه ناشئه من قبل دعوه الثواب كخصوصيه كونه انقيادا أو احتياطاً فما يدعو إليه الثواب ليس هو الانقياد و إنما الانقياد يتحقق بإتيان ذات العمل بداعى احتمال الأمر فهو متأخر عن دعوه احتمال الأمر فيمتنع أن يؤخذ فى متعلق دعوته و عليه فالثواب المترتب إنما رتب على ما دعى إليه احتمال الأمر و هو ذات العمل لا العمل المقيد بالاحتمال و لا ما يتعنون بعنوان الانقياد. (٢) يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره إن العبره بلسان الدليل لا بالعمل الخارجى و عليه فظهور الفاء فى قوله فعمله أو فصنعه فى التفريع على بلوغ الثواب يكفى فى الدلاله على أن الثواب المجعول فى الروايات المذكوره ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و عليه فداعويه الثواب مأخوذه فى موضوع ترتب الثواب فى لسان الدليل و ما ذكره صاحب الكفايه من أن الداعى إلى العمل لا يوجب وجهها و عنوانا يؤتى به بذلك

ص: ٦١٨

١- (١) الكفايه: ١٩٧: ٢- ٢٠٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١٢١: ٢، الطبعة الأولى.

الوجه و العنوان لأنه حيثه تعليله لا- تقييده صحيح بالنسبه إلى العمل الخارجى الذى أتى به لا بالنسبه إلى لسان الدليل فإن الدليل جعل الثواب على العمل المتفرع على هذا الداعى و بناء على كشف الأمر منه لا- يكشف إلا عن الأمر المتعلق بالعمل المتفرع لا- نفس العمل من دون تفرعه و أما ظهور الكلام فى وحده الثواب فليس معناه كما فى منتقى الاصول إرادته الوحده الشخصيه المتحققه بالمحافظه على تمام الخصوصيات البالغه من حيث المتعلق و غيره بل يراد به الوحده من حيث الجنس بمعنى أن نفس ذلك الثواب يحصله المكلف سواء كان على نفس ذلك العمل أم على أمر آخر ملازم له فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكمه و كيفه لا أكثر. (١)

فظهور الحديث فى كونه فى مقام التقرير و تثبت الثواب البالغ على العمل لا يلازم ثبوته لنفس العمل لا سيما مع ظهور التفرع فى كون الثواب مرتبا على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

لا- يقال: إن التفرع بالفاء ربما يكون بمعنى ترتيب أحدهما على الآخر من دون دلالة على أن يكون المرتب عليه غايه للمرتب نظير قول القائل سمع الأذان فبادر إلى المسجد فإن الداعى للمبادره هو تحصيل فضيله المبادره لا سماع الأذان.

و ما نحن فيه قابل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب و عليه فمجرد كون الفاء للتفرع لا يعين القسم الأول. (٢)

لأننا نقول: كما فى منتقى الاصول إن الذى يظهر من مثل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب فالظاهر من التفرع فى المقام من باب تفرع المعلول على علته الغائيه و معناه هو انبعث العمل عن الثواب المحتمل.

و المثال المذكور لا يصلح نقضا لعدم تصور داعويه سماع الأذان للمبادره إذ الداعى ما يكون بوجوده العينى مترتبا على العمل و بوجوده الذهنى سابقا عليه و سماع الأذان لا يترتب خارجا على المبادره. (٣)

ص: ٦١٩

١- (١) منتقى الاصول ٤:٥٢٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢:٢٢١ الطبعه الأولى.

٣- (٣) منتقى الاصول ٤:٥٢٠.

هذا مضافا إلى ما فى تنظير المقام بالأخبار الوارده فى الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا و ذلك كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه لأن استفاده الاستحباب الشرعى فى مثل من سرح لحيته الخ باعتبار أن ترتب الثواب لا- يكون إلا- مع الإطاعه حقيقه و حكما فمرجع أخبار مثل من سرح لحيته الخ إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به استدلالا إنيا و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود فى أخبار من بلغ فهو باعتبار الإطاعه الحكيمه فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا- يدل على طلب شرعى آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى بتحصيل ذلك الموعود و الغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين. (1)

و الحاصل أن جعل الثواب على عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق لا يكشف عن أمر آخر متعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و ذلك لأن العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع و بلوغ الثواب و مع عدم الكشف المذكور لا مجال للحكم باستحباب العمل الماتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل فتدبر جيدا.

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجيه الخبر

إنه ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجيه الخبر فى باب المستحبات و إنّه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى غيرها من العدالة و الوثاقه.

ص: ٦٢٠

فإنّ لسانها ليس لسان الحجية إذ لسان الحجية كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه هو إلغاء الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما فى أدله الطرق و الأمارات لا- فرض عدم ثبوت المؤدى فى الواقع كما هو لسان هذه الأخبار فهو غير مناسب لبيان حجيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات و لا اقل من عدم دلالتها عليها بل مفاد هذه الأخبار مجرد الأخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل و إن كان غير مطابق للواقع فهى كما ترى غير ناظره إلى العمل و إنّه يصير مستحبا لأجل طرو عنوان البلوغ و لا إلى إسقاط شرائط حجيه الخبر فى باب الاستحباب.

فتحصل أن قاعده التسامح فى أدله السنن مما لا أساس لها. (1)

ثم لا يخفى عليك انه ذهب بعض الأعلام إلى أن اخبار من بلغ لا يشمل الخبر الضعيف لعدم صدق بلوغ الخبر عليه إلا إذا تم مسند الخبر كما أنّ بلوغ العزل إلى الوكيل او بلوغ موت الزوج إلى زوجته لا يصدق على الخبر الضعيف و عليه فلا يشمل أخبار من بلغ ضعاف الأخبار و لكن لقائل أن يقول أولا: إن البلوغ أعم من البلوغ المعتبر و حمل البلوغ فى العزل و الموت على المعتبر من جهه القرينه و ثانيا: إن بعض الأخبار يشتمل على من سمع و شموله لكل خبر و لو فان ضعيفا ظاهر فلا تغفل.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: و هذا الاحتمال و إن كان واردا فى نفسه و قد يستشهد عليه بما ورد فى لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شىء من الخير) الظاهر فى المفروغيه عن خيريه و رجحان العمل الذى بلغ عليه الثواب فى المرتبه السابقه إلا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له. هذا مضافا إلى أن المراد من الخير الخير العنوانى لا الواقعى. (2) فالحاصل أن الأخبار المذكوره تدل على التفضل بإعطاء الثواب الذى بلغ العامل و لو بخبر ضعيف.

ص: ٦٢١

١- (١) مصباح الأصول ٣١٩: ٢-٣٢٠.

٢- (٢) مباحث الحجج ١٢٢: ٢.

الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل

أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل بداعى الثواب ورجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام في صحيحه هشام بن سالم من سمع شيئاً من الثواب على شىء ففعله أو فعله كان له أجر ذلك هذا مضافاً إلى التصريح بذلك في موثقه محمد بن مروان حيث قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شىء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، الحديث و في خبر آخر منه ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر كما لا يخفى.

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثانى قدس سرّه أنه نسب إلى الأكثر التسامح فى أدله السنن

أن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سرّه أنه نسب إلى الأكثر التسامح فى أدله السنن والآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها.

و ذهب إليه الشيخ فى محكى رساله التسامح نظراً إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء و العمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإيحاء مثلاً قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضره الكذب و إن عموم النقل كما فى النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه: و لا بد من تقديم مقدمه و هى أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل تاره يكون من غير مقوله القول كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجد فإن الثابت به استحباب الحضور عنده و زيارته و استحباب الصلاه فيه و هذا لا محذور فيه.

و أخرى من مقوله القول المتصف بالصدق و الكذب و لا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً ما ذا لا ينبغى الريب فى أن الصدق الخبرى و الكذب الخبرى لا حكم لهما عقلاً و لا شرعاً و إنما المناط فى الحسن و القبح و الجواز و الحرمة بالصدق و

الكذب المخبريين و لا- ريب فى أن الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر إلا أن الكلام فى الكذب المخبرى المقابل للصدق المخبرى هل بينهما التقابل بالتضاد بنحو العدم و الملكه بمعنى أن الكذب المخبرى هو القول الذى يعتقد انه خلاف الواقع أو القول الذى لا يعتقد أنه ليس كذلك فى الواقع و التحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم و الملكه و هو المعبر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم فما لا علم له و لا حجه عليه يندرج الحكايه عنه فى الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب بصوره الإضرار عقلا كما لا اختصاص له شرعا.

و عليه فنشر الفضيله التى لا حجه عليها و ذكر المصيبه التى لا حجه عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يعمها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تثبت حجه الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيله و المصيبه فيما قامت الحجه عليه شرعا فيخرج عن نحت الكذب المخبرى القبيح عقلا و المحرم شرعا. و حيثند إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص فى حكم العقل و الشرع فتدبر جيدا. (١)

و يمكن الجواب عنه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من أن نشر الفضيله أو ذكر المصيبه يخرج عن تحت الكذب أيضا بعد قيام الحجه و هو أخبار من بلغ على ترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبه أخبر بحجه شرعيه و هى أخبار من بلغ و الأخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذبا انتهى.

و عليه فالنشر أو الذكر و لو مع عدم العلم بصحتها مستند إلى الحجه الشرعيه و هى أخبار من بلغ و هو قول بالعلم و ليس بكذب هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائى و لذا يجوز الكذب بعروض مصلحه من المصالح المهمه كالإصلاح بين المؤمنين و عليه فلا مانع من أن يرفع اليد من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من ذلك فتخصيص

ص: ٦٢٣

المنع عن قبح القول بغير العلم في مثل المقام و هو النشر أو الذكر المذكورين لا مانع منه كما يكون الأمر كذلك في الكذب المنجى على أن نشر الفضيله أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع ليس بكذب فتدبر جيدا.

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه

أنه هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه باستحباب شيء أو لا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الروايه و سواء كان البلوغ بالدلاله المطابقه أو بالالتزام انتهى. (١)

و فيه أن أحاديث من بلغ منصرفه عن الأخبار الحدسيه فلا يشمل الفتاوى و عليه فلا يكون الفتاوى كالروايات الحسيه في ترتب الثواب نعم كما في نهايه الدرايه إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتى إلا عن ورود الروايه في المسأله ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود روايه بالاستحباب و لكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الأدله إذ غايه ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الروايه و أمّا استفاده الاستحباب فمؤكد له إلى نظره و لعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب. (٢) إلا أنه لا يتم في المتون التي كانت عين الروايات كنهايه الشيخ الطوسي و هدايه الصدوق و عليه فيمكن الاكتفاء بهذه المتون في شمول أخبار من بلغ لمن عمل بها في ترتب الثواب عليه و لو لم تكن صادرة في الواقع فلا تغفل.

الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب

إن هذه الروايات الداله على ترتب الثواب على العمل المأتي به برجاء المطلوبيه هل تشمل عملا قامت الحججه على حرمة من عموم أو إطلاق أو لا.

يمكن القول بانصرافها عن هذا العمل و اختصاصها بما فيه محض الثواب هذا مضافا إلى معارضة الدلاله الالتزاميه في إثبات الثواب مع الدلاله المذكوره في إثبات العقاب قال

ص: ٦٢٤

١- (١) مصباح الاصول ٢: ٣٢١.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢: ٢٢٥.

السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن أخبار المقام مختصه بما بلغ فيه الثواب فقط فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر و عباره أخرى أخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدى فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب. (١) و مع المعارضه لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب

أن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا قال المحقق الأصفهاني قدس سره قيل المشهور على الإلحاق و ذلك يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الإلزاميه ليست كالإلزاميه المتوقفه على ورود روايه صحيحه (و عليه فلا فرق بين المستحبات و المكروهات) و إثباته مشكل و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هو خلاف ما هو التحقيق فى محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكيمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعه للنهى التنزيهى مما يثاب عليه قطعا فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل فى المستحب الذى لا- ريب فى اناطه الثواب عليه باطاعه الأمر الاستحبابى و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهه الفعل إلى أن قال و هذا الوجه وجيه لو لا ظهور الروايات فى الأفعال و الوجوديات لا التروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر و هو أن مورد الأخبار و إن اختصّ بالفعل إلا- أن ظاهر الأخبار أنها فى مقام الترغيب فى تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ لا لخصوصيه فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور فى إلحاق الكراهه بالاستحباب. (٢)

و لكنه محل تأمل لعدم القطع بالمناط المذكور اللهم إلا- أن يكتفى فيه بقول المشهور و كيف كان فالتعدى إلى الموارد المذكوره لا يختص بما إذا استفيد من أخبار من بلغ استحباب نفس

ص: ٦٢٥

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٣٢١.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢: ٢٢٥-٢٢٦.

العمل بل يمكن ذلك حتى على ما عرفت من عدم دلالتها إلا على ترتب الثواب على العمل الذى أتى به بداعى الأمر المحتمل و الثواب من باب التفضل فلا تغفل.

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ

انه قد يقال لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على الحكم المولوى و استحباب ذات العمل و بين القول بعدمها لترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه فى الصورتين فلا فائده فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و هو الاستحباب و عدمه و قد ذكروا فوائد للبحث المذكور.

منها: أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء على ثبوت الاستحباب الشرعى بأخبار من بلغ و عدم جواز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

يرد على الجواب المذكور ما حكى عن المحقق الخراسانى فى تعليقه على الرسائل من أن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو فى مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفاده استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ اللهم إلا أن يقال: كما فى مصباح الاصول إن ذلك خروج عن الفرض إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءا من الوضوء.

(١)

و فيه أن الخبر يدل على استحباب غسل المسترسل لا على كون غسله جزءا من الوضوء فتأمل هذا مضافا إلى إمكان القول بأنه لا دليل على جواز الأخذ من بله الوضوء مطلقا حتى من الأجزاء المستحبه و اختصاص جواز أخذ البله من الأجزاء الأصلية و عليه فالقول باستحباب غسل المسترسل لحيته لا يستلزم جواز المسح ببلته فلا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب نفس العمل و عدمها.

و منها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءه القرآن أو النوم فعلى القول باستحباب نفسى يرتفع الحدث و على القول بعدمه لا يرتفع.

ص: ٦٢٦

أورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت أنه رافع للحديث كما أن الوضوء للجنب أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأن الوضوء يرفع الحدث الأصغر و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر فعند ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل.

و من ذلك يظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي فهذه الثمره تامه و لكنها مبنيه على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات فلا تتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أم لم يثبت. (١)

و منها: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال مثلا مع الشك في بقاء استحبابه بعد الزوال فبناء على جعل الحجية أمكن إثبات ذلك الاستصحاب بخلافه على الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ لأن البالغ إنما هو الثواب قبل الزوال و هذا منتف بعد الزوال جزما. (٢)

و لا يخفى ما فيه فإن الاستصحاب جار على تقدير الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ أيضا لأن المعيار في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفا لا لسان الدليل و العرف يحكم بالبقاء لو لم يكن مقيدا بقبل الزوال و أما مع التقييد بقبل الزوال فلا يجرى الاستصحاب و لو بناء على جعل الحجية.

هذا مضافا إلى أن محل الكلام هو بيان الفرق بين تعلق الثواب على نفس العمل الدال على ثبوت الأمر به و هو مسأله فقهيه و بين تعلق الثواب على العمل مع قيد بلوغ الثواب و الإتيان به بداعى الأمر الذى لا يكشف عن الأمر لا بين تعلق الثواب على نفس العمل

ص: ٦٢٧

١- ١) مصباح الاصول ٣٢٣: ٢.

٢- ٢) مباحث الحجج ١٢٨: ٢.

بالنحو المذكور و بين جعل الحجيه و هى مسأله أصوليه و أيضا الجمع بين الاستحباب النفسى و عنوان البلوغ فى قوله بخلافه على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ مع أن عنوان البلوغ من العناوين الثانيه كما ترى.

و منها: ما ذكره السيد الشهيد الصدر قدس سرّه من أنه بناء على جعل الحجيه يفتى الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلا بد فى ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك و هذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب و القول بالأمر الطريقي على فتوى الاحتياط فى موارد بلوغ الثواب أيضا. (1)

و يمكن الجواب عنه بأن المجتهد حيث كان نائبا عن المقلد فى الرجوع إلى الأدله يكون بلوغ الثواب إليه بلوغه إلى المقلد و معه فيمكن له أن يحكم بالاستحباب أو ترتب الثواب للمقلد أيضا فلا فرق من هذه الجهه أيضا و إلى غير ذلك من الوجوه التى ذكروها و لا تخلو عن المناقشه فراجع.

التنبیه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهه التحريميه الموضوعيه

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلا على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة.

و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف ليرجع فيه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع فإن حرمة الخمر معلومه و إنما الشك فى مقام الامثال و مقتضى القاعده بعد العلم بالحكم و الشك فى الامثال هو وجوب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّه.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلق النواهي:

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض

ص: ٦٢٨

العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي لاختصاص المفسده بصرف الوجود و فى هذه الصورة لا مجال للبراءه لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات إذ لو أتى ببعضها عصى و لم يتحقق الامتثال و عليه فلا يجوز الاتيان بالمشكوك مع احتمال كونه مصداقا واقعا و إلا لما حصل العلم بالامتثال مع أنه عالم بالاشتغال.

قال فى الدرر لا مجال لأصالة البراءه فى هذه الصورة لأن النهى على هذا النحو يقتضى ترك جميع الأفراد لأن الطبيعه لا تترك إلا- بترك جميع الأفراد فمتى شك فى شىء أنه من أفراد الطبيعه المنهى عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمه بترك إيجاد الطبيعه معلوم و لا يتيقن بالبراءه إلا بالقطع بترك جميع أفرادها فى نفس الأمر. (١)

أورد عليه فى مباحث الحجج بأن الشك فى انطباق متعلق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك فى الشبهه التحريميه شكاً فى سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى. (٢)

و فى تسديد الاصول أيضا أن الحق إن الحرمة كالوجوب متعلق بنفس الطبيعه فمع الشك فى المصداق يشك فى تعلق الحرمة به و يجرى فيه عموم كل شىء حلال و المتعلق و إن كان صرف الوجود إلا- أنه لما كان امتثال الحرمة إنما هو بأن لا يتحقق متعلقها و عدم تحقق صرف الوجود إنما يكون بعدم تحقق جميع الأفراد فكل من الأفراد بما أنه لو تحقق أولا يكون صرف الوجود يتعلق به الحرمة فإذا شك فى مصداقيه شىء فلا محاله يستتبع الشك فى حرمة مستقلا و يجرى فيه أصالة الحل. (٣)

و لا يخفى ما فيهما من الإشكال أولا: بالنقض و ثانيا: بالحل.

أما الأول: فبأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال

ص: ٦٢٩

١- ١) الدرر: ٤٥٢ طبع جديد.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ١٤٨.

٣- ٣) تسديد الاصول ٢: ١٧٦.

لأن الشك في شمول النهي لكل طرف ينتهي إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و بتعبير آخر يكون الشك في مصداقيه شىء للمعلوم بالإجمال و يستتبع الشك في حرمة مستقلا و هكذا لازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه البدويه قبل الفحص لأن الشك في شمول النهي له و في مصداقيه المشكوك للتكليف الواقعي.

و أيضا لازم ذلك عدم وجوب الاحتياط في كل مورد يكون الشك في الامتثال بعد العلم بالخطاب لأن مورد الشك مما يكون الشك في سعه دائره المحركيه المولويه أو مما يكون الشك في مصداقيته للواجب المعلوم و هو كما ترى.

و أما الثاني: فبأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط في الموارد التي شك في انطباق متعلق النهي أو شك في مصداقيه شىء بالنسبه إليه لأن الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت.

و لعله لذلك قال في الكفایه انّ النهي عن الشىء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان و لو دفعه لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمره و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشىء يشك معه في تركه إلا إذا كان مسبقا به ليستصحب مع الإتيان به. (١)

و لقد أفاد و أجاد إلا أن تفسير النهي عن الشىء بطلب تركه لا يخلو عن إشكال و هو ما بيناه في النواهي عند البحث عن صيغه النهي و تفسيره من أن مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما إن مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل فالمتعلق فيهما هو الفعل و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا- كما إن مبغوضيه الترك في الأوامر لازم للبعث نحو الفعل. (٢) و كيف كان فلا- علم بالبراءه عن التكليف الحاصل بالزجر عن صرف وجود الفعل إلا بإحراز الاجتناب عن الفعل بالمره.

ص: ٦٣٠

١-١) الكفایه ٢:٢٠٠.

٢-٢) راجع عمده الاصول ٣:١٥٦.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال لكن التحقيق أن المرجع فيه البراءة لأن الشك فى المصدق فى هذا الفرض شك فى تعلق التكليف الضمنى به فيرجع إلى البراءة إذ لا- اختصاص لها بالتكليف الاستقلاليه بناء على ما ذكرناه فى محله من جريان البراءة عند الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين. (١)

و ذلك لما عرفت من أن الشك و إن كان فى تعلق التكليف بالمورد المشكوك و لكن مقتضى اليقين بالتكليف بالنسبه إلى صرف الوجود هو لزوم الاجتناب عنه بالمره و هو لا- يتحقق إلا- بالاجتناب عن موارد الشك كسائر الموارد التى علم بالاشتغال فيها مما يكون التكليف فيه متنجزا على تقدير ثبوته فى الواقع.

و بعبارة أخرى إن عدم الاحتياط فى مورد الشك يكون من باب عدم الاقتضاء و هو لا يصادم مع ما يقتضيه الاشتغال اليقيني ضروره عدم التصادم بين المقتضى و اللامقتضى.

ثم إن تنظير المقام بالأقل و الأ-كثر الارتباطيين فى غير محله لانحلال التكليف هناك إلى العلم التفصيلي و الشك البدوى لمعلوماته الأقل على أى تقدير سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر فالشك فى سعه التكليف و ضيقه فيجوز الرجوع فى الأكثر إلى البراءة.

هذا بخلاف المقام فإن امتثال النهى عن عنوان صرف الوجود لا يتحقق إلا بترك الوجودات جميعا إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود فليس للنهى المذكور إلا إطاعه واحده و عصيان واحد و عليه فالالاكتفاء بترك الأفراد المعلومه يوجب الشك فى الامتثال مع أن مقتضى اليقين بالاشتغال هو تحصيل الامتثال اليقيني بالاجتناب عن مورد الشك أيضا و لعل السرّ فى ذلك أن عنوان الأ-كثر فى الأقل و الأكثر الارتباطيين لا دخاله له إذ الواجب هو عين الأجزاء و الشرائط و تعلق الوجوب بغير الأكثر معلوم تفصيلا سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر و الشك فى الزائد شك فى سعه التكليف و ضيقه هذا

ص: ٦٣١

بخلاف المقام فإن المطلوب فيه هو ترك أول الوجود و صرفه و هو أمر بسيط معلوم بحدوده و لا شك في أصل ثبوته و لا في سعتة و ضيقه حتى يجرى فيه البراءة بل الشك في سببه و محصله.

و دعوى أن هذا العنوان و هو ترك صرف الوجود مسبب و حاصل من ترك جميع الوجودات و التكليف في المحصل لصيغته الفاعل بالنسبة إلى بعض معلوم و بالنسبة إلى الآخر مشكوك فيرجع في المشكوك إلى البراءة.

مندفعه بأن مقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب و هو أمر معلوم بسيط هو الاحتياط في ناحيه السبب حتى يحصل اليقين بالبراءة من أصل التكليف و بالجمله التكليف الأصلي في مثل المقام أمر بسيط و معلوم و لا ينحل إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي حتى تجرى فيه البراءة فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه حيث قال إنّ الحجة على الكبرى إن كانت حجة على الصغرى فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و إن لم تكن حجة على الصغرى فلا- فرق بين الشك في انطباق مدخول أداه العموم على المانع المردد و الشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد و ليس الشك في هذا الفرد شكاً في محصل الترك المطلق بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمراً مثلاً- يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحدّه لا- محصلاً له فشرب هذا المانع بالإضافة إلى طبيعي الترك و إن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلى بل مطابق طبيعي الترك بحدّه واحد و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحده في الكثرة إلا- أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه بنهج الوحده في الكثرة و كون ترك شرب هذا المانع من جمله تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سعتة لهذا المانع المردد و الحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى إلا بمقدار يعلم بسعه المطلوب

بالحمل الشائع له إلى أن قال فإذا كان الإنشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقه فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أى تقدير ولا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل و إلا ففى صورته احتمالاً لا يكون داعياً بالعرض على أى تقدير و كذا الأمر بالإضافه إلى عنوان متعلقه فإن جعله داعياً إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق إليه بعنوانه لا- إلى احتمالاً و كذا بالإضافه إلى ما أضيف إليه المتعلق عنواناً و معنونا إلى أن قال و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءه عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى إلى أن قال لا يقال: إتيان المشكوك و إن لم يكن ظلماً مذموماً عليه إلا- أن مخالفه التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهده ظلم موجب للذم و العقاب فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه بل من حيث لزوم الخروج عن عهده التكليف المنجز.

لأننا نقول: بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفه ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً فلا محاله لا ينتج ذلك التكليف المعلوم إلا- بمقدار يكون مخالفته ظلماً و خروجاً عن رقيه و لا يجب الفراغ عن عهده ما لا ينتج بالإضافه إلى شيء بل يجب الفراغ عن عهده ما كان منجزاً له. (1)

حاصله جريان البراءه سواء كان الشك فى انطباق مدخول أداه العموم على المائع المردد أو فى انطباق طبيعى الترك المطلق على المائع المردد بعد كون المراد من طبيعى الترك المطلق هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه لا أمراً بسيطاً حاصلًا من المقدمات الخارجيه و ذلك لأن الحججه على الكبرى ليست بحججه على الصغرى و مع عدم دلالة الدليل الاجتهادى فى حكم المشكوك يرجع فيه إلى البراءه و فيه ما لا يخفى فإنه خروج عن الفرض فإن الكلام فيما إذا كان متعلق النهى هو صرف الوجود لا الترك الجامع قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره:

أنّ الكلام فى هذه الصوره فيما إذا كان المتعلق أمراً بسيطاً مأخوذاً بنحو الموضوعيه لا- بنحو المعرفيه و ما ذكره المحقق الأصفهانى مناسب للثانى لا الأول و الموضوعيه ترجع إلى المحصل

ص: ٦٣٣

بكسر الصاد و المحصل بفتحها فكما أنّ التكليف منجز في المحصل و لزم عقلا امتثاله فكذلك في المقام لا يمثل البسيط إلاّ بإتيان ما يحتمل دخالته فيه و عليه فلا مجال لانطباق طبيعي الترك المطلق على التروك الخارجيه حتى يقال إنّ المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه بنحو الوحده في الكثره و كون ترك شرب هذا المائع من جمله تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب مشكوك.

و هذا لأن ذلك متفرع على كون المتعلق و هو الترك المطلق ماخوذا بنحو المعرفيه للتروك الخارجيه و قد عرفت أنه مأخوذ بنحو الموضوعيه و الكلام فيه و هو نظير الشك في المحصل بعد العلم بالمحصل بالفتح و لا إشكال فيه في وجوب الاحتياط.

فتحصل أنه لا مجال للبراءه في هذه الصوره بل اللازم هو الاحتياط في الشبهات الموضوعيه التحريميه.

و ثانيها: هو أن يكون النهي متعلقا بذات طبيعه الفعل و حيث إن الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لا بنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريما بعدد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شيء مصداقا للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى البراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

لا يقال: بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بموافقته هذا الأمر العام إلاّ بالاجتناب عن كل ما احتتمل حرمة.

لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إن التكليف بذى المقدمه غير محرز إلاّ بالعلم التفصيلي أو الإجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفسا و لا مقدمه و الله العالم. (1)

ص: ٦٣٤

و لذا قال فى الكفايه لو كان النهى عن شىء بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة فى المصاديق المشتبهه محكمه.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهه فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده أو كان الشىء مسبوقا بالترك و إلا لوجب الاجتناب عنها عقلا ليتحصل الفراغ قطعاً. (١)

و ثالثها: هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقا بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فردا واحدا امتثل و لو أتى ببقية الأفراد و عليه فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنه مع ترك غيره فضلا عن الفرد المشكوك فيه.

و السر فى ذلك أن المفسده فى هذا الفرض فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحد الوجودات لم يأت بالمجموع و تركه و يتحقق الامتثال بذلك.

ثم يقع الكلام فى الفرض المذكور فى جواز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنه و ترك خصوص الفرد المشكوك و عدمه.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: الظاهر هو الجواز لأنه يرجع إلى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى المحرمات و هو على عكس الشك فى الأقل و الأكثر فى الواجبات فإن تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن و إنما الشك فى تعلقه بالزائد فيرجع فى نفيه إلى البراءة.

و أما فى باب المحرمات فتعلق التكليف بالأكثر هو المتيقن إنما الشك فى حرمه الأقل لأن الإتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنه و الفرد المشكوك فيه محرم قطعاً و أما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومه و المرجع هو البراءة. (٢)

ص: ٦٣٥

١-١) الكفايه ٢٠١:٢-٢٠٢.

٢-٢) مصباح الاصول ٣٢٥:٢.

و لا يخفى ما فيه فإن الاشتغال بترك مجموع أفراد طبيعه معلوم و امتثال ذلك بترك خصوص الأفراد المشكوكه غير محرز.

و رابعها: أن يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه فى محكى كلام المحقق النائنى قدس سره بالموجبه المعدوله المحمول كقوله كن لا- شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا- شارب الخمر أو تارك شرب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أو لا لا يجرى البراءه لأن الشك فى المحصل بعد كون المكلف به هو العنوان البسيط بل اللازم حينئذ هو الاحتياط أخذاً بقاعده الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقيني هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الظاهر من النواهي هو تعلقها بذات الطبايع و هو الصوره الثانيه إذ لا تحتاج الصوره الثانيه إلى مئونه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد طبيعه أو العنوان الانتزاعى فإن هذه الصور محتاجه إلى مئونه زائده ثم إن الطبيعه فى الصوره الثانيه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه منها و هكذا الأمر لو تعلق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوكه فيجرى فيه البراءه و مما ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاه فى اللباس الذى شك فيه أنه مما لا يؤكل لحمه و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره إن الميرزا الشيرازى قدس سره ذهب فى سابق الزمان إلى وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك و لكن عدل عنه فى سنتين قبل وفاته قدس سره.

و لكن لقائل أن يقول لا- يبعد دعوى ظهور النواهي عن الموانع فى المركبات مثل الصلاه فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع بمناسبه الحكم و الموضوع إذ يكفى فى الإخلال أول وجود من الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعيه لا الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط.

اللهمّ إلا أن يقال: إن النهى فى المركبات يمكن أيضا أن يكون بنحو العموم البدلى عن

كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود مع أنها محتاجه إلى مؤنه زائده كما ترى و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءه أيضا فتدبر جيدا.

التنبه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع

أنه قد عرفت فى التنبه الثانى إن ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعيه ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكاليف الواقعيه مع فرض ثبوتها و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد الأمارات و الحجج أيضا بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع يكون على حاله و لو مع قيام الأماره على خلافه و مقتضاه هو رجحان الاحتياط لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن بعد كون الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و المفروض أن الأماره لا تنفى احتمال الخلاف و مع ثبوت احتمال الخلاف فيحسن الاحتياط لكونه موجبا لتدارك المصلحه الواقعيه و لا فرق فى ذلك بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال أو غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا.

نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالا فى النظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح عقلا بل ليس راجحا شرعا لما أشار المحقق الأصفهانى قدس سرّه من أن جعل الشرعى بداعى جعل الداعى و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا- يعقل تصديق الجعل من الشارع فيلغو البعث قهرا بل نقول أن نفس التكليف الواقعى الذى يقتضى الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعليه الباعثيه و الزاجريه من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامتناله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعليه. (1)

ص: ٦٣٧

و عليه فاللازم حينئذ هو التبعيض فى الاحتياط و هو إما بأن يختار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأسا فى مورد الأمارات و جميع الشبهات لا يقال: إن تحديد الاحتياط بصوره لزوم الاختلال عسر لأننا نقول: إنما يقدح ذلك فى وجوب الاحتياط لا- فى حسنه و رجحانه و كيف كان التبعيض فى الاحتياط اما بذلك و اما التبعيض من أول الأمر. بحسب الاحتمالات أو المحتملات كما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث قال الشيخ قدس سره: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات إلى أن قال و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى و يدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح و إنه شديد و إنه يكون منه الولد. (١)

و قال صاحب الكفايه أيضا إن الاحتياط الموجب لذلك أى اختلال النظام لا يكون حسنا كذلك و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا فافهم. (٢)

و لعل قوله فافهم إشاره إلى أن التبعيض لا- ينحصر فى ذلك بل يمكن بما مر من جواز اختبار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأسا فى مورد الأمارات و جميع الشبهات ثم إن الاستفادة من حسن الاحتياط فى الشبهات بل فى الأمارات لوجود الملاكات الواقعيه ان الآثار الوضعيه لتلك الملاكات لا تزول بأصالة الإباحه أو البراءه أو حجيه الأمارات بل هى على ما هى عليه نعم ينتفى آثار الأحكام التكليفيه من العقوبه و المؤاخذه فلا تغفل.

التنبيه السادس: جريان البراءه مشروط بأن يكون رفع الشئ فى عالم التشريع

إن جريان البراءه مشروط بأن يكون رفع الشئ فى عالم التشريع بيد الشارع و عليه فلا مجال للبراءه فيما لا يكون وضعه و رفعه بيد الشارع.

ص: ٦٣٨

١- (١) فرائد الاصول: ٢٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢٠٢: ٢-٢٠٣.

و يتفرع على ذلك عدم جريان البراءة عند الشك في القدره العقليه بل مقتضى حكم العقل بعد العلم بالخطاب هو الاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم لو شك في القدره الشرعيه كالاستطاعه أمكن التمسك بالبراءه فيها.

التنبه السابع: إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً

إنه إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً أو غيرياً فإن كانت مقدمات الإطلاق كامله فمقتضاها هو التعينى و العينى و النفسى لما تقدم فى محله من أن إرادته غيرها تحتاج إلى مؤنه زائده.

و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه و وصلت النوبه إلى الاصول العمليه فقد يقال بالبراءه فى الشك فى التعينى و التخيرى بدعوى أن التعينيه خصوصيه زائده على أصل الوجوب و هى مشكوكه فتكون مجرى للبراءه.

أورد عليه بأن التعينيه أمر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعياً حتى يكون قابلاً للرفع فى عالم التشريع فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءه بالنسبه إلى وجوب العدل لكونه من المجعولات الشرعيه ففيه أن رفع وجوب العدل يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتثال فلا يجرى فيه البراءه.

هذا مضافاً إلى أنه ينتج عكس المقصود من البراءه أى عدم التعين لأن البراءه عن وجوب محتمل العدله مستلزم لتعينه و عدم كونه واجبا تغييرياً و عليه فالمرجع فى هذه الصوره هى قاعده الاشتغال.

و دعوى أن الشيين إذا اتحدا فى الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر الجامع لقاعده عدم صدور الواحد عن الكثير فحينئذ مرجع الشك فى التعيين و التخير إلى أن التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد و لما قلنا بالبراءه فى الإنشاء المردد بين التعلق بالجامع أو الخاص نقول بها هنا أيضاً.

مندفعه بما أفاد فى الدرر من أن التخير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً و

فى عالم اللب و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبء عذر و ليست المؤاخذه عليه مؤاخذه من دون حجه و بيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبه إلى العنوان المخصوص. (1)

هذا مضافا إلى ما فيه من أن الاستدلال عليه بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير غير سديد فى المقام بعد اختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحاره فإنها واحد نوعى يمكن استنادها تاره إلى النار و أخرى إلى الحركه و ثالثه إلى الشمس و هكذا و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى لظهور خطابات التخيير الشرعى فى تعلقه بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاعه إلى جامع انتزاعى كعنوان أحدهما خلاف الظاهر و خلط بين العنوان الانتزاعى و هو عنوان أحدهما و بين واقع أحدهما.

على أنه قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه: و لو سلمنا أنّ فى اللب هنا جامعا هو مركب المصلحه و قد تعلق الغرض الجنائى به و لكن الذى وقع مركبا للأمر لا شك فى أنه الخاص بخصوصيته و ذاك الخاص كذلك بمعنى تعلق الأمر بهما تعلقا بدليا و الحاصل مركب المصلحه غير مؤاخذته و إنما المؤاخذه و الاحتجاج على ما وقع تحت الأمر و الإنشاء و الإنشاء لا يدعى أحد تعلقه بالجامع بل غايه ما يدعيه المدعى تعلق الغرض و المصلحه بالجامع و إذن فليس المقام من قبيل ما إذا تردد أمر الإنشاء بين التعلق بالجامع أو الخاص كما فى المطلق و المقيد.

فان قلت سلمنا ذلك و لكن حجيه هذا المقدار الذى معلوم لنا من الأمر فى هذا الخاص على إتيان هذا الخاص غير مسلمه فإن الذى علمنا أن الأمر متعلق به بالأعم من البدلى و

ص: ٦٤٠

التعييني و الذي يقتضى الشغل بالخاص إنما هو إذا أحرز كونه على الوجه الثاني و أما إذا شك فيه و فى الوجه الأول فكون قضيته أيضا هو الاشتغال أول الكلام.

قلت يدفع هذا النزاع بمراجعته العرف فى من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (١)

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الواجب التعييني و التخييري من سنخ واحد و يمكن أن يرجع إلى جامع انتزاعى و بين ان لا يكون كذلك و لا- يرجع إلى جامع انتزاعى كما هو الظاهر فإن الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفارات و الطلب فى مثلها واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا- على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحدا بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل يبعث المخاطب نحو الأشياء الخاصه على نحو البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك و هذا نوع مستقل فى قبال الوجوب التعييني و ليس من سنخه و كيف كان فلا- فرق فى أن العرف لا يحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و ان لا يمكن لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و يعتضد ذلك بما أفاده المحقق النائيني قدس سرّه من أنه لا فرق (فى وجوب الاحتياط) بين القول بأن الواجب التخييري عباره عن تقييد الإطلاق و اشتراط التكليف فى كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر و القول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني بل رجوع الشك إلى الشك فى الامتثال و السقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح فإن الشك يرجع إلى الشك فى السقوط على كل حال و لو كانت صفه العينيه وجوديه فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء و مرحله السقوط باعتبار الثبوت و مرحله الحدوث.

ص: ٦٤١

وقد عرفت أن الأصل عند الشك في الإطلاق و الاشتراط الراجع إلى مرحله السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط فتأمل جيدا. (١)

أورد عليه بأنه لا- وجه لافتراض الشرطيه بقاء فقط بل الغايه من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطا من أول الأمر بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن أطعم ستين مسكينا و يكفينا في المقام احتمال ذلك.

و لو سلمنا الجزم بأن الشرطيه في مرحله البقاء فقط مع ذلك نقول إن البراءه لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجرى في موارد الشك في التكليف بقاء أيضا لانه مهما كان الشك في سعه التكليف سواء كان في مرحله الحدوث أو البقاء جرت البراءه عنه. (٢)

و لا يخفى ما فيه من أن المفروض هو العلم بوجوب شيء بخصوصه مع الشك في وجوب شيء آخر بعنوان العدل له فمع إتيان الشيء الآخر يشك في سقوط المعلوم وجوبه بالخصوص و مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبه و عدم سقوطه و لا ينافيه احتمال كون الشيء المذكور مشروطا من أول الأمر بعد تعلق الوجوب به في الجملة لكفايه ذلك في الاستصحاب.

هذا مضافا إلى أن جريان البراءه في موارد الشك في التكليف بقاء مع العلم بحدوث التكليف ممنوع لأن الشك في الامتثال و السقوط مسبب عن الشك في حدوث التكليف فإذا كان الحدوث معلوما و محكوما بالبقاء ارتفع الشك في ناحيه الامتثال بعد الحكم ببقاء التكليف و لو مع الإتيان بشيء آخر.

ثم لا- يذهب عليك أنه ذهب في منتهى الاصول إلى أن الاشتغال مبني على أن يكون الوجوب في التعيني و التخييري سنخ واحد و خصوصيه التعينيه متترعه من قبل عدم وجوب عدل آخر.

ص: ٦٤٢

١-١) فرائد الاصول ١٥٦:٣.

٢-٢) مباحث الحجج ٣٥٥:٢.

أما لو قلنا بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري إرادته ناقصه مفادها سد باب اعدام الشيء إلا في ظرف وجودها هو عدل له.

و اما في الواجب التعيني إرادته تامه متكفله لحفظ وجود الشيء مطلقا و من قبل جميع اعدامه من دون استثناء فالمتعلق في الواجب التعيني أوسع منه في الواجب التخييري و إن شئت قلت إن الإرادة في التعيني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعيني أو تخييري مرجعه إلى الشك في تعلق الإرادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلا له فعلى هذا يكون مجرى البراءة. (١)

و يمكن أن يقال مع فرض كون الوجوب التعيني و التخييري سنخين فالعبره بالوجوبين لا بمباديهما و مقتضى العلم الإجمالي بأحدهما هو الاحتياط هذا مضافا إلى أن المبادئ بسيطه و لا فرق في الإرادة بين أن تكون متعلقه بالتعيني و التخييري و إن جاز تحليل الإرادة عند الملاحظه بما ذكر من الأبسطيه قال المحقق العراقي قدس سرّه: إن مرجع الشك في كون الشيء واجبا تعينيا أو تخييريا حينئذ إلى العلم الإجمالي اما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة و حرمة تركه مطلقا حتى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلا له و اما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلا له في ظرف عدم الإتيان بذلك و لازم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة و وجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلا له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه. (٢)

و التحقيق ان يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك في جعل التضييق و عدمه فيجري فيه أصاله البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءة بالنسبه إلى التعيين و ليست تلك الأصاله

ص: ٦٤٣

١- (١) منتهى الاصول ٢: ٢٣٥.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٨٩.

متعارضه بجريانها بالنسبه إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبه إلى التخيير لأنه يوجب التضييق و هو خلاف الامتنان.

و دعوى أن التعيين ليس مجعولا شرعيا مندفعه بكفايه كون سببه مجعولا شرعيا و بعد جريان البراءه بالنسبه إلى التعيين لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بكون الوجوب معلوما بين التعيني و التخييري و مقتضاه هو الاحتياط لأن العلم الإجمالي منحل حكما بسبب انتفاء الوجوب التعيني بأصالة البراءه من دون معارض و هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره نعم يبقى في المقام ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره من أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف في من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأني احتملت كون تعلقه بالزيد بدلها و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (١)

فتعلق الخطاب بعنوان المخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و مما ذكر يظهر الحكم أيضا فيما إذا شك في العيني و الكفائي أو شك في النفسى و الغيرى بالشرح الذى عرفته في الشك في التعيني و التخييري فيتحد الحكم فيما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعينيه المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما عرفته من بناء العرف هو ذلك فلا فرق بين صورته الإطلاق و عدمه في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعيني و العيني و النفسى فلا تغفل.

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالإباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه

فى جواز الأخذ بالإباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصه بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع و ذلك لعموم أدلته من العقل و النقل و قوله عليه السلام فى ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه فإن ظاهره

ص: ٦٤٤

حصول الاستبانة و قيام البيه لا بالتحصيل و قوله عليه السلام هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان.

لكن هذا و أشباهه مثل قوله عليه السلام فى اللحم المشتري من السوق كل و لا تسئل و قوله عليه السلام ليس عليكم المسأله ان الخوارج ضيقوا و قوله عليه السلام فى حكاية المنقطعه التى تبين لها زوج لم سألت وارده فى موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل ما نحن فيه إلا أن المسأله غير خلافيه مع كفايه الإطلاقات. (١)

و لا يخفى عليك أن التمسك بالدليل العقلى مع الشك فى تحقق موضوعه و هو عدم البيان كما ترى اذ ليس المراد بالبيان المعبر فيه عدم البيان الفعلى بل الأعم منه كما أفاد ذلك شيخ مشايخنا المحقق الحائرى قدس سره فى صلاته. (٢) و كيف كان يمكن الاستدلال على عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه التحريميه أيضا بصريح صحيحه زواره حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السلام... فهل على إن شككت فى أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك. (٣)

فإنها صريحه فى عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه من النجاسه و لكنها مختصه بباب النجاسات فلا تشمل غيرها من الموارد اللهم إلا أن يستفاد التعميم من قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك بدعوى أنه لا يختص بالمورد و يأتى فى جميع موارد الشبهات نجاسه كانت أو غيرها و مقتضاه هو عدم اعتبار الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه لعدم الأثر له إلا ما أشير إليه بعد جريان لا ينقض اليقين بالشك و هو عنوان عام جار فى جميع موارد الشبهات فلا أثر للاحتياط إلا ذهاب الشك المذكور فتأمل.

هذا مع قطع النظر عن المطلقات الداله على الإباحه كقوله عليه السلام كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (٤)

ص: ٦٤٥

١-١) فرائد الاصول: ٢٢٦.

٢-٢) راجع، ص ٤٠٥.

٣-٣) جامع الاحاديث ١٣٦: ٢.

٤-٤) الوسائل الباب ٦١ من الأطعمة المباحه ح ١.

لا- يقال: إن مورد ذلك هو الجين المشتري من سوق المسلمين فلعل الحكم المذكور من باب الاعتماد على الأماره و لا يرتبط بالأصل لأننا نقول: لا يضر خصوصيه المورد بعموميه الوارد فحيث أنّ الذليل لم يقيد بما اشترى من السوق بل حكم بالحليه من دون إلزام بالفحص و السؤال يكفى للدلاله بالإطلاق على الإباحه حتى مع عدم الفحص هذا مضافا إلى أن المورد المذكور يكون في بعض هذه الروايات لا في جميعها بل بعضها مطلق كصحيحه عبد الله بن سنان فتأمل.

نعم يعارض ذلك روايه ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل أصابته جنبه بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنبه فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا إلا و له حد إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعاده عليه و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعاده (١).

و بمضمونها مرسله الفقيه حيث قال و قد روى في المنى أنه إن كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه فإن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته و كيف كان فهذه الروايه تدل على لزوم النظر و الفحص قبل إقامه الصلاه و لا يجوز له ان يصلى من دون ذلك و إلا فإن وقعت صلاته مع النجاسه يجب عليه الإعاده. (٢).

و لذا حكى عن الشهيد في الذكرى احتمال التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهاره ثوبه فلا يعيد و غيره فيعيد و عن الحدائق تقويه ذلك و حكى التفصيل أيضا عن ظاهر الشيخين في المقنع و التهذيب و ظاهر الصدوق في الفقيه.

و لكن أجاب عنه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بضعف الخبر لجهاله ميمون الصيقل و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلا عن ميمون الصيقل و جرح في تنقيح المقال بأن إبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه و لعله من جهه أن الراوى عن ابن

ص: ٦٤٦

١-١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

٢-٢) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

جبله عن سيف تاره و عن سعد أخرى إنما هو ميمون لا منصور و لكن الخطب سهل لجهاله منصور الصيقل كميمون فلا يجدى تحقيق ان الراوى هذا أو ذاك.

على أن الروايه لو أغمضنا عن سندها أيضا لا- تنهض حجه فى مقابل الأخبار الداله على عدم الفرق بين الفحص و النظر قبل الصلاه و عدمه منها صحيحه زراره المتقدمه إلى أن قال و منها: صحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى قال لا يؤذنه حتى ينصرف. (1) لصراحتها فى انه لا أثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسه الثوب بعد الصلاه أو قبلها بلا فرق فى ذلك بين الفحص قبل الصلاه و عدمه و لا بين كون العلم بالنجاسه فى الوقت و بين كونه خارج الوقت لأن المناط الوحيد فى وجوب الإعادة هو العلم بنجاسه الثوب أو البدن قبل الصلاه و منها موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب فيه جنبه ركعتين ثم علم به قال عليه أن يتدى الصلاه قال و سألته عن رجل يصلى و فى ثوبه جنبه أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم قال مضت صلاته و لا شىء عليه. (2)

فإن التقابل بين العلم بالنجاسه فى أثناء الصلاه و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسه بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة صريح فى أن المدار فى وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسه الثوب أو البدن قبل الصلاه أو فى أثنائها و العلم بها بعد الفراغ بلا فرق فى ذلك بين الفحص قبل الصلاه و عدمه و لا بين داخل الوقت و خارجه. (3)

و لا يخفى أن دعوى التعارض بين خبر ميمون الصيقل و صحيحه زراره فى محله لمناقضتهما فى الفحص و عدمه و لكن لا وجه لدعوى التعارض بينه و بين صحيحه محمّد بن مسلم و موثقه أبى بصير لأنهما بإطلاقهما تدلان على عدم الفرق بين الفحص قبل الصلاه و عدمه فيمكن تقييدهما بمثل خبر ميمون الصيقل مع الإغماض عما فى سنده اللهم إلا أن

ص: ٦٤٧

١-١) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.

٢-٢) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.

٣-٣) التنقيح ٢: ٣٥٦.

يدعى أن ظهورهما في الإطلاق أقوى من دلالته خبر ميمون فتأمل و كيف كان فموضوع خبر ميمون الصيقل مختص بصوره الصلاه و النجاسه و لا يشمل غيرهما من الموارد.

ثم إن الظاهر من بعض دعوى تعارض الروايات الداله على عدم لزوم الفحص مع صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رايت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاه فعليك إعادته الصلاه و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادته عليك و كذلك البول. (١)

و محل الاستدلال قوله و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه الخ فإن مفهومه هو وجوب الإعادة عند عدم النظر و الفحص و لكن أجاب عنه في المستمسك بأن التعليل المذكور في صحيحه زاراه أى قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب مضافا إلى إباء نصوص نفى الإعادة عن التقييد بذلك إلى أن قال و إعراض الأصحاب عن الجميع فالعمل بإطلاق نفى الإعادة متعين. (٢)

و بعبارة أخرى يمكن الجمع الدلالى بين صحيحه محمّد بن مسلم و صحيحه زاراه بحمل الأولى على الاستحباب لقوه دلاله صحيحه زاراه على عدم لزوم الفحص بالتعليل المذكور فيها.

فتحصل إلى حدّ الآن عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه التحريميه بصريح صحيحه زاراه و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص و لكن لقائل أن يقول إنّ الصحيحه المذكوره لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و أعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر فى حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤيه التى لا حاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات.

ص: ٦٤٨

١-١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات ح ٢.

٢-٢) المستمسك ٥٠٤:١.

و بالجمله فنفى الأخص و هو النظر لا- يدل على نفى الأعم و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه كمن شك في بقاء الليل و هو على سقف مرتفع و الهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى أعمال المقدمات اللهم إلا- أن يقال: يكفى دعوى الإجماع على عدم لزوم الفحص و لو بمثل ما لا يحتاج إلى المقدمات فى الشبهات الموضوعيه التحريميه و لا يترك الاحتياط بالفحص فيما إذا لم يحتج الفحص إلى المقدمات.

هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه التحريميه و أما الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فقد اختلف فيها بين الأعلام فى وجوب الفحص و عدمه قال شيخ مشايخنا المحقق الحائرى قدس سره: عند مسأله الفحص عند الشك فى تحقق المسافه و عدمه الأقوى الثانى لإطلاق دليل الأصل و لا دليل هنا على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر من شيخنا المرتضى قدس سره الترديد فى ذلك قال رحمه الله تعالى و هل يجب الفحص أم لا- وجهان من أصاله العدم التى لا- يعتبر فيها الفحص عند إجرائها فى موضوعات الأحكام و من تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية فيجب ليتحصل الواقع عند الشك أما الجمع و أما الفحص و الاول منتف هنا إجماعا فتعين الثانى انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول أما ما جعله مبنى لعدم وجوب الفحص فواضح و أما ما جعله مبنى لوجوبه فلم يتحصل منه شىء فإن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية لا- يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى فى الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب احد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله بل لو لم يكن هنا هذا الأصل الجارى فى الموضوع لكفى فى الحكم بلزوم التمام الأصل الحكمى هذا.

و لكن الأ-حوط مع ذلك الفحص لكن لا- بملا-حظه العلم الإجمالي المذكور لوضوح أن الفحص لا- ينفع في رفع مقتضاه بل بملاحظه أن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استحباب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص سواء فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه و لو فرض الشبهه بدويه.

أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعبر عنه البيان الفعلى بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه أو الموضوعيه لوحده الملاك و أما النقلى فلا إمكان دعوى انصراف لفظ الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و المفروض احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص. (١)

و يؤيد ما ذهب إليه من الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه خبر زيد الصائغ قلت لأبى عبد الله عليه السّلام إنى كنت فى قريه من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضه و ثلث مسا و ثلث رصاصا و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها فقال أبو عبد الله عليه السّلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت أ رأيت إن حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما يجب علىّ فيه الزكاه أزيها؟ قال عليه السّلام نعم إنما هو مالك قلت فإن أخرجتها إلى بلده لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال عليه السّلام إن كنت تعرف إن فيها من الفضه الخالصه مما يجب عليك فيه الزكاه فزك ما كان لك فيها من الفضه الخاصه من فضه و دع ما سوى ذلك من الخيىث قلت و إن كنت لا أعلم ما فيها من الفضه الخالصه إلا- إنى أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاه قال عليه السّلام فاسبكها حتى تخلص الفضه و يحترق الخيىث ثم تزكى ما تخلص من الفضه لسنه واحده». (٢)

ص: ٦٥٠

١- ١) صلاه المحقق الحائرى: ٤٠٥.

٢- ٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاه الذهب و الفضه ح ١.

و ضعفه منجبر بالعمل كما فى الجواهر لا- يقال: إن الروايه المذكوره وارده فى مورد العلم بأن فيها ما تجب فيه الزكاه لأننا نقول: كما فى مستند العروه إن مرجع الشك فى المقدار بعد العلم بأصل النصاب إلى الشك فى النصاب الثانى بعد العلم بالأول فهو بالإضافه إلى النصاب الثانى للنقدين شاك فى أصل وجوده فإذا حكم فيه بوجوب الفحص يعلم أن هذا من أحكام الشك فى أصل النصاب الذى لا- يفرق فيه بين النصاب الأول و الثانى بالضروره إلا أن الروايه فى نفسها ضعيفه كما مر فلا يمكن التعويل عليها فى الحكم بوجوب الفحص. (١)

و بالجمله فمقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه لا سيما إذا كان موردها هى حقوق الناس حتى يحصل العلم و قد عرفت عدم شمول الدليل العقلى و هكذا لا مجال للدليل النقلى بعد كون الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص بل العلم المأخوذ فى الأحكام هو الأعم من العلم الفعلى و مما يظفر به بعد الفحص المقام بعد كون المراد من البيان فيه الأعم من البيان الفعلى و مما يظفر به بعد الفحص مثلا من كتب ديونه فى دفتر ثم شك فى كونه مديونا لزيد و عدمه أو شك فى مقدار دينه بالنسبه إليه يكون عالما عند العرف و ليس له أن يجرى البراءه بدون المراجعه إلى ما كتبه فى دفتره و بعبارة أخرى فكما لا يجوز فى الشبهات الحكميه أن لا يرجع المجتهد إلى جوامع الأحاديث و يجرى البراءه لأن مثله يكون عالما عند العرف فلفظ الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن له تحصيل العلم بالفحص عن مظانه لا سيما إذا كان سهلا.

فكذلك فى المقام فمع عدم المؤمن من طرف الشارع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص المتعارف يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص فى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فتدبر و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الاصول إن شاء الله تعالى.

ص: ٦٥١

أنّ جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى كما أنّ موضوع الإباحه الشرعيه هو الشكّ و عدم العلم بالحكم الواقعى و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشكّ و لو تعبدت بتقديم على البراءه و الإباحه بالورود أو الحكومه و لا- فرق فى ذلك بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شكّ فى حليّه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليّه بخلاف ما إذا شكّ فى الحليّه من جهه الشكّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شكّ فى حليّه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليّه بخلاف ما إذا شكّ فى الحليّه من جهه الشكّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى فيه و هو أصاله عدم التذكيه لأنّ من شرائطها قابليه المحل و هى مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبه إلى الشبهه الحكميه.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فقد يقال إنّ اللحم المردد بين كونه من المذكى أو من الميتة لا يجرى فيه أصاله الإباحه فإنّ أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه الطهاره.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم التذكيه بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و مع المعارضه فلا يكون أصل موضوعى

بالنسبة إلى أصالتي الإباحة و الطهاره لأنا نقول: بأنّ عدم التذكيه و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآيه الكريمة فلم يبيح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعبره في التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه و عليه و لا يتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافا إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكيه و عليه فمع أصالة عدم التذكيه يصدق عنوان الميتة أيضا لمساوقه العنوانين في المعنى فلا منافاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التي هي عباره شرعا عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكيه و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما في المعنى.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الزهوق أمر وجودى و المفروض أنّه مأخوذ في معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدميا.

و التحقيق أنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكيه بمقتضى قوله تعالى إلّا ما ذكيتم و هكذا عدم جواز الصلاه بخلاف النجاسه فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت في عرف المشرعه على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكيه.

و عليه فيتمّ دعوى معارضه أصالة عدم التذكيه مع أصالة عدم الموت فيتساقطان فيرجع إلى قاعده الطهاره إلّا أنّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكيه مع أصالة عدم الموت لأنّ مجرد كون عدم التذكيه ملازما للموت غير مانع من جريانهما فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العمليه غير عزيز ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكيه و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصله عدم التذكية على أصله الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أنّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصله عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسه لأنّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسه و يكون أصله عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشكّ فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعديّات لا مانع منه فلا استبعاد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهاره مع أنّ لازم الحكم بالحرمة هو النجاسه.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ جريان الأصل الحاكم و هو أصله عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعايه التذكية الشرعيه إذ أصله عدم التذكية لا تثبت الاتصاف.

و أيضا جريان أصله عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان التذكية و إلا فلا مجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضا جريان أصله عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا فى أنّ الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصله قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمه و مع أصله قبوله للتذكية لا مجال لأصله عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفرى مع سائر شروطها فالأصل أنّه كذلك بعده.

فتحصل أنّ مع جريان أصله عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فيها و أمّا النجاسه فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصله عدم التذكية بل هى مرتبه على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصله عدم الموت يحكم بعدم النجاسه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفه فى الحيوان لا فى أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصله عدم التذكية فى الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصله المرده بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و حليه الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستورده من بلاد الكفار مع احتمال تزكيه حيوانها فيها أو فى بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكيه فى جواز الأكل فلا تغفل.

و منها: أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشك فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصاله عدم النسخ و معها لا تصل النوبه إلى أصاله الإباحه و البراءه عن التكليف.

و منها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصاله عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصاله الإباحه و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالا للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضيا بعد معلوميه كونه ملكا للغير و إنما الشك من ناحيه احتمال تحقق بعض الأسباب الملكيه و عدمه فلا- مجال لأصاله الإباحه مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابته سابقا و إن كان الشك ساريا إلى أول وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسأله مبتنيه على أن المراد من قوله عليه السلام «لا- يحل مال إلا- من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحقق أمر و عنوان و حيثيه وجوديه على نحو مفاد كان التامه فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصاله الحليه و الإباحه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبيه الثانى:

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت موضوعيه أو حكميه.

ص: ٦٥٥

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولى و الاستحباب جمعا بينها و بين أخبار البراءه.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمله و لا إشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه يشكل حسن الاحتياط من جهه أن العباده لا بد فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بأن اللانزم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتى للمولى و هو يوجب التقريب ذاتا إليه بلا حاجه إلى محل.

التنبيه الثالث:

فى قاعده التسامح فى أدله السنن و استدلل لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعده التسامح فى أدله السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الداله على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

ص: ٤٥٤

منها: صحیحہ هشام بن سالم عن أبی عبد اللہ علیہ السّلام قال من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له و إن لم یکن علی ما بلغه (كما بلغه خ-ل) و غیر ذلك من الأخبار و لا إشکال فیها من حیث السند و إنما الكلام فی أمور:

الأمر الأوّل:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل علیهما بقوله علیہ السّلام فصنعه او فعله إن الداعی إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حیث إن البلوغ و السماع لا- یساوقان الحجیه فلا محاله یعمّان الموارد التی لا یكون البلوغ و السماع حجه كالأخبار الضعیفه.

الأمر الثانی:

إنه لا دلالة لهذه الأخبار علی استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فیها لیس ذات العمل حتی یمكن استکشاف الأمر من ترتب الثواب علیہ بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا- وجه لهذا الترتب الا- تعلّق الأمر به فیکون نظیر من سرح لحيته فله ثواب كذا فی دلالة ترتب الثواب علی استحباب نفس العمل بل الموضوع فیها هو العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و علیہ فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ علی ترتب الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حکم به العقل من استحقاق الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و هو الاحتیاط.

و یشهد له لسان الدلیل و هو ظهور الفاء فی قوله فعله او فصنعه فی التفریع علی بلوغ الثواب فإنه يدل علی أن الثواب المجعول فی الروایات المذكوره لیس مرتبا علی ذات العمل بل مرتب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعی إلى العمل لا یوجب و جهاد عنوانا یؤتی به بذلك الوجه و العنوان لأنه حیثته تعلیلیه لا تقيیدیه.

مندفعه بأنها صحیحه بالنسبه إلى العمل الخارجی الذی أتى به لا- بالنسبه إلى لسان الدلیل و علیہ فجعل الثواب علی العمل المتفرع علی السماع لا یكشف عن أمر آخر تعلّق

ص: ٦٥٧

بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتي به بداعى احتمال الأمر ممّا يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتي به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتي به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظره إلى أن العمل يصير مستحبا لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضا لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجيه الخبر من العدالة و الوثاقه فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلا وجه لما ذهب اليه بعض من أنه لا يشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعى الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سرّه أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سرّه أنه ذهب إليه نظرا إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء و العمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإيكاء قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضره الكذب و أن عموم النقل كما فى النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

ص: ٦٥٨

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبري و الصدق المخبري بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبري هو القول الذي لا يعتقد بموافقه مع الواقع بخلاف الصدق المخبري فإنه القول الذي يعتقد بموافقه و عليه فالكذب المخبري قول بغير علم و يندرجه الحكاياه عنه في الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب عقلا بصوره الإضرار كما لا اختصاص شرعا بذاك و عليه فنشر الفضيله التي لا حجه عليها أو ذكر المصيبه التي لا حجه عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيله أو ذكر المصيبه يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبه أخبر بحجه شرعيه و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذبا هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي و لذا يجوز بعروض مصلحه من المصالح المهمه و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من مفسده الكذب.

على أن نشر الفضليه أو ذكر المصيبه بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذبا أصلا كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستحباب شيء أو بنقل روايه في ترتب الثواب على عمل كما لا فرق بين الدلاله المطابقه و بين الدلاله الالتزاميه.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفه عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحجه على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجه على حرمة هذا مضافا إلى

معارضه الدلاله الالتزاميه فى إثبات الثواب مع الدلاله الالتزاميه فى إثبات العقاب و مع المعارضه لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا- ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط فى التسامح فى المستحبات هو عدم كونها إلزاميه و هذا المناط موجود فى المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط فى التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصيه فيما يثاب عليه.

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفى لا ينحل إلى حكيمين فعلا- و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعه للنهى التنزيهى و هو مما يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها فى الوجوديات و لا تشمل التروك و العدميات اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل فى الصورتين فلا فائده فى البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا فى الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعى لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى و الوجه فيه عدم إحراز كون لحيه المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو مستحب

ص: ٦٦٠

لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفاده استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحيه المسترسل مستحبا لغيره ان جزء من الأجزاء المستحبه يمكن أن المسح برطوبه غير الأجزاء الأصلية.

و منها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءه القرآن أو النوم فعلى القول باستفاده استحباب نفسى من أدله التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألا ترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ عدم ارتفاع الحدث فيهما إنّما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمره تامه و لكنّها مبنيه على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلا تتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

التنبیه الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلا على حرمه الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامتنال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامتنال و مقتضى القاعده فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلّق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففى هذه الصوره لا مجال للبراءه.

لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات و إلا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك في الشبهه التحريميه شكا في سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى.

و يمكن الجواب عنه أولا: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و يكون الشك في مصداقيه شىء للمعلوم بالإجمال.

و ثانيا: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

و ثانيها: هو أن يكون النهى متعلقا بذات طبيعه الفعل و حيث إنّ الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لا بنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريما بعد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شىء مصداقا للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

و ثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقا بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فردا واحدا امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ في ذلك ان المفسده في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

و رابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه

فى محكى كلام المحقق النائىنى بالموجه المعدوله المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أولا لا يجرى فيه البراءه لأن الشك فى المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما بالنسبه إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهى تعلقت بذات الطباع و هو الصوره الثانىه إذ لا تحتاج تلك الصوره إلى مؤنه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد طبيعهه أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعه فى الصوره الثانىه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءه و ممّا ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاه فى اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاه ظاهره فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعيه لا- الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط إلا أن يقال إنّ النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجه الى مؤنه زائده.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشكّ فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءه أيضا.

التنبيه الخامس

إنّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع من التكليف الفعليه ذات ملاكات واقعيه إذ الجهل بلزومها يكون عذرا فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعيه بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع باق على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعيه مع ملاكاتها كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضا راجحا لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا- فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالا- للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكليف الواقعيه التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثه أو الزاجريه كما لا يخفى.

و عليه فاللائزم هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضيه ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاختياط فى المظنونات أو كالاختياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا- يذهب عليك أن الآثار الوضعيه لا تزول بالبراءه أو الإباحه و إنما المرتفعه بهما هى آثار الأحكام التكليفيه من العقوبه و المؤاخذه.

التنبيه السادس

إنّ مورد البراءه ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدره العقليه فى مورد من الموارد لا مجال للبراءه عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم تجرى البراءه فى القدره الشرعيه كالأستطاعه إذا شك فيها.

التنبيه السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعينيا أو تخييريا أو عينيا أو كفاثيا فمقتضى مقدمات الحكمه هو كونه تعينيا و عينيا و نفسيا لأن إرادته غير ذلك يحتاج إلى مثونه زائده هذا بناء على تماميه مقدمات الحكمه و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه فقد يقال بالبراءه فى الشك بين

التعيني و التخييري بدعوى أن خصوصيه التعينه زائده على أصل الوجوب فتكون معجى البراءه.

أورد عليه بأن خصوصيه التعينه امر يتتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعيا فلا يشمله حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءه بالنسبه إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى البراءه فالمرجع حينئذ هو قاعده الاشتغال.

و دعوى إن الشيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر المجمع فيجى البراءه بالنسبه إلى الخصوصيه مندفعه بأن التخيير و إن كان راجعا إلى تعلق الحكم بالجامع عقلا- و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبه إلى العنوان المخصوص فلا- وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقى لظهور الخطابات الشرعيه فى تعلقها بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لا يحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لا يمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك فى جعل التضيق و عدمه فيجى فيه أصاله البراءه و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءه بالنسبه إلى التعيين و ليست تلك الأصاله متعارضه لجريانها بالنسبه إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبه إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى فى المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف فمن سمع نداء المولى يا كرام زيد فأجابه يا كرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعينه المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعيني و العيني و النفسى فلا تغفل.

التنبیه الثامن

في جواز الأخذ بالإباحه في الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام في ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينه لا بالحصيل.

اللهمّ إلا أن يقال: بأن مثل روايه مسعده وارده في موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل المقام.

هذا مضافا إلى صحيحه زراره حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا، فإنها صريحه في عدم لزوم الفحص في الشبهه الموضوعيه التحريميه.

و لكنّها مختصه بباب النجاسات هذا مضافا إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاه فعليك إعاده الصلاه و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعاده عليك و كذلك البول.

اللهمّ إلا أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحه زراره أى قوله عليه السّلام «و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعيه التحريميه بصريح صحيحه زراره و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحه المذكوره لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن

النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس بمجرد الرؤيه التي لا حاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات و عليه فنفى الأخص و هو النظر لا يدل على نفى الأعم و هو الرؤيه و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لا- غيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه التحريميه.

و أما بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسأله الفحص عند الشك في تحقق المسافه و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحيه أصاله العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحيه تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الآمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعا فتعين الثاني انتهى.

و فيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الآمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

إلا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى

فلوضوح أن ملاكته عدم البيان و مع عدم الفحص يشك في تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه أو الموضوعيه لوحده الملاك.

و أما النقلى فلا إمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

ص: ٦٦٨

تممه المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعبره شرعا أو عقلا الفصل الخامس فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها ١-الظهورات اللفظية ٩

الأمر الأول: ان المحكى عن المحقق القمى قدس سره هو اختصاص حجيه الظهورات الكلاميه بمن قصد افهامه ١٢

الأمر الثانى: ان المناط فى حجيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدوى ١٨

الأمر الثالث: لا فرق فى حجيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه ٢٥

الروايات الوارده فى ممنوعيه التفسير و هى على طوائف: ٣٥

الطائفه الاولى: الاخبار الداله على اختصاص التفسير بالأئمه عليهم السلام ٣٥

الطائفه الثانيه: الاخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام ٣٧

الطائفه الثالثه: الاخبار الداله على المنع عن ضرب القرآن بعبه ببعض ٣٨

التنبيهات ٤٥

التنبيه الأول: ربما يتوهم ان البحث عن اعتبار ظواهر الكلام قليل الجدوى ٤٥

التنبيه الثانى: أن اللازم بعد حجيه ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب ٤٧

ص: ٦٦٩

التنبیه الثالث: قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار ٥٤

التنبیه الرابع: مع العلم بالظهورات و ارادتها فلا اشكال في حجيتها و اما مع عدم العلم بهما ٧١

*الخلاصه ٧٤

حجیه قول اللغويين ٩٥

*الخلاصه ١٠٣

٢-الإجماع ١٠٥

الأمر الأول: في المراد من الإجماع عند العامه ١٠٥

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصه ١٠٦

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم عليه السلام ١٠٦

الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت ١١٣

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات ١١٦

*الخلاصه ١١٩

التنبهات ١٢٥

التنبیه الأول: أنّ تحصيل قول الامام عليه السلام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام ١٢٥

التنبیه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء ١٢٨

التنبیه الثالث: ان الاجماع المنقوله تكون متعارضه ١٣٠

التنبیه الرابع: ان الاجماع المركب هو اجتماع العلماء ١٣١

التنبیه الخامس: ربما يتمسك بفهم الاصحاب في بعض المسائل ١٣١

التنبیه السادس: في التواتر المنقول ١٣٢

*الخلاصه ١٣٦

٣-الشهره ١٤٢

ص:٦٧٠

الجهه الأولى: أن الشهره على اقسام ١٤٢

الجهه الثانيه: ان الشهره الفتوائيه إما ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم ١٤٢

الجهه الثالثه: في الاستدلال على حجيه الشهره الفتوائيه ١٤٣

الجهه الرابعه: في الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن ١٤٥

الوجه الأول: ان مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله تدلان على حجيه الشهره ١٤٦

الوجه الثاني: انه يظهر من بعض الكلمات أن ادله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره ١٥٣

*الخلاصه ١٥٥

٤-العرف ١٦٠

المقام الأول: العرف على قسمين: عرف العام و عرف الخاص ١٦٠

المقام الثاني: لا اشكال في ثبوت مرجعيه عرف العام في ناحيه الموضوعات ١٦٠

المقام الثالث: العرف العام مرجع في الموارد المذكوره و نحوها ١٦١

المقام الرابع: يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما بينى عليه ١٦١

المقام الخامس: هل يجوز للعرف ان يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيه لكشف الاحكام ١٦٢

*الخلاصه ١٦٧

٥-السيره القطعيه العقلانيه ١٧١

*الخلاصه ١٧٣

٦-السيره المتشرعه ١٧٤

*الخلاصه ١٧٥

٧-الخبر الواحد ١٧٦

الجهه الأولى: عدم حجيه خبر الواحد ١٧٦

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه ١٧٩

الطائفة الثانيه: الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب ١٨٠

الطائفة الثالثه: كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» ١٨١

الطائفة الرابعه: الاخبار الداله على اشتراط الأخذ بالاخبار بوجود شاهد لها من الكتاب ١٨٢

١- أمّا الكتاب فبآيات ١٨٤

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط ١٨٤

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف ١٩٩

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم ٢٠١

من آياته الذى استدل بها لحجيه خبر الواحد، قوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ... ٢٠١

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى ٢٠٨

الوجه الثاني: ان كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التعذر ٢٠٩

الوجه الثالث: ان التحذر غايه للانذار الواجب ٢١١

٢- اما الأخبار فبطوائف ٢٣١

الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الاصدق ٢٣١

الطائفة الثانيه: هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى اشخاص معينين من ثقات الرواه ٢٣٥

الطائفه الثالثه:الايخبار الداله على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء ٢٣٧

الطائفه الرابعه:الايخبار الداله على جواز العمل بخبر الواحد ٢٤٠

تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد ٢٤٨

كلام المحقق النائيني ٢٤٩

كلام الشهيد السيد الصدر ٢٥١

*الخلاصه ٢٤٤

التنبيهات ٢٩٣

التنبيه الأول:إرجاع الاخبار الى الارشاد ٢٩٣

التنبيه الثاني:مما استدل به الشيخ الاعظم لحجيه اخبار الثقات ٢٩٥

التنبيه الثالث:لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد ٢٩٧

التنبيه الرابع:الوثوق الفعلى بالصدور بمنزله العلم بالصدور ٢٩٩

التنبيه الخامس:لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج ٣٠٠

التنبيه السادس:فى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور ٣٠٣

التنبيه السابع:الايخبار المنقوله بالواسطه أو الوسائط كالاخبار المنقوله ٣٠٧

الناحيه الاولى:ان فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه ٣١٠

الناحيه الثانيه:ان الحكم بوجود ترتيب اثر شرعى على المخبر به ٣١١

الناحيه الثالثه:ان التعبد بحجيه الخبر يتوقف على ان يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا ٣١٢

التنبيه الثامن:يستدل على حجيه الاخبار بالوجوه العقلية ٣١٧

التنبيه التاسع:ان الادله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات ٣٢٢

التنبیه العاشر: ان حجیته الظنّ الخاص إما تكون بمعنی جعل غیر العلم علما بالتعبید ۳۲۶

*الخلاصه ۳۲۷

۸-الظن المطلق ۳۴۱

المقام الأول: فی الوجوه التي ذكرها لحجیه الظن المطلق ۳۴۱

الوجه الأول: فی ان مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبی أو التحريمی ۳۴۱

كلام حول حق الطاعه ۳۴۳

الوجه الثاني: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح ۳۵۱

المقام الثاني: فی دليل الانسداد ۳۵۳

ملاحظات حول دليل الانسداد ۳۵۴

*الخلاصه ۳۶۸

التنبیهات ۳۷۷

التنبیه الأول: انه لا مجال لحجیه الظن المطلق ۳۷۷

التنبیه الثاني: ان دليل الانسداد على تقدير تمامیه مقدماته مختص بالفروع ۳۸۱

التنبیه الثالث: انه لا اشكال فی النهی عن القياس ۳۸۳

التنبیه الرابع: ان ظهور الالفاظ حجه عند العقلاء ۳۸۴

التنبیه الخامس: ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد فی الاحكام على تقدير تماميتها ۳۸۵

التنبیه السادس: انه هل يكتفى فی تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادى ۳۸۵

*الخلاصه ۳۸۷

ص: ۶۷۴

المقصد السابع فى الاصول العمليه الاصول العمليه ٣٩٣

المقام الاول: يقع الكلام فى موضعين ٣٩٧

اقسام الشك فى التكليف ٣٩٧

اصاله البراءه ٣٩٨

الفصل الاول: لو شك فى وجوب شىء او شك فى حرمة ٣٩٨

ادله القائلين بالبراءه فى الشك فى التكليف ٣٩٩

*الخلاصه ٤٠٩

حديث الرفع ٤١٣

الأمر الأول: قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الاحكام من ضروريات مذهب الإماميه ٤١٤

الأمر الثانى: صحه اسناد الرفع الى نفس الحاكم ٤١٥

الأمر الثالث: المرفوع هو نفس الحكم المجهول ٤١٥

التنبيهات ٤٢١

التنبيه الأول: حديث الرفع، رفع الثقل عن الامه ٤٢١

التنبيه الثانى: حديث الرفع، ازاله الشىء عن الوجود ٤٢٣

التنبيه الثالث: لا اشكال فى قبح مؤاخذه الناس و ٤٢٥

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل او الترك ٤٢٥

التنبيه الخامس: لو نسي شرطاً او جزءاً من الأمور به ٤٣١

ص: ٦٧٥

التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية ٤٣٣

التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعيه المانع ٤٣٧

التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع ٤٣٨

التنبيه التاسع: اذا شك في مانعيه شيء للصلاه الى التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه ٤٤٢

*الخلاصه ٤٤٤

حديث الحجب ٤٥٥

*الخلاصه ٤٥٧

حديث السعه ٤٦٣

*الخلاصه ٤٦٥

حديث الحليه ٤٧١

التنبيه: مقتضى عموم قاعده الحليه هي حليه المشكوك ٤٧٣

*الخلاصه ٤٧٥

حديث احدى الجهالتين اهون ٤٩٦

*الخلاصه ٥٠٠

حديث كل شيء مطلق ٥٠٣

*الخلاصه ٥١٣

حديث أى رجل ركب أمرا بجهاله ٥١٥

*الخلاصه ٥١٧

الاستدلال بالإجماع ٥١٩

*الخلاصه ٥٢١

الاستدلال بالسيره ٥٢٤

*الخلاصه ٥٢٤

ص: ٦٧٦

الاستدلال بالاستصحاب ٥٢٥

*الخلاصه ٥٣١

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان ٥٣٤

*الخلاصه ٥٥١

ادله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ٥٥٨

الأخبار فبطوائف: ٥٥٩

الطائفة الاولى: الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه ٥٥٩

الطائفة الثانيه: الاخبار الآمره بالاحتياط ٥٦٥

الطائفة الثالثه: اخبار التثليث ٥٧٠

*الخلاصه ٥٧٦

و أمّا العقل فتقريره بوجهين ٥٨١

الوجه الأول: اشتغال اليقيني يقتضى براءه اليقينه ٥٨١

الوجه الثاني: الاصل فى الافعال الغير الضروريه الحظر ٥٨٦

الوجه الثالث: حق الطاعه تحققت من جهه خالقيته و منعميته ٥٨٩

الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز ٥٩٣

*الخلاصه ٥٩٥

التنبيهات ٦٠٠

التنبيه الأول: جريان اصاله البراءه و الاباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان اصل حاكم ٦٠٠

التنبيه الثاني: فى رجحان الاحتياط ٦٠٧

المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه ٦٠٧

المقام الثاني: في رجحان الاحتياط في العبادات المحتمله ٦٠٩

التنبيه الثالث: قاعده التسامح في ادله السنن ٦١٤

الأمر الأول: موضوع هذه الاخبار هو البلوغ أو السماع ٦١٦

ص: ٦٧٧

الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل ٦١٦

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ اسقاط شرائط حجيه الخبر ٦٢٠

الأمر الرابع: أن الثواب فى هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل ٦٢٢

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثانى، نسب الى الاكثر التسامح فى ادله السنن ٦٢٢

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيهه ٦٢٤

الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب ٦٢٤

الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب ٦٢٥

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله اخبار من بلغ ٦٢٦

التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه ٦٢٨

التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو ادراك الواقع ٦٣٧

التنبيه السادس: جريان البراءه مشروط برفع الشىء فى عالم التشريع ٦٣٨

التنبيه السابع: اذا شك فى كون الواجب تعيينيا أو تخييريا او عينيا او كفائيا ٦٣٩

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالاباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه ٦٤٤

*الخلاصه ٦٥٢

ص: ٦٧٨

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

تأليف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۵

أشاره

و اعلم إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل و الترك مثل وجوب شىء و حرمة فقط فالأصل هو التخيير و عبّر عنه بالدوران بين المحذورين لعدم إمكان الاحتياط بينهما.

و سبب الدوران إما هو فقد النص و عدم نهوض الدليل و الحجه على تعيين أحدهما بعد نهوضه عليه اجمالاً كما إذا اختلفت الأمه على القولين و هما الوجوب و الحرمة بحيث علم عدم القول الثالث أو اجمال الدليل من جهة الحكم كما إذا دار مفاد الأمر بين الإيجاب و التهديد أو من جهة الموضوع كما إذا أمر بالتحرز و كان مردداً بين فعل شىء و تركه أو تعارض النصين أو الاشتباه من جهة الأمور الخارجيه و إن كان الأخير من المسائل الفقهييه و لكن لا بأس بذكرها لتماميه النفع كما ذكروا الشبهه الموضوعيه فى البراءه مع أنّها من المسائل الفقهييه أيضاً و إنّما قيدنا الدوران بالوجوب و الحرمة فقط لأنّ احتمال شىء آخر من الأحكام غير الإلزاميه يوجب رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ فى التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءه و يخرج عن الدوران بين المحذورين و العلم بأصل الالتزام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الدوران بين المحذورين لا يتحقّق إلا إذا لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب و إلا فهو يوجب انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى و الشكّ البدوى فيمكن الرجوع فيه إلى البراءه.

فإذا عرفت محلّ الكلام فتحقيق الحال فى الدوران بين المحذورين يقتضى التكلم فى مقامات.

اشاره

و لا يخفى أنه إذا حلف مثلاً على سفر معين و تردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال المذكوره أو المحتمله هنا متعدده.

١) الحكم بالإباحه الظاهريه نظير الحكم بالإباحه عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب كما هو ظاهر الكفايه أو الحكم بالبراءه العقليه أو الحكم بالبراءه الشرعيه.

٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً و لا واقعا و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع بدعوى أنه لا دليل على عدم جواز خلو الواقعه عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل كما هو ظاهر الشيخ في فرائد الاصول.

٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب بدعوى أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

٤) الحكم بالتخيير الشرعي كالتخيير بين الخبرين المتعارضين.

٥) الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل و الترك بمناط الاضطرار و التكوين عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر و هذا هو المختار و سيأتي بيانه إن شاء الله.

أما القول الأول فقد استدل له بامور:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الإباحه الظاهريه

مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه و قوله عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و غير ذلك من أدلتها حتى قوله صلى الله عليه و آله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى إذ الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعلم أو حتى يرد فيه نهى هو الحكم بالحليه و الإباحه ما دام لم يحصل العلم أو لم يرد النهى عن شيء تفصيلا فمع الإجمال يصدق أنه لم يعلم تفصيلا أو لم يرد عنه النهى تفصيلا فمقتضى العموم و عدم وجود المانع لا عقلا و لا نقلا هو الحكم بالإباحه الظاهريه.

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ أدله الإباحه فى محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب (١) و وجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدله بما إذا كان طرف الحرمة هى الإباحه و الحليه و ليس فى باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحه و الحليه بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

و ثانياً: كما أفاد فى مصباح الاصول إنّ أدله الإباحه الشرعيه مختصه بالشبهات الموضوعيه فلا تجرى فى ما إذا دار الأمر بين المحذورين فى الشبهات الحكميه فالدليل أخص من المدعى (٢).

و ثالثاً: كما أفاد المحقق النائنى قدس سرّه لا يمكن جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام فإنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقي تنافى المعلوم بالإجمال لأنّ مفاد أصاله الإباحه الرخصه فى الفعل و الترك و ذلك يناقض العلم بالإلزام و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملى و كان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز إلاّ أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان و هذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحه و لو ظاهراً فإنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق به العلم به (٣).

أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ الحليه إنّما هى فى مقابل الحرمة لا الحرمة و الوجوب و عليه فالحكم بالحليه لازمه رفع الحرمة التى هو أحد الطرفين لا- رفع الإلزام الموجود فى البين فما هو مرتفع لم يعلم وجدانا و ما هو معلوم لا ينافيه الحليه و الحاصل أنّ الدليل الحل لا- يكون مفاده الرخصه فى الفعل و الترك ضروره أنّ الحليه إنّما هى فى مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل أصاله الإباحه يختص بالشبهات التحريميه و ليس فى الأدله ما يظهر منه الرخصه فى الفعل و الترك إلاّ قوله كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر على

ص: ١١

١- ١) فرائد الاصول/ص ٢٣٨.

٢- ٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٣٢٩.

٣- ٣) فرائد الاصول/ج ٣، ص ١٦٢.

روايه الشيخ و مضى الإشكال فيه.

هذا مضافا إلى أنّ مناقضه الترخيص الظاهري مع الالتزام الواقعي ليس إلا كمنافضه الأحكام الواقعيه و الظاهريه و الجمع بينهما هو الجمع بينهما (١).

يمكن دفع ذلك بأنّ مقتضى اختصاص أصله الإباحه بالشبهات التحريميه هو أن نقول بعدم شمولها لمثل المقام من جهه أنّ الشبهه فيه وجوبيه أيضا لدوران الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة فالقول باختصاص أصله الإباحه بالشبهات التحريميه ينافي توجيه شمولها للدوران بين المحذورين و مع الغمض عن ذلك فالمنافضه بين الرخصه فى الفعل و الترك و العلم الإجمالى بالالتزام موجوده بالوجدان.

ثمّ إنّ تنظير المقام بالأحكام الظاهريه و الأحكام الواقعيه كما ترى لأنّ موضوع الأحكام الظاهريه هو الشك فى الأحكام الواقعيه و لا- شك فى المقام بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال و عدم كونه مباحا يقينا فكيف يمكن الحكم مع العلم المذكور بالإباحه ظاهرا.

الأمر الثانى: هو الاستدلال بالبراءه العقليه

بدعوى أنّ الوجوب و الحرمة غير معلومين فمقتضى قاعده قبح العقاب بلا- بيان هو عدم العقوبه لا- على الوجوب و لا- على الحرمة.

يرد عليه أولا- أنّ العلم بالجنس و هو الإلزام يكفى فى ارتفاع موضوع البراءه العقليه و الشاهد عليه أنّه لا يجرى البراءه العقليه إذا علم المكلف بأنّ هذا إما خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ يجب شربه بنذر أو حلف أو نحوهما فإنّ العلم بأصل الإلزام بينهما بيان و يوجب الاحتياط بينهما بترك هذا و فعل ذاك و لا مجال للبراءه العقليه فى خصوص الأطراف بعد العلم بجنس التكليف و ليس ذلك إلا لارتفاع موضوع البراءه العقليه و هو عدم البيان بالعلم بجنس التكليف (٢).

ص: ١٢

١- ١) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٢٤٢.

٢- ٢) راجع تسديد الاصول/ ج ٢، ص ١٨٠.

و لذلك قال فى الكفايه لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بيان فإنه لا قصور فيه هاهنا (١).

و ثانيا: كما أفاد فى نهايه الأفكار أنّ جريان البراءه العقليه يختص بما إذا لم يكن هناك ما يقتضى الترخيص فى الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غير مناط عدم البيان فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار و التكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان. و إن شئت قلت إنّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و المسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان البراءه العقليه و الشرعيه نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ فى الرتبة السابقه عن جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل و الترك (٢).

و دعوى: أنّ حكم العقل بالتخير بعد اجراء قاعده قبح العقاب بلا- بيان فى طرفى الفعل و الترك و إلا فلو احتمل عدم قبحه بالنسبه إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخير فعلا.

و إن شئت قلت إنّ مجرى الاضطرار غير مجرى القاعده فإنّما هو المضطر إليه هو أحدهما و أمّا خصوص الفعل أو الترك فليس موردا للاضطرار فلو فرض كون الفعل واجبا و مع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه لكون الفعل مقدورا بلا إشكال بل لقبح العقاب بلا بيان و مثله الترك حرفا بحرف (٣).

مندفعه: بأنّ قبل حكم العقل بالتخير يمنع العلم الإجمالى عن جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ لا موضوع لها بعد العلم الإجمالى فإنه بيان و بعد حكم العقل بالتخير بمناط الاضطرار لا حاجه إلى البراءه العقليه للتخير نظرا إلى حصول الترخيص فى الرتبة السابقه.

ص: ١٣

١- (١) الكفايه/ج ٢، ص ٢٠٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار/ج ٣، ص ٢٩٢-٢٩٣.

٣- (٣) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٢٤٠.

و دعوى: إمكان ورود القاعدتين فى عرض واحد كما ترى إذ مع العلم الإجمالى لا- موضوع للبراءه العقليه حتى يمكن فرض ورودها فى عرض قاعده حكم العقل بالتخير ثم إن الاضطرار ليس إلى عنوان أحدهما لعدم خصوصيه هذا العنوان بل الاضطرار إلى معنون هذا العنوان و هو الفعل و الترك و عليه فيتحد مجرى الاضطرار و مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج من أنّ المدعى اجراء البراءه(بعد الفراغ عن عدم منجزيه العلم الإجمالى عن احتمال الوجوب أو الحرمة فى نفسه) كما لو لم يكن علم اجمالى بالإلزام فتنتطبق البراءه العقليه لاثبات التأمين من ناحيته فهذا ملاك تام فى نفسه و لو كان ملاك الاضطرار الذى يسقط العلم الإجمالى عن البيانيه تاما أيضا فما ينفى بالبراءه العقليه غير ما ينفى بملاك الاضطرار و عدم امكان ادائه العاجز عن الوظيفه العمليه (١).

و ذلك لما عرفت من تقدم رتبه حكم العقل بالتخير و إلا فلا مجال لدعوى الفراغ عن عدم منجزيه العلم الإجمالى فمع تقدم رتبه حكم العقل يكون التأمين حاصلًا فلا حاجه إلى تحصيله من ناحيه البراءه العقليه و قاعده البراءه العقليه تكون فى طول حكم العقل بالتخير لا فى عرضه حتى يقال ملاك كلّ واحد منهما تام و لا تراحم بينهما فلا تغفل.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءه الشرعيه

مثل قوله صلى الله عليه و آله «رفع عن امتى ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعم الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلا على الامه و الوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الامه و هكذا المرفوع هو ما كان مصداقا لما لا يعلمون و كلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداقا لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد من الوجوب و الحرمة غير معلوم و المجعول فى الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما و عليه فاطلاق الموصول فى ما لا يعلمون يعم كلّ واحد من المحتملين و يحكم برفع كليهما.

و فيه أوّلا: أنّ العلم الإجمالى متعلّق بالوجوب أو الحرمة لعدم موضوعيه عنوان أحدهما

ص: ١٤

بل هذا العنوان مشير إلى معنونه و هو الوجوب أو الحرمة و عليه فلا- مجال للبراءة الشرعية لأنّ مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة لا- يصدق موضوعها إذ المرفوع هو ما لا- يعلمونه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا و المقام ممّا يعلم إجمالا و إن لم يعلم بالتفصيل فلا تجرى البراءة الشرعية مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الظاهر من أحاديث البراءة عدم شمولها لأطراف العلم لأنّ المراد من العلم فيها هو الحجة أعم من العقلية و الشرعية لا العلم الوجداني و قد شاع إطلاق العلم و اليقين على الحجة في الأخبار كثيرا و المفروض أنه قامت الحجة في أطراف العلم على لزوم الاجتناب على أنّ المنصرف أو الظاهر من قوله «ما لا- يعلمون» كونه غير معلوم من رأى بمعنى المجهول المطلق لا- ما علم و شك في انطباق المعلوم على هذا و هذا (١).

و ثانيا: كما في منتقى الاصول أنّ الحكم بالبراءة شرعا إنّما هو بملاحظه جهه التعذير عن الواقع و بملاك معذوريه المكلف بالنسبة إلى الواقع المحتمل و هذا إنّما يصحّ فيما كان احتمال التكليف قابلا لداعويه المكلف و تحريكه نحو المكلف به بحيث يكون المكلف في حيره منه و قلق و اضطراب فيؤمنه الشارع أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان المكلف آمنا لقصور المقتضى فلا معنى لتأمينه و تعذيره و ما نحن فيه كذلك لأنّ احتمال كلّ من الحكمين بعد انضمامه و اقترانه باحتمال الحكم المضاد له عملا- لا- يكون بذى أثر في نفس المكلف و لا- يترتب عليه التحريك و الداعويه لأنّ داعويه التكليف و محركيته بلحاظ ما يترتب عليه من أثر حسن من تحصيل ثواب أو فرار عن عقاب أو حصول مصلحه أو دفع مفسده و اذا فرض تساوى الاحتمالين في الفعل لم يكن أحدهما محركا للمكلف لا محاله إلى أن قال: و من هنا يظهر أنّه لا مجال لاجراء البراءة العقلية في خصوص كلّ من الحكمين إذ لا موضوع لها بعد خروج المورد عن مقسم التعذير و التنجيز (٢).

ص: ١٥

١- ١) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٢٥٧.

٢- ٢) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٢٥-٢٦.

و ثالثاً: أن مع تقدم حكم العقل بالتخيير لا ثقل للوجوب أو الحرمة لأنّ العقل يحكم بالتخيير و التخيير بين الفعل و الترك و مع عدم الثقل كيف يرفع الثقل بعموم رفع ما لا يعلمون.

و رابعاً: أنّ الحكم بالبراءة شرعاً لا- معنى له في المقام لأنّ البراءة من الأحكام الظاهرية و من المعلوم أنّ الأحكام الظاهرية لا بدّ لها من آثار شرعية و إلا- لكانت لغوا و جعل البراءة فيما نحن فيه لا- أثر له بعد حكم العقل بالتخيير و التخيير بين الفعل و الترك.

و دعوى: أنّ الملحوظ في الحكم الظاهري هو كلّ واحد من الوجوب و الحرمة مستقلاً باعتبار أنّ كلّ واحد منهما مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآ-خر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك و مفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغوا (١).

مندفعه: بأنّ هذا يتم فيما إذا لم يكن دوران بين المحذورين و إلاّ فالترخيص حاصل بضروره الاضطرار و لا حاجة معه إلى جعل الترخيص و ملاحظه كلّ طرف من الوجوب و الحرمة مستقلاً عن الآ-خر خروج عن محلّ الكلام و هو دوران الأمر بين المحذورين و ملاحظه كلّ طرف مع الآ-خر تنافي الحكم بالبراءة للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين من الوجوب أو الحرمة فتخصّيل مميّاً ذكرناه أنّه لا مجال للبراءة عقليه كانت أو شرعية كما لا مجال للإباحه الشرعية في الدوران بين المحذورين من التوصليات فيما إذا كانت الواقعه واحده هذا كلّّه بالنسبه إلى القول الأوّل.

و أما القول الثاني و هو التوقف فلعله من جهه توهم عدم تماميه القواعد العقليه و الشرعية عند قائله و لكنّ لا مجال له بعد ما سيأتى إن شاء الله تعالى من تماميه القول الخامس من التخيير العقلي.

و أما القول الثالث و هو تقديم جانب الحرمة بملاك أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه

ص: ١٦

ففيه أولاً: أن إطلاق ذلك ممنوع و الشاهد له وضوح تقديم الصلاة على ازاله النجاسه عن المسجد فى ضيق الوقت أو تقديم حفظ النفس على حرمة الغضب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه.

و ثانياً: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه أنّ المصلحه الفائته بترك الواجب أيضا مفسده و إلا لم تصلح للالزام إذ مجرد فوت المنفعه عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحالها فيما قبل الفوت لا يصلح وجها لالزام شىء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون فى فواته مفسده و إلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر (١).

و ثالثاً: كما فى مصباح الاصول و على تقدير التسليم فإنّما يتم ذلك فيما إذا كانت المفسده و المصلحه معلومتين و أمّا لو كان الموجود مجرد احتمال المفسده فلا نسلم أولويه رعايته من رعايه احتمال المصلحه كيف و قد عرفت عدم لزوم رعايه احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه كما إذا دار الأمر بين الحرمة و غير الواجب فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسده مع احتمال المصلحه أيضا (٢) و يشهد لذلك عدم وجود البناء على رعايه مجرد احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه فضلا عن ما إذا احتمل وجود المصلحه.

نعم ربما يستدل لتقديم جانب الحرمة فى الدوران بين المحذورين بأن مقتضى القاعده فى الدوران بين التعيين و التخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين و هو الحرمة.

و فيه: أنّ ما يحتمل فيه التعيين ربّما يكون الوجوب فلا وجه لتخصيصه بجانب الحرمة هذا مضافا إلى ما أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنّ هذه القاعده غير جاريه فى أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل فإنّ العقل إمّا أن يستقل بالتخيير و إمّا أن يستقل بالتعيين فليس فى المقام شك على كلّ تقدير و إنّما الشك فى الأحكام التوقيفيه التى لا يدركها العقل إلا أن يقال إنّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفى فى ترجيح جانب الحرمة و لولا احتمال

ص: ١٧

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٣٩.

٢-٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٣٢٩.

شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط و الأخذ بالحرمة (١).

يمكن أن يقال: إن أخبار التوقف بعد تسليم اختصاصها بالشبهه التحريميه و عدم شمولها للشبهه الوجوبيه لا تدلّ بعد ما عرفت إلاّ على الاستحباب جمعا بينها و بين الأخبار الداله على البراءه و الإباحه فلا يوجب الأمر الاستحبابى و جوب ترجيح جانب الحرمة مع أنّ المراد من الأولويه هى الأولويه اللزوميه لا المرجحيه فتأمل.

نعم ذهب فى الكفايه إلى أنّ استقلال العقل بالتخير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين و مع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه (٢).

و يمكن الجواب عنه كما فى مصباح الاصول بأنّ الوجه فى تقديم محتمل الأهميه فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق هو أنّ كلا- من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلقه على الملا-ك الملمزم و عجز المكلف عن استيفائهما ممّا يقتضى جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه و تفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

و أما تفويت ملا-ك ما هو محتمل الأهميه و لو باستيفاء ملا-ك الآخر فلم يثبت جوازه فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

و هذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار فى المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب و الحرمة فليس فى البين إطلاقان و ملاكان و نسبة العلم الإجمالى إلى كلّ من الحكمين على حدّ سواء فالحكم بالتخير باق على حاله (٣). و بالجملة مورد تقديم محتمل الأهميه فيما إذا تراحم الملاكان و ليس هذا إلاّ إذا كان المجعول متعددا و إلاّ فلا مورد للتراحم و لا للتقديم المذكور كما فى المقام.

و أما القول الرابع و هو الحكم بالتخير الشرعى نظير التخير فى الأخذ باحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه بخلاف الخبرين فإنّ التخير فيهما على القول به للأخبار الوارده

ص: ١٨

١-١ (١) فرائد الاصول/ص ٢٣٩.

٢-٢ (٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٠٧.

٣-٣ (٣) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٣٣٣.

فيه و لذا قال فى الكفايه و قياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب باطل فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

و على تقدير أنّها من باب الطريقيه فإنّه و إن كان على خلاف القاعده إلا أنّ أحدهما تعينا أو تخيرا حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط صار حجه فى هذه الصوره بأدله الترجيح تعينا أو التخيير تخيرا و أين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلاّ الأخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و إحداثهما التريده بينهما لكان القياس فى محله لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا فتأمل جيدا (1).

و بعباره اخرى التخيير فى المسأله الاصوليه بمعنى الأخذ بأحد الحكمين فى مقام الفتوى لا دليل له المقام و إن قام دليل عليه فى الخبرين المتعارضين.

و التخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك فى مقام العمل تخيير عقلى و هو حاصل و جعل التخيير الشرعى بينهما مستحيل لأنه لا محاله يكون بمعنى طلب أحدهما و هو حاصل بطبعه فى المتناقضين و الضدين لا ثالث لهما إذ المكلف يأتى بأحدهما فى نفسه فلا حاجه إلى طلبه لأنه تحصيل الحاصل المحال و لذا قال السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه و لأجل ذلك منع عن الترتب فى مثلها فإنّ المكلف عند تركه لأحدهما يأتى بالآخر بطبعه فلا مجال للأمر به حينئذ لأنه من تحصيل الحاصل (2).

و أما القول الخامس فيكفيه ما أفاده المحقّق العراقى قدّس سرّه من أنّه لا شبهه فى حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج فى الفعل و الترك نظرا إلى اضطرار المكلف و عدم قدرته

ص: ١٩

١-١) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٦.

٢-٢) التنقيح/ ج ٢، ص ٣٩١.

على مراعات العلم الإجمالى بالاحتياط و عدم خلو الواقعه تكوينا من الفعل أو الترك فيسقط العلم الإجمالى حينئذ عن التأثير بعين اضطراره الموجب لخروج المورد عن قابليه التأثر من قبله بداهه أنّ العلم الإجمالى إنّما يكون مؤثرا فى التنجيز فى ظرف قابليه المعلوم بالإجمال لأن يكون داعيا و باعثا للمكلف نحوه و هو فى المقام غير متصور حيث لا يكون التكليف المرّد بين وجوب الشئ و حرمة صالحا لداعويه على فعل الشئ أو تركه.

و بذلك نقول: أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييرى أيضا فإنّ الحكم التخييرى شرعا كان كما فى باب الخصال أو عقليا كما فى المتزاحمين إنّما يكون فى مورد يكون المكلف قادرا على المخالفه بترك كلا- طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثا على الاتيان بأحدهما و عدم تركهما معا. لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكوينا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما و اعمال المولويه فيه لكونه لغوا محضا إلى أن قال:

فينحصر التخيير فى المقام حينئذ بالعقلى المحض بمناط الاضطرار و التكوين بضميمه بطلان الترجيح بلا مرجح لا بمناط الحسن و القبح كما هو ظاهر (١).

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و لكن لقائل أن يقول: إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو ادراكه أنّ زمام الواقعه بيد المكلف بعد تساوى الطرفين أى الفعل و الترك.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إذا كان طرفا الفعل و الترك مساويا فى نظر العقل يحكم بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح فلا- يبقى مترددا و بالجمله ادراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لادراك التخيير و هذا هو حكمه بالتخيير و مجرد عدم خلو الإنسان من أحد النقيضين لا يوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذى هو ادراك التخيير (٢).

ثمّ لا يذهب عليك أنّ التخيير إنّما يكون عند تساوى المحتملين ملاكا بنظر العقل و أمّا مع

ص: ٢٠

١- ١) نهاية الأفكار/ ج ٣، ص ٢٩٢-٢٩٣.

٢- ٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٢٣٨.

عدم تساويهما فلا- يحكم العقل بالتخيير بينهما بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزيه إذ مناط حكم العقل بالتخيير بينهما هو فقد المرجح لأحد الطرفين على الآخر و مع وجود المرجح لا حكم للعقل بالتخيير بل ربّما ينتهى الأمر كما أفاد فى نهايه الأفكار إلى جريان البراءه بالنسبه إلى ذى المزيه منهما بل مطلقا نعم لا يكفى فى ذلك الترجيح من حيث الاحتمال فلا يؤثر مجرد أقوائه احتمال الوجوب مثلا فى تعيين الأخذ به كما لا يكفى نفس احتمال الحرمة فى ترجيح جانبها على احتمال الوجوب إلى أن قال فى فرض تساوى المحتملين ملاكا لا بدّ من المصير إلى التوقف و التخيير عقلا بمناط الاضطرار و التكوين لا البراءه و الحكم بالاباحه ظاهرا و لا الاحتياط بمعنى تقديم جانب الحرمة المحتمله (1).

المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه

و لا يخفى أنه إذا كانت الواقعه متعدده و توصليه لو علم بصدور شرطين أو حلفين و تعلّق أحدهما بفعل أمر و الآخر بترك آخر و اشبه الأمر فى الخارج دار الأمر فى كلّ منهما بين الوجوب و الحرمة.

و حيث لا- يستحيل المخالفه القطعيه فإنه فى الفرض المذكور لو أتى بهما أو تركهما خالف قطعا فالعلم الإجمالى باق على تنجيزه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه بدعوى أنّ ترك المخالفه القطعيه هو المقدار الممكن من الامتثال و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر و لا يكون مجازا بالنسبه إلى المخالفه القطعيه و أنّ الموافقه القطعيه فهى ساقطه لعدم التمكن منها. نعم لو ظن أنّ الواجب هو فعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس. لا- يبعد وجوب مراعاة الظنّ بالنحو المذكور لأنّ الموافقه القطعيه إذا امتنعت لزم الاكتفاء بالموافقه الظنيه و هى ممكنه على الفرض فيجب عليه فى اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر مراعاة للظنّ المذكور بأن أتى بفعل ظن به و ترك فعل ظن به.

فتحصّل: أنه لا مجال للحكم بالتخيير المطلق حتّى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فى الواقعه المتعدده التوصليه بل اللازم عليه هو الاجتناب عن المخالفه القطعيه مع مراعاة الموافقه

ص: ٢١

الظنيه عند امتناع الموافقه القطعيه إن حصل الظنّ و إلا فالموافقه الاحتماليه كما فى الواقعه الواحده ممّا لا بدّ منه.

اللهمّ إلا أن يقال: كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه إنّ التحقيق أنّ العلم لا ينجز إلا طرفه مع القدره على امتثال طرفه و من البين أنّ هناك تكاليف متعدده فى الوقائع المتعدده فهناك علوم متعدده بتكاليف متعدده فى الوقائع المتعدده لا ينجز كلّ علم إلا- ما هو طرفه فى تلك الواقعه و المفروض عدم قبول طرفه للتنجز و لا توجب هذه العلوم المتعدده علما اجماليا أو تفصيليا بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعيه.

نعم انتزاع طبيعى العلم من العلوم المتعدده و طبيعى التكليف من التكاليف المتعدده و نسبه المخالفه القطعيه إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد هو الموجب لهذه المغالطه.

و من الواضح أنّ ضمّ المخالفه فى واقعته إلى المخالفه فى واقعته أخرى و إن كان يوجب القطع بالمخالفه لكنّه قطع بمخالفه غير مؤثره لفرض عدم الأثر لكل مخالفه التكليف المعلوم فى كلّ واقعته.

و ممّا ذكرنا تبين أنّ التمكن من ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين غير مفيد لأنّه ليس امتثالا- للتكليف المعلوم الذى يترقب امتثاله فإنّ كلّ تكليف فى واقعته يستدعى امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر فى واقعته أخرى (١) و نحوه ما فى نهايه الأفكار حيث قال و أمّا مع تعددها فالحكم فيه أيضا التخيير عقلا كما فى فرض وحده الواقعه (٢).

حاصله عدم تنجيز العلم الإجمالى من حيث ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين كما لم ينجز فى واقعته واحده من الدوران بين المحذورين و عليه فيكون مخيرا مطلقا و لو أوجب المخالفه القطعيه.

و اجيب عنه بأنّه لا نلاحظ العلم الإجمالى فى كلّ واقعته كى يقال إنّ المخالفه القطعيه للعلم

ص: ٢٢

١- (١) نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٢٣٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار/ج ٣، ص ٢٩٥.

الإجمالى المزبور مخالفه غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالى الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى و هو لا ينافى عدم تنجز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كل واقعه بحيالها و عدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالى غير المنجز و لا يتنافى مع تعلق علم اجمالى به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبه إلى المخالفه القطعيه (١).

و تفصيل ذلك كما فى مصباح الاصول أنّ التحقيق أنّ العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين و إن لم يكن له أثر لاستحاله الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فى كلّ منهما كما ذكر إلاّ أنّه يتولد فى المقام علمان اجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين و الثانى العلم الإجمالى بحرمة أحدهما و العلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الاتيان بهما تحصيلًا للموافقه القطعيه كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمة يقتضى تركهما معا كذلك.

و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركيبين معا مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه و لكنّ يمكن مخالفتها القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه فإنّها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه و عليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلًا للموافقه الاحتماليه و حذرا من المخالفه القطعيه (٢).

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلا بتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطا عن التأثير فالعلمان التابعان يكونان ساقطين أيضا فلا- تأثير لهما كما لا تأثير العلم الإجمالى المتبوع.

لأننا نقول: لا ملازمه بين عدم تنجيزهما و بين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع و إن كان العلمان الإجماليان تابعين فى الوجود فحيثئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبه

ص: ٢٣

١- ١) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٣٥.

٢- ٢) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٣٣٩.

إلى المخالفه القطعيه كما ذكر نعم هذا فيما إذا لم يظن بأن الواجب هو فعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس و إلا فقد عرفت أنه لا- يبعد وجوب الموافقه الظنيه أيضا فيما إذا لم يمكن الموافقه القطعيه لأنها هو الميسور من موافقه المعلوم بالإجمال مع بقائه على التنجيز و لو فى الجملة و الفرق بين المقام الثانى و المقام الأول فى أن العلم الإجمالى فى المقام الأول ساقط أصلا و لا تأثير له و لذا لا- يجب مراعاة الظنّ فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فإنّ العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باق على التنجيز و لو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتي على وجه يعلم بالمخالفه القطعيه كما لا يجوز أن يأتي على خلاف المظنون فلا تغفل.

هذا كلّ فيما إذا تعددت الوقعه عرضا و أمّا إذا تعددت طولا كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل فى زمان و بتعلق حلف آخر بتركه فى زمان ثان و اشتبه الزمانان ففى كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة ففى هذه الصوره يكون مقتضى إطلاق قول المحقق الأصفهانى قدس سرّه و العراقى هو التخيير أيضا بين الفعل و الترك فى كلّ من الزمانين إذ كلّ واقعه مستقله و دار الأمر فى كلّ واحد بين الوجوب و الحرمة و لا يمكن الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه و عليه فللمكلف اختيار الفعل فى كلّ من الزمانين و اختيار الترك فى كلّ منهما و اختيار الفعل فى أحدهما و الترك فى الآخر.

أورد عليه فى مصباح الاصول بأنه إن قلنا بتنجيز العلم الإجمالى فى الامور التدريجيه كغيرها فالعلم الإجمالى منجز بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه لا- مكانها فاللازم اختيار الفعل فى أحد الزمانين و اختيار الترك فى الآخر حذرا من المخالفه القطعيه و تحصيلها للموافقه الاحتماليه.

و إن قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات فيحكم بالتخيير بين الفعل و الترك فى كلّ زمان إذ لم يبق سوى العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الزمانين و قد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم امكان الموافقه القطعيه و لا

المخالفة القطعية فيختير المكلف بين الفعل و الترك في كل من الزمانين (١).

و لا يخفى عليك أنّ مع تنجيز العلم الإجمالي في الامور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر و عدم الظنّ بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فاللازم هو اختيار الفعل في أحد الزمانين و اختيار الترك في الآخر حذرا من المخالفة القطعية و لا فرق فيه بين أن يكون اختيار الفعل في الزمان الأوّل و الترك في الزمان الثاني و بين العكس و أمّا مع حصول الظنّ بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فلا- يبعد القول بوجود الموافقة الظنية أيضا فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل و فعل الثاني اختار ذلك و إن كان عكس ذلك اختار العكس و ذلك لما عرفت من أنّ الموافقة الظنية من مراتب الموافقة القطعية إذا امتنعت الموافقة القطعية فاللازم هو الاتيان بالميسور منها و هي الموافقة الظنية فلا- تغفل هذا كله بالنسبة إلى تعدد الوقائع التوصليه مطلقا سواء كانت عرضيه أو طوليه و أمّا بالنسبة إلى تكرر الواقعه الواحده فسيأتي حكمه في المقام الآتي فانتظر.

المقام الثالث: في التخيير البدوي و الاستمراري

و لا يذهب عليك أنّه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طويله تدريجيّه كما إذا علم اجمالا بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليله جمعه فهل يكون التخيير حينئذ بدويًا أو استمراريًا أمكن أن يقال لا إشكال في الثاني باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل و قد دار الأمر فيه بين محذورين فيحكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية و لا يترتب على ذلك في المقام سوى أنّ المكلف إذا اختار الفعل في فرد و الترك في فرد آخر يعلم اجمالا- بمخالفه التكليف الواقعي في أحدهما و لا- بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض.

ص: ٢٥

و دعوى: أن العلم بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال إلا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالى المذكور علم اجمالى متعلّق بكل فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذا المفروض اشتراكهما فى الحكم و جوبا و حرمة فإن كان أحدهما المعين واجبا و إلا فالآخر حرام يقينا و هذا العلم الإجمالى و إن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب و الحرمة فى كلّ منهما إلا- أنه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك و قد عرفت أن العلم الإجمالى يتنجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقه القطعية أو حرمة المخالفه القطعية فلا- مناص من كون التخيير بدويا حذرا من المخالفه القطعية فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك (١).

مندفعه: بمنع تولد العلم الإجمالى المتعلّق بكل فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذ تعدد ليله الجمعه لا- يوجب العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر بل كلّ ليله باقيه على كونها محتمله الأمرين فكما أنّ الليله الواحده محتمله الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفه القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالإتيان به فى الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل فى الفردين موافق له و لا يقاس المقام بصوره تعدد الوقائع فى الأفراد العرضيه أو الطويله مع تعدد الحلف و احراز اختلاف المحلوف عليه فى الفعل و الترك و اشتباههما كما مرّ فى المقام الثانى فإنّ فى ذلك المقام يحصل العلم بالمخالفه لو أتى بهما أو تركهما و العلم الإجمالى يمنع عنه لبقائه على التنجيز بخلاف مقامنا هذا و عليه فالقول بالتخيير الاستمرارى فى الفرض المذكور فى المقام لا يوجب المخالفه القطعية فيما إذا أتى بهما أو تركهما نعم لو أتى بالفعل فى فرد و ترك الفعل فى فرد آخر يعلم اجمالا- بمخالفه التكليف الواقعى فى فرد كما يعلم بموافقه التكليف الواقعى فى الآخر و لا ترجيح للمخالفه على الموافقه و لا بأس بحصول العلم

ص: ٢٤

بالمخالفة لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

فتحصّل أنّ التخيير الاستمراري في مفروض المسأله هو الصحيح فيجوز له أن يأتي بالفعلين أو التركيب أو التفكيك بينهما كما لا يخفى و لعلّ المقررين خلطوا موضوع البحث في المقام بما إذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان و بترك ذلك الفعل في زمان آخر و اشتبه الزمانان لأنّ في هذه الصوره تحرم المخالفه القطعيه لامكانها إذ لو أتى بالفعلين في الليلتين أو تركهما فيهما علم بالمخالفه القطعيه إذ المفروض هو العلم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان و بترك ذلك الفعل في زمان آخر فالإتيان بهما. أو تركهما يوجب العلم بالمخالفه القطعيه فلا- مناص في هذه الصوره من الاحتياط بأن يأتي بفعل في ليله و تركه في الأخرى حتّى لا تحصل المخالفه القطعيه و لا مجال في هذه الصوره للتخيير الاستمراري و لكنّها أجنبيه عن مفروض البحث في المقام فتحصّل أنّ التخيير الاستمراري هو الأظهر في مثل المقام الذي يكون المحلوف عليه مترددا بين الفعل و الترك دون غيره ممّا يكون المحلوف عليه متعددا و حصل الاشتباه و الله العالم.

و لعلّ إلى ما ذكرنا يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد حيث قال إذا تعددت الوقائع فهل التخيير بدئي أو استمراري الأقوى هو الثاني لأمدّ المكلف إذا أتى في الواقعه الثانيه بخلاف الأولى (علم ظ) بمخالفه قطعيه و موافقه قطعيه و ليس في نظر العقل ترجيح بينهما فصرف لزوم مخالفه قطعيه لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا و ترك تكليف قطعا (١).

و دعوى: أنّ حرمة المخالفه القطعيه أهمّ بنظر العقل من لزوم الموافقه القطعيه و لذا قيل بعليه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه و توقف في عليّته لوجوب الموافقه القطعيه فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقه القطعيه لأحدهما و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه حذرا من الوقوع

ص: ٢٧

فى المخالفه القطعيه للآخر فيتعين التخيير البدوى (١).

مندفعه: بأنه لا- دليل على أهميه حرمه المخالفه القطعيه بالنسبه إلى الموافقه القطعيه و أمّا العلم الإجمالى فقد فرغنا عن كونه مقتضيا و ليس بعلة لشوبه مع الشك و قد مرّ التفصيل فى ذلك.

لا- يقال: إنّ تحصيل الموافقه القطعيه لكلا- العلمين الإجماليين غير مقدوره فيتنزل العقل عنها إلى الموافقه الاحتماليه بخلاف الاجتناب عن المخالفه القطعيه فإنّه مقدور لكل من العلمين فيحكم العقل بحرمتها فيتعين التخيير البدوى (٢).

لأننا نقول: لو أتى بفعلين أو بتركين لم يحصل له العلم الإجمالى إما بوجوب الفعل فى هذه الواقعه أو بحرمته فى الواقعه الثانيه أو بالعكس لا- مكان أن يكون المحلوف عليه فى الواقعه هو الفعل فيوافقه أو هو الترك فيوافقه نعم لو أتى بفعل فى واقعه و بترك فى واقعه أخرى حصل له العلم بوجوب الفعل فى هذه الواقعه أو بحرمته فى الواقعه الثانيه و لكنّه معارض بالعكس من العلم بحرمة الفعل فى هذه الواقعه و وجوبه فى الواقعه الثانيه فلا يكونان منجزين هذا مضافا إلى أنّ العلم المذكور بعد حكم العقل بالتخيير فى كلّ واقعه مستقله علم بالمخالفه لا بالمخالفه المحرمه فلا تنجز للعلم المذكور حتّى يرجح جانب المخالفه و يحكم بالتخيير البدوى فالأظهر هو التخيير الاستمرارى فى مفروض المسأله فلا تغفل.

المقام الرابع: فى تنجز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكّنها

دون الموافقه القطعيه لعدم التمكّن منها

ولا- يخفى أنّه إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعديدا مع وحده الواقعه كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه و حرمتها عليها لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم احراز أحدهما

ص: ٢٨

١- ١) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٣٣.

٢- ٢) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٣٣.

و لو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاة حراما عليها و لو أتت بها من دون قصد القربة.

ففى هذه الصورة و إن لم تمكن الموافقه القطعيه لدوران الأمر بين المحذورين إلاّ أنّ المخالفه القطعيه ممكنه فإنّه إذا جاءت بالصلاه بدون قصد القربه قطعت بالمخالفه القطعيه إما من جهه ترك الواجب لو كانت الصلاه واجبه عليها و إما من جهه الاتيان بالحرام لو كانت الصلاه محرمة عليها ذاتا كما لا يخفى.

و مع تمكنها من المخالفه القطعيه فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إليها و عليه فتحرم عليها المخالفه القطعيه و لا يجوز أن تأتى بالصلاه بدون قصد القربه و مع تنجيز العلم الإجمالى فلا مجال للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه لأنّ الاصول فى أطراف العلم الإجمالى متعارضه إن لم نقل بأنّها غير جاريه فيحكم العقل حينئذ بالتخير بين الاتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه و القربه و بين تركها رأسا و لكنّ لا يجوز لها أن يترك كلا الأمرين رأسا باتيان الصلاه من دون قصد القربه لأنّه مخالفه قطعيه ينافيها تنجيز العلم الإجمالى.

قال فى مصباح الاصول إنّ الاصول فى أطراف العلم الإجمالى فى موارد متعارضه متساظه و يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالى من حيث حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه أو من إحدى الجهتين دون الأخرى و بعبارة أخرى إذا تساقطت الاصول فى أطراف العلم الإجمالى فالحكم المعلوم بالإجمال يتنجز بالمقدار الممكن فإن أمكن المخالفه القطعيه و الموافقه القطعيه فالتنجيز ثابت من الجهتين و إلاّ فمن إحداهما و حيث إنّ المخالفه القطعيه فيما هو محلّ الكلام فعلا ممكنه كان العلم الإجمالى منجزا بالنسبه إليها فحرمت المخالفه القطعيه بأن تأتى بالصلاه بدون قصد القربه و حيث إنّ الموافقه القطعيه غير ممكنه فلا محاله يحكم العقل بالتخير بين الاتيان برجاء المطلوبيه و بين تركها رأسا (1).

ص: ٢٩

المقام الخامس: في عدم التزامه فيما إذا كانت قدره في طرف شرعيه

و لا يذهب عليك أنّ التزامه و الحكم بالتخير في مقام الامتثال يختص بما إذا كانت قدره في طرفي التزامه عقليه أو شرعيه و أما إذا كانت في طرف شرعيه و في طرف آخر عقليه و إن قيل أيضا بتقديم الأهم بينهما إن كان و إلا فالحكم هو التخير و لكنّ الصحيح هو تقديم طرف قدره العقليه على طرف قدره الشرعيه لتعليق طرف قدره الشرعيه على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب و من المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاممه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

و تفصيل ذلك أنّه مثلا إذا بنينا على أنّ الصلاه في النجس محرمة بالذات نظير سائر المحرمات المولويه و تردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر و الآخر نجس فهل يجب أن يكرر الصلاه فيهما تحصيلًا لموافقته الأمر بالصلاه في الثوب الطاهر و إن استلزم المخالفه القطعيه للنهي عن الصلاه في الثوب المتنجس أو تجب عليه الصلاه عريانا تحصيلًا لموافقته النهي عن الصلاه في النجس و إن استلزم العلم بمخالفه الأمر بالصلاه في الثوب الطاهر أو يصلى في أحد الثوبين المشتبهين مخيرا لأنّه موافقه احتماليه من جهه و مخالفه احتماليه من جهه و الأظهر هو الثاني فإنّ قدره المعتبره في الأمر بالصلاه في الثوب الطاهر شرعيه لا عقليه.

و إليه ينتهي السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال في المثال المفروض في المقام للمكلف علمان اجماليان في المقام أحدهما العلم الإجمالي بطهاره أحد الثوبين و ثانيهما العلم بنجاسه أحد الثوبين و الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي بطهاره أحدهما يتوقف على تكرار الصلاه فيهما كما أنّ الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي بنجاسه أحدهما يتوقف على أن لا يصلى في شيء من المشتبهين (فيتزاحم التكليفان).

و حيث إنّ المكلف غير متمكن من إحراز الموافقه القطعيه لكليهما فلا- محاله تقع التزامه بين التكليفين في مقام الامتثال و حينئذ لا بدّ من العلم بما هو الأهم منهما إن كان و إلا يتخير

بينهما إلى أن قال و لكنّ الصحيح أنّ الواجب لو قلنا بحرمه الصلاة في النجس ذاتا هو الصلاة عاريا دون تكرارها و لا الصلاة في أحد المشتبهين و ذلك للعلم بأنّ الاجزاء و الشرائط المعتبره في الصلاة لا تراحم شيئا من المحرمات و الواجبات حيث إنّ لها مراتب متعدده و مع العجز عما هو الواجب في حق المكلف المختار يتنزل إلى ما دونه من المراتب النازله (و هو في المقام الصلاة عريانا) و سره أنّ القدره المعتبره في الأجزاء و القيود قدره شرعيه فمع توقف احراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفه الحرام يسقط عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعا فيتنزل إلى الصلاة فاقده الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمه لا تيان شيء من القيود المعتبره في الصلاة إلى أن قال و إن شئت قلت إنّ القدره المعتبره في الصلاة في الثوب الطاهر شرعيه و القدره المأخوذه في ترك المحرم (كالصلاه في النجس بناء على ثبوت ذلك) عقليه و عند تراحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدره الشرعيه يتقدم ما هو المشروط بالقدره العقليه على غيره (١).

فتحصّل: أنّ مع كون القدره في طرف شرعيه لا يبقى مجال للتراحم لتقدم طرف يكون القدره فيه عقليه نعم إذا كانت القدره في طرفين عقليه فالمورد من المتراحمات و تمّ فيه ما ذكر من أنّ المقدم هو الأهم و إلّا فالحكم هو التخيير في مقام الامتثال ثمّ لا يخفى عليك أنّ التخيير في مقام الامتثال و إن كان أجنيا عن مسائل علم الاصول فإنّ التخيير المبحوث عنه فيه هو التخيير من جهه تعارض النصوص أو إجمالها لكن لا يخلو عن فائده كما أنّ الشبهه الموضوعيه في البراءه مسأله فقهيه و مع ذلك ذكرت في الاصول إتماما للفائده.

المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطيه شيء و بين مانعيه في العبادات

اشاره

قد تعرض الشيخ قدّس سرّه في المقام لدوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمّيه كما إذا دار الأمر بين شرطيه شيء أو جزئيه لواجب و بين مانعيته عنه فذهب فيه إلى أنّ المكلف

ص: ٣١

مختار بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطا أو جزءا و بين تركه لاحتمال كونه مانعا.

يمكن أن يقال: إنَّ التخيير فيما إذا لم يمكن الامتثال التفصيلي أو الإجمالي و إلا فلا تصل النوبه إليه فاللازم هو تقييد التخيير بين الشرطيه أو الجزئيه و بين المانعيه بما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي أو الإجمالي.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: إنَّ الحكم بالتخيير في باب التكليف الاستقلاليه إنَّما كان من جهه عدم تنجز الالزام المردد بين الوجوب و الحرمة لاستحاله الموافقه القطعيه و هذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالا في المقام فإنَّه يمكن موافقته القطعيه كما يمكن مخالفته القطعيه فيكون منجزا أو يجب فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل.

و توضيح المقام أن احتمال كون شيء مانعا أو شرطا يتصور بصورتين.

الصوره الاولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي

و لو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلا كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجده الثانيه فإنَّه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده في الصلاه و موجبا لبطلانها و بناء على عدم تحقّقه به كان الإتيان بها واجبا و معتبرا في صحتها(و في هذه الصوره يتمكن من الامتثال التفصيلي بناء على عدم حرمة ابطال صلاه الفريضة مطلقا أو في خصوص المقام).

فإنَّه إذا رفع يده عن هذه الصلاه و أتى بصلاه أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال ففي هذه الصوره لا ريب في وجوب احراز الامتثال و لا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين(و الحكم بالتخيير) لعدم احراز الامتثال بذلك و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه رفع اليد عن هذه الصلاه و اعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها و على كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير و جواز الاكتفاء باحد الاحتمالين في مقام الامتثال هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاه الفريضة مطلقا أو في خصوص المقام من جهه ان دليل الحرمة قاصر عن الشمول له فإنَّ عمدته مدركه الاجماع و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال و أما الصلاه المحكوم بوجوب اعادتها

فلا دليل على حرمه قطعها.

و أمّا لو بنينا على حرمه قطع الفريضة حتّى فى مثل المقام كان الحكم بالتخير فى محله إلاّ أنّه لا لاجل دوران الأمر بين الجزئيه و المانعيه بل من جهه دوران الأمر بين حرمه الفعل و تركه.

و ان شئت قلت إنّ لنا فى المقام علمين اجمالين أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت الزام متعلّق بطبيعى العمل المرّدّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه و ما يكون فاقدا له ثانيهما: العلم الإجمالى بحرمه الجزء المشكوك فيه و وجوبه لدوران الأمر فيه بين الجزئيه الموجهه لوجوبه و المانعيه المقتضيه لحرمته لكونه مبطلا للعمل.

و العلم الثانى و ان كان لا يترتب عليه أثر لعدم التمكن من الموافقه القطعيه و لا من المخالفه القطعيه فيحكم بالتخير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه و تركه إلاّ ان العلم الإجمالى الأوّل يقتضى اعاده الصلاه تحصيلا للفراغ اليقيني.

الصوره الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالى

إما بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فإنّه إذا كرّر القراءه بالجهر مره و بالاخفات أخرى مع قصد القربه (و قصد جزئيه أحدهما الواقعيه و كون الآخر قرآنا) فقد علم بالامتثال اجمالا.

ففى هذه الصوره فلا- وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالى فيجب عليه احراز الامتثال و لو اجمالا و بالجمله الحكم بالتخير إنّما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى و مع التمكن منه فالإقتصار على الامتثال الاحتمالى يحتاج إلى دليل خاصّ و مع عدمه يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى باعتبار ان شغل الذمه اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني (1).

هذا كلّه فيما إذا أمكن التكرار و أما إذا لم يمكن التكرار لضيق الوقت فالتخير الذى ذهب إليه الشيخ فى الدوران بين الشرطيه و المانعيه هو الصحيح.

ص: ٣٣

و لذا قال فى مصباح الاصول فى دوران الأمر بين الجزئيه و المانعیه: إذا دار الأمر بين القصر و الاتمام عند ضيق الوقت فالتخير بين الأمرين فى الوقت و ان كان ممّا لا مناص منه إلاّ أنّه قد يتوهم عدم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت فلا يجوز الاقتصار باتيان أحد المحتملين فى الوقت بل يجب عليه الاحتياط و الاتيان بالمحتمل الآخر فى خارج الوقت و لكنّ التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء فى خارج الوقت إذ القضاء بفرض جديد و تابع لصدق فوت الفريضه فى الوقت و لم يحرز الفوت فى المقام لأنّ احرازه يتوقف على احراز فعليه التكليف الواقعى فى الوقت بالعلم الوجدانى أو الأماره أو الأصل و كلّ ذلك غير موجود فى المقام فإنّ غايه ما فى المقام هو العلم الإجمالى باحد الأمرين إلى أن قال و هو لا- يكون منجزا إلاّ- بالنسبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليه و وجوب الأخذ باحد المحتملين فى الوقت دون المحتمل الآخر لعدم امكان الموافقه القطعيه فإذا لم يحرز التكليف بالنسبه إلى المحتمل الآخر فى الوقت لم يحرز الفوت كى يجب القضاء (1).

فالحكم فى هذه الصوره هو التخير بين الأمرين فى الوقت عند تضييقه و ان كان الأمر دائرا بين الجزئيه أو المانعيه و ما ذكره هنا اقوى ممّا حكاه عنه فى الدراسات من لزوم الاتيان بالآخر فى خارج الوقت بحسب القاعده عدا مورد ورد فيه الدليل الخاصّ على جواز الاكتفاء ببعض الأطراف.

كالاقتضاء بالصلاه إلى الجبهه التى يظن انها القبلة أو الاجتراء بصلاه واحده مع تردد القبلة بين اربع جهات و لم يتمكن المكلف إلاّ- من الاتيان بصلاه واحده مع دوران الأمر بين الشرطيه و المانعيه فإنّ استقبال كلّ جهه من الجهات كما يحتمل شرطيته لاحتمال كونه إلى القبلة يحتمل مانعيته لاحتمال كونه على خلاف القبلة.

و ذلك لما أشار إليه هنا من ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت و هو غير

ص: ٣٤

ثابت نعم لو قلنا بأنّ القضاء يكون بالامر السابق صح القول بالاحتياط لأنّ الأمر السابق مردد بين القصر و الاتمام و يجب عليه الاداء و القضاء من باب الاحتياط و لا يصل النوبه إلى التخيير.

المقام السابع: في مجرى أصاله التخيير

و اعلم أنّ الظاهر من أكثر العباثر أنّ مجرى أصاله التخيير في علم الاصول هو الدوران بين المحذورين و مثلوا له بما إذا علم التكليف و دار المكلف به بين فعل شيء و تركه الذين لا- يمكن جمعها و لا- تركهما كما إذا علم بالحلف و تردد في أنّ المحلوف عليه هو فعل السفر مثلا- أو تركه فلا- يتمكن المكلف فيه لا- من الموافقه القطعيه و لا- من المخالفه القطعيه فالعلم الإجمالي فيه يسقط عن التأثير و يحكم العقل بالتخيير الاضطرارى التكويني و لذا يشكل الأمر في غير توصلين كما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبديا للتمكن من المخالفه القطعيه فيه باتيان العمل من دون قصد القربه بناء على حرمة العمل ذاتا و لو بدون قصد القربه كالصلاه عن المرأه المردّده في الطهر و الحيض فإنّه إذا اتت بالصلاه و تركت قصد القربه قطعت بالمخالفه لأنها اتت بالحرام باتيان الصلاه و تركت الواجب بترك قصد القربه و العلم الإجمالي لا- يسقط عن التأثير باعتبار التمكن من المخالفه القطعيه و إن لم يكن مؤثرا في ناحيه الموافقه القطعيه لعدم التمكن منها و مقتضى ذلك هو خروج هذه الصوره عن محلّ الكلام فإنّ المجرى على ما هو يظهر من أكثر الكلمات هو ما إذا لم يتمكن فيه من الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه و في هذه الصوره يتمكن من المخالفه القطعيه.

اللهمّ إلا- أن يقال: حيث إنّ المهم هو تحقيق أصاله التخيير بين الفعل و الترك لا وجه لتخصيصه بما إذا لم يتمكن من المخالفه القطعيه لأنّ العقل أيضا يحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين الفعل بنحو قربي و ترك الفعل القربي رأسا لعدم التمكن من الموافقه القطعيه و بعبارة اخرى يكفي عدم التمكن من الموافقه القطعيه لحكم العقل بالتخيير و عليه فيعمّ مجرى أصاله

التخيير لما إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبديا و لذا عمّم في الكفايه موضوع أصاله التخيير لغير التوصيلين.

بقى هنا تخيير آخر و هو يختص بموارد التي لا- يمكن الجمع بينهما من المتزاحمين كتزاحم واجب مع واجب آخر فإنّ العقل يحكم بالتخيير و لكنّ الحكم الشرعى معلوم فى الطرفين و إنّما عدم التمكّن من جهه امثالهما و عليه فالحكم بالتخيير تخيير فقهى من جهه عدم التمكّن من ناحيه الامثال لا من جهه فقد النص أو اجماله أو تعارضه كما فى التخيير الاصولى و كيف كان ان التخيير الفقهى فى المتزاحمين لا يكون إلاّ عند عدم مرجح لطرف بالنسبه إلى الآخر مضافا إلى عدم إمكان الجمع بينهما و إلاّ- فإن أمكن الجمع فاللازم هو الإتيان بهما لتاميه أدلتها و إن كان ترجيح فى بعض الأطراف فاللازم هو الإتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين و التخيير و الأصل فيه هو التعيين لأنّ الشكّ فى السقوط بعد العلم بثبوت الحكم فإذا تزاخم بين الغريقين فى الانقاذ و لم يمكن الجمع بانقاذهما تخير المكلف فى انقاذهما لو لم يكن ترجيح فى البين و إلاّ- فالمتعين هو انقاذ طرف فيه الترجيح فإذا انقذنا الطرف المرجح نعلم بامثال أنقذ الغريق و إلاّ فلا نعلم بالامثال و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

و لذا قال فى المستمسك فمع التساوى فى الاهتمام يعلم بوجود الملاك فى كلّ منهما تخيرا فيجب أحدهما على التخيير دون الآخر كما أنّه مع احتمال الأهميه مع أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك فى محتمل الأهميه إما تعيينا أو تخيرا بينه و بين الآخر فيجب بعينه عقلا- دون الآخر و أما إذا كان احتمال الأهميه موجودا فى كلّ من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك فى كلّ منهما تخيرا فلا- طريق للحكم بوجود أحدهما تخيرا مع امكان الجمع بل يجب الجمع بينهما عقلا- للعلم الإجمالى بوجود أحدهما المرّدّ بينهما و ما ذكرناه مطرد فى جميع موارد الدوران بين ترك شرط و شرط آخر و بين ترك جزء و جزء آخر و بين ترك شرط و ترك جزء مع العلم بوجود الواجب (المشروط) و عدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه مثل ان يدور الأمر بين ترك الطمأنينه فى الصلاه و ترك القيام و بين ترك القيام فى الصلاه

و ترك الركوع و بين ترك القيام و ترك الاستقبال إلى غير ذلك من موارد الدوران و الحكم فيه ما ذكرناه من أنه إن علم بتساوى الأمرين في نظر الشارع فقد علم بوجود الملاك في كل منهما تخيرا فيتغير المكلف بينهما و إن علم بأهميه أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهميه و شك في وجوده في الآخر و إن احتمل الأهميه في كل من الطرفين فلا- طريق إلى إحراز الملاك في أحدهما تعينا و مع تردده بينهما يجب الاحتياط بالجمع مع إمكانه و مع عدم إمكانه يتخير بينهما (1). و كيف ما كان فهذا التخيير تخيير فقهي و تفصيله مذكور في الفقه لأنّ الحكم معلوم و الشك في ناحيته الامتثال لا من ناحيه الأدله فتدبر جيدا.

المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصاله التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف و لم يكن أصل لفظي في المورد فمقتضى القاعده هو التخيير إذ الشك في التكليف الزائد من ناحيه الخصوصيه و مع جريان البراءه في الخصوصيه يحكم العقل بالتخيير مثلا إذا علمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات و لكنّ شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقيه كان الشك في التعيين و التخيير و هكذا لو شككنا في التعيين و التخيير في الديات الستة ففي هذه الصوره التخيير معلوم و التعيين مشكوك و حيث إنّ التعيين أمر زائد يجرى فيه البراءه و يحكم بالتخيير و لكنّ هذا إذا لم يكن أصل لفظي في البين و إلاّ فهو مقدم على الأصل العملي كما إذا شككنا في لفظ الأمر الصادر من المولى بالاحسان إلى زيد أنّه اكتفى به أو ضمّ إليه عمرا و قال أو عمرو فمقتضى الاطلاق أنه أمر بالاحسان إلى زيد و لم يذكر عدلا له و لو أراد التخيير لذكر عدلا له فالواجب هو الاحسان إلى خصوص زيد و مع جريان مقدمات الاطلاق لا مجال للأصل العملي لأنّ موضوع الأصل العملي هو الشك و مع مقدمات

ص: ٣٧

الإطلاق لا يبقى الشك كما لا يخفى وإن كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت و لم يكن إطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين و الاثبات بما يحتمل تعيينه كما إذا شككنا في حجية قول غير الأعلم و الأمر يدور بين تعيين الأعلم و التخيير بين الأعلم و غير الأعلم و حيث إنّ مع الاكتفاء بقول غير الأعلم نشك في سقوط التكاليف الواقعية بذلك كان الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت فمقتضى قاعده أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني هو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهه اخرى و عليه فالأصل هو التعيين.

هذا إذا لم يكن إطلاق لفظي في البين و إلاّ فمع فرض إطلاق الدليل الدال على حجية قول المجتهد لا مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك و هو يرتفع بإطلاق الدليل كما لا يخفى.

و بالجمله فكل مورد يكون الشك في ثبوت التكليف فالعقل يحكم بالتخيير مع عدم أصل لفظي و كلّ مورد يكون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته يحكم العقل بالتعيين مع عدم إطلاق الدليل و لذا ذهب كثير من الاصحاب إلى تعيين محتمل الأعلميه أو الأعدليه أو الأرجحيه بالنسبه إلى غيرهم و جعل في المستمسك من هذا الباب ما إذا كان كلّ من بدنه و ثوبه نجسا و لم يكن له من الماء إلاّ ما يكفي لأحدهما حيث قال فيه لا مجال للتخيير إذا احتمل أولويه نجاسه البدن من نجاسه الثوب بل الأمر يدور بين التعيين و التخيير و الأصل يقتضى التعيين و إن قلنا بالتخيير إذا دار الواجب بين التعيين و التخيير لأنّ الشك في المقام في السقوط للعلم بمانعيه نجاسه البدن و الشك في كون العجز المفروض مسقطا (1).

و في جعل هذا من امثله المقام تأمل و نظر لأنّ المعلوم هو مانعيه النجاسه سواء كانت في البدن أو اللباس لا مانعيه نجاسه البدن و عليه فلا يكون الشك في هذا الفرع شكا في السقوط بل الشك في الثبوت للشك في اعتبار الخصوصيه في تطهير البدن و كيف كان فالمسأله واضحه و قد ذكر السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه في مصباح الاصول جمله من احكام دوران الأمر

ص: ٣٨

بين التعيين و التخيير عند ختام البحث عن حكم دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليلية فراجع (1).

ص: ٣٩

١-١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٤٧-٤٥٩.

فى أصاله التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل و الترك مثل وجوب شىء و حرمة فقط و إنما قیدنا الدوران بالوجوب و الحرمة فقط لأن احتمال شىء آخر من الأحكام غير الإلزامیه یوجب رجوع الشك فيه إلى الشك فى التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءه و يخرج عن الدوران بين المحذورين و العلم بأصل الإلزام كما أنه لا دوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه موردا للاستصحاب لانحلال العلم الجمالى إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى فيمكن الرجوع فيه إلى البراءه.

ثم تحقيق الحال فى مورد الدوران بين المحذورين يقتضى البحث فى مقامات:

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه

و لا يخفى أنه إذا حلف مثلاً على سفر معين و تردد فى أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعدده:

(١) الحكم بالاباحه الظاهرية نظير الحكم بالإباحه عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب.

(٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهراً و لا واقعاً.

(٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

(٤) الحكم بالتخيير الشرعى كالتخيير بين المتعارضين.

(٥) الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل و الترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر و هذا هو المختار.

أما القول الأول فقد استدل له بأمور:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الإباحه الظاهريه مثل قوله عليه السّلام: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه بدعوى أنّ الظاهر من قوله عليه السّلام حتّى تعلم هو الحكم بالحليّه ما دام لم يحصل العلم التفصيلي و عليه فمع الإجمال يصدق أنّه لم يعلم تفصيلا فمقتضى العموم و عدم وجود المانع لا عقلا و لا نقلا هو الحكم بالإباحه الظاهريه.

و يمكن أن يقال: إنّ أدله الإباحه تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب و وجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدلّه بما إذا كان طرف الحرمة هي الإباحه و الحليه و ليس في باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحه و الحليه بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ أدله الإباحه الشرعيه مختصه بالشبهات الموضوعيه فلا تجرى في الشبهات الحكميه فهو أخص من المدعى.

الأمر الثاني: هو الاستدلال بالبراءه العقليه

بدعوى أنّ الوجوب و الحرمة غير معلومين فمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبه لا على الوجوب و لا على الحرمة و يمكن أن يقال إنّ العلم بجنس التكليف و هو الالتزام يكفي في ارتفاع موضوع البراءه العقليه لان العلم بجنس التكليف بيان و يوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أمّا خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ الذي يجب شربه بنذر و نحوه فيجب عليه ترك شرب محتمل الخمريه و شرب ما احتمل وجوب شربه بنذر و نحوه و مع البيان لا مجال للبراءه العقليه و ان لم يمكن الاحتياط كما إذا دار الأمر بين الفعل و الترك في شيء واحد حكم العقل بالترخيص في الفعل و الترك بمناط الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار لا حاجه إلى الترخيص الظاهري بمناط قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ في المرتبه السابقه بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءه الشرعيه مثل قوله صلّى الله عليه و آله «رفع عن امتي

ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعمّ الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلا عن الامه و الوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الامه و هكذا المرفوع هو ما كان مصداقا لما لا يعلمون و كلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد منهما غير معلوم و المجعول في الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا الجامع بينهما و عليه في إطلاق الموصول في قوله ما لا يعلمون يعمّ كلّ واحد من المحتملين.

و فيه: أنه لا مجال للبراءه الشرعيه لأنّ مع العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدلّه البراءه إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقا لا تفصيلا و لا إجمالا و المقام ممّا يعلم إجمالا و إن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافا إلى أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخيير لا ثقل للوجوب أو الحرمة و عليه فكيف يرفع الثقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» و أيضا الحكم بالبراءه شرعا من الأحكام الظاهريه و لا بدّ في الأحكام الظاهريه من ترتب الآثار الشرعيه و إلاّ لكانت لغوا و لا خفاء في أنّ جعل البراءه سواء كانت عقليه أو شرعيه أو جعل الإباحه الشرعيه بعد حكم العقل بالترخيص و التخيير بين الفعل و الترك لا أثر له.

هذا كلّ بالنسبه إلى القول الاول أى الحكم بالإباحه الظاهريه و البراءه نظير الحكم بالإباحه عند دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب.

و أمّا القول الثانى: و هو التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهرا و لا واقعا فلعله من جهه توهم عدم تماميه القواعد العقليه و الشرعيه عند قائله و سيأتى إن شاء الله تعالى تماميه القول الخامس من التخيير العقلى.

و أمّا القول الثالث: و هو تقديم جانب الحرمة بملا-ك أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه ففيه أولا: أنّ إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه.

و ثانيا: أنّ المصلحه الفائته بترك الواجب أيضا مفسده و إلاّ لم تصلح للالزام ما لم تبلغ

حدا يكون في فواته مفسده.

و ثالثا: أنّ هذه القاعده على فرض تماميتها فاللازم هو تخصيصها بموارد كون المفسده و المصلحه معلومتين و أمّا لو كان الموجود احتمال المفسده فلا نسلم أولويه رعايته من رعايه احتمال المصلحه و الشاهد عليه عدم وجود البناء على رعايه مجرد احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه فضلا عن ما إذا احتمل وجود المصلحه.

و دعوى: أنّ مقتضى القاعده عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين و هو الحرمة.

مندفعه: بأنّ احتمالا التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربما يكون في جانب الوجوب هذا مضافا إلى أنّ القاعده المذكوره غير جاريه في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه مستقل بالتخيير أو مستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفيه التي لا يدركها العقل.

لا يقال: يحتمل ورود الحكم الشرعى التوقيفى بالنسبه إلى ترجيح جانب الحرمة و لو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه و هو كاف في لزوم الاحتياط و الأخذ بجانب الحرمة.

لأنّنا نقول: إنّ أخبار التوقف محموله على الاستحباب جمعا بينها و بين الأخبار الداله على البراءه و الإباحه فلا- يوجب الأمر الاستحبابى و جوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب فى الكفايه إلى أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه.

اورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سرّه بأنّ الوجه فى تقديم محتمل الأهميه فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، هو أنّ كلا من الحكمين يكشف عن احتمال متعلقه على الملاك الملزم و عجز المكلف عن استيفائهما ممّا يقتضى جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه و تفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

و أمّا تفويت ملاك ما هو محتمل الأهميه و لو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه

فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

و هذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب و الحرمة فليس في البين إطلاقان و ملاكان و نسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخير باق على حاله.

و أمّا القول الرابع: و هو الحكم بالتخير الشرعى نظير التخير في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه في المقام و إن قام عليه دليل في الخبرين المتعارضين.

و التخير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك في مقام العمل تخيير عقلى و هو حاصل و معه لا حاجة إلى طلبه شرعا لأنه تحصيل الحاصل.

و أمّا القول الخامس: و هو الحكم بالتخير العقلى بين الفعل و الترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأنّ الفعل و الترك إذا كانا متساويين في نظر العقل يحكم العقل بالتخير لقبح الترجيح بلا مرجح و بعبارة اخرى إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحا فلا يحكم العقل بالتخير بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزيه كما لا يخفى.

و العلم الإجمالى بالتكليف في مثل المقام يسقط عن التأثير و هو الاحتياط لعدم تمكّنه منه كما أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييري شرعا كان كما في باب الخصال أو عقليا كما في المتراحمين فإنّه إنما يكون في مورد يكون المكلف قادرا على المخالفه بترك كلا طرفي التخير فكان الأمر التخييري باعثا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معا لا في مثل المقام الذى هو من التخير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكويننا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و إعمال المولويه فيه لغو محض فينحصر التخير في المقام بالتخير العقلى المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إنّ المراد من حكم العقل بالتخير هو إدراكه أنّ زمام الواقعه بيد المكلف عند تساوى الطرفين أى الفعل و الترك بمناط الاضطرار.

هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحده الواقعة.

المقام الثاني: في الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد واقعه

كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين و أنّ أحدهما تعلق بفعل أمر و الآخر بترك آخر و اشتبه الأمر في الخارج دار الأمر في كلّ منهما بين الوجوب و الحرمة.

و لا يخفى أنّ العلم الإجمالي باق في هذه الصورة على تنجيزه فيحرم المخالفه القطعيه للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما و أمّا الموافقه القطعيه فهي ساقطه لعدم التمكن منها بخلاف الموافقه الاحتماليه فإنها ممّا لا بدّ منه عقلا.

نعم لو ظنّ أنّ الواجب هو فعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظن بالنحو المذكور لأنّ الموافقه القطعيه إذا امتنعت لزم الاكتفاء بالموافقه الظنيه و المفروض أنّها ممكنه.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ التمكن من ترك المخالفه القطعيه في واقعتين غير مفيد لأنه ليس امثالا- للتكليف المعلوم الذي يترقب امثاله فإنّ كلّ تكليف في واقعه يستدعي امثال نفسه بحكم العقل لا امثاله أو امثال تكليف آخر في واقعه اخرى.

و بعبارة اخرى لا- يتنجز العلم الإجمالي من حيث ترك المخالفه القطعيه في واقعتين كما لم يتنجز في صورته وحده الواقعة في الدوران بين المحذورين و عليه فيكون المكلف مخيرا مطلقا و لو أوجب ذلك مخالفه قطعيه فيجوز الإتيان بهما أو تركهما في صورته تعدد واقعه.

و اجيب عنه بأنّه لا- نلحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعه كى يقال إنّ المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي المزبور مخالفه غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الاخرى و هو لا ينافى عدم تنجيز العلم الإجمالي بالنسبه إلى كلّ واقعه بحيالها.

و ذلك لأنّه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين و الثاني العلم الإجمالي بحرمة أحدهما و العلم الإجمالي بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلًا للموافقه القطعيه كما أنّ العلم الإجمالي بالحرمة يقتضى تركهما معا كذلك.

و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركيب مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه و لكنّ يمكن مخالفتها القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما فلا- مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه فإنّها المقدار الممكن و حينئذ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلًا للموافقه الاحتماليه و حذرا من المخالفه القطعيه.

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلا بتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطا عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضا فلا تأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالى المتبوع.

لأننا نقول: لا ملازمه بين عدم تنجيزهما و بين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع و إن كان العلمان الاجماليان تابعين فى الوجود فحينئذ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه نعم يجب مراعاة الموافقه الظنيه فيما إذا لم يكن الموافقه القطعيه.

و الفرق بين المقام الثانى و المقام الأوّل فى أنّ العلم الإجمالى فى المقام الأول ساقط أصلا و لا تأثير له و لذا لا يجب فيه مراعاة الظن فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فان العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باق على التنجيز و لو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتى على وجه يعلم بالمخالفه القطعيه كما لا يجوز أن يأتى على خلاف المظنون.

و لا- فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعه متعدده عرضا و بين ما إذا كانت كذلك طولا كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل فى زمان و يتعلّق حلف آخر بتركه فى زمان ثان ثم اشبه الزمانان فى كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة.

فإنّ بناء على تنجيز العلم الإجمالى فى الأمور التدريجيّه كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الإجمالى منجزا بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه لإمكانها فاللازم اختيار الفعل فى أحد الزمانين و اختيار الترك فى الآخر حذرا من المخالفه القطعيه و تحصيلًا للموافقه الاحتماليه إلا إذا حصل الظن بفعل هذا و ترك ذاك أو بالعكس فلا يبعد القول بوجوب الموافقه الظنيه

أيضا فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل و فعل الثاني اختار ذلك و إن عكس ذلك اختار العكس و ذلك لما عرفت من أنّ الموافقه الظنيه من مراتب الموافقه القطعيه فاللازم هو الاتيان بالميسور منها و هو الموافقه الظنيه و لا مجال للحكم بالتخير مطلقا سواء لزم المخالفه القطعيه أم لم تلزم و سواء امكنت الموافقه الظنيه أم لم تمكن فلا تغفل.

المقام الثالث: في التخير البدوي و الاستمراري

و لا يذهب عليك أنّه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طويله تدريجيّه كما إذا علم اجمالا بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليله جمعه فهل يكون التخير حينئذ بدويا أو استمراريا فالمختار هو الثاني.

باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل و هو حكم العقل بالتخير كما تقدم لعدم امكان الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه و لا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخير في المقام إلا العلم اجمالا بمخالفه التكليف الواقعي في أحدهما و لا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض.

و دعوى: أنّ العلم بالالزام المرّد بين الوجوب و الحرمة و إن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلاّ أنّه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم اجمالي متعلّق لكل فردين من الأفراد و هو العلم بوجوب أحدهما و حرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوبا و حرمة و هذا العلم الإجمالي و إن لم يمكن موافقته القطعيه لاحتمال الوجوب و الحرمة في كلّ منهما إلاّ أنّه يمكن مخالفته القطعيه باتيانهما معا أو تركهما كذلك و قد عرفت أنّ العلم الإجمالي ينتج معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقه القطعيه أو حرمة المخالفه القطعيه فلا مناص من كون التخير بدويا حذرا من المخالفه القطعيه فلا يجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل و الترك.

مندفعه: يمنع تولد العلم الإجمالي المتعلق بكل فردين من الأفراد و هو العلم بوجود أحدهما و حرمة الآخر إذ تعدد ليله الجمعه
لا- يوجب العلم بوجود أحدهما و حرمة الآخر بل كل ليله باقيه على كونها محتمله الأمرين فكما أنّ الليله الواحده محتمله
الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفه القطعيه لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو
الفعل فالإتيان به فى الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل فى الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل فى فرد و ترك الفعل فى فرد آخر يعلم اجمالا- بمخالفه التكليف الواقعى فى فرد كما يعلم بموافقه التكليف
الواقعى فى آخر و لا- ترجيح للمخالفه على الموافقه و لا- بأس بحصول العلم بالمخالفه لعدم كون التكليف الواقعى منجزا على
الفرض.

فتحصّل أنّ الصحيح هو التنجيز الاستمرارى فيجوز له أن يأتى بالفعلين أو التركين أو التفكيك بينهما.

لا- يقال إنّ حرمة المخالفه القطعيه أهم بنظر العقل من لزوم الموافقه القطعيه لأننا نقول لا دليل على أهميه حرمة المخالفه القطعيه
بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه كما لا يخفى.

المقام الرابع: فى تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكنها

دون الموافقه القطعيه لعدم التمكن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا مع وحده الواقعه كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه و حرمتها عليها
لاحتمالها الطهر و الحيض مع عدم احراز أحدهما و لو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاه على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون
نفس الصلاه حراما عليها و لو أتت بها من دون قصد القربه.

ففى هذه الصوره و إن لم تمكن الموافقه القطعيه لدوران الأمر بين المحذورين إلا- أنّ المخالفه القطعيه ممكنه فإنّه إذا جاءت
المرأه بالصلاه بدون قصد القربه قطعت بالمخالفه القطعيه إمّا من

جهه ترك الواجب لو كانت الصلاه واجبه عليها و إما من جهه الاتيان بالحرام لو كانت الصلاه محرمه عليها ذاتا.

و مع تمكنها من المخالفه القطعيه فلا مانع من تنجيز العلم الإجمالي بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز لها أن تأتي بالصلاه بدون قصد القربه و مع تنجيز العلم الإجمالي فلا مجال للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه بل يحكم العقل بالتخير بين الاتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه و القربه و بين تركها رأسا و لا يجوز لها أن يترك كلا الأمرين رأسا باتيان الصلاه من دون قصد القربه لما عرفت من أنه مخالفه قطعيه ينافى تنجيز العلم الإجمالي.

المقام الخامس: في عدم التزام فيما إذا كانت القدره في طرف شرعيه

لا- اشكال في الحكم بالتخير في مقام الامتثال عند التزام ان لم يكن أهم في البين و لكنّه يختص ذلك بما إذا كانت القدره المأخوذه في طرفي التزام عقليه أو شرعيه و أما إذا كانت في طرف شرعيه و في طرف آخر عقليه فالصحيح هو تقديم طرف القدره العقليه على طرف القدره الشرعيه فلا مجال للتخير.

و ذلك لتعليق طرف القدره الشرعيه على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب و من المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

و السرّ في ذلك أنّ القدره المعتره في الأجزاء و القيود قدره شرعيه فمع توقف احراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفه الحرام تسقط تلك الأجزاء و القيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعا فيتناول إلى الصلاه فاقده الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمه لاتيان شيء من الاجزاء و القيود المعتره في الصلاه.

مثلا إذا بنينا على أنّ الصلاه في النجس محرمه بالذات نظير ساير المحرمات المولويه و تردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر و الآخر نجس فالقدره المعتره في الصلاه في الثوب الطاهر شرعيه و القدره المأخوذه في ترك المحرم (كالصلاه في

النجس بناء على ثبوت ذلك)عقلية و عند تراحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدره الشرعيه يتقدم ما هو المشروط بالقدره العقلية على غيره و لا مجال للتراحم و الحكم بالتخير.

نعم اذا كانت القدره المعبره فى الطرفين عقلية أو شرعية كان المورد فيحكم من المتراحمات و تمّ ما ذكر فيه من أنّ المقدم هو الأهم و إلا بالتخير فى مقام الامتثال.

المقام السادس:فى دوران الأمر بين شرطيه شىء و بين مانعيته فى العبادات

إذا دار الأمر بين المحذورين فى العبادات الضميمه كما إذا دار الأمر بين شرطيه شىء أو جزئيه لواجب و بين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخير فى الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً و بين تركه لاحتمال كونه مانعاً و اطلاق القول بالتخير محلّ نظر و توضيح المقام أنّ احتمال كون شىء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصوره الاولى:ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلى و لو برفع اليد عمّا هو مشتغل به فعلا كما لو شك بعد النهوض للقيام فى الاتيان بالسجده الثانيه فأنه بناء على تحقّق الدخول فى الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده فى الصلاه و موجبا لبطلانها و بناء على عدم تحقّقه به كان الاتيان بها واجبا و معتبرا فى صحتها و فى هذه الصوره يتمكن من الامتثال التفصيلى بابطال الصلاه و الاتيان بالصلاه الكامله بناء على عدم حرمة قطع الصلاه فى مثل المقام أو مطلقاً و لا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين و الحكم بالتخير لعدم احراز الامتثال بذلك و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلى برفع اليد عن هذه الصلاه بناء على عدم حرمة القطع و اعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها و على كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخير و جواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاه الفريضة مطلقاً أو فى خصوص المقام من جهه أنّ دليل الحرمة هو الاجماع و القدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التى يجوز للمكلف

الاختصار عليها في مقام الامتثال و أما الصلاه المحكوم بوجوب اعاتها فلا دليل على حرمه قطعها و أما لو بنينا على حرمه قطع الفريضه حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخير في محله إلا أنه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئيه و المانعيه بل من جهة دوران الأمر بين حرمه الفعل و تركه.

الصوره الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالى إما بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ كثر القراءه بالجهر مره و بالاخفات مره اخرى مع قصد القربه و قصد جزئيه أحدهما الواقعيه و كون الزياده قرآنا فقد أتى بالامتثال الإجمالى و لا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالى على القول بالتخير بل يجب عليه احراز الامتثال و لو اجمالا لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار و احراز الامتثال و أما اذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلا محيص عن التخير فى الدوران بين الشرطيه و المانعيه بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت و هو غير ثابت و أما بناء على أنّ القضاء بالأمر السابق لا- بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء و القضاء و مع وجوب الاحتياط لا- مجال للتخير كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ القول بالتخير مطلقا فى ما إذا دار الأمر بين الجزئيه أو المانعيه محلّ تأمل و نظر فيما إذا أمكن الامتثال التفصيلى أو الإجمالى نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلا محيص عن التخير بين الشرطيه و بين المانعيه.

المقام السابع: فى مجرى أصاله التخير

و اعلم أنّ الظاهر من أكثر العبائر أنّ مجرى أصاله التخير فى علم الاصول هو يختص بمراد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلف فيها من الموافقه القطعيه و لا من

المخالفة القطعيّة كما إذا علم بالتكليف و شك في المكلف به بين فعل شيء و بين تركه بحيث لا- يتمكن المكلف فيه من الموافقة القطعيه و لا- من المخالفة القطعيه فيه يسقط العلم الإجمالي عن التأثير و يحكم العقل بالتخير الاضطرارى التكويني و هذا فى التوصيلين واضح.

و أمّا بالنسبه إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعبديا يشكل الأمر للتمكن من المخالفة القطعيه فيه باتيان العمل من دون قصد القربه بناء على حرمه العمل ذاتا و لو بدون قصد القربه كالصلاه عن المرأه المرذده فى الطهر و الحيض فإنه إذا اتت بالصلاه و تركت قصد القربه قطعت بالمخالفة لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاه و تركت الواجب بترك قصد القربه.

و فى مثله لا- يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لتمكنها من المخالفة القطعيه و إن لم تكن متمكنه من ناحيه الموافقه القطعيه و مقتضى اشتراط عدم التمكن من المخالفة القطعيه هو خروج هذه الصوره عن محلّ البحث إذ فى هذه الصوره يتمكن المكلف من المخالفة القطعيه مع أنّ المكلف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قربي و بين أن يترك الفعل رأسا فالأظهر أنّ يقال يكفى عدم التمكن من الموافقه القطعيه فى حكم العقل بالتخير الاصولى و عليه فيعمّ مجرى أصاله التخير لما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما المعين تعبديا و لا يختص بالموارد التى لا يتمكن من المخالفة القطعيه و لا الموافقه القطعيه بل يكفى كما عرفت عدم التمكن من الموافقه القطعيه فى جريانه فلا تغفل.

ثم إنّ محلّ البحث فى التخير الاصولى يختص بما إذا كان عدم التمكن من الموافقه القطعيه ناش من جهه فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهه التزاحم فى مقام الامتثال.

و أمّا الموارد التى لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال من جهه التزاحم بين الواجبين فلا اشكال فى حكم العقل فيها بالتخير و كان هذا التخير تخيرا فقها بين المتزاحمين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتزاحمين و لم يمكن الجمع بينهما.

و أمّا إذا كان ترجيح فى بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين

والتخيير و الأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت كما أنّ الجمع إذا كان ممكنا فلا مجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.

المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظي في جريان أصله التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف من ناحيه خصوصيه في طرف منهما فمقتضى القاعده هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظي في المورد لأنّ الشك في التكليف الزائد من ناحيه الخصوصيه و يجرى فيها البراءه و يحكم العقل بالتخيير مثلا- إذا علمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ثم شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقيه و كان الشك في التعيين و التخيير و يحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظي في البين و إلاّ- فمعه لا- مجال للأصل العملي و ان كان الشك في السكوت بعد العلم بالثبوت و لم يكن اطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين و الاثيان بما يحتمل تعينه كما إذا شككنا في حجيه قول غير الأعلم و الأمر يدور بين تعيين الأعلم و التخيير بين الأعلم و غير الأعلم فاللازم حينئذ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت و مقتضى القاعده أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و هو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهه اخرى و عليه فالأصل هو التعيين و لكنّ هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظي و إلاّ فلا مجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك و هو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

إشارة

أنه إذا كان الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم و أمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهة تردد المعلوم بين المتباينين كتردد الواجب بين كونه جمعه أو ظهرا و إما يكون من جهة تردده بين الأقل و الأكثر الارتباطيين كتردد الصلاة بين فاقد السوره و واجدها و عليه فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف

إشارة

و امكان الاحتياط و دوران الأمر بين المتباينين و مثاله ان يعلم بوجود أحد الشئيين أو بحرمة أحدهما أو ان يعلم بوجود فعل أمر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا و ترك ذاك كما إذا علم بخطاب الزامى و تردد بين كونه وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال و بين حرمة شىء آخر كشرب التتن و الشك في هذا المثال راجع إلى العلم بجنس التكليف و تردده من حيث نوعه من الوجوب و الحرمة و الفرق بين هذا المثال و الدوران بين المحذورين الذى مر بحثه في أصله التخيير انما يكون في امكان الاحتياط في المقام و عدمه في الدوران بين المحذورين و إلا ففي الموردین تعلق العلم بجنس التكليف و كان الترديد في نوعه من الوجوب و الحرمة.

ثم أنه لا فرق في المقام بين كون العلم الإجمالى متعلقا بأصل التكليف و الترديد في النوع و بين كونه متعلقا ببطلان إحدى الصلاتين في مرحله الامتثال إذ الترديد في مورد العلم الإجمالى كما يمكن ان يكون في نوع التكليف أو متعلقه فكذلك يمكن ان يكون في مرحله الامتثال بعد العلم التفصيلى بثبوت التكليف كما إذا علمنا اجمالا ببطلان إحدى الصلاتين

بعد الاتيان بهما فان قلنا بجريان الاصول النافيه فى جميع الأطراف أو بعضها فلا مانع من جريان قاعده الفراغ فى كلتا الصلاتين أو فى أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجاربه عند الشك فى أصل التكليف دون الجاربه فى مرحله الامتثال (١).

ثم إنّ البحث فى هذا المقام يقع من جهات مختلفه:

الجهه الاولى: فى إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالى كما مر فى مبحث القطع كالعلم التفصيلى فى كونه منجزا للحكم الواقعى و مقتضاه كالعلم التفصيلى عدم جواز المخالفه و وجوب الموافقه القطعيه. و الوجه فى ذلك أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى بيان تامّ و معه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان و هو واضح.

و إنّما الكلام فى أنّه هل يمكن جعل الترخيص عقلا فى مورد العلم الإجمالى أو لا يمكن و بعد ثبوت الامكان هل ورد ترخيص فى ذلك شرعا أو لا.

و قد فرغنا فى مبحث القطع من أنّ العلم الإجمالى يكون مقتضيا للتنجيز و ليس كالعلم التفصيلى عله تامه لذلك و المقصود من كون العلم الإجمالى مقتضيا لذلك أنّ العلم الإجمالى طريق كالعلم التفصيلى بالنسبه إلى الواقع و يترتب عليه ما يترتب على العلم التفصيلى و لكنّ حيث كان العلم الإجمالى مشوبا بالشك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعله الحكم المعلوم بالإجمال.

و قد ذكرنا بالتفصيل الوجوه التى ذكرت هناك لعدم امكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال من قبيل أنّ الترخيص يوجب المنافاه لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا فى متن الواقع و هو ممّا يشهد

ص: ٥٦

الاتفاق و النص على خلافه. أو أنّ اذن الشارع فى اخذ المشتبهين ينافى أيضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال أو أنّ الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال ترخيص فى المعصيه و هو قبيح أو أنّ الترخيص تجويز فى الظلم و التجاوز بالنسبه إلى حق الله تعالى أو أنّ الترخيص يوجب نقض الغرض من جعل الحكم حيث أنه إنشاء بداعى جعل الداعى و الترخيص فيه ينافيه و غير ذلك من الوجوه.

و الجواب عن ذلك كله أنّ الأمور المذكوره متفرعه على بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من الفعلية و التنجيز كما إذا تعلق العلم التفصيلى بها و أما مع شوب العلم الإجمالى بالشكّ أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالإجمال جمعا بينه و بين أدلّه الترخيص لمصلحه التسهيل أو غيره كما رفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى موارد الشبهات البدويه جمعا بينها و بين أدله الترخيص مع أنّ الترخيص فيها أيضا ينافى لما دل على حرمه ذلك العنوان المشتبه واقعا مثل قوله اجتنب الخمر و هكذا رفع اليد عن الأحكام الواقعيه فيما إذا خالفها الأحكام الظاهريه جمعا بينهما و بالجمله فمع رفع اليد عن الحكم الواقعى بجهه شوب العلم الإجمالى بالشك لا حكم للعقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حتّى يكون الترخيص فيه منافيا لحكم العقل.

و هكذا بعد رفع اليد عن الحكم الواقعى لا مجال لدعوى أنّ الترخيص فيه ترخيص فى المعصيه أو ترخيص فى الظلم.

و أما دعوى لزوم نقض الغرض ففيها أنّ الحكم الواقعى لا يختص بأطراف المعلوم بالإجمال بل يشمل غيرها و مع شموله لغيرها لا يلزم اللغويه و لا يلزم نقض الغرض لكفايه ذلك فى كونه موجبا لجعل الداعى بالنسبه إلى من علم به بالتفصيل و المفروض أنّ الأحكام مجعوله على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصيه.

و عليه فالمتجه هو امكان رفع اليد عن الحكم الواقعى بعد شوب العلم الإجمالى بالشك نعم لو كان الحكم الواقعى فعليا من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه من

الوجه لما كان مجال لرفع اليد عنه و لو لم يكن في أطراف المعلوم بالإجمال كالتشبهات البدويه لكنه يحتاج إلى دليل يدل على أنّ الحكم يكون فعليا بالمعنى المذكور و الحاصل أنّ الترخيص في جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيما إذا لم يثبت كون الحكم فعليا من جميع الجهات لا مانع منه عقلا فضلا عن الترخيص في بعض الأطراف فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه في المقام حيث ذهب إلى عدم جواز المخالفه القطعيه و حرمتها مستدلا له بوجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها أما ثبوت المقتضى فلعوم تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع أنّه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعا و لا أظنّ أحدا يلتزم بذلك.

و أمّا عدم المانع فلائذ العقل لا يمنع من التكليف عموما أو خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور و العقاب على مخالفه هذا التكليف إلى أن قال إنّ الإذن (الشرعي) في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا- في متن الواقع و هو ممّا يشهد الاتفاق و النصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحه) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه (١).

و يمكن الجواب عنه بأنّ معنى الترخيص ليس هو عدم الحكم في متن الواقع حتّى يكون الاتفاق و النصّ على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبه إليه كجعل العذر بالنسبه إليه في موارد التشبهات البدويه و الأحكام الظاهريه و من المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم في متن الواقع في موارد التشبهات البدويه و الأحكام الظاهريه لاشتراك العالم و الجاهل في الأحكام الواقعيه فكما أنّ جعل العذر في موارد التشبهات البدويه و الأحكام الظاهريه لا ينافي وجود الأحكام في متن الواقع فكذلك جعل العذر في أطراف المعلوم بالإجمال بسبب

ص: ٥٨

الجهل لا ينافى وجود الحكم فى متن الواقع.

و دعوى: أنّ الحكم الظاهرى لا- يقدر مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما فى أصالة البراءة. و أمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

مندفعه: بأنّ القبح و المنافاه المذكوره ثابت فيما إذا كان العلم الإجمالى عله تامه كالعلم التفصيلى و أمّا إذا كان العلم الإجمالى مقتضيا كما قويناه فى محلّه فلا يلزم من الترخيص الشرعى و جعل العذر قبيح و لا منافاه لأنّ حكم العقل بوجوب الاطاعة حكم تعليقى و منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل و عليه فبعد العلم بالترخيص الشرعى و جعل العذر فلا حكم للعقل بالقبح و لا بالعقوبه على الحكم الواقعى و لا يلزم منه ترخيص فى المعصيه و ذلك لشوب العلم الإجمالى بالشك فإنّه يوجب امكان جعل العذر فى اطرافه و عليه فلا يقاس بالعلم التفصيلى فلا تغفل.

لا يقال: إنّه لا فرق بين العلم الإجمالى و التفصيلى فى المنجزيه لأنّ الإجمال إنّما هو فى الخصوصيات و لا دخل لها فيما يدخل فى العهده و تشتغل به الذمه بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى و أمّا خصوصيه كونه متعلقا بالجمعه أو الظهر فلا- دخل لها فى المنجزيه و إلّا كان وجوب صلاه الجمعه مثلا منجزا على المكلف لكونه وجوبا لصلاه الجمعه بالخصوص و هو واضح البطلان فالحاصل المنجز هو أصل الالتزام و هو معلوم تفصيلا و لا اجمال فيه فلا قصور فى منجزيه العلم الإجمالى لما تعلق به من التكليف و أنّه بنظر العقل بالإضافه إلى ما تعلق به كالعلم التفصيلى.

لأنّنا نقول: إنّ العلم بالالتزام حاصل بسبب العلم باحد النوعين و موقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبه إلى النوعين و عليه فمع جريان البراءة فى النوعين للشك فيهما

لا- يبقى علم بأصل الالتزام هذا مضافا إلى أنّ حكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم ورود الترخيص و معه لا حكم للعقل قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ عدم الفرق بين العلمين في المنجزية بمقدار أصل الالتزام الذي تعلق به و كون المنجز إنّما هو الالتزام المولوى صحيح.

إلا أنّ حكم العقل بالمنجزية هذا معلق في نفسه على عدم ورود ترخيص من الشارع سواء في مورد العلم التفصيلي أو الإجمالي غاية الأمر المعلق عليه و هو عدم الترخيص الشرعي في موارد العلم التفصيلي ضروري الثبوت لاستحاله الترخيص فيه إذ لو كان نفسيا لزم التضاد و إن كان طريقيا و بملاك التراحم الحفظي فهو غير معقول لعدم التراحم و عدم الالتباس بحسب نظر العالم تفصيلا و هذا بخلاف العلم الإجمالي الذي يكون الالتباس و التراحم الحفظي بين ملاكات الأحكام الواقعية الترخيصية و الإلزامية حاصلًا فيه (١).

و لا- يخفى عليك أنّ جعل العلم التفصيلي مساويا للعلم الإجمالي في التعليق كما ترى لما مرّ من أنّه عله تامه و الأولى في الجواب هو أن يقال إنّ العلم بالإلزام لا يحصل إلاّ بسبب العلم بأحد النوعين و عليه فيكون العلم التفصيلي المذكور في طول العلم بأحد النوعين و متفرعا عليه و معلق على عدم جريان البراءة في النوعين فإذا جرت البراءة في النوعين لكونهما مشكوكين فلا يبقى العلم التفصيلي بالإلزام كما لا يخفى و كيف كان فتحصل أنّ العلم الإجمالي لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبة إلى المخالفه القطعيه فضلا عن المخالفه الاحتماليه نعم لو لم يرد في المعلوم بالإجمال ترخيص فالعقل يحكم بمنجزية العلم الإجمالي كما في التفصيلي فتدبر جيدا. هذا كلّ بالنسبة إلى مقام الثبوت و سيأتي إن شاء الله تعالى البحث في مقام الإثبات.

الجهه الثانيه: في إمكان جواز الترخيص في بعض الأطراف

و لا يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف

ص: ٦٠

و المخالفه القطعيه يقع الكلام فى امكان الترخيص ثبوتا بالنسبه إلى بعض الأطراف و عدمه.

و يمكن أن يقال: إنَّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط و وجوب تحصيل الموافقه القطعيه بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف و لكنَّ حيث إنَّ هذا الحكم معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و جعل مورد الخطاب فى طرف آخر تعبدا لا ينافى الترخيص فى البعض و جعل البدل فى طرف آخر و عليه فالقول بأنَّ حكم العقل فى المعلوم بالإجمال بوجوب الاحتياط و عدم جواز ارتكاب أحد المشتبهين من جهة احتمال أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعى فيعاقب عليه فيصح العقوبه عليه إذا اتفق ارتكابه و لو لم يعلم به حين الارتكاب و لا- يبقى مجالاً للترخيص الظاهرى فى بعض الأطراف غير سديد لأنَّ الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى بعض الأطراف مقرونا بجعل البدل تعبدا يجتمع مع ثبوت الحكم المعلوم بالإجمال فى الواقع و لا- يمنع عن وجوده غايته أن معنى الترخيص الظاهرى المقرون بجعل البدل معناه جواز البناء على كون الحرام المعلوم فى غير مورد الارتكاب و هذا البناء لا- يكون محالاً- و لا- مستلزماً للمحال فلا إشكال ثبوتا فى الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى بعض الأطراف.

و دعوى: أنَّ الظاهر من الأخبار البناء على حليه محتمل التحريم و الرخصه فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل.

مندفعه: بأن ذلك إشكال اثباتى و الكلام فى المقام يكون فى الامكان الثبوتى قال فى منتقى الاصول الحق أنه لا مانع عقلا من الترخيص فى بعض الأطراف و تأمين الشارع من العقاب على تقدير كون الواقع فيه.

فللمولى أن يقول لعبده إننى اقتنع منك بترك بعض الأطراف و أبيع لك الأطراف الأخرى و فى مثله لا يحكم العقل بثبوت العقاب على الطرف المرخص فيه على تقدير المصادفه للواقع.

و بالجمله لا نرى مانعا عقليا فى مقام الثبوت من الترخيص فى بعض الأطراف و التأمين

من العقاب عليه و من هذا الباب جعل البدل فإنه و إن اصطاح عليه بهذا العنوان لكنه فى واقعه يرجع إلى الترخيص فى بعض الأطراف لكن الاشكال فى مقام الاثبات فإن أدله الاصول قاصره اثباتا عن التأمين عن العقاب المحتمل فى كل طرف المسبب عن العلم الإجمالى بالتكليف إلى أن قال نعم لو ورد دليل على الترخيص فى خصوص موارد العلم الإجمالى كان مؤمنا من العقاب من جهته فينفع فى عدم وجوب الموافقه القطعيه (١).

هذا كله بناء على عدم كون الحكم المعلوم بالإجماع فعليًا من جميع الجهات و إلا لوجب موافقته قطعًا و الترخيص فى بعض الأطراف ينافيه كالترخيص فى جميع الأطراف و لكن كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى اقامه الدليل و لا يثبت ذلك إلا فى بعض الموارد ففى موارد التى لم تحرز كون الحكم فعليًا من جميع الجهات يجوز الترخيص فى بعض الأطراف بنحو المذكور.

و دعوى: أن المراد من الفعلية المطلقة للتكليف المعلوم بالإجمال فعلية تحفظ المولى عليه بلحاظ التزام الحفظى و الاشتباه فهذه الفعلية تناقض الترخيص فى الخلاف.

مندفعه: بأن مقتضى ما ذكر هو وجوب الاحتياط و الإلزام بحفظ التكليف حتى فى موارد الشبهه و لو لم يكن من أطراف المعلوم بالإجمال و ليس الكلام فيه بل الكلام فى فعلية التكليف ذاتا مع قطع النظر عن مسأله المزاحمه و من المعلوم أن الفعلية بهذا المعنى لا- تنافى الترخيص الظاهرى المقرون بجعل البدل فى بعض الأطراف و بالجملة لا يمنع وجوب الاحتياط و لزوم الموافقه القطعيه عن ورود الترخيص بالنسبه إلى بعض الأطراف مع جعل البدل و لو سلم عدم إمكان ذلك بالنسبه إلى جميع الأطراف و أمّا ان قلنا بإمكان الترخيص فى جميع الأطراف فلا كلام بالنسبه إلى البعض و لو لم يكن مقرونا بجعل البدل هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و أمّا ما أفاده فى الدرر من أنه يمكن أن يرخص فى بعض الأطراف إما تعيينا و إما على

ص: ٦٢

البديله لأذنّ الأذن في البعض ليس إذنا في المعصيه و لا يكون منافيا للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال لما ذكرنا في محله من اختلاف مرتبه الحكمين فحينئذ فالعمده اثبات دلاله هذه الأخبار في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الأوليه بحكم العقل (١).

ففيه كما أفاد استاذنا الأراكي قدس سرّه أنّ (الترخيص) في بعض الأطراف على وجه الإطلاق (أى من دون جعل البديل) لا يلائم مع الإلزام المطلق و على كلّ تقدير بل بينهما تهافت و تناقض و بسببه يرتفع العلم الإجمالى حتّى بالمطلوب المطلق بإطلاق المادة أيضا لمناقضه الترخيص المطلق معه أيضا فلا يبقى ملزم عقلي للاحتياط.

فاللازم على المولى في الفرض المذكور جعل الترخيص مقرونا بجعل البديل حتّى يسدّ باب ابتلاء المكلف بمحذور الموافقه القطعيه بواسطه الترخيص و يجعله ملزما برعايه واقعه بجعل البديل (٢).

و بالجملة أنّ الترخيص في البعض من دون جعل البديل ينافى ما ذهبوا إليه من امتناع الترخيص في جميع الأطراف لكونه إذنا في المعصيه أو لكونه ظلما في حق المولى أو لكونه نقضا لغرض المولى لأن المحذورات المذكوره باقيه على تقدير المصادفه و عدم جعل البديل هذا بخلاف ما إذا كان مقرونا بجعل البديل و عليه فالترخيص المقرون بجعل البديل بالنسبه إلى بعض الأطراف ممكن و لو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص في جميع الأطراف.

و دعوى: ان هذا النحو من الترخيص محلّ إشكال بالنسبه إلى مبنى الأعظم لأنّ مبناهم أنّ العلم الإجمالى إذا أوجب أن يكون الترخيص في طرفيه إذنا في المعصيه أو الظلم و مناقضا لكون البعث حقيقيا بداعى جعل الداعى فهذا لا يكون إلا بأن يصير التكليف الواقعي في مرتبه التنجز فمعه لا- يعقل بدليه أحد الطرفين في الظاهر فإنه لو كان التكليف في الطرف الآخر فترخيص ترك امتثاله اذن في المعصيه و الظلم و مناقض لداعى البعث أو الزجر

ص: ٦٣

١-١) الدرر/ص ٤٥٧، ط جديد.

٢-٢) أصول الفقه/ج ٣، ص ٦٦٣.

مندفعه: بأنّ موضوع الاصول هو الشك في التكليف و هو موجود في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال بخصوصه و عليه فجعل البدل في طول المعلوم بالإجمال مؤكّد للمعلوم المذكور و لا منافاه بينهما لأنّ التعبد في ناحيه الامتثال كما لا ينافى قاعده الفراغ و لا- تعاد بالنسبه إلى اجزاء الصلاه المعلومه و جوبها تفصيلا فإذا جاز اكتفاء الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي كما في قاعده الفراغ جاز ذلك في موارد العلم الإجمالي بالاولويه.

و دعوى: أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف و تنجز فامتنع جعل الترخيص على خلافه و لو احتمالا فإنّ نفس التكليف و الالتزام و أصل و معلوم تفصيلا و إنّما التردد في متعلقه فلا يمكن الترخيص في مخالفه هذا الالتزام و لو احتمالا.

مندفعه: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه من قوله أوّلا النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافيا دون بعض آخر كما لو علم إجمالا بوقوع نجاسه في أحد الإنائين و كان أحدهما متيقن النجاسه سابقا فإنّ أصله الطهاره تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلى موجود بالوجدان.

و توهم أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابت قبل تحقق العلم الإجمالي على الفرض فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجب علما بحدوث تكليف جديد فلا يقاس المقام بذلك.

مدفوع بأنّ سبق النجاسه في أحد الإنائين لا يضر بالعلم بالتكليف المرّد بين كونه ثابتا من الأوّل و حدوثه فعلا فلو أمكن جعل الحكم الظاهري و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض أمكن في غيره أيضا لوحده الملاك إمكانا و امتناعا و إن شئت قلت إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلي

بالتكليف بالامتنال الاحتمالى كما فى قاعده الفراغ و التجاوز كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى فى موارد العلم الإجمالى بطريق أولى.

و ثانيا الحل بأنّ موضوع الاصول إنّما هو الشك فى التكليف و هو موجود فى كلّ واحد من الأطراف بخصوصه فإن احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك فى التكليف.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه فى المقام أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت (١).

الجهه الثالثه: فى مقام الإثبات

اشاره

و هو أنّ بعد الفراغ عن امكان الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامه التى تدلّ على الحليه أو البراءه فان موضوعها هو المشتبه و هو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالإجمال و من جملتها صحيحه عبد الله بن سنان كلّ شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (٢) و غيرها من الأخبار العامه الداله على الحليه و الإباحه فى المشتبه لأنّ هذه الروايه و نحوها كما دلّت على حليّه المشتبه مع عدم العلم الإجمالى و إن كان محرّما فى علم الله سبحانه و تعالى فكذلك تدلّ على حليه المشتبه فى أطراف العلم الإجمالى بالعموم.

أورد شيخنا الأعظم قدّس سرّه على هذه الطائفه من الأخبار بأنّها و أمثالها لا تصلح لذلك لأنها كما تدلّ على حليه كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لأنه أيضا شىء علم حرّمته (فيتناقض الصدر و الذيل فى الروايه و تتساقط دلالتها بالنسبه إلى

ص: ٦٥

١- ١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٣٤٩-٣٥٠.

٢- ٢) الفقيه/ الباب ٣٩ باب الصيد و الذباجه، ح ٨٣.

فإن قلت إنّ غايه الحل معرفه الحرام بشخصه و لم تتحقق فى المعلوم بالإجمال (و عليه فتدل الروايه على حليّه كلّ واحد من المشتبهين و لم تدلّ باعتبار غايتها على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لا اختصاص الغايه بما إذا علم الحرمة بالعلم التفصيلي كما يشهد له ماده المعرفه الظاهره فى تشخيص الشئ مع المميزات الشخصيه التى لا تنطبق إلا على العلم التفصيلي).

قلت أمّا قوله عليه السّلام كلّ شئ حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فلا يدلّ على ما ذكرت لأنّ قوله عليه السّلام بعينه تأكيد للضمير (الذى فى قوله أنّه حرام) جىء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه و إلا فكل شئ علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسه إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء إن إناء زيد شئ علم حرمة بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه فى مقابل أحدهما المعين عند القائل (١).

حاصله هو تعارض الصدر و الذيل فى هذه الروايه فإن مقتضى الصدر ان جميع الأطراف حلال فى الظاهر و مقتضى شمول الغايه و هى قوله عليه السّلام حتّى تعلم أنه حرام بعينه للمعلوم بالإجمال ارتفاع الحليه الظاهرية و من المعلوم ان الحلال و الحرام بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال متضادان فلا تكون الروايه بعد التعارض و المناقضه حجه لا على الحل و لا على الحرمة بالنسبه إلى أطراف المعلوم بالإجمال.

ثمّ انّ الشيخ قدّس سرّه خصّص هذا الإشكال ببعض الأخبار كالمذكور فى كلامه و اعترف بالظهور فى بعض آخر من هذه الطائفه مثل صحيحه عبد الله بن سنان باعتبار ظهور الغايه فى معرفه الحرام بشخصه التى لم تتحقق فى المعلوم بالإجمال حيث قال و أمّا قوله عليه السّلام فى صحيحه عبد الله بن سنان فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفه فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه و لا يتحقّق ذلك إلا إذا

امكنت الإشارة الحسيه إليه و أمّا إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزه له في الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه و لكن ذهب في أخير كلامه إلى إشكال آخر و هو ما أشار إليه بقوله إلا أن إبقاء الصحيحه على هذا الظهور توجب المنافاه لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن في كلاً- المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع.

و هو ممّا يشهد الاتفاق و النصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار حيث إنّ مؤدّاهما ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه (١).

و لا يذهب عليك ما في كلامه بعد اعترافه بظهور الغايه في صحيحه عبد الله بن سنان في العلم التفصيلي فإنّ ما أورده بقوله إلا أنّ إبقاء الصحيحه على هذا الظهور توجب المنافاه لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر الخ قد مضى الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه و من المعلوم أنّ مخالفه الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعيه بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعيه عن الفعلية و هكذا نقول في جريان أصاله الحليه في أطراف المعلوم بالإجمال.

و دعوى: أنّ الحكم الظاهري لا يقدر مخالفته مع الحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفه لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما في أصاله البراءه و إلى بدليه الحكم الظاهري عن الواقع هذا بخلاف المقام فإنّ مع علم المحكوم بالمخالفه يقبح من الجاعل جعل كلاً- الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع في فعله ينافى حكم العقل بوجوب الطاعه (٢).

مندفعه: بما مرّ في الجبهه السابقه من أنّه لا يقبح ذلك مع شوب العلم الإجمالي بالشك

ص: ٦٧

١- ١) فرائد الاصول/ص ٢٤١.

٢- ٢) فرائد الاصول/ص ٢٤١.

و تعليقه حكم العقل بالتنجيز فكما لا- يكون ذلك قبيحا في الشبهات البدويه مع احتمال أن يكون في الواقع حكم كقولهم عليهم السلام اجتنب عن الخمر فكذلك في المعلوم بالإجمال لشوب العلم بالشك و حكم العقل بوجوب الإطاعة في المعلوم بالإجمال تعليقي و منوط بعدم ورود الترخيص الشرعي و مع الترخيص الشرعي فلا- حكم للعقل لأنه معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي.

و عليه فصدر الروايه إما يختص بالعلم الإجمالي أو يعمّه و الغايه مختصه بمعرفه تفصيليه لأنّ العلم المأخوذ في الغايه ظاهر عرفا في خصوص ما يكون منافيا للشك و رافعا له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أن الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأن العلم الإجمالي لا يكون ناقضا للشك في الأطراف و إنما الناقض هو العلم التفصيلي كما لا يخفى و عليه فيدلّ الصدر على الحليه في موارد المعلوم بالإجمال و لا يناقضه الدليل هذا مضافا إلى أنّ الدليل الدال على الحليه و الإباحه غير منحصر فيما هو مشتمل على تلك الغايه فمع فرض إجمال مثل هذه الروايه المذيله بالمذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا ليس مذيلا بالمذيل المذكور إذ إجمال هذه الروايه على تقدير التسليم لا- يسرى إلى بقية الروايات الداله على الحليه و الإباحه و كيف كان فمع اختصاص الغايه بالعلم التفصيلي يشمل هذه الأخبار الداله على الحليه و الإباحه للشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي.

و من جمله الأحاديث العامه الداله على البراءه حديث الرفع أي قوله صلى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامي المجهول إذ هو الأمر الواقعي الذي يكون فيه ثقل على الامه فهذا الحكم الالزامي سواء كان في الشبهه الحكميه أو في الشبهه الموضوعيه يكون مجهولا و مرفوعا و مقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءه عن التكليف و الحكم بالبراءه في أطراف العلم الإجمالي أيضا.

أورد عليه بإمكان الانصراف عن أطراف العلم الإجمالي و لو بملاحظه أنّ شمولها يعدّ

عرفا إذنا فى المعصيه لحكم العرف كما عرفت بتنجز المعلوم بالإجمال (١).

و يمكن أن يقال: إن دعوى الانصراف بملاحظه أن شمولها يعد عرفا إذنا فى المعصيه عرفا كما ترى لما مرّ من أن حكم العقل بتنجز المعلوم بالإجمال تعليقى لا تنجزى و معه فالانصراف بدوى.

لا- يقال: إن حديث الرفع لا- يشمل أطراف المعلوم بالإجمال لأن المقصود من العلم فى قوله صلى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» هو الحججه (فالمعنى هو رفع ما لم تقم عليه الحججه) و حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأطراف حججه بل الدليل الدال على التكليف حججه على تنجز التكليف فى كل من الأطراف كما ذهب إليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه.

لأننا نقول: حكم العقل بلزوم التنجز تعليقى و مع حديث الرفع لا- مورد للحكم العقلى حتى يكون حججه و الدليل الدال على التكليف أيضا لا- يكون حججه على خصوص كل واحد من الأطراف للشك فيه و مجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كل واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم و عليه فلا مانع من شمول حديث الرفع بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف و يكفى ذلك فى الترخيص فيها و جواز ارتكابها و مخالفه الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفه الأحكام الظاهريه مع الأحكام الواقعيه كما عرفت.

و دعوى: أن المانع بحسب الحقيقه إثباتى لا ثبوتى كما يظهر ذلك بمراجعه الفهم العرفى و الارتكاز العقلانى فإنه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف و يرى فيه نحو مناقضه مع التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكنا عقلا.

و توضيح ذلك أن الأغراض الإلزاميه فى التكليف بحسب نظر العقلانى لا يرفع اليد عن ما أحرز منها لمجرد غرض ترخيص آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه إذ الأغراض الترخيصيه فى ارتكاز العقلاء لا يمكن أن تبلغ درجه تتقدم على غرض الزامى معلوم و من هنا يكون الترخيص فى تمام الأطراف بحسب أنظارهم كأنه تفويت لذلك الغرض الإلزامى

ص: ٦٩

و مناقض معه و هذا الارتكاز يكون بمثابة قرينه لبيته متصله بالخطاب تمنع من انعقاد إطلاق في أدله الاصول بالنسبه إلى أطراف العلم الإجمالي.

هذا مضافا إلى أنّ المنساق من «رفع ما لا يعلمون» عرفا أنّه بصدد الترخيص في قبال الأغراض الإلزاميه غير المعلومه لا المتيقنه و في مورد العلم الإجمالي لو لاحظنا مجموع الأطراف فالترخيص يكون في قبال الأغراض الإلزاميه المعلومه (١).

مندفعه: بأنّ المناقضه بدوى إذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعليقى في المعلوم بالإجمال و يرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضا كما أنّ الأغراض في موارد الشبهات الحكميه البدويه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه أيضا الزاميه و مع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالأغراض الترخيصه فالأغراض الترخيصه التسهيليّه ربما تتقدم على الأغراض الإلزاميه.

هذا مضافا إلى أنّ مصداق «ما لا يعلمون» في كلّ طرف من أطراف المعلوم بالإجمال هو الحكم الإلزامى و هو غير معلوم و مصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومه لا أمر انتزاعى عقلى و هو عنوان أحدهما و لا المصداق الواقعى فإنّه ليس شيئا آخر وراء الأطراف و عليه فالترخيص ليس في قبال الأغراض الإلزاميه المعلومه بل يكون في قبال الأغراض الإلزاميه غير المعلومه كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى عمومات الترخيص فانقدح ممّا مرّ أنّه لا مانع من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال فتدبرّ جيدا.

ثانيهما هي الأخبار الخاصه التى يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي و هي متعدده منها صحيحه أبى بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانه و السرقة قال لا إلا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا... الحديث (٢). بدعوى أنّ مورد

ص: ٧٠

١-١) راجع مباحث الحجج/ج ٢، ص ١٨٠-١٨٢.

٢-٢) الوسائل/الباب ١ من أبواب عقد البيع، ح ٤.

السؤال شراء الخيانه و السرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر في جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالإجمال.

و يمكن أن يقال: إن غايه ما تدلّ عليه الروايه هو جواز اشتراء شيء من أموال من يكون في أمواله حرام و لم يفرض في السؤال شراء جميع أموال من يكون فيها حرام حتّى يدلّ على الحليه في جميع الأطراف فما يؤخذ من البائع محتمل الحرمة و لا علم بحرّمته و العلم بحرّمته أو غيره من أموال البائع و إن كان موجودا و لكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد ابتلائه فلا أثر له بعد خروجه عن محلّ ابتلائه و عليه فيدفع احتمال الحرمة بأصالة اليد و هي من الأمارات فلا دلالة للروايه على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال في غير مورد جريان أصالة اليد.

و منها: صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال أتى رجل أبي فقال إنّي ورثت مالا و قد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو و قد أعرف أنّ فيه ربا و استيقن ذلك و ليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه و قد سألت فقهاء أهل العراق و أهل الحجاز فقالوا لا يحلّ أكله فقال أبو جعفر عليه السّلام إن كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا و تعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك و إن كان مختلطا فكله هنيئا مرثيا فإنّ المال مالك و اجتنب ما كان يصنع صاحبه الحديث (1). و إلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أن اختلاط الربا المحرم بالمال الحلال يوجب حلّيه جميع الأطراف.

اجيب عن ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثمّ انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث و ماله و يأكله هنيئا مرثيا و لا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعيه مشروطا بشرط فلا محاله ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه و هي أجنيبه عنه و لا مجال للتعدى

ص: ٧١

عن موردها إلى غيره كما لا يخفى (١). ويشهد له قوله عليه السلام فإنّ المال مالك الخ.

فإنّ اللام في المال إشاره إلى المال الموروث و هو المخلوط بالربا فالأخبار عنه بما لك يدلّ على حليّه جميع المال المذكور بالاختلاط و عدم التميز في خصوص الربا التي يعذر فيها الجاهل فتدبّر جيدا.

و منها: موثقه سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه و هو يتصدّق به و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و هو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السلام إنّ الخطيئه لا تكفر الخطيئه و لكنّ الحسنه تحطّ الخطيئه ثمّ قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس (٢).

بدعوى دلالتها على أنّ اختلاط الحرام و الحلال بحيث لم يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر موجب لجواز التصرف في الجميع إمّا بالتصدق و الصله و الحج و إمّا بالإمساك.

و اجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام كما في الفرائد، ص ٢٤٦. و لكنهما لا- يساعدان ظاهر الروايه إذ حمله على حرام خاصّ لا شاهد له كما أنّ حمله على ارتكاب البعض ينافى الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الروايه على اراده وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف كما حكى عن المحقّق الخراساني و أورد عليه بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخه (أصاب مالا من عمال بنى اميه) كما نقله الشيخ (أى الأنصاري) و إلا فالمال مقابل لعمله لهم و يكون حراما إذا وقع في يد الرجل العامل و الخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال و لا محاله يكون في يد المتصرف نفسه (٣). و لم نجد في الجوامع الحديثيه نسخه عمال بنى اميه لأنّ في المستطرفات المذكوره آخر السرائر عن

ص: ٧٢

١- ١) تسديد الاصول/ ج ٢، ص ١٩٧-١٩٨.

٢- ٢) الوسائل/ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

٣- ٣) تسديد الاصول/ ج ٢، ص ١٩٨.

رجل أصاب مالا من أعمال السلطان (١).

و في نسخه الكافي المصححه بتصحيح الشهيد الثانى كما أفاد بعض الأعلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى أميه (٢) و فى التهذيب عن رجل اصاب مالا من عمل بنى اميه (٣) و لم ينقل فى الوسائل غير ما فى نسخه الكافى و التهذيب فراجع و عليه فلا موجب لذلك الحمل كما لا يخفى و أمّا حمل الروايه كما فى الوسائل على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام و لا صاحبه فيجب فيه الخمس و يحلّ الباقي.

ففيه أنّه خلاف الظاهر من وجوه إذ لم يقيد السائل السؤال بما إذا لم يعرف قدر الحرام و لم يترتب الإمام عليه السّلام الترخيص على اخراج الخمس نعم أورد على الروايه بأنّها فى موردها لم يعمل بها أحد فهى معرض عنها لا حجه فيها أصلا (٤).

اللهمّ إلّا- أن يقال: أنّ الأعراض يوجب وهن الروايه إذا لم يكن اجتهاديا و مع احتمال أن يكون الإعراض من جهه اجتهادهم فلا يوجب الوهن فتأمل.

ثمّ إنّ هذه الأخبار لو تّمت دلالتها تكون موافقه مع العمومات فى الدلاله على الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال و لكنّ عرفت المناقشات الواردة فيها.

و فى قبال: تلك الروايات عمومها و خصوصها أخبار خاصّه تدلّ على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى القاعده لو لم تتم الأخبار الخاصه المتقدمه هو تخصيص العمومات بها و مع تماميّة الأخبار الخاصه المتقدمه تتعارض الأخبار الخاصه المتقدمه مع الأخبار الخاصه الآتيه و الرجحان مع الأخبار الخاصه الآتيه الداله على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال و بالنتيجه لزم تخصيص العمومات بها أيضا و إليك الأخبار الخاصه الداله على وجوب الاحتياط التام.

ص: ٧٣

١-١) السرائر/ص ٤٨٠، ط قديم.

٢-٢) الكافي/ج ٥، ص ١٢٦.

٣-٣) التهذيب/ج ٦، ص ٣٦٩.

٤-٤) تسديد الاصول/ج ٢، ص ١٩٨.

منها صحيحه زراره قال فى ضمن أسئلته قلت (فى مورد جريان الاستصحاب) فإنى لم أكن رأيت موضعه (أى موضع الدم فى ثوبى) و علمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فاعسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث (١).

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جاريا فى جميع الأطراف و صار الحكم الواقعى ساقطا عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل و الاعاده مورد لجريان استصحاب الطهاره فى الأطراف المحتمل لاصابه الدم.

نعم تختص هذه الصحيحه بارتكاب جميع الأطراف دفعه و بالشبهه المحصوره التحريميه و عليه فيرفع اليد عن العمومات الداله على الترخيص فى أطراف المعلوم بالإجمال بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز المخالفه القطعيه فى الشبهه المحصوره التحريميه كما لا يخفى.

و منها: موثقه عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و حضرت الصلاه و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما (٢) جميعا و يتيمم (٣) و نحوها موثقه سماعه (٤).

بدعوى أنّ فى الأمر بإراقتهما دلالة على أنه لا ينتفع بشيء منهما و لو فى الشرب و غيره و عليه لزم الاحتياط التام بالنسبه إلى جميع الأطراف و لكنّ تختص هذه الروايه أيضا بالشبهه التحريميه.

و لذلك استدل بهما على وجوب الاحتياط فيما إذا خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء قائلا بأنّ مجرد خروج بعض الأطراف لو كان موجبا لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السلام بإراقه

ص: ٧٤

١- (١) التهذيب/ج ١، ص ٤٢١، ح ٨.

٢- (٢) «من هريق كدحرج، يهريق كيدحرج».

٣- (٣) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

٤- (٤) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

أحد إناءين فإنَّ مع اراقه أحدهما خرج المراق عن مورد الابتلاء و حكم بطهاره الآخر مع أنه لم يأمر بذلك بل أوجب اراقه الطرفين و الاتيان بالتيمم.

و منها: صححه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المنى يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك مكانه فاغسله كله (١) مع أن الأصل يجرى في كل طرف.

و منها: صححه صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما جميعا قال الصدوق يعني على الانفراد (٢).

بتقريب أنه لو لم يكن الحكم الشرعى هو وجوب الاحتياط فى الأطراف لجرت أصاله الطهاره أو استصحابها فى كل واحد من الثوبين و لاكتفى بصلاه واحده فى واحد منهما و لم يحتج إلى التكرار هذا مضافا إلى ما أفاده فى تسديد الاصول من أن هذه الصححه دلت على أن قاعده وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال مركوزه فى أذهان الرواه و إنما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضيق الوقت و المعصوم عليه السلام قرره على هذا الارتكاز و أرشده إلى الأخذ بطريقه الاحتياط (٣).

و منها: صححه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام فى حديث فى المنى يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كله (٤) و نحوها روايات أخر بدعوى أنه لو لم يجب الاحتياط بالنسبه إلى أطراف المعلوم بالإجمال لما كان وجه لإيجاب غسل كل الثوب لجريان استصحاب الطهاره بالنسبه إلى كل موضع من اللباس يشك فى اصابه النجس له فالمستفاد منها هو وجوب الاحتياط التام فى جميع أطراف العلم الإجمالى.

ص: ٧٥

١-١) الكافي/ج ٣، ص ٥٣.

٢-٢) الوسائل/الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٣-٣) تسديد الاصول/ج ٢، ص ١٩٥.

٤-٤) الوسائل/الباب ٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

و منها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال من نسي من صلاه يومه واحده و لم يدر أى صلاه هى صلّى ركعتين و ثلاثا و أربعا (١).

و الحديث معتبر بناء على أنّ قوله غير واحد يدلّ على تكثير الناقل و الوثوق بالصدور كما هو الظاهر و أفاده بعض الأعلام و نحوه ما رواه البرقي بإسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيّتها هى قال:

يصلّى ثلاثه و أربعه و ركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلّى أربعا و إن كانت المغرب أو الغداه فقد صلّى (٢).

بتقريب أنّ إطلاق هذه الروايات يشمل ما إذا حصل التذكر لسيانته و تردده فى كلّ من الصلوات الخمس اليوميّه فى زمان واحد و بعد انقضاء وقت جميعها و حينئذ فلو كان الأصل النافى جاريا فى أطراف العلم الإجمالى لكان مقتضى استصحاب عدم وجوب قضاء كلّ منها حاكما بعدم اشتغال الذمه بشيء منها و مع الاغماض عنه كان مقتضى قاعده الشك بعد مضي الوقت فى كلّ منها ذلك لعدم اعتناء الشرع بالاستصحاب و لا بالقاعده و حكمه بوجوب الاتيان بثلاث صلوات دليل قاطع على أنّ حكم العقلاء بالاحتياط التام ممضى فى الشريعة (٣).

فهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره الوجوبيه من قضاء الصلوات و بالجمله أنّ الأخبار الخاصه تدلّ على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال فى الشبهات المحصوره من الوجوبيه و التحريميه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال إنّ إطلاق أدله الاصول يشمل الشبهات المحصوره و غيرها و يصير المعلوم بالإجمال بعد شمولها ساقطا عن القطعيه كما أنّ الحكم الواقعي صار ساقطا بقيام

ص: ٧٦

١-١) الوسائل/الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

٢-٢) الوسائل/الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

٣-٣) تسديد الاصول/ج ٢، ص ١٩٥.

الأمارات على خلافه و لكنّ مع ورود دليل خاصّ في خصوص المحصوره كصحيحه زراره لا يجوز الأخذ باستصحاب الحاله السابقه و مقتضى الجمع بينها و بين العمومات الداله على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار و دعوى معارضه هذه الأخبار بالأخبار الخاصه الداله على الترخيص مندفعه بما مر من أنّها لا تخلو عن المناقشات فلا تنهض للتعارض مع هذه الروايات مع قوه الدلاله و السند فيها.

نعم أورد عليه بعض الأعلام بأنّ مورد هذه النصوص الخاصه هو شبهه القليل في القليل في الشبهات التحريميه الفعلية غير التدريجيه هذا مضافا إلى كونها من العباديات فالتعدّي عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالإجمال و لو كانت شبهه القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو كانت من التدريجيات أو كانت من غير العباديات مشكل و عليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات الداله على الإباحه و الحليّه في غير مورد هذه النصوص بل يقتصر على مورد هذه الأخبار و يرجع في غيرها إلى عمومات الحليّه و الإباحه و لذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حدّ الترخيص و عدمه عند الشروع في السفر. فصلّى تماما عند خروجه عن البلد و شك في وصوله إلى حدّ الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصرا فإنّه و إن علم ببطلان إحدى صلاتيه و لكن أمكن له التمسك بالعمومات الداله على رفع التكليف أو دليل الاستصحاب خارجا و راجعا لاختصاص الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط بالدفعيات و لا تشمل التدريجيات انتهى.

اللهمّ إلا أن يقال: لا خصوصيه للدفعيات فتشمل الأدله الخاصه للتدريجيات كما لا خصوصيه للشبهات التحريميه فتشمل الأدله الخاصه للشبهات الوجوبيه أيضا هذا مضافا إلى دلاله بعض الأخبار على الاحتياط التام في الشبهات الوجوبيه أيضا كإخبار قضاء الصلوات بل لا خصوصيه للتعبديات هذا مضافا إلى أنّ غسل القدر ليس تعبديا و أيضا هذا مع الغمض عن صحيحه صفوان بن يحيى التي تدلّ على أنّ المرتكز في أذهان الرواه هو

وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال و إنما سألوا عن حكم عدم الظفر بالماء عند ضيق الوقت و المعصوم عليه السلام قرره على ذلك و يعترض ذلك بعدم ظهور الفرق بين الموارد المذكوره فى كلمات الأصحاب فيتحصل أن مقتضى الأخبار الخاصه هو عدم جواز المخالفه القطعيه بل وجوب الموافقه القطعيه فى الشبهات المحصوره فلا مجال لجريان الأصل و لو فى بعض الأطراف و إن قلنا بإمكان جريان الأصل فيه ثبوتاً نعم لو شك فى مورد فى الجريان و عدمه فالمرجع هو عموم ما دلّ على جريان الاصول.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا مجال للتخيير فى المقام بجميع أقسامه بعد ما عرفت من أن الأخبار الخاصه دلّت على وجوب الموافقه القطعيه فلا مجال للتخيير مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى الثابت بدليل خاصّ كالتخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات لا مجال له فى المقام لأنّ الموضوع فى المقام يكون أعم من تعارض الأخبار و هكذا التخيير العقلى الثابت فى مورد التزاحم لا مورد له بعد اختصاص التخيير العقلى بما إذا لم يتمكن من الاحتياط و المفروض فى المقام هو التمكن من الاحتياط و نعم يمكن القول بالتخيير العقلى الثابت بضميمه الدليل الشرعى من جهه الاقتصار على القدر المتيقن فى رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعيه.

بتقريب أنّ العام كوجوب اكرام كلّ عالم يدلّ على وجوب اكرام كلّ فرد من العلماء تعينا من غير تقييد باكرام غيره و عدمه و لكنّ إذا علمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين منه معا كزيد و عمرو مثلا و دار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً بأن لا يجب اكرامهما أصلاً و خروجهما تقييداً بأن لا يجب اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر بل يجب اكرام كلّ منهما عند عدم اكرام الآخر ففى مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن فى رفع اليد عن ظاهر الدليل و هو الحكم بعدم اكرام كلّ منهما عند اكرام الآخر.

و فى المقام مقتضى إطلاق أدله الاصول هو ثبوت الترخيص فى كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالى و قد علمنا من الخارج استحاله هذا الجعل لاستلزامه الترخيص فى مخالفه

التكليف الواصل فيدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الأطراف و رفع اليد عن اطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر فالمتعين هو الثاني فتكون النتيجة هو التخيير في تطبيق الترخيص على أى طرف من الأطراف. و فيه أن مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط و الموافقه القطعيه في أطراف المعلوم بالإجمال.

فإن قلنا بجواز الترخيص في الأطراف فمقتضى إطلاق أدله الترخيص هو جواز ارتكاب جميع الأطراف و إن لم نقل بذلك فلا مجال للتخفيف في بعض الأطراف كما لا- يجوز الترخيص في جميع الأطراف بملا-ك واحد و هو أنّ الترخيص في بعض الأطراف محكوم بحكم الترخيص في جميع الأطراف على هذا القول و هو أنّ الترخيص في المعصيه و هي مخالفه المعلوم بالإجمال و لو مقيدا بترك الطرف الآخر و التقييد المذكور لا يرفع المحذور و هو قبح الترخيص في المعصيه كما لا يخفى.

هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصه التي تدلّ على وجوب الموافقه القطعيه و إلّا فقد عرفت أنّ معناها لا مجال للتخيير بأى معنى كان و هذه الأخبار هي العمده في عدم جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال و إلّا- فقد عرفت جواز الترخيص في جميع الأطراف فضلا عن بعضها فلا تغفل.

و كيف كان فتحصيل أنّه لا- مجال للبراءه و الإباحه في أطراف المعلوم بالإجمال كما لا مورد للتخيير مطلقا سواء كان التخيير شرعيا أو عقليا و كلّ ذلك لقيام الأدله الخاصه على حرمة المخالفه و وجوب الموافقه القطعيه نعم لا يمكن التعدي عن مورد الأدله الخاصه و هي الشبهه المحصوره إلى الشبهه غير المحصوره و عليه فمقتضى عمومات الحليه و الإباحه هو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره لاختصاص الأدله الخاصه بالشبهات المحصوره و هكذا مقتضى تلك العمومات عدم وجوب الاحتياط في الموارد التي تكون خارجة عن محلّ الابتلاء لاختصاص الأدله الخاصه بموارد الابتلاء و بالجمله كلّ مورد شككنا فيه من حيث جواز الارتكاب و عدمه يمكن الرجوع فيه إلى عموم أدله البراءه

هذا كله بالنسبه إلى جريان الاصول و هى أصاله الحليه و الإباحه و أصاله البراءه و الاستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال.

حكم جريان الأمارات فى الأطراف

و أما جريان الأمارات فى كل من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين و قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين و قامت بينه أخرى على طهاره الآخر فتقع المعارضه بينهما للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما و مع المعارضه تسقطان عن الحجيه كما هو مقتضى الأصل فى تعارض الأمارات إذ دليل حجيه الأمارات لا- يشمل المتعارضين و ترجيح أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح.

و لا- يختلف فى ذلك بين كون العمل بالأمارات مستلزما للمخالفه العمليه كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما الزاميا و دلت الأمارتان على خلافه و بين عدم كون العمل بهما مستلزما لذلك كما إذا كان المعلوم بالإجمال حكما ترخيصيا و دلت الأمارتان على خلافه (1).

هذا كله بالنسبه إلى جريان الأماره فى كل واحد من الأطراف و أما إذا قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين فقط فلا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى حكما فإن كان مفاد البيئه هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئه طاهر و لازمها هو أن النجس فى طرف آخر و الأماره حجه فى منطوقها و لازمها و المفروض أنه لا- معارض لها فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئه و إن كان مفاد البيئه هو تعيين النجس فما قامت عليه البيئه نجس و لازمها هو طهاره الطرف الآخر و لا- حاجه فى الحكم بطهاره الطرف الآخر إلى أصل من الاصول فلا

وجه لما أفاده بعض المعاصرين من اختصاص الطرف الآخر بجريان البراءة أو الحلّ فيه بلا معارض إذ مع قيام البيّنه و الأماره لا مجال للأصل فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا تقدم إلى حدّ الآن أنّ العلم الإجمالي منجز كالعلم التفصيلي و لكنّ التنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم الترخيص الظاهري و ذلك لكون العلم الإجمالي مشوبا بالشك دون العلم التفصيلي فالترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممكن بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلا عن المخالفه الاحتماليه و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه هذا كلّه بحسب مقام الثبوت و أمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الأدله بعد الجمع بينهما هو عدم جواز الترخيص في المخالفه الاحتماليه فضلا عن المخالفه القطعيه فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهه المحصوره التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء و لا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم الإجمالي من نوع واحد أو من نوعين فإذا علم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر وجب عليه اتيان هذا الشيء و ترك ذلك الشيء الآخر لأنّ كلا من الوجوب و الحرمة تدخل في عهده المكلف بالعلم الإجمالي و خصوصيه الفعل أو الترك لا مدخله لهما و المفروض هو امكان الاحتياط باتيان طرف محتمل الوجوب و ترك الطرف الآخر الذي يكون محتمل الحرمة فلا تغفل.

و لا- تفاوت أيضا فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علما وجدانيا أو علما تعبديا كما إذا قامت البيّنه الشرعيه على نجاسه أحد الإنائين.

و دعوى: أنّ القطع الوجداني بالإراداه الإلزاميه خارج عن محلّ البحث لأنّه لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلا عن القطع به كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه (1).

مندفعه: بما عرفت من أنّ شوب العلم الوجداني بالشك يوجب المجال للترخيص الشرعي و معه يكون حكم العقل بالتنجيز تعليقا على ما إذا لم يرد من الشارع ترخيص فيه فمع الترخيص لا يبقى الحكم الواقعي المعلوم بالعلم الإجمالي على ما هو عليه من الفعلية

ص: ٨١

كما لا يبقى على ذلك في موارد قيام الأمارات عند عدم الاصابه و عليه فبحسب الأدله العامه لا فرق بين القطع الوجدانى و التعبدى فى أن مقتضاها هو البراءه كما لا فرق فيهما بحسب الأدله الخاصه التى كان مقتضاها هو لزوم الاحتياط فتدبر جيدا.

تنبيهات:

التنبيه الأول: فى أنه لا فرق بين الأمور الدفعيه و التدريجيه فى وجوب الاحتياط

و الوجه فيه أنه لا تفاوت فى حكم العقل بوجوب الاحتياط و تنجيز العلم الإجمالى بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجبا مطلقا كما فى الدفعيات أو واجبا معلقا كما فى التدريجيات بناء على امكان الواجب المعلق كما قررنا فى محله لفعليه الوجوب على كلتا صورتين و ان كان زمان الواجب فى المعلق استقباليا و هذا واضح و أمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلق و كون الواجب مشروطا بشرط يحصل فيما بعد فان لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلى عند ترده بين أن يكون فعليا و أن يكون مشروطا بشرط غير الحاصل كما فى بعض التدريجيات و حينئذ فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول فى الأطراف و إن علم بحصول الشرط فى وقته فهو كالواجب المطلق فى الحكم لكفايه كون التكليف فى ظرف وجوده فعليا و معلوما عند العقلاء للحكم بالتنجيز و هذا المعنى حاصل فى المقام و لعلّ إليه يؤول ما فى الدرر حيث قال و أمّا بناء على ما قلنا فى مبحث مقدمه الواجب أخذنا من سيدنا الاستاذ طاب ثراه من انقسام الواجب إلى المطلق و المشروط و عدم ثالث لهما و أنّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط بعد العلم بتحقق ما هو شرط الواجب فى محله و إن لم يتحقق بعد محكومته بالوجوب فاللازم الحكم بالاحتياط فى المثال مطلقا فإنّ حكم الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرط الوجوب فى محله و إن لم يتحقق بعد حكم الواجب المطلق على هذا المبنى (1).

ص: ٨٢

و الحاصل: أن بناء العقلاء فى مثل ما ذكر على الاحتياط.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره تبعا لشيخه الاستاذ النائنى قدس سره و التحقيق هو ما ذهب إليه المحقق النائنى قدس سره من تنجيز العلم الإجمالى و عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى شىء من الطرفين أما فيما تم فيه الملاك فعلا فلأن الترخيص فى تفويت الملاك الملزم فعلا- بمنزله الترخيص فى مخالفه التكليف الفعلى إذ عدم فعليه التكليف إنما هو لوجود المانع مع تماميه المقتضى و هو لا يرفع قبح الترخيص فى تفويت الملاك الملزم.

و أما فيما لم يتم فلما تقدم فى بحث مقدمه الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم فى ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلى و لا فرق فى قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستندا إلى العبد كما تقدم و بين كونه مستندا إلى المولى بتخصيصه فى ارتكاب الطرف المبتلى به فعلا و ترخيصه فى ارتكاب الطرف الآخر فى ظرف الابتلاء فإنه ترخيص فى تفويت الملاك التام الملزم و هو بمنزله الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل و عصيانه فى حكم العقل (١).

و قد عرفت أنه لا- مانع من الترخيص فى مخالفه التكليف فى أطراف المعلوم بالإجمال فى الفعلين منه فضلا عن الترخيص فى تفويت الملاك فى التدريجين و ذلك لشوب العلم الإجمالى بالشك كما مر مفصلا.

و عليه فالاستدلال بحكم العقل على قبح الترخيص فى تفويت الملاك سواء تم الملاك فعلا أو لم يتم كما ترى هذا مضافا إلى أن فرض التماميه فعلا للملاك مع دخاله الشرط الذى لا يجيء لا يخلو عن التهافت و أيضا لا تكليف لنا بالنسبه إلى الملاكات كما لا يخفى و عليه فالأولى هو الاستدلال بما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقق الحائرى قدس سره من أن الواجب المشروط مع العلم بتحقيق شرطه فى ظرفه كالواجب المطلق فى وجوب مقدماته الوجوديه و العلميه و إن كان الوجوب المشروط باقيا على عدم فعليته بالفعل و لعل وجهه هو بناء

ص: ٨٣

العقلاء على الاحتياط في مثل المورد و لا- حاجه إلى الاستدلال بحكم العقل حتى يرد عليه ما ذكر كما هو الظاهر قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال تبعا لشيخه الاستاذ الحائري قدس سرهما إن التحقيق عدم الفرق في منجزيه العلم الإجمالي بين كون الأطراف حاصلًا فعلا- و بين التدريجيات في عمود الزمان كان التكليف مطلقا أو معلقا أو مشروطا أما في الاولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمه مخالفه المولى قطعا أو احتمالا في ارتكاب الأطراف المحققه فعلا أو في ارتكابها مع تحققها تدريجا فلو علم بحرمه شيء عليه إمّا في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجود تركهما في كلا- الحالين فالتكليف الواقعي منجز عليه و كذا الأمر في الواجب المشروط فإنه مع العلم بتحقيق شرطه في محله كالواجب المطلق من هذه الحثيه فتدبر (١).

و يشكل ذلك بأنه إن اريد وجوب المقدمه شرعا بحكم العقل في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت ذبيها فهو غير معقول لأنّ وجوب المقدمه شرعا وجوب معلولى منبث عن وجوب ذبيها فيتبعه في الفعلية و مع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذبيها كيف يعقل فعلية وجوبها و العلم بتحقيق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية و العقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولى.

و إن اريد حكم العقل بمجرد اللزوم و اللابديّه نظرا إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمه التي لا يمكن تحصيلها في وقته فعلى فرض تسليمه لا يجدى في وجوب الغسل شرعا قبل الفجر حتى يؤتى به بقصد الأمر.

و التحقيق امكان الفرق بين المقدمات الوجوديه و المقدمات العلميه بعدم وجوب المقدمه الوجوديه لترشحه من وجوب ذبيها و لا وجوب لذبيها فعلا.

و لزوم المقدمه العلميه لأنه أثر العلم بالتكليف لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه أنّ مقتضى علمه الإجمالي بالتكليف إمّا في الحال أو في الاستقبال مع بقائه على

ص: ٨٤

شرائط الفعلية و التنجز في ظرفه هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولاً- اجمالياً و هو كاف في فعلية الواصل في موطنه فيعلم اجمالاً- أنّ مخالفه هذا التكليف الحالى في الحال أو مخالفه ذلك التكليف الاستقبالى في الاستقبال موجب لاستحقاق العقاب إمّا على هذه المخالفه في الحال أو على تلك المخالفه في الاستقبال فكل من المخالفتين في موطنها ممّا يحتمل ترتب العقاب عليها و هو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفه في موطنها و لا يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول (١).

و يمكن الجواب عنه بأنّه لا عبره بوصول التكليف الاستقبالى في الحال فإنّ وجوده و عدمه على حد سواء و إنّما العبره بالوصول في موطن يترقب فيه البعث و الانبعاث و هو الوصول في الاستقبال فهذا الوصول الإجمالى لا أثر له بالنسبه إلى أحد الطرفين قبل مجيء و قته فلا يكون التكليف في أحد الطرفين فعليا لعدم تحقّق شرطه و لا فرق فيه بين كون المقدمات وجوديه أو علميه إذ مع عدم تحقّق الشرط قبل مجيء و قته لا علم بالتكليف الفعلى فيهما فالتفصيل بين المقدمات الوجوديه و المقدمات العلميه مع أنّ العلم لم يتعلّق بالتكليف الفعلى قبل مجيء شرط المشروط لا وجه له و لا ينتج أمرا شرعيا قبل الفجر حتّى يؤتى الغسل به بقصد الأمر و لذا قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه عدم كفايه الوصول قبل مجيء وقت الواجب ممّا لا محيص عنه.

و دعوى: أنّ هذا الوصول الحالى يكفى في فعليته من قبل هذا الوصول فعلا و عدم فعليته من قبل تضاييف البعث و الانبعاث فإنّه لا- يكون البعث فعليا إلاّ حيث يمكن الانبعاث الفعلى هذا مضافا إلى أنّ مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالى على شرائطه الفعلية و التنجز فمع العلم باستمرار الوصول و عدم التبدل بانقلاب العلم جهلا يقطع بفعلية التكليف الاستقبالى بالوصول بقاء و إن لم يكن فعليا بالوصول حدوثا إلى أن قال فالفعلية عندنا بنفس الوصول و الواصل هو الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان متعلقا بأمر حالى أو

ص: ٨٥

استقبالي فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالي أو استقبالي فعليا إما في الحال أو في الاستقبال (١).

مندفعه: بأنّ النتيجة تابعه لأخس المقدمات إذ لا علم بالتكليف الفعلي قبل مجيء شرط المشروط و القطع بفعليه التكليف بقاء لا يجدى للقطع بفعليه التكليف حدوثا و مفروض الكلام هو وجوب المقدمات التي لا- يمكن تحصيلها في وقت المشروط قبل مجيء وقته.

فتحصّل: أنّه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات و التدريجيات سواء قلنا بثلاثيه الواجب أى المطلق و المعلق و المشروط أو قلنا بثنائيته أى المطلق و المشروط لفعليه الوجوب في المطلق و المعلق و قيام بناء العقلاء في المشروط هذا كلّه بالنسبه إلى القاعده العقليه و بناء العقلاء و عدم ملاحظه الأدله الشرعيه.

و أما مع ملاحظه أدله البراءه الشرعيه فقد عرفت أنّها بعمومها و خصوصها تدلّ على البراءه حتّى في أطراف المعلوم بالإجمال و يمكن الأخذ بها و الجمع بينها و بين المعلوم بالإجمال بحمل المعلوم على غير الفعلي كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعيه و ما بين الأحكام الظاهريه و مع حمل المعلوم بالإجمال على غير الفعلي لا يلزم المحاذير المذكوره كما مرّ تفصيلا.

نعم يمنع عن ذلك الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال من دون فرق بين الشبهه التحريميه و بين الشبهه الوجوبيه فلا- يمكن الأخذ بالأدله العامه أو الخاصه الداله على البراءه بعد تخصيصها بالأدله الخاصه إلا أنّ الأدله الخاصه الداله على الاحتياط مختصه بغير التدريجيات و عليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءه و يتفرع عليه وجوب التمام على من أراد المسافره و الخروج عن البلد و شك في وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه في البلد و وجوب القصر على المسافر الذي

ص: ٨٤

أراد البلد و شك في وصوله إلى حدّ الترخّص فإنّ حكمه هو استصحاب كونه في السفر و اتيان صلاه المسافر فإذا خصصنا أدلّه الاحتياط بالفعليات فلا- مانع من جريان الاستصحاب في هذا الفرع و إن علمنا اجمالاً بمخالفه أحدهما للواقع و لا حاجة إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية.

اللهمّ إلا أن يقال:بالغاء الخصوصية و عدم الفرق بين الفعليات و التدريجيات فحيث لا يترك الاحتياط في التدريجيات فتدبرّ جيداً.

التنبيه الثاني: في موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولي

قال في مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى في أحد طرفي العلم الإجمالي إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر أو يكون مغايراً له و على الأول إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه هي أقسام ثلاثه:

أمّا القسم الأوّل: و هو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى كما إذا علم اجمالاً- بوقوع نجاسه في الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى في كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هو أصاله الطهاره و لا إشكال في سقوطها و عدم جريانها في كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب في الصلاه إلاّ- أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له في حرمة لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسه فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة و الحليه لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصاله الحل أو تسقط بالعلم الإجمالي كسقوط أصاله الطهاره وجهان:

ذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى في الطرف الآخر و إن كان واحداً فالترّم بعدم جواز شرب الماء في المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه و لكنّ التحقيق جريانها و عدم معارضتها بأصاله الطهاره في الطرف الآخر.

و ذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع إلاّ بعد تساقط

الأصول في أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهارة فى المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصية و لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

و أمّا الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر.

إلى أن قال: وهذا أحد الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم و نظير ذلك فى الفروع الفقهيّة كثير منها ما لو علم بنجاسه شىء فى زمان و طهارته فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهارة.

و منها ما إذا علم حليه شىء فى زمان و حرمة فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل إلى غير ذلك من الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أما القسم الثانى: و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى كلّ طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى فلا ينبغى الشك فى عدم جريان الأصل فى شىء منهما على ما تقدم بيانه و هذا القسم يتحقّق فى موردين:

أحدهما: ما إذا لم يكن لشىء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصالة الطهارة فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصالة الطهارة و بعد سقوطهما تصل النوبه إلى أصالة الحل فى الطرفين و العلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد و هو كون جريان الأصل فى الطرفين

مستلزما للترخيص فى المعصيه و فى أحدهما ترجيحا بلا مرجح.

و أما القسم الثالث: و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايرا فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر فان لم يكن أحد الطرفين مختصا بأصل طولى فلا إشكال فى عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى كلا الطرفين و لا فى أحدهما للزوم الترخيص فى المعصيه أو الترجيح بلا مرجح.

و أما إن كان أحدهما مختصا بأصل طولى فهو يتصور بصورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه.

الصوره الثانيه: ما كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبه سابقه عليه أما الصوره الأولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين أو غصبيه الآخر فإن الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو أصاله الطهاره و فى محتمل الغصبيه هى أصاله الحل و فى فرض سقوط أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه تصل النوبه إلى أصاله الحل ففى مثل ذلك كان العلم الإجمالى منجزا للواقع لأن الأصلين الجارين فى الطرفين و إن كانا مختلفين إلا أن العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين مانع من الرجوع إلى الأصل باعتبار أن الترخيص فى كلا- الطرفين ترخيص فى مخالفه التكليف الواصل و فى أحدهما ترجيح بلا مرجح بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأصل من الاصول الحاكمه أو الاصول المحكومه إلى أن قال:

و بعباره أخرى الأمر فى المقام دائر بين سقوط أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه و سقوط أصاله الطهاره و أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه و بما أنه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محاله إلى أن قال: و أما الصوره الثانيه و هى ما كان الأصل الطولى مخالفا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه فيرجع إليه بعد تساقط الاصول العرضيه بلا فرق بين أن تكون الاصول العرضيه متماثله أو متخالفه.

مثال الأول: ما إذا علم اجمالا بزياده ركوع فى صلاه المغرب أو نقصانه فى صلاه العشاء

بعد الفراغ عنهما فقاعده الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضه و بعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاه العشاء فيحكم بطلانها و استصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاه المغرب و يحكم بصحتها و لا يلزم محذور المخالفه العمليه القطعيه نعم تلزم المخالفه الالتزاميه باعتبار العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع قد عرفت غير مره أنّ الموافقه الالتزاميه غير واجبه.

مثال الثاني: ما إذا علم اجمالاً بنقصان ركعه من صلاه المغرب أو عدم الاتيان بصلاه العصر فإنّ قاعده الفراغ في صلاه المغرب و قاعده الحيلوله في صلاه العصر تسقطان للمعارضه فيحكم بطلانها و وجوب اعادتها و يرجع إلى استصحاب عدم الاتيان بالركعه المشكوك فيها في صلاه المغرب فيحكم بطلانها و وجوب اعادتها و إلى أصاله البراءه من وجوب قضاء صلاه العصر لما ثبت في محله من أنّ الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الاتيان.

و هذا التفصيل الذي ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى في بعض الموارد و عدم جواز الرجوع إليه في بعض موارد الأخر تترتب عليه ثمرات مهمه في بحث الخلل و في بحث فروع العلم الإجمالى فانتبه (١).

و هنا مواقع للنظر منها أنّ ما ذكره في القسم الأول مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببي على المسببي حتّى في الموافق فإنّ أصاله الحليه حينئذ تكون محكومته بالنسبه إلى أصاله الطهاره لأنّ الشك في الحليه و عدمها مسبب عن الشك في طهاره الماء و عدمه فإذا حكم فيه بالطهاره لا مجال للشك في الحليه تعبدًا و عليه ففي مفروض المسأله يجوز شرب الماء بعد تساقط أصاله الطهاره في الطرفين بالمعارضه و جريان الأصل المحكوم و هو أصاله الحليه في شرب الماء كما لا يخفى.

و أمّا بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الاصول لا نظر لها في الاعتبار إلا إلى مخالفها

ص: ٩٠

فأصالة الحليه كأصالة الطهاره ساقطه بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الطرف المقابل و مع سقوطها فاللازم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى و تفصيل ذلك أنّ أدله الاستصحاب مثلا تدلّ على عدم جواز النقض و النقض يحصل بترتيب أثر المخالف لا الموافق و هكذا. أدله اعتبار الاصول تدلّ على عدم ترتيب أثر المخالف و هو لا ينافى ترتيب أثر الموافق لأنّ الموافق لا يكون محكوماً و مع عدم كونه محكوماً يجرى حتّى مع جريان الأصل السببى نعم لا يجرى الأصل إذا كان مخالفاً لأنّ المخالف محكوم بادلته اعتبار الاصول الحاكمه و بالجمله فلا إطلاق لادله اعتبار الاستصحاب و الاصول بالنسبه إلى الموافق و لا أقل من الشك فلا دليل على حكومتها على الموافق حتّى لا يكون لجريان الموافق مجال.

ثمّ إنّ الفرق بين المقام و بين سائر التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسه شىء فى زمان و طهارته فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه يرجع فيه إلى أصاله الطهاره بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه أو إذا علم بحليه شىء فى زمان و حرمة فى زمان آخر و شك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصاله الحل واضح لأنّ الاستصحاب المخالف فى الموارد المذكوره يمنع عن جريان أصاله الطهاره أو أصاله الحليه لحكومه الاستصحاب بالنسبه إليه و عليه فأصاله الطهاره أو أصاله الحليه و إن كانتا جارتين مع استصحاب الطهاره أو الحليه و لكنهما مع ملاحظه استصحاب النجاسه أو الحرمة لا- تجريان فهما محكومان لا يرجع إليهما إلاّ بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق.

و منها: أنّ ما ذكره فى القسم الثانى من لزوم الاحتياط، سواء لم يكن لشىء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين لتساقط أصاله الطهاره فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام و لكنّ لا وجه لتقدم سقوط

أصله الطهارة على سقوط أصله الحليه بناء على ما عرفت من عدم دليل على حكومه الأصل الموافق بالنسبه إلى الأصل الموافق.

و منها: أنّ ما أفاده فى الصورة الأولى من القسم الثالث فيما إذا كان أحدهما مختصاً بأصل طولى موافق فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه منظور فيه إذ لا- فرق بينها وبين القسم الأول فكما أنّ مقتضى مختاره فى القسم الأول هو حكومه أصله الطهارة على أصله الحليه فكذلك تكون أصله الطهارة هنا أى الصورة الأولى من القسم الثالث حاكمه على أصله الحليه فى محتمل النجاسه مع أنّه لم يقل بها و مقتضى مختاره فى القسم الأول من حكومه أصله الطهارة على أصله الإباحه و لو كانا متوافقين هو أن يحكم هنا بتعارض أصله الطهارة فى محتمل النجاسه مع أصله الإباحه فى محتمل الغصبيه و سقوطهما و الرجوع إلى أصله الإباحه فى محتمل النجاسه لا الحكم بسقوط الاصول جميعاً فى عرض واحد و لزوم الاحتياط نعم لو لم نقل بمقاله المشهور و هى حكومه أصله الطهارة على أصله الإباحه و لو كانتا متوافقين و قلنا بعدم حكومه المتوافقين تتعارض أصله الطهارة و أصله الإباحه فى محتمل النجاسه مع أصله الإباحه فى محتمل الغصبيه و مع تساقط جميع الاصول يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو لزوم الاحتياط فلا تغفل.

فتحصّل: (١) أنّ فى القسم الأول و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى طرف آخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى يكون الأصل المحكوم جارى بعد سقوط الاصول الحاكمه و مقتضاه هو الحكم بإباحه شرب الماء فيما إذا علم اجمالاً بوقوع النجاسه فى الماء أو الثوب هذا على المشهور من تقدم الأصل الحاكم على المحكوم حتى فى المتوافقين و أما بناء على ما عرفت من عدم الدليل على تقدمه فى هذه الصورة فالأصل المحكوم كالأصل الحاكم ساقط بالمعارضه و لا يرجع إليه و مقتضى ذلك هو وجوب الاحتياط.

(٢) أنّ فى القسم الثانى و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى

طرف آخر مع عدم أصل طولى فى طرف من الأطراف أو مع وجوده فى كل طرف لا مجال للرجوع إلى الأصل المحكوم إذ لا وجود له فى الفرض الأول و سقوطه بالمعارضه فى الفرض الثانى فالحكم فى الصورتين هو وجوب الاحتياط بعد سقوط الاصول فى الأطراف و لا يجوز الرجوع إلى الأصل المحكوم.

٣) أنّ فى القسم الثالث و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايرا فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر إمّا لا وجود للأصل المحكوم كما إذا لم يكن أصل طولى فى أحد من الأطراف فحينئذ بعد سقوط الاصول بالمعارضه يجب الاحتياط قضاء للعلم الإجمالى.

و إمّا هو موجود فى أحد الطرفين و حينئذ إمّا يكون موافقا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه ذهب السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه فيه إلى سقوط الاصول مطلقا و وجوب الاحتياط و لا يخفى ما فيه فإن مقتضى مختاره فى القسم الأول هو الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الاصول فى مرتبه متقدمه نعم لا بأس بسقوط الجميع و وجوب الاحتياط بناء على غير المشهور من عدم الدليل على تقدم الأصل الحاكم على المحكوم فى المتوافقين.

و إمّا يكون الأصل المحكوم مخالفا فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه فيرجع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الاصول الحاكمه مطلقا سواء كانت الاصول الحاكمه تماثله أو غير تماثله و الله هو الهادى.

التنبیه الثالث: فى انحلال العلم الإجمالى و عدم تأثيره فى التنجيز

بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين

و هو يتصور بصور مختلفه.

أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنا معه فالظاهر كما فى الفرائد عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام

الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه (١).

و عليه فإذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلاً ثم علم بوقوع النجاسة في أحدهما بعد الاضطرار فلا ينبغي الشك في عدم التنجيز في هذه الصورة إذ معه لا يحصل له العلم بالتكليف الفعلي فيهما بعد وجود احتمال وقوع النجاسة في الطرف الذي اضطر إليه.

و حيث إن المفروض هو حدوث الاضطرار إليه قبل وقوع النجاسة فيه فوقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه لا يوجب حدوث التكليف الفعلي و وقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال و شبهه بدويه لا مانع فيها من الرجوع إلى الأصل.

و لا كلام في هذه الصورة و لا شبهه فيها و لكن لا يناسب وضوح المسألة ما وقع في كلام شيخنا الأعظم قدس سره من التعبير بأن الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي الخ. و كيف كان فقد قيد المحقق العراقي قدس سره الاضطرار بكونه بمقدار أحد التكليف أو ازيد و إلا- فالعلم الإجمالي بالتكليف موجود غايته أنه مردد بين التكليف المحدود في الطرف المضطر إليه و غير المحدود في الطرف الآخر و مقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه (٢).

و ثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف و لكنّه مداه الفصل بين التكليف و عروض الاضطرار قليله بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبه إلى التكليف المعلوم و مع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجيز التكليف قبل حدوث الاضطرار و مجرد سبق زمان حدوث التكليف على الاضطرار مع عدم التمكن من الامتثال لا يوجب أن يكون العلم الإجمالي مؤثراً في تنجيز التكليف بالإضافة إلى قطعه زمان فاصله بين التكليف و طرؤ الاضطرار.

و عليه فهذه الصورة ملحقه بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنا له فلا تغفل.

ص: ٩٤

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٥٤، ط قديم.

٢-٢) راجع نهايه الأفكار/ج ٣، ص ٣٥٠.

ثالثهما: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالى بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصورة اختلفت الآراء و الأقوال.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (١) وهذا هو المختار.

و لكنّ أورد عليه في الكفايه بما حاصله مع توضيح ما أن عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعا و لا فرق في شرطيه عدم الاضطرار شرعا السبق و اللحق و الحدوث و البقاء فكما أنّه إذا علم إجمالا بثبوت خطاب مردّد بين المضطر إليه و غير المضطر إليه فلا أثر له لعدم العلم بالتكليف الفعلي على أى تقدير.

فكذلك إذا علم اجمالا بمثله بقاء لا حدوثا فإنّه لا علم له بتكليف فعلي على أى تقدير بقاء من أوّل الأمر بل له العلم به إلى حدّ الاضطرار.

و بعبارة أخرى أنّ التكليف محدود شرعا بحصول الاضطرار إلى متعلقه و عليه فيما بعد الاضطرار لا يعلم بثبوت التكليف على كلّ تقدير و معه ينفي التكليف المشكوك بالأصل و لأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورته فقد أحد الأطراف لأنّ فقدان ليس من حدود التكليف شرعا فالتكليف فى صورته فقدان مطلق فى كلا الطرفين (٢).

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدا شرعيا بحيث إذا عرض الاضطرار ارتفع أصل الحكم واقعا لا فعليه الحكم و ثقله مع بقاء أصله كما ربما يستظهر ذلك من بعض الروايات الخاصه كموثقه أبى بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المريض هل تمسك له المرأه شيئا فيسجد عليه؟ فقال لا إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها و ليس شيء ممّا حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه (٣).

ص: ٩٥

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٥٤.

٢-٢) راجع الكفايه/ج ٢، ص ٢١٦-٢١٨.

٣-٣) الوسائل/الباب ١ من أبواب القيام، ح ٧.

بناء على ظهورها في ثبوت الحليه الواقعيه مكان الحرمه الواقعيه عند الاضطرار لا- ظهورها في مجرد الترخيص مع بقاء أصل الحرمه.

فلا- وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي و لو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه بحدّ الاضطرار و بين غير المحدود في الطرف الآخر و مقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود و غيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

و لذلك قال في نهايه الأفكار و ان شئت قلت بوجود العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود في الطرف المضطر إليه و غير المحدود في الطرف الآخر و مقتضاه هو لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه (1).

و إليه يؤول ما حكاه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه من استاذه المحقّق الحائري قدّس سرّه أنّه قال ذكرت لاستاذي صاحب الكفايه أنّه إذا شك أحد في أن الواجب عليه هو اكرام زيد في ساعه واحده أو هو اكرام عمرو في ساعتين هل يجب عليه الاحتياط أم لا؟ قال استاذي نعم يجب عليه الاحتياط بالجمع بينهما قلت ما الوجه في وجوب الاحتياط إلّا كون الأقل و الأكثر في الطرفين و الشخصين لا- في طرف و شخص واحد(حيث لا- يرجع الشك فيه إلى الأقل المعلوم و الأكثر المشكوك حتّى يقال يؤخذ بالقدر المتيقن و يجرى البراءه في الزائد عليه)و هذا الملاك بعينه موجود في المقام لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار فصدّقني استاذي و عدل عما ذكره في متن الكفايه و ذهب في هامش الكتاب إلى وجوب الاحتياط.

توضيح ما ذهب إليه في الهامش بحسب ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه أنّه ليس التكليف المعلوم مرّدًا بين أن يكون محدودًا أو مطلقًا حتّى ينحلّ إلى معلوم و مشكوك نظرًا إلى أنّ ثبوت أصله إلى هذا الحدّ متيقن و فيما بعده مشكوك بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة

ص: ٩٦

و ثانيا: كما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سرّه أنّ الانحلال إلى تكاليف متعدده متعلقه بتروك شرب النجس إنّما يصحّ إذا كان كلّ ترك ذا مصلحة باعته عن طلبه بل حيث إنّ النجس واحد و فعل الشرب واحد و المفسده القائم به واحده فليس في الحقيقه إلا- زجر واحد عن الفعل الواحد و تعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الانزمنه و طلب كلّ ترك بتبع الزجر عما فيه المفسده فليس في الحقيقه إلا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقّق الاطاعه أو العصيان و هذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق و المحدود من حيث التطبيق على شرب هذا الإناء أو ذلك الإناء (1).

و ممّا ذكرناه يظهر ما في منتقى الاصول حيث ذهب في مقام الاثبات إلى اختيار أنّ موضوع الحكم بالطهاره هو الشك و يراد به الشك الفعلى بمعنى الحاصل فعلا- و الحكم بالطهاره يكون بلحاظ أنّ الشك و ظرفه و الحكم يتعدد بتعدد موضوعه و عليه فيتعدد الحكم بتعدد الشك فكل شك في كلّ آن يكون موضوعا للحكم بالطهاره (أو الحليه).

و بالجمله فظاهر الدليل فعليه الحكم بفعليته موضوعه فلا يثبت الحكم بالطهاره (أو الحليه) إلاّ مع فعليه الشك فالحكم بالطهاره في ظرف بلحاظ الشك في ذلك الظرف.

و لا مجال لدعوى امكان الحكم فعلا بالطهاره للذات في الآن المستقبل بلحاظ الشك الفعلى بالطهاره في الآن المستقبل لأنّه إذا زال الشك في الآن المستقبل يزول الحكم بالطهاره و هو يكشف عن دخالته فيه.

كما لا مجال لدعوى أنّ موضوع الحكم الفعلى بالطهاره للذات في الآن المستقبل هو الشك الفعلى المستمر فإذا زال الشك يكشف عن عدم تحقّق موضوعه لأنّه إذا فرض حصول الشك في آن و لم يكن الشك في الآن الذى قبله ثبت الحكم بالطهاره (و هو) ممّا يكشف عن أنّ الشك الفعلى تمام الموضوع للحكم بالطهاره و كما لا يجوز الحكم بالطهاره فعلا بالنسبه إلى

ص: ٩٨

الأمر الاستقبالي لذلك (١) لا- يجوز الحكم بها بالنسبة إلى الأمر السابق إلى أن قال و على هذا فمقتضى ما ذكرناه هو أنه بناء على الالتزام بالاعتضاء لا- يكون العلم الإجمالي منجزاً بقاء بعد عروض الاضطراب لجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض إلى أن قال: وجملة القول أنه على مسلك الاعتضاء يشكل الأمر في كثير من الفروع كالاضطراب إلى المعين أو الخروج عن محلّ الابتلاء أو فقدان بعض الأطراف أو تطهير بعض الأطراف فإنّ الأصل يجري في الطرف الآخر- في جميع ذلك- بلا محذور و لا معارض بل لو علم اجمالاً بوجود إحدى الصلاتين أمّا الجمعه أو الظهر ف جاء بالجمعه صح له إجراء الأصل بالنسبة إلى الظهر لعدم معارضته بالأصل الجارى في الجمعه لا تيانه بها. فهو قبل الاثبات يا حدهما و إن لم يتمكن من اجراء الأصل في كلا الطرفين و لكنّه بعد الاثبات يا حدهما يتمكن من ذلك لما عرفت مع أنّ هذا من الفروع المسلم فيها بقاء تنجيز العلم الإجمالي كمسأله تطهير بعض الأطراف أو فقدانه.

و يمكن أن يجعل هذا وجهاً من وجوه الاشكال على الالتزام بالاعتضاء و تعين القول بالعليه التامه فرارا عن الوقوع في ذلك (٢).

و فيه: مواقع للنظر منها أنّ الشكّ الفعلى موجود بالنسبة إلى الطرفين و لو بعد الاضطراب إذ متعلقه هو أنّ النجس المعلوم اجمالاً هل يكون في طرف المضطر إليه أو في طرف غير المضطر إليه فمع وجود الشكّ الفعلى بالنسبة إلى الطرفين تجرى أصاله الطهاره في الطرفين و تسقط بالمعارضه و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي و المفروض أنّه يقتضى وجوب الاحتياط قبل حدوث الاضطراب و هو باق بالنسبة إلى الطرف غير المضطر إليه فلا مجال للحكم بطهاره الطرف غير المضطر إليه.

و الاضطراب إلى طرف معين و سقوط تكليف اجتناب عن النجس بالنسبة إليه لا يمنع عن الشكّ الفعلى في كونه نجساً أو طرفه الآخر و مع عدم المنع كان موضوع الحكم بالطهاره و هو

ص: ٩٩

١- ١) ظ كذلك.

٢- ٢) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ١٠٩-١١٣.

الشك الفعلى باقيا فى الطرفين فىجريان و يتساقطان.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى أصله الحليه فإنها تجرى فى الطرفين و لو مع الاضطرار إلى طرف معين بناء على ما عرفت فى التنبيه الثانى من أن الدليل الاجتهادى أو الأصل السببى يمنع عن الأصل المسببى فيما إذا كان مفاده موافقا للدليل الاجتهادى أو السببى و عليه فتجرى أصله الحليه فى الطرفين و يتساقط بالمعارضه و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط فى مورد غير الاضطرار فتأمل.

و ممّا ذكر يظهر حكم موارد حدوث فقدان بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء فإنّ الشك الفعلى بالنسبه إلى الطرفين موجود فتجرى أصله الطهاره أو الحليه و تسقط بالمعارضه و يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى فى الطرف الآخر فتأمل.

و منها: أنّ أصله البراءه لا- تجرى فى الطرف الباقى بعد امتثال طرف من الأطراف لأنها منافية لمقتضى العلم الإجمالى و هو وجوب الاحتياط إذ تدريجيه الامتثال لا توجب خروج الطرف الآخر عن مورد المعارضه كما لا يخفى.

و منها: أنّ القول بالرجوع إلى الأصل فى طرف آخر و الحكم بعدم وجوب الاحتياط يخالفه الأخبار الخاصه مثل صحيحه صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان و أصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاه و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلّى فيهما جميعا (١). فإنها تدل على لزوم الاحتياط و عدم جواز تركه بعد الامتثال بإتيان طرف واحد و إلا يكتفى بالصلاه فى واحد منهما.

و موثقه عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو و حضرت الصلاه و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا و يتيمّم (٢) فإنّه لو كان خروج أحد الأطراف بالاضطرار أو

ص: ١٠٠

١- (١) الوسائل/الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- (٢) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

الفقدان و نحوهما كافيا لا-كتفى بإراقه أحدهما و أوجب الوضوء و غير ذلك من الأخبار فالحكم فى المقام يستفاد من هذه الروايات كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه لعدم الفرق عند العرف بين الامثال و بين خروجه عن مورد الابتلاء أو حدوث الاضطراب فتدبر جيدا فالأظهر هو وجوب الاحتياط فى الباقي من الأطراف عند حدوث الاضطراب بالنسبه إلى طرف معين أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو وقوع الامثال بالنسبه إلى طرف معين بعد العلم الإجمالى بالتكليف بناء على المشهور من عدم اطلاق أدلّه البراءه لموارد العلم الإجمالى فلا تغفل.

و رابعها:هى أن يكون الاضطراب بعد التكليف و قبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلا ثم علم بأن أحدهما كان نجسا قبل الاضطراب فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطراب فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطراب فيحكم بعدم التنجيز و بعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطراب قبل العلم بالتكليف على الفرض.

ذهب فى مصباح الاصول إلى الثانى و استدلل له بأن المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالى بالتكليف لا التكليف بواقعيته و لو لم يعلم به المكلف أصلا فهو حين الاضطراب إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن و إمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه فى الطرفين لعدم المعارضه لعدم العلم بالتكليف على الفرض و العلم الإجمالى الحادث بعد الاضطراب ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسه فى الطرف المضطر إليه و لا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطراب رافعا له.

و استشكل فيه بأنّ التكليف الواقعى و إن لم يكن مانعا من جريان الأصل إلا- أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال فى العلم التفصيلى فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذى اغتسلنا به للجنبه قبل أسبوع مثلا كان نجسا يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء

الصلوات التي اتينا بها مع هذا الغسل و كذا سائر الآثار المترتبة شرعا على نجاسه الماء المذكور.

ففى المقام أيضا لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه و حينئذ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار فلا بد من اعتبار وجوده قبله و لو كان منكشفاً بعده و عليه فبعد طرو الاضطرار نشك فى سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنه لو كان فى الطرف المضطر إليه فقد سقط بالاضطرار و لو كان فى الطرف الآخر كان باقيا لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال و لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءة فى الطرف غير المضطر إليه.

و يمكن الجواب عنه بأن البحث يكون فى الحكم التكليفى لا الوضعى و العلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعليه التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأن المفروض أن المكلف فى تلك الحال إما قاطع بعدم التكليف أو شاك فى التكليف و مع القطع بعدم لا معنى لفعليه التكليف فى تلك الحال و مع الشك كان مورد جريان البراءة لعدم علمه بالتكليف فى تلك الحال و لا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنه مع العلم بأن الطرف المضطر إليه كان محكوماً بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليا بالنسبة إليه لأنه حال العلم مضطر إليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلى فى الطرف الذى حدث الاضطرار فيه لا- قبل الاضطرار و لا- بعده فلا- مانع من جريان البراءة فى الطرف الآخر لاحتمال التكليف فى هذا الطرف و لا مجال للاستصحاب أو قاعده الاشتغال إذ لا علم بالحكم الفعلى لا قبل الاضطرار و لا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعده الاشتغال.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سرّه و الجواب عن هذه الشبهة أن المقام ليس مجرى للاستصحاب و لا لقاعده الاشتغال فإن الاستصحاب أو القاعده إنما يجريان فيما إذا كانت الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ساقطه بالمعارضه كما فى الشك فى بقاء الحدث المراد بين الأصغر و الأكبر بعد الوضوء فإن الأصل فى كل منهما معارض بالأصل الجارى فى الآخر و بعد

تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب و يحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر.

و هذا بخلاف ما إذا كان الأصل جاريا في بعض الأطراف بلا معارض كما في المقام فإنّ التكليف في الطرف المضطر إليه معلوم الانتفاء بالوجدان فلا معنى لجريان الأصل فيه و في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه فليس لنا علم بالتكليف و شك في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال (١).

هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث و مشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الصور المذكوره في الاضطرار تجرى في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الإكراه عليه و ذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضا حرفا بحرف فلا حاجة إلى الاطاله.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن

ذهب الشيخ في هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي معللا بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه.

و الترخيص في بعضها على البديل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم اراده الاجتناب عن الحرام الواقعي و لا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت المقدمه العلميه مقدمه للعلم و اللانزم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا.

و حيث إنّ الحاكم بوجود تحصيل العلم هو العقل بملاحظه تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفه الحاصله في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه.

ص: ١٠٣

و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امثاله منه و هو ترك باقى المحتملات.

و هذا نظير جميع الطرق الشرعيه المجهوله للتكاليف الواقعيه و مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما فى الأخذ بالحاله السابقه فى الاستصحاب أو مختيرا كما فى موارد التخيير الخ (١).

و عليه فالترخيص فى بعض الأطراف لا ينافى التكليف الفعلى الواقعى المعلوم بالإجمال لأنه ليس ترخيص فيه بل هو ترخيص فى طريق امثاله و هو المقدمه العلميه و هى وجوب الاحتياط الذى يكون مقتضى العلم الإجمالى.

أورد عليه فى الكفايه بأن الترخيص فى بعض الأطراف ينافى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير و مع عدم اجتماع الترخيص فى بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا يبقى إلا احتمال التكليف فى غير مختار المكلف لرفع اضطراره و هو منفى بالأصل (٢).

يمكن أن يقال: كما فى نهايه الدرايه بأن الوجه فى عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس و لو على سبيل الاحتمال أو احتمال الانطباق عند فعله الارتكاب لا عند فعله الاضطرار فهو غير مضطر إلى الحرام قطعا و متعلق التكليف بما هو مقدور فعلا و تركا لا أن أحدهما المردد حرام و أحدهما المردد مضطر إليه ليقال بأن نسبه الاضطرار إلى الحرام و غيره على حدّ سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما معا مع القدره على فعل كل منهما و تركه فى نفسه.

و عليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به و القدره على متعلقه موجوده فيؤثر العلم أثره و إنما المكلف يعجز عن الموافقه القطعيه دون الامتثال بالكليه فيكون معذورا عقلا فيما هو عاجز عنه لا فى غيره مع ثبوت مقتضيه (٣).

ص: ١٠٤

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٥٤-٢٥٥.

٢-٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢١٦.

٣-٣) نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٢٤٩.

فالحرام و هو شرب النجس لا- يكون مورد الاضطرار حتى لا- يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار هو ترك جميع أطراف المعلوم بالإجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر و يكون معذورا فى عدم الموافقه القطعيه و بعبارة أخرى كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره أنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة به و إنّما تعلّق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض فالجامع هو المضطر إليه و أحدهما مع الخصوصيه هو الحرام فما هو المضطر إليه ليس بحرام و ما هو حرام ليس بمضطر إليه فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالإجمال لأجل الاضطرار إلى الجامع كما لو أضطر إلى شرب أحد المائين مع العلم التفصيلي بنجاسه أحدهما المعين فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلا لأجل الاضطرار إلى الجامع و المقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الإجمالى من هذه الجهة و هذا أعنى تعلّق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام و المقام السابق فإنّ الاضطرار هناك كان متعلقا بأحدهما المعين و هو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار بخلاف المقام فإنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق إلا بالجامع و الاضطرار إلى أحد الأمرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام غاية الأمر أنّ وجوب الموافقه القطعيه ممّا لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار إلى الجامع لأنّ الموافقه القطعيه إنّما تحصل بالاجتناب عنهما معا و هو طرح لأدله الاضطرار و يكون نظير الاجتناب عما أضطر إليه معينا و تبقى حرمة المخالفه القطعيه بارتكابهما معا على حالها إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض (١).

و نحو ذلك فى تهذيب الاصول و غيره هذا.

و لكن ذهب المحقق الاصفهاني قدس سره فى أخير كلامه إلى عدم وجوب الاحتياط حيث قال لأنّ المعذوريه فى ارتكاب أحدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفه ينافى بقاء عقاب

ص: ١٠٥

الواقع على حاله حتى يحرم المخالفه القطعيه فإنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا على الواقع و المانع من تنجز التكليف هو الاضطرار لا اختيار ما يرتكبه في مقام الاضطرار حتى يعقل التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم تبعاً للشيخ الأعظم قدس سرّه بدهاه أنه مأذون في الارتكاب سواء ارتكب أم لا- إلى أن قال: ومما ذكرنا تبين أنه لا- وجه للالتزام بالتوسط في التكليف بحيث يكون باقيا على تقدير ارتكاب غير الحرام و ساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام فإنّ لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها فحينئذ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها مع أنه ليس كذلك بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أي واحد كان سواء ارتكب أم لا يرتكب.

و نفس جواز الارتكاب و إن صادف الواقع مناف عقلاً لفعليه الحرمة و استحقاق العقاب على المخالفه عند المصادفه فتدبر جيداً (١).

و دعوى: الفرق بين الترخيص بسبب عنوان واقعي كالاضطرار و بين الترخيص بسبب عنوان ظاهري كالجهل بالحرام أو الواجب و الحكم الواقعي مرتفع في الأول دون الثاني أ لا- ترى أنّ وجوب الاستقبال في الصلاه لا- يرتفع عند الجهل بالقبله مع تجويز الاستقبال إلى أحد الأطراف لضيق الوقت و نحوه و ليس ذلك لكون سبب الترخيص هو الجهل و هو من العناوين الظاهريه و المقام من قبيل الثاني لأنّ الترخيص من ناحيه الجهل لا من ناحيه الاضطرار إذ الاضطرار إلى الحرام الواقعي و إنّما نشأ الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي.

مندفعه: بما مرّ من أنّ الترخيص يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً فإنه يقتضى جواز ارتكاب أي طرف يشاء فالعنوان الواقعي و هو الاضطرار سبب

ص: ١٠٦

الترخيص المعلق لا العنوان الظاهري و إن كان مشفوعا به و ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقا على التكليف و مقارنا معه كما لا يخفى. فلا يقاس المقام بمورد اشتباه القبلة فإن الجهل بها في طول الأمر بالقبلة و بالجملة فنفس الترخيص المذكور مع احتمال المصادفة للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعلية على كل تقدير إذ لا حرمة فعلية في طرف يصادف الواقع و عليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلا مانع من جريان أصل البراءة فيه و ممّا ذكر يظهر ما في كلام الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال لا- منافاه بين التكليف الواقعي مع الاضطرار التخييري (1) فإنّ الحكم بالتخيير مع احتمال المصادفة للحرام يتنافيان و لا يجتمعان نعم يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو مقارنا معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار و لكنّ العلم به يحصل بعد الاضطرار في مده لم يتمكن من الاثبات به فإنّ مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلي كما فصلناه في الاضطرار إلى المعين و أمّا إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف و مضى مده يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالإجمال يدور حينئذ بين الطويل و القصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلي على كل تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتّى الآن و مقتضى العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا- يجب الاحتياط فيما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو كان مقارنا مع التكليف أو كان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار و إن كان التكليف في الواقع سابقا عليه و لكنّ لم يتمكن من الامتثال في المده الفاصله بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلق التكليف و العلم به و مضى مده يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصورة هو

ص: ١٠٧

وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى بتعلق تكليف فعلى على كل تقدير قبل حدوث الاضطرار من دون فرق بين أن يكون الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

وقد يفصل بين مسلك العليه التامه فيسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه لأن الاضطرار إلى أحد الأمرين يستلزم الترخيص فى أحدهما و هو يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز لعدم اجتماع الترخيص مع الحرمة المنجزه و عليه فلا يكون العلم متعلقا بالتكليف الفعلى على كل تقدير.

و بين مسلك الاقتضاء فيبقى العلم الإجمالى مع التنجيز بالنسبه إلى الطرف الآخر حيث لا مانع من الترخيص الظاهرى فى بعض الأطراف (١).

و فيه: أنه لا فرق بين المسلكين عند كون الاضطرار سابقا أو مقارنا أو ملحقا بالمقارنه فى سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز فإن الترخيص مع الاضطرار إلى أحد الأمرين لا- يجتمع مع التكليف الفعلى على كل تقدير فلا تنجيز سواء كان علم الإجمالى عله للتنجيز أم مقتضيا له كما لا- فرق بينهما أيضا لو كان الاضطرار حادثا بعد العلم بالتكليف فى عدم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز و وجوب الاحتياط بالنسبه إلى طرف آخر سواء كان الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين و سواء كان العلم الإجمالى عله أو مقتضيا فلا تغفل.

التنبيه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء فى التنجيز و عدمه

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أنه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالإجمال ممكنا عقلا و لكن المكلف أجنبى عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و بين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلا غير منجز.

و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذى ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

ص: ١٠٨

نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو بملك أو إباحه فاجتنب عنه.

و الحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل و العرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهى عنها و لذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلا- حاجه إلى نهيه (١) حاصله أنّه كما أنّ القدره العقليه لها مدخلية في حسن الخطاب فكذلك القدره العاديه المتوقفه على كونه مورد الابتلاء لها مدخلية في حسن الخطاب فلا يكفى في حسن الخطاب مجرد القدره العقليه و الامكان العقلي بدون وجود القدره العاديه المذكوره و تبعه في الكفايه حيث قال لما كان النهى عن الشىء إنّما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بدّ منه في تأثير العلم فإنّه بدونه لا علم بتكليف فعلى لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر و انقداح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعى إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال (٢).

و من المعلوم أنّ الداعى مع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا ينقداح في النفس بالنسبه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء بحسب المتعارف.

أورد عليه في نهايه الدرايه بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله و تركه فليس هناك شرط زائد على القدره المعتمره في التكاليف البعثيه و الزجرية عقلا- و إذا كان بحيث لا- يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه فيمكن توجه الداعى إليه فهو محلّ الكلام إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا كان ذلك شرطاً زائداً على القدره إلى أن قال:

ص: ١٠٩

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٥١، ط قديم.

٢-٢) راجع الكفايه/ج ٢، ص ٢١٨-٢٣٣.

فحينئذ نقول إن كان التكليف الحقيقي البعثى أو الزجرى جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل فمع وجود الداعى إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعى فى نفسه إلى الترك (١) يكون مستحيلا.

و أما إذا كان التكليف الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعيا بحيث لو انقضى العبد له لانقضى الداعى فى نفسه بدعوه البعث أو الزجر فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعى.

فهذه الصفه محفوظه سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما فى التوصلى الذى يأتى به بداعى هواه أو داع إلى تركه كما فى العاصى أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فى ما نحن فيه و عليه فمجرد كونه متروكا بعدم الابتلاء أو كونه ممّا لا شغل له به لا يرجع إلى محصل إلا إذا اريد منه عدم الداعى إلى فعله و مجرد عدم الداعى لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعيا لأنه يمنع عن جعل الداعى إلى الترك بالفعل لا بالامكان فإنه يكفيه امكان حصول الداعى له إلى الفعل ليمنع عنه الداعى إلى الترك من قبل المولى و لذا يصحّ جعل الداعى بالنسبه إلى العاصى مع كونه بحيث لا داعى له إلى الفعل بل كان له الداعى إلى الخلاف بل إذا كان عدم الداعى فعلا مانعا من توجه النهى الحقيقى فلازمه عدم صحه النهى مع الدخول فى محلّ الابتلاء إذا لم يكن له داع إلى شربه مثلا- مع أنه ليس كذلك جزما بل التحقيق أنّ حقيقه التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلا جعل الداعى بالامكان لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا فإنه خلف إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختيارى فلا- شأن له إلا- الدعوه الموجبه لانقضاء الإراداه فى نفس المكلف لكنه لا- بحيث يوجب اضطراره إلى اراده الفعل أيضا لأنه و إن لم يكن منافيا لتعلق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الإراده بين التكليف و فعل المكلف إلا أنه خلاف المعهود من التكاليف الشرعيه حيث إنه ليس فيها الاضطرار حتى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا و لا معنى للامكان إلا الذاتى

ص: ١١٠

١- ١) يوضحه قوله بعد اسطر أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فى نحن فيه الخ.

و الوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف فإن الامتناع بسبب العله مع عدم امتناع عدم العله يجمع الامكان الذاتى و الوقوعى و لا يعقل الامكان بالغير حتى ينافى الامتناع بالغير.

و من جميع ما ذكرناه تبين أنّ الدخول فى محلّ الابتلاء مع فرض تحقّق القدره بدونه لا دليل عليه و لا معنى لاستهجان العرفى لعدم ارتباط حقيقه التكليف بالعرف بما هم أهل العرف و ليس الكلام فى الخطاب بما هو خطاب حتى يتوهم ارتباطه بنظر العرف (١).

حاصله هو كفايه القدره العقليه و الامكان الذاتى أو الامكان الوقوعى فى صحه الخطابات سواء كانت مورد الابتلاء أو لم تكن و هو كما ترى و ذلك لأنّ جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعنا فيما لا يتلى به المكلف أصلا مستهجن أيضا و إن أمكن الابتلاء به عقلا بالامكان الذاتى أو الوقوعى و دعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى و حقيقه التكليف مع أنّ الأوامر و النواهي من الإرادات التشريعيه التى لا تنقذح إلا بعد حصول مبادئها لا وجه لها قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه فى الجواب عما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سرّه إنّ هذا ضعيف فإنّ كفايه الامكان الذاتى فى هذا الباب غريب فإنّ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطابا حقيقيا مستهجن جدا فإنّ الإراده التشريعيه لا تنقذح إلا بعد حصول مبادئها و قس عليه الخطاب القانونى فإنّ مقنن الحكم لو وقف على أنّ ما يشرعه لا يكاد يعمل به أصلا و لا ينبعث منه أحد صار جعله و تقنيه مستهجنا جدا و إن جاز الإمكان الذاتى أو الوقوعى (٢).

و بالجملة يعتبر فى حسن الخطاب مضافا إلى القدره العقليه وجود القدره العاديه و هى امكان تعارف مساس المكلفين به فحقيقه التكليف و إن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا- بمعنى البعث الفعلى الخارجى و لكن لا- يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم

ص: ١١١

١- (١) نهايه الدرايه/ ج ٢، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٢- (٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٢٧٩.

مضافا إلى الامكان الذاتى و القدره العقليه هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى و هو لا- يكون فى غير المبتلى به كما لا يخفى. و لذلك يستهجن الخطاب البعثى أو الزجرى المطلق عند العرف بما لا ابتلاء للمكلف به أصلا و إن أمكن فعله بالامكان الذاتى أو الوقوعى نعم تقييد الخطاب فيما لا ابتلاء به بصوره الابتلاء يرفع الاستهجان فى بعض الموارد.

و لقد أفاد و أجاد فى نهايه الأفكار حيث قال فى بيان جمله من موارد عدم تأثير العلم الإجمالى فى التكليف الفعلى بالاجتناب أصلا لرجوع الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به و كذا إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ ابتلاء المكلف بمثابه يوجب خروجه عن تحت القدره إما عقلا أو عاده بنحو يعدّ المكلف أجنيا عن العمل عرفا و غير متمكن منه و هذا على الأوّل واضح لامتناع تعلق الإراده الفعليه على نحو التنجيز بما لا يقدر عليه المكلف و كذا على الثانى فإنّه و إن لم يكن مانعا عن أصل تمشى الإراده عقلا- و لكنّه مانع عرفا عن حسن توجيه الخطاب لاستهجان الخطاب البعثى نحو الفعل أو الترك عند العرف بما يعدّ المكلف أجنيا عنه إلا بنحو الاشتراط بفرض ابتلائه و تمكنه العادى منه.

بل قد يكون بعد الوصول إلى الشىء لبعده المقدمات بمثابه يوجب استهجانه و لو بنحو التقييد و الاشتراط كأن يقال لعامى بليد إذا صرت مجتهدا يجب عليك التسهيل فى الفتوى أو لدهقان فقير إذا صرت سلطانا فلا تظلم رعيتك حيث إنّه و إن أمكن عقلا بلوغ ذلك البليد إلى مرتبه الاجتهاد و كذا الدهقان الفقير إلى مرتبه الملوكيه على خلاف ما تقتضيه العاده إلا أنّ بعد المقدمات يوجب عرفا استهجان الخطاب المزبور و لو بنحو الاشتراط (١).

ثمّ إنّه لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون حقيقه التكليف البعثى أو الزجرى هى جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل أو جعل ما يمكن أن يكون داعيا فإنّ كليهما ممنوعان بعد عدم الابتلاء عاده و ذلك لأنّه لا يحسن الخطاب و البعث و لو كان بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا فيما لا ابتلاء به عاده لعدم وجود أثر لهذا الجعل عند العقلاء و إن لم يكن تكليفا بالمحال

ص: ١١٢

ثم إنّه لا- تفاوت أيضا في الاستهجان بين أن يكون الخطاب المنجز شخصيا أو قانونيا لأنّ الخطابات الكليه القانونيه تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به و تكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا في الخطابات القانونيه تكون حقيقه لا طبيعيه و مقتضى كون القضايا حقيقه هو الانحلال بالنحو المذكور و عليه فيكون الخطاب المنجز بالنسبه إلى ما لا ابتلاء به و لو باى عنوان من العناوين مستهجنا كما في الخطابات الشخصيه فلا وجه للتفصيل.

و ممّا ذكر ينقدح ما في تهذيب الاصول حيث قال التحقيق في المقام أن يقال إنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكليه المتوجهه إلى عامه المكلفين و الخطاب الشخصى إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز و غير المتمكن عادة أو عقلا ممّا لا- يصحّ كما اوضحناه و لكنّ الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض ممّا لا استهجان فيه و بالجمله استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلى فإنّ ملاك الاستهجان في الأول ما إذا كان المخاطب غير متمكن و الثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب الذى يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة أو مصروفه عنه دواعيهم.

و الحاصل: أنّ التكاليف الشرعيه ليست إلا كالقوانين العرفيه المجهوله لحفظ الاجتماع و تنظيم الأمور فكما أنّه ليس فيها خطابات و دعايات بل هو بما هو خطاب واحد متعلّق بعنوان عام حجه على عامه المكلفين فكذلك ما نجده في الشرع من الخطابات المتعلقه بالمؤمنين أو الناس فليس هنا إلا خطاب واحد قانونى يعمّ الجميع.

و إن شئت قلت إنّ ما هو الموضوع في دائره التشريع هو عنوان المؤمنين أو الناس فلو قال يا أيها الناس اجتنبوا عن الخمر أو يجب عليكم الفعل الكذائى فليس الموضوع إلا- الناس أعمّ من العاجز و القادر و الجاهل و العالم و لأجل ذلك يكون الحكم فعليا في حقّ الجميع. غير أنّ العجز و الجهل عذر عقلى عن تنجيز التكليف و الملاك لصحّه هذا الخطاب

و عدم استهجانہ صلوحہ لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبه إلى الخطاب العام إنما يلزم لو علم المتكلم لعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كل المكلفين و أما مع احتمال التأثير في عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاص فلا محيص عن الخطاب العمومي و لا- استهجان فيه أصلا كما أنّ الأمر كذلك في القوانين العرفيه العامه و بما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء و القول بأنّ خطاب العاجز و الجاهل و غير المبتهل بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن صحيح لو كان الخطاب شخصا و أمّا إذا كان بصوره التقنين فيكفي في خطاب الجميع كون عدد معتد به من المكلفين واجدا ما ذكرنا من الشرائط و أمّا الفاقد لها فهو معذور عقلا مع فعلية التكليف كالعجز و الجهل.

و بالجمله ليس هنا إلاّ اراده واحده تشريعيه متعلقه بخطاب واحد و ليس الموضوع إلاّ أحد العناوين العامه من دون أن يقيد بقيد أصلا و الخطاب بما هو خطاب وحداني متعلق بعنوان عامّ حجه على الجميع و الملاك في صحه الخطاب ما عرفت و الحكم فعلى مطلقا من دون أن يصير الحكم فعليا تاره و انشائيا أخرى أو مريدا في حاله و غير مريد في حاله أخرى.

و ما أوضحناه هو حال القوانين الدارجه في العالم و الاسلام لم يتخذ مسلكا غيرها و لم يطرق بابا سوى ما يطرقه العقلاء من الناس إلى أن قال:

إن اريد من الانحلال كون كلّ خطاب خطابات بعدد المكلفين حتّى يكون كلّ مكلف مخصوصا بخطاب خاصّ به و تكليف مستقل متوجه إليه فهو ضرورى البطلان فإنّ قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ خطاب واحد لعموم المؤمنين فالخطاب واحد و المخاطب كثير كما أنّ الأخبار بأنّ كلّ نار حاره أخبار واحد و المخبر عنه كثير فلو قال أحد كلّ نار بارده فلم يكذب إلاّ كذبا واحدا لا أكاذيب متعدده حسب أفراد النار فلو قال لا تقربوا الزنا فهو خطاب واحد متوجه إلى كلّ مكلف و يكون الزنا تمام الموضوع للحرمة و المكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه و هذا الخطاب الوحداني يكون حجه على كلّ

مكلف من غير انشاء تكاليف مستقله أو توجه خطابات عديده.

لست أقول إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنّه ضرورى الفساد بل أقول إنّ الخطاب واحد و الانشاء واحد و المنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلف من غير توجه خطاب خاصّ أو تكليف مستقل إلى كلّ واحد و لا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلف فى بعض الأحوال أو بالنسبه إلى بعض غير متمكن عقلا أو عاده فالخمر حرام على كلّ أحد تمكن من شربها أو لا- و ليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتّى يقال إنّّه يستهجن الخطاب فليس للمولى إلّا خطاب واحد لعنوان واحد و هو حجه على الناس كلهم و لا- إشكال فى عدم استهجان الخطاب العمومى فكما لا إشكال فى أنّ التكاليف الشرعيه ليست مقيده بالقدره و العلم كما سيوافيك بيانه فكذلك غير مقيده بالدخول فى محلّ الابتلاء (١).

و ذلك لما عرفت من عدم الفرق بين الخطابات الشخصيه و الخطابات القانونيه فى استهجان الخطاب و تنجيذه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأنّ الأحكام القانونيه و إن كانت انشاء واحدا و لكنّها تنحلّ بحكم العقل إلى خطابات مستقله بعدد المكلفين و وحده الانشاء لا تنافى انحلاله إلى المتعدد لاحتواء الوحده لكثره أو لاندراج الكثره فى الوحده و المدرك للكثره و إن كان هو العقل و لكنّ المدرك بالفتح هو الحكم الشرعى لأنّ العقل بالتحليل المذكور يحكم بأنّ الخطابات الشرعيه متعدده بعدد المكلفين و لا- يقاس الأحكام القانونيه بالأخبار عن القضايا الكليه كقولهم كلّ نار بارده أو كلّ نار حاره و يقال كما أنّ الأخبار فيها ليس إلّا واحدا و إن كان المخبر عنه كثيرا فكذلك فى الأحكام القانونيه يكون الخطاب واحدا و إن كان المخاطب كثيرا و إلّا لزم الكذب بلا نهايه فيما إذا كان الأخبار كذبا.

و الوجه فى عدم صحه القياس المذكور أنّ المقنن أراد بالاراده التشريعيه عند المخاطبه مع

ص: ١١٥

عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد و لا- مقصد له إلا- ذلك و هو قرينه على أن خطابه و إن كان واحدا و لكنّه منحلّ إلى خطابات عديده بعدد المكلفين على نحو القضايا الحقيقيه.

هذا بخلاف الأخبار فإنّه لا يكون قصده منه إلا الأخبار عن القضيّه الكليه و العقل و إن حكم فيه أيضا بالتحليل و لكنّ لا يحكم بتعدد الأخبار و لذا لا يكون الكذب فيه إلا كذبا واحدا.

و دعوى: أن الانحلال ممنوع لعدم صحه خطاب العصاه و الكفار بالاصول و الفروع فإنّ خطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن فإنّ الإراده الجزميه لا- تحصل في لوح النفس إلا- بعد حصول مبادئ قبلها التي منها احتمال حصول المراد و المفروض القطع بعدم حصوله (١).

مندفعه: بأنّ الداعى في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلى كان الأمر كذلك و لكنّ عرفت أنّ الداعى هو جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا و هو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاه بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير فالمتنع بالغير فى عين كونه ممتنعا بالغير يكون ممكنا بالامكان الذاتى أو الوقوعى و الغرض من خطاب العصاه و الكفار هو اتمام الحجه عليهم فلا استحاله و لا قبح فى خطاب من لا ينبعث بالكفر أو العصيان.

فتحصّل: أنّ القضايا إذا كانت حقيقيه كان مقتضاها هو الانحلال و مع الانحلال لزم أن يكون كلّ فرد من أفرادها مورد الابتلاء و إلا كان الخطاب بالنسبه إليه مستهجنا كالخطابات الشخصيه.

و لا منافاه بين استهجان الخطاب فى موارد الخروج عن مورد الابتلاء و صحته فى غيره من موارد الابتلاء كما أنّ الأمر كذلك فى الخطابات القانونيه.

و لا فرق فيما ذكرناه بين أن قلنا بعدم شمول الخطاب اصلا أو بشموله و عدم تنجيزه و إن

ص: ١١٦

كان الأظهر هو الأول لعدم فائده في شمول الخطاب للخارج عن مورد الابتلاء كما لا يشمل من لا قدره له عقلا و دعوى الشمول و عذريه العجز أو الخروج عن مورد الابتلاء كما ترى.

و ربما يقال إن جعل القانون على عنوان مطلق أو عام شامل لأيّ خمر كانت مثلا فلا استهجان فيه أصلا و ذلك أنّ المطلق أو العام لا- تعرض له إلا- لما يحكى عنه عنوان المطلق و العام و لا يتعرض للخصوصيات المكتنفة بالأفراد أصلا فإذا قال «حرمت عليكم الخمر أو كلّ خمر» فإتّما جعل هذا الحكم القانونى على طبيعه الخمر أو افرادها بما أنّها خمر أو مصداق للخمر لا نظر إلى أيه خصوصيه لا- تخلو-لا- محاله-الأفراد عنها فلا يرى الحاكم و لا المقنن خصوصيات الفرد أصلا بل حكمه و قانونه يجرى و يتعلّق بالخمر بما أنّها خمر.

و حينئذ فالخمر القريبه من المكلف الموجوده فى بيته خمر فلا محاله أنّها حرام بما أنّها خمر و كذلك الخمر البعيده عنه كلّ البعد أيضا خمر فهى أيضا حرام لشمول قوله عزّ و جلّ «حرّمت عليكم الخمر» لها أيضا و إذا راجعنا وجداننا لا نرى أىّ استهجان فى شمول العموم و لا حاجه إلى ايراد تخصيص فى الخطابات الفعلية القانونيه أصلا هذا (١).

و أنت خبير بأنّ الحكم الفعلى من جميع الجهات بالنسبه إلى ما لا ابتلاء به يكون مستهجنا سواء كان ذلك بالخطاب الشخصى أو بالخطاب القانونى المنحلّ إلى الأفراد و من جملتها ما لا ابتلاء به و لا فرق فى ذلك بين أن تكون الخصوصيات المكتنفة بالأفراد مورد التعرض أو لم يكن إذ طلب ترك ذات فرد لا- يكون مورد الابتلاء مستهجن لأنّ ذات الفرد المذكور خارج عن حيطه اختياره و لا فرق فيه بين أن يكون الخصوصيات الفرديه مورد نظر الحاكم أو لا يكون فإنّ الملاك هو ذات الفرد فإذا لم يكن مورد الابتلاء استهجن الخطاب كما لا يخفى.

لا- يقال: ليس الغرض من الأوامر و النواهى الشرعيه مجرد تحقّق الفعل و الترك خارجا كما فى الأوامر و النواهى العرفيه فإنّ غرضهم من الأمر بشىء ليس إلاّ تحقّق الفعل خارجا كما أنّ غرضهم من النهى عن شىء لا يكون إلاّ انتفاء هذا الشىء خارجا و حينئذ كان الأمر

ص: ١١٧

بشيء حاصل بنفسه عادة لغوا و طلبا للحاصل لا محاله و كذا النهى عن شيء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان.

و هذا بخلاف الأوامر و النواهي الشرعية فإنَّ الغرض منها ليس مجرد تحقُّق الفعل و الترك خارجا بل الغرض صدور الفعل استنادا إلى أمر المولى و كون الترك مستندا إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما اشير إليه بقوله تعالى: وَ مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا فِرْقَ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ بَيْنَ التَّعْبُدِي وَ التَّوَصُّلِي لَمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي مَبْحَثِ التَّعْبُدِي وَ التَّوَصُّلِي مِنْ أَنَّ الغرضَ مِنَ الأَمْرِ وَ النَهْيِ فِي كِلَيْهِمَا هُوَ الاستنادُ فِي الأفعالِ وَ التَّروكِ إِلَى أمرِ المولى وَ نهيه بحيث يكون العبد متحركا تكوينا بتحريكه التشريعي و ساكنا كذلك بتوقيفه التشريعي ليحصل لهم بذلك الترقى و التكميل النفساني إنَّما الفرق بينهما في أنَّ الملاك أَى المصلحة في متعلِّق الأمر و المفسده في متعلِّق النهى لو توقف حصوله على قصد القربة فهو تعبدى و إلا فهو توصلى و مع كون الغرض من التكليف الشرعى هو الفعل المستند إلى أمر المولى و الترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل و الترك لا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة بنفسه و لا في النهى عن شيء متروك بنفسه إذ ليس الغرض مجرد الفعل و الترك حتَّى يكون الأمر و النهى لغوا و طلبا للحاصل.

و يشهد بذلك وقوع الأمر في الشريعة المقدسه بأشياء تكون حاصله بنفسها عادة كحفظ النفس و الانفاق على الأولاد و الزوجه و كذا وقوع النهى عن أشياء متروكه بنفسها كالزنا بالأمهات و أكل القاذورات و نحو ذلك ممَّا هو كثير جدا (١).

لأننا نقول: أَوْلَا: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَ مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ لَا إِطْلَاقَ لَهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى التَّوَصُّلِيَّاتِ خُصُوصًا النَّوَاهِي الَّتِي تَكُونُ خَارِجَةً عَنِ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ لِأَنَّ مَوْضُوعَهُ هُوَ الأَمْرُ.

و ثانيا: أنَّ الغرض لزم أن يكون متناسبا مع الخطاب فإذا كان الخطاب خطابا الزاميا

ص: ١١٨

فبالإلزام أن يكون الغرض منه لزوميا و عليه فالغرض الراجح لا يصلح لأن يكون غرضا للخطابات الإلزاميه و الغرض المذكور و هو استناد الفعل أو الترك إلى أمره و نهييه من الأغراض الراجعة لا اللزوميه.

و ثالثا: أنّ الفعل و الترك الاختياريين لزم أن يكونا مورد الابتلاء حتّى يمكن استنادهما إلى الفاعل أو التارك و إلا فمع عدم كونهما مورد الابتلاء لا يكون عدم الصدور إلا من باب السالبه بانتفاء الموضوع فلا يصلح للاستناد حتّى يتركه لله تعالى.

فتحصّل: أنّ شرط حسن الخطاب أو تنجيّزه هو كون متعلقه مورد الابتلاء و عليه فمع عدم احراز هذا الشرط فى بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا علم بالخطاب المنجّز و معه يجرى البراءه فى طرف آخر يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

و إن أبيت عن استهجان ذلك و قلت مقتضى العلم الإجمالى هو لزوم الاحتياط لتعارض الأصول فى الأطراف فلقائل أن يقول إنّنا رفعنا اليد عن أدله البراءه العامه فى أطراف المعلوم بالإجمال من ناحيه الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط و تلك الأدله منصرفه عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء و عليه فمقتضى تماميه أدله البراءه الشرعيه فى أطراف المعلوم بالإجمال هو المنع عن تأثير العلم الإجمالى لعدم وجود رافع بالنسبه إليه.

هذا مضافا إلى روايات خاصّه فى المقام تدلّ على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

منها صحيحه أبي عبيده عن أبي جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقه و غنم الصدقه و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذى يجب عليهم قال فقال ما الإبل إلا مثل الحنظله و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث (١). بتقريب دلالتها كما فى تسديد الأصول أنّ مورد شبهته و سرّ سؤاله ليس أنّ السلطان لا يحق له التصرف فى الصدقات لكونه جائرا غاصبا للولاية بل كان

ص: ١١٩

الجواز من هذه الناحية مفروغا عنه.

و إنما وقع في شبهه الحرمه و احتمالها لعلمه بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم و يحتمل أن يكون منطبقا على ما يشتري هو منهم فهو يعلم بوجود الحرام في ما بأيديهم اجمالا- إلاّ أنّه ليس مورد ابتلائه إلاّ خصوص بعض أطراف هذا العلم و هو ما يريد شراؤه منهم و حينئذ فتجوز شراؤه و لا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان أصاله الحليه في الطرف الذي يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح (١).

و منها: صحّحه معاويه ابن وهب قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام أشتري من العامل الشىء و أنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال اشتر منه (٢).

و التقريب فيه كالتقريب السابق.

و منها موثقه إسحاق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا (٣)، لا يقال إنّ مقتضى قوله ما لم يعلم أنّه ظلم هو لزوم الاجتناب عن مورد العلم الإجمالى لأننا نقول إنّ قوله المذكور يدلّ على جواز اشتراء الشىء ما لم يعلم أنّ المشتري ظلم فيه و فى المقام يكون كذلك لأنّ الشىء الذى أخذه المشتري لا يعلم أنّه ظلم فيه.

و منها: صحّحه أبى بصير قال سألت أحدهما عليهما السّلام عن شراء الخيانه و السرقة قال لا إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا إلاّ أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك (٤) و قد حمل قوله «إلاّ أن يكون من متاع السلطان» على حاصل الأرض المفتوحه عنوه أو على مال الإمام كالأنفال ممّا فيه رخصه للشيعة فيها و كيف كان يكفى قوله «إلاّ أن يكون قد اختلط معه غيره» للدلاله على جواز الشراء فى أطراف المعلوم بالإجمال

ص: ١٢٠

١- ١) تسديد الاصول/ ج ٢، ص ٢١٣.

٢- ٢) الوسائل/ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب، ح ٤.

٣- ٣) الوسائل/ الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

٤- ٤) الوسائل/ الباب ١ من أبواب عقد البيع، ح ٤.

فيما إذا لم يكن بعض الأطراف محلّ الابتلاء ثمّ إنّ الاستفادة من هذه الأخبار هو الترخيص مع عدم الابتلاء بالتصرف بحسب طبعه بالنسبة إلى بقيه الأفراد من أطراف العلم الإجمالي و إن كانت في معرض شرائه في الآتي و عليه فليس الخارج عن محلّ الابتلاء في مثل هذه الروايات مختصا بما إذا كان في بلاد بعيدة بحيث لا يصل اليد إليها أصلا فتدلّ هذه الروايات على توسعه ما في معنى الخروج عن محلّ الابتلاء كما لا يخفى (١). و يعتضد ذلك بصحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس و إن كان شيئا بينا فلا يتوضأ منه (٢) حيث جعل فيه كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل الخروج عن محلّ الابتلاء و عدم تنجز التكليف فتدبرّ جيدا.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالي متأخرا عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارنا معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز كما لا يخفى.

و أمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذ في السقوط بعد ثبوت التكليف و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و يؤيده ما ورد من اراقه الماء في المشتبهين و التيمم إذ لو كان فقدان أحدهما يكفي في سقوط التكليف لامر به مع أنّه لم يأمر بذلك بل أمر باراقتهما معها فتدبرّ جيدا.

نعم لو كان العلم بالخروج علما بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك في التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك الساري فلا- موجب للاحتياط و لا- فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني على الخروج أو بقيام الإيماره على الخروج من أوّل الأمر لوحده الملاك.

ص: ١٢١

١-١) راجع تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢١٣.

٢-٢) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الماء المطلق.

ثم المحكى عن هامش الكفايه أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهه التحريميه لوجود الملاك المذكور فى الشبهه الوجوبيه أيضا فلا- يكون العلم الإجمالى فيها أيضا منجزا إلا- فيما إذا كان جميع الأطراف محلا للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبى والبعث نحو شىء أيضا لا- يصحّ إلا- فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة إذ لو كان الشىء ممّا يفعله المكلف بطبعه ولا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغوا محضا.

و عليه فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالى فى الشبهه الوجوبيه خارجا عن محلّ الابتلاء بمعنى أنّ المكلف لا يتلى بتركه عادة و يأتى به بطبعه كان التكليف بالنسبه إليه منتفيا يقينا و فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث فيكون المرجع هو الأصل الجارى بلا معارض.

أورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل و هو مستند إلى الإراده و الاختيار حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادة بدون أمر المولى فصح تعلّق التكليف به و لا يكون مستهجنا بخلاف متعلّق التكليف التحريمى فإنّ الترك و هو عدمى لا يحتاج إلى العله الوجوديه بل يكفيه عدم اراده الفعل و هو أيضا عدمى فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادة لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل كان النهى عنه لغوا مستهجنا.

و أجاب عنه السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه بأنّه لو بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة و إن كان مقدورا فعله و تركه يكون لغوا فلا- فرق بين التكليف الوجوبى و التحريمى فإنّه كما يقال: إنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العاده لغو مستهجن كذلك يقال إنّ البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر حينئذ فى تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء عادة فى المقامين كما ذكره صاحب الكفايه.

و إن بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادة لا يكون لغوا و لا يشترط فى صحه التكليف أزيد من القدره فلا فرق أيضا بين التكليفين و لا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى

عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء في المقامين و هذا هو الصحيح (١).

و قد عرفت أنّ الصحيح في التنجيز هو اعتبار عدم الخروج عن مورد الابتلاء و لا يكفي في رفع الاستهجان وجود الغرض الراجح لأنّه لا- يناسب مع الحكم الالزامي و مقتضى ما ذكر هو اعتبار المعرضيه للابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي و حسن الخطاب من دون فرق بين المحرمات و الواجبات نعم ربّما يقع الخطاب للأهميّة أو احتمال صيروره المورد محلا للابتلاء و هو أيضا لا فرق فيه بين المحرّمات و الواجبات و بالجمله فلا وجه للتفرقه بينهما على أيّ تقدير كما لا يخفى.

لا- يقال: إنّ أمر المولى الحقيقي غير مقيد عقلا و عرفا إلاّ بالقدره على امتثاله تكويننا أمّا مجرد صعوبه المقدمات أو كثرتها فلا تمنع من صحته فضلا عن تنجيزه لأنّ مولويه مولانا ذاتيه و مطلقه و ليست كالمولويات العرفيه التي ربّما يدعى ضعفها و عدم ثبوتها في موارد الأفعال الشاقه فلو اريد دعوى عدم الأمر من قبل الشارع بالفعل الشاق الخارج عن محلّ الابتلاء لعدم تعلّق غرض له بذلك فهو بلا موجب لوضوح أنّ الشارع قد يتعلّق غرضه بذلك كما أمر نبينا صلّى الله عليه و آله بنشر الدين و فتح العالم أو مقارعه المستكبرين و إذلال القياصره و الأكاسره مع أنّ مثل هذا العمل كان بحسب النظر البدائي غير مقدور له و أنّ التكليف به لغو.

و لو اريد دعوى أنّه لا يتنجز على المكلف فقد عرفت أنّ التنجيز مرتبط بدائره المولويه و حق الطاعه و هي مطلقه في حق مولانا سبحانه (٢).

لأنّنا نقول: بما مرّ في محله من عدم الفرق بين أمر المولى الحقيقي و أمر غيره في التنجيز و شرائطه بعد ما عرفت من أنّ الشارع لم يجعل طريقا خاصّا غير طريق العقلاء في الإيجاب و الامتثال و الاثبات و السقوط و كون مولويه الله تعالى مطلقه لا ينافي اكتفائه في الامتثال

ص: ١٢٣

١-١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٣٩٥.

٢-٢) مباحث الحج/ ج ٢، ص ٢٨٩.

بطريق العقلاء كما لا يخفى.

فالتفرقة بين أوامره و أوامره غيره بدعوى ذاته مولويته لا- وجه لها هذا مضافا إلى أنّ التكليف بالامور الشاقه فى موارد لأهميتها إلى حد لا يمنع عن التكليف بها كونها شاقه لا يستلزم التكليف بمطلق الموارد الشاقه مع عدم كونها فى الأهميه إلى ذلك الحد الذى يقتضى التكليف بها هذا مضافا إلى أنّ عدم التكليف بموارد الخروج عن محلّ الابتلاء ليس بملاك كون التكليف شاقا بل من جهه عدم المقدوريه العرفيه فتدبر جيدا.

بقى هنا حكم الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه هنا إلى وجوب الاحتياط حيث قال و أمّا إذا شك فى قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات فيرجع المسأله إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيه هل يجوز التمسك به أو لا.

و الأقوى الجواز فيصير الأصل فى المسأله وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلا أن يقال إنّ الاستفادة من صحيحه على بن جعفر عن أخيه فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال إن لم يكن شيء يستبين فى الماء فلا بأس و إن كان شيئا يتنا فلا يتوضأ منه (١).

كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء و عدمه إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعده الشبهه المحصوره لأجل النصّ فافهم (٢).

و المراد من ذيل كلامه أعنى قوله إلا- أن يقال الخ إنّ مع الضابط المذكور فى الروايه ارتفع الشك فى كثير من الموارد و لا يكون الاحتياط فيه واجبا و كيف كان فقد أورد فى الكفايه

ص: ١٢٤

١- (١) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

٢- (٢) فرائد الاصول/ص ٢٥٢.

على ما ذهب إليه الشيخ من وجوب الاحتياط عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه بأن المرجع هو البراءة لأنّ مع الشك في حسن الخطاب لا- علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه حيث قال و لو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضروره أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى (١).

و دعوى: أنّ بناء العقلاء على حجيّه الظواهر ما لم تثبت القرينه العقليه و النقليه على اراده خلافها و مجرد احتمال الاستحاله التكليف لا- يعدّ معذورا عند العقلاء فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل و ترتيب الاثر عليه و احتملنا استحاله حججه لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال أو الالقاء في المفسده و تفويت المصلحه أو غير ذلك ممّا ذكره في استحاله العمل بالظنّ لا يكون هذا الاحتمال عذرا في مخالفه ظاهر كلام المولى و المقام من قبيل هذا بعينه فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محلّ الابتلاء مفهومًا أو الشك في اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحة التكليف فإنّ الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفا تعبديا (٢).

مندفعه: بأنّ مع الشك في استهجان الخطاب لأجل الشك في كونه مورد الابتلاء أو لا لا يصحّ التمسك بالاطلاق لكشف حاله إذ التمسك بالاطلاق فرع احراز امكان الاطلاق و هو لا- يحرز في المقام مع الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء لاحتمال استهجان الخطاب لاحتمال كون المورد خارجا عن محلّ الابتلاء و بناء العقلاء في الموارد التي لا دخل لها في صحة الاطلاق لا يحرز في مثل المقام ممّا له المدخلية في حسن الخطاب فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه.

ص: ١٢٥

١- (١) الكفايه/ج ٢، ص ٢٢٣.

٢- (٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٣٩٨.

نعم حكى بعض الأعلام عن سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّه قال يكفى احراز الملا-ك و تماميته فى وجوب الاحتياط و لو شك فى قدره العرفيه و حسن الخطاب.

فالعلم بوجود الملا-ك فى موارد الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء يمنع عن الترخيص فى طرف يكون مورد الابتلاء بل اللّازم هو وجوب الاحتياط فيه كمورد الشك فى قدره العقليه مع احراز الملاك أ لا ترى أنّ من ترك نجاه ابن المولى عن الغرق و اعتذر بالشك فى قدره العقليه لا يسمع اعتذاره و الحاصل أنّ فى موارد الشك فى محلّ الابتلاء يجب الاحتياط و لا مجال للبراءه.

اللّهمّ إلا أن يقال: كما أفاده بعض الاعلام إنّ قياس المقام بالشك فى قدره العقليه و الحكم بوجود الاحتياط فى طرف يكون مورد الابتلاء محلّ تأمل و نظر لأنّ الملاك فى المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهى عن اجتناب النجس هو ترك الشرب و هو حاصل فى الإناء الذى لا- يكون مورد الابتلاء بخلاف مورد الشك فى قدره العقليه فلأنّ الملا-ك لا يحصل فيه إلا بالاحتياط فالحكم بوجود الاحتياط فى مورد الشك فى قدره العقليه لتحصيل الملاك لا يستلزم الحكم بوجوبه فى أطراف المعلوم بالإجمال إذا كان خارجا عن محلّ الابتلاء لأنّ الملاك حاصل بنفسه فيجوز الأخذ بالبراءه العقليه فى طرف يكون مورد الابتلاء كما لا يخفى.

و هو جيّد بالنسبه إلى الشبهات التحريميه بخلاف الشبهات الوجوبيه لأنّ الملاك فيها لا يحصل إلا بالاحتياط و عليه فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريميه و الوجوبيه و القول بوجود الاحتياط فى الثانيه عقلا دون الأولى عند الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء.

تمه و هو أنّ بعض الأعلام قال فى الشك فى الابتلاء إنّ الشك إن كان فى مفهوم الابتلاء فالمرجع هو عموم الأدله و مقتضاه هو الاجتناب و إن كان الشك فى المصداق فلا- مجال للرجوع إلى عموم الأدله و لا- إلى ما دلّ على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط

الخطاب عن التنجيز لأنه من الشبهات المصادقيه و مقتضى القاعده فيها هو الأخذ بأصالة البراءه.

و لكنّ لقائل أن يقول في الشبهه المفهوميه و إن كان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى العموم في موارد الشك و لكنّه فيما إذا لم يكن الشبهه ممّا يوجب استهجان الخطاب و المقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب.

التنبیه الخامس: في الشبهه غير المحصوره

و يقع الكلام في جهات:

الجهه الاولى: في تعريفها

و لا- يذهب عليك أنّ شيخنا الأنصاري قدّس سرّه قال في تعريفها و هي أنّ كثرة الاحتمال يكون بحيث يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين أو واحد من ألفي إناء و كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد فإنّ الشخصين كلاهما يتأثران بالأول و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المرّد بين ولده و شخص آخر و بموت المرّد بين ولده و بين كلّ واحد من أهل بلده فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً (١).

أورد عليه في نهايه الأفكار بأنّ ما أفيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثرة الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيويه و ذلك أيضاً فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الأغراض لا ما يكون مورد الاهتمام التام عندهم كالمضارّ النفسية و إلاّ ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثرة الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مرّد بين ألف كئوس أو أزيد يرى أنه لا يقدم أحد على ارتكاب شيء من تلك الكئوس و إن بلغت الأطراف ما بلغت لا في المضارّ الاخرويه التي يستقل العقل فيها بلزوم التحرز عنها و لو موهوماً إلى أن قال فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهه غير محصوره إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفرداً عن البقيه يحصل الاطمئنان بعدم

ص: ١٢٧

وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف (١). وفيه أنه لعلّ مراد الشيخ هو عدم الاعتناء باحتمال وجود الحرام فيه و هو يساوى ما أفاده فى نهايه الأفكار.

و عليه فعدم اعتناء العقلاء فى كلّ طرف باحتمال وجود الحرام المعلوم وجوده بين المحتملات فى الشبهه غير المحصوره طريق عقلائى على عدم كون الحرام فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه و مع قيام طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه يخرجّه عن أطراف المعلوم بالإجمال و يصير كالشبهه البدويه.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه قد اضطرب كلام القوم فى ميزان الشبهه غير المحصوره كما اضطرب فى بيان سرّ عدم وجوب الاجتناب عن بعض أطرافها أو جميعها و أسدّ ما قيل فى المقام ما أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه أنّ كثره الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا- فى طرف خاصّ بحيث لا يعتنى به العقلاء و يجعلونه كالشكّ البدوى فيكون فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه إلى أن قال.

ثمّ إنّ شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بأنّ الاطمينان بعدم الحرام فى كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها.

وفيه: أنّ ايجاب الجزئى و إن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلاّ أنّ المنافاه إنّما يتحقّق فى المقام إذا لوحظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد فى مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيره و لا إشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائه ألف احتمال.

لا يقال: إنّنا نعلم بأنّ واحدا من هذه الأمارات مخالف للواقع و معها كيف يجوز العمل بها معه.

لأنّ نقول: إنّ العلم بكذب واحد من الأمارات غير المحصوره كالعلم بنجاسه إناء بين

ص: ١٢٨

عده غير محصوره حرفا بحرف (١).

و لعل مراده من عرض واحد ملاحظه كل فرد منضمًا إلى بقية الأفراد و يقال لا يعتنى به العقلاء في كونه الحرام المعلوم إجمالاً بينها فهذا لا يخلو من المنافاه مع العلم الإجمالى بوجود الحرام بين الأفراد بخلاف ما إذا لوحظ كل فرد منفرداً بالنسبه إلى بقية الأفراد و يقال إنّه لا- يعتنى به العقلاء في كونه الحرام ففي هذه الصوره يجمع الاطمئنان بعدم الحرام في هذا الفرد مع العلم بوجوده في بقية الأفراد فتأمل جيداً.

و هنا شبهه اخرى عن بعض الأعلام و هو أنّ هذا صحيح فيما إذا كانت الأفراد متساويه في احتمال كون كل فرد حراماً و أمّا إذا كانت جمله منها مظنونه الحرمة دون الاخرى فدعوى عدم الاعتناء في المظنونات محلّ تأمل و نظر بل يجب الاحتياط فيها لتنجيز العلم الإجمالى في المظنونات إلاّ إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصوره و ربما يقال في تعريف الشبهه غير المحصوره بأنّها بحيث تصوير الكثره فيها إلى حدّ لا يتفق ارتكاب جميعها و فيه أنّ التعريف المذكور أعم و يشمل المحصوره التي تكون بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر عنوان الشبهه غير المحصوره أنّ نفس هذا العنوان مانع عن تأثير العلم الإجمالى لا حيثه اخرى كالخروج عن محلّ الابتلاء و عدم اتفاق ارتكاب جميعها و عليه فأسدّ التعاريف هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم و المحقق العراقي قدس سرّه و سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه.

أمّا تعريفها بأنّ غير المحصور ما يعسر عدّه فهو لا يتم إذ لا انضباط لعسر العدّ في نفسه لاختلاف الأشخاص و اختلاف زمان العدّ فمثل الألف يعسر عدّه في ساعه و لا يعسر في يوم أو أكثر و هكذا تعريفها بما يعسر موافقتها القطعيه لا يخلو عن إشكال لأنّ العسر بنفسه مانع عن تنجيز التكليف و فعليته سواء كانت قليله أو كثيره فلا يكون ضابطاً لكون الشبهه غير محصوره و غير ذلك من الوجوه غير التامه.

الجهه الثانيه: في حكمها

و قد عرفت من ملاحظه الجهه الاولى أنّ الشبهه غير المحصوره

ص: ١٢٩

بعد قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال و صيرورته كالشبهه البدويه أو كالمعلوم عدم الحرمة فلا يجب الاحتياط فيه هذا مضافا إلى ما مر من أن مقتضى عموم أدله البراءة هو شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال و إنما لم نقل بالبراءة في أطراف المعلوم بالإجمال للأدلة الخاصة الدالة على لزوم الاحتياط و لكنّها مختصة بالشبهات المحصورة و عليه فلا وجه لرفع اليد عن عموم أدله البراءة إلا في الشبهات المحصورة بقرينه الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط فيها و بقي غير المحصورة تحت عموم أدله البراءة هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الدالة على الحلية في أطراف المعلوم بالإجمال في الشبهه غير المحصورة قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه يمكن الاستدلال على حكم الشبهه غير المحصورة بروايات كثيره.

منها: صحّحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام بعينه. فإنّ ظهورها في العلم الإجمالي لا يكاد يشكّ غير أنّه خرج المحصورة بالاجماع أو بالعقل و بقي ما بقي و القول بأنّ الشبهه غير المحصورة نادره ضعيف جدا بل غالب الشبهات غير محصوره و قد يتفق كونها محصوره (1).

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ المحصورة خرجت من هذه الصحّحه بروايات خاصّه تدلّ على وجوب الاحتياط فيها و عليه فمقتضى الجمع بين مثل صحّحه عبد الله بن سنان و الأخبار المذكوره الوارده في الشبهات المحصورة هو حمل صحّحه عبد الله بن سنان على الشبهه غير المحصورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكر في بيان حكم الشبهه غير المحصورة من أن قيام طريق عقلائي على عدم وجود الحرام في طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمئنان بخروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال فيجرب فيه البراءة كما تجرى في الشبهات البدويه إنّما يكون فيما إذا كان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال في الأطراف مساويا و إلا فلا طريق عقلائي على

ص: ١٣٠

خروج مذنون الانطباق عن أطراف المعلوم بالإجمال و مع عدم خروجه عن أطراف المعلوم بالإجمال لا وجه للبراءة بالنسبه إليه بل مقتضى العلم الإجمالي هو لزوم الاحتياط فى دائره المذنونات إلا- إذا كانت المذنونات بنفسها غير محصوره. نعم لا بأس بالتمسك صحيحه عبد الله بن سنان الداله على البراءه بعد خروج الشبهه المحصوره منها من دون فرق بين المذنونات و غيرها فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فى اختصاص البحث بمانيه كثره الأطراف عن تأثير العلم الإجمالي

و عدمها

ولا- يخفى عليك كما أفاد فى نهايه الأفكار لا شبهه فى أنّ البحث فى المقام عن منجزيه العلم الإجمالي و عدمها كما يقتضيه ظاهر العنوان فى كلماتهم ممحض فى مانيه كثره الأطراف عن تأثير العلم و عدمها فلا بد حينئذ من فرض الكلام فى مورد يكون خاليا عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالي كالعسر و الحرج و كالأضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروجه عن مورد الابتلاء بحيث لو لا كثره الأطراف لكان العلم الإجمالي منجزا و إلا فمع طرو واحد هذه الطوارى لا يفرق بين المحصور و غيره لأنّ فى المحصور أيضا لا يجب الاحتياط فلا خصوصيه حينئذ لغير المحصور كى يصحّ جعله عنوانا برأسه فى قبال المحصور.

و عليه فلا مجال للاستدلال فى المقام على عدم وجوب مراعاة العلم الإجمالي بالعسر و الحرج تاره و بعدم كون جميع الأطراف محلّ الابتلاء أخرى و ثالثه بغير ذلك من الطوارى المانع عن تأثير العلم الإجمالي.

و توهم أنّ ذلك من جهه ملازمه كثره الأطراف مع أحد هذه الموانع خصوصا العسر و الحرج مدفوع بأنّه لو سلم ذلك فانما هو فى العلم الإجمالي فى الواجبات و أمّا فى المحرمات المقصود منها مجرد الترك فلا لأنّ كثيرا ما يتصور خلو كثره الأطراف عن الموانع المزبوره مع

ص: ١٣١

أن العبره حينئذ تكون بها لا بكثرة الأطراف (١).

الجهة الرابعة: في معيار الكثرة و عدمها

واعلم أن العبره في المحتملات قله و كثره بتقلل الوقائع و تكثرها التي تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم بالحرام تفصيلا و لذلك قال المحقق العراقي قدس سره و يختلف ذلك في أنظار العرف باختلاف الموارد فقد يكون تناول امور متعدده باعتبار كونها مجتمعه يعدّ في أنظارهم وقعه واحده كاللحمه من الارز و يدخل المشتمل على الحرام منها في المحصور كما لو علم بوجود حبه محرمة أو نجسه من الارز أو الحنطه في ألف حبه مع كون تناول ألف حبه من الارز في العاده بعشره لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمه تناول أحد لقماته العشر و مضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس و قد يكون تناول كلّ حبه يعدّ في أنظارهم واقعه مستقلة كما لو كانت الحبوب متفرقه أو كان المقام يقتضى كون تناولها بتناول كلّ حبه حبه و مضغها منفردة فيدخل بذلك في غير المحصور (٢).

الجهة الخامسة: في عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراءه في أطراف الشبهه

غير المحصوره

الظاهر لو لا- الاجماع على الخلاف أنّ المخالفه القطعيه في الشبهات غير المحصوره لا مانع منها بعد عموم أدله البراءه و عدم دليل على خروج غير المحصوره منها لاختصاص الأدله الداله على وجوب الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال بالشبهات المحصوره فمع دلاله الأخبار على البراءه و عدم المخصص في غير المحصوره لا مجال لما يظهر من نهايه الافكار من كون العلم الإجمالي على تأثيره في حرمه المخالفه القطعيه (٣). إذ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالي و شمول أدله البراءه لأطرافه هو سقوط المعلوم عن الفعلية و التنجز.

هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كلّ

ص: ١٣٢

١-١) نهايه الأفكار/ ج ٣، ص ٣٢٨.

٢-٢) نهايه الأفكار/ ج ٣، ص ٣٣١.

٣-٣) نهايه الأفكار/ ج ٣، ص ٣٣٢.

فرد من أفراد الشبهه غير المحصوره لو كان من جهه عدم اعتدادهم بالعلم الإجمالى الحاصل فى البين لخروجه عن صلاحية التأثير، يقتضى جواز المخالفه القطعيه.

و لكن اورد عليه فى نهايه الأفكار بأنّ الشأن فى اثبات هذه الجهه و لا أقل من عدم احراز ذلك فيبقى العلم الإجمالى على تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه (١). فالعمده هو إطلاق أدله البراءه الشرعيه أو عمومها بالنسبه إلى أطراف الشبهه غير المحصوره فإنّ مقتضى الجمع بينها و بين المعلوم بالاجمال هو حمل المعلوم على غير المنجز كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعيه و الأحكام الظاهريه.

الجهه السادسه: فى جواز المعامله مع بعض الأطراف معامله العلم بالعدم

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما عرفت فى الشبهه غير المحصوره من جواز اجتماع الاطمينان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالى بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوى عن بعض الأطراف و جواز المعامله معه معامله العلم بالعدم لا معامله الشك البدوى و لذا قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فى تعليقه على الدرر و ظهر ممّا ذكرنا أن يعامل مع العلم الإجمالى معامله العلم بالعدم لا معامله الشك البدوى فلو فرض العلم الإجمالى باضافه الماء فى أفراد غير محصوره جاز التوضى بواحد منها كسائر استعمالاته و لو كان كالشك البدوى جاز الشرب و لم يجز استعماله فى رفع الحدث و الخبث (٢).

الجهه السابعه: فى أنّ اللازم فى أطراف الشبهه غير المحصوره

أن يكون نسبه المعلوم بالإجمال بالنسبه إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إذا كان المعلوم بالإجمال المرّد بين الامور الغير المحصوره أفرادا كثيره نسبه مجموعها إلى المشتبهات كنسبه الشىء إلى الامور المحصوره كما إذا علم بوجود خمسمائه شاه محرمة فى ألف و خمسمائه شاه فإنّ نسبه مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبه

ص: ١٣٣

١- (١) نهايه الأفكار/ ج ٣، ص ٣٣٢.

٢- (٢) الدرر/ ص ٤٧١.

الواحد إلى الثلاثة فالظاهر أنه ملحق بالشبهه المحصوره لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائه في المثال و محتملات هذا الحرام المتباينه ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة (١).

و الحاصل: أنّ عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره فيما إذا كانت نسبه المعلوم بالإجمال بالنسبه إلى أطراف الشبهه هي نسبه القليل إلى الكثير و أمّا إذا كانت النسبه هي نسبه الكثير إلى الكثير فالعلم الإجمالي يكون منجزاً لأنّ الشبهه حينئذ تخرج من غير المحصوره إلى المحصوره و تترتب عليها أحكام الشبهه المحصوره لأنّ احتمال التكليف في هذه الصوره لا يكون موهونا بحيث لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء كما لا يخفى.

التنبیه السادس: في أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم

بالاجمال و إن وجب الاجتناب عنه

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لأنّه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

أمّا سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك الحرام فلا- يترتب عليهما(أي لا- يترتب آثار الحرام الواقعي على كلّ واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر) لعدم جريان باب المقدمه فيها (لأنّ العلم بوجود الخمر مثلاً بينهما لا يستلزم العلم بشربه إذا اكتفى بأحد الأطراف) فيرجع فيها إلى الاصول الجاريه في كلّ من المشتبهين بالخصوص فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب بل يجري أصاله عدم موجب الحد و وجوبه (٢).

و بعباره أخرى ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها و مع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام كالحد المذكور حتّى يترتب عليه نعم لو ارتكب المشتبهين

ص: ١٣٤

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٦٢، ط قديم.

٢-٢) فرائد الاصول/ص ٢٥٢.

من الخمر احرز موضوع الحد و هو شرب الخمر فيترتب عليه حكمه و لكنّ المفروض هو ما إذا ارتكب أحد المشتبهين و قد اتضح أنّ ارتكاب أحد المشتبهين لا- يوجب احراز موضوع الأحكام و لذا لا مجال لترتيبها عليه و لا كلام في ما ذكر بحسب الكبرى و إنّما البحث في بعض الموارد من جهة أنّه من مصاديق هذه الكبرى أم لا- مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم اجمالاً نجاستها فقد ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضاً بدعوى أنّ تنجس الملاقى بالكسر إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط و لذا حكى عن السيّد أبي المكارم في الغنية الاستدلال على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ .

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بمنع دلاله وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز الخ و هذا واضح لأنّ النجس و الملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب و كلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عنه و لا- يكفي في ذلك الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس لأنّ الدلالة المذكورة محتاجة إلى مثونه زائده لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان و لكل واحد حكمه و شأنه و جعل الاجتناب عن أحدهما من شئون الآخر يحتاج إلى عناية زائده و قوله تعالى:

وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ لا يدلّ إلاّ على وجوب الاجتناب عن نفس الرجز و لا دلاله له بالنسبة إلى ملاقيه مع خلوه عن عين النجاسة.

ربّما يؤيد كون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس بما روى عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه أتاه رجل فقال وقعت فاره في خاييه فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله فقال أبو جعفر عليه السّلام تأكله فقال له الرجل الفاره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها فقال له أبو جعفر عليه السّلام إنّك لم تستخف بالفاره و إنّما

استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء (١).

بدعوى أنّ السائل لم يرد بقوله الفاره أهون الخ أكل الفاره مع السمن أو الزيت بل أراد أكل السمن أو الزيت الملقى لها فقول الإمام عليه السلام في مقام التعريض له أنّ الله حرم الميتة من كل شيء يدلّ على أنّ نجاسة الملقى للميتة هي عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها فأكل الملقى للميتة ينافى الاجتناب عنها.

و يمكن أن يقال: أولاً و أنّ السند ضعيف من ناحية عمرو بن شمر و ثانياً إنّ غايه ما يستفاد من الخبر أنّ نجاسة الشيء الموجه لحرمة مستلزمه لنجاسة ملاقيه و حرمة و ليس في ذلك دلالة على أنّ نجاسة الملقى للميتة هي عين نجاسة الميتة و حرمة عين حرمتها (٢). بل غايه ما يدلّ عليه أنّ النجاسة تسرى من النجاسة الذاتية إلى الملقى فيما إذا كان الملقى لها معلوماً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من احتمال تفسخ الميتة في السمن بحيث حصل الامتزاج و الاختلاط و صاراً بحكم واحد في الاستعمال و الاجتناب (٣) و إذا عرفت أنّ كلّ نجس و ملاقيه موضوعان مستقلان فاعلم أنّ الكلام في الملقى للشبهه المحصوره يقع في ضمن مسائل:

المسألة الاولى: أنّه إذا علم بالملاقاه بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين.

ففي هذه الصورة قال بعض الأكابر كما اذا شككنا في ملاقاه شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لم يقل أحد بالنجاسة للشك في الملاقاه كذلك إذا لاقى شيء مع أحد أطراف المعلوم بالاجمال لم يقل أحد بالنجاسة للشك في ملاقاه الشيء المذكور مع النجس المعلوم بالاجمال و ذلك واضح و لا حاجة إلى التفصيلات المذكوره و كيف كان فقد يقال بوجوب الاحتياط بدعوى أنّ الملقى بالكسر مثل الملقى بالفتح في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه

ص: ١٣٦

١- (١) الوسائل/الباب ج ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، ح ٢.

٢- (٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤١٢.

٣- (٣) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٢٩٨.

الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل واحد منهما أحد طرفي الشبهه فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم في إناء و بعبارة أخرى كما في مصباح الاصول بعد العلم بالملاقاه (بعد العلم الإجمالي بنجاسه أحد الطرفين) يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس بين الملقى و الطرف الآخر بعد فرض الملازمه بين نجاسه الشيء و نجاسه ملاقيه واقعا و من ثم لو فرض انعدام الملقى بالفتح كان العلم بالنجاسه المرده بين الملقى و الطرف الآخر موجودا و يقتضى الاجتناب عن الملقى و الطرف الآخر تحصيلًا للموافقه القطعيه.

نعم لو فرضت الملاقاه بعد انعدام الطرف الآخر لم يكن العلم الثاني مؤثرا في التنجيز لعدم كونه علما بالتكليف الفعلي على كل تقدير الموجب لتساقط الاصول في الأطراف.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره بأنه ليس الأمر كذلك لأن أصله الطهاره و الحلّ في الملقى بالكسر سليمه عن معارضه أصله الطهاره في المشتبه الآخر بخلاف أصله الطهاره و الحلّ في الملقى بالفتح فإنها معارضه بها في المشتبه الآخر.

و السرّ في ذلك ان الشك في الملقى بالكسر ناش عن الشبهه المتقومه بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي و الأصل في ناحيه الملقى بالكسر أصل في الشك المسببي و قد تقرر في محله أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في أصله طهاره الماء الحاكمه على أصله نجاسه الثوب النجس المغسول به أم موافقا له كما في أصله طهاره الماء الحاكمه على أصله اباحه الشرب فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم لأنّ الأوّل رافع شرعي للشك المسبب و بمنزله الدليل بالنسبه إليه و اذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب و وجب الرجوع إليه لأنّه كالأصل بالنسبه إلى المتعارضين (1).

و لا يخفى ما فيه فإنّ ما ذكره من تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي مخصوص بما إذا كان الأصل المسببي مخالفا مع الأصل السببي و أمّا مع كونهما متوافقين فقد مرّ في التنبيه

ص: ١٣٧

الثانى عن بعض الأكابر أنّ أدله اعتبار الاصول لا- نظر لها إلا إلى مخالفتها و عليه فالأصل المسببى إذا كان موافقا مع الأصل السببى جار إذ لا حكمه بينهما فمع جريانها و عدم حكمه بينهما فلا يبقى الأصل المسببى بعد سقوط الأصل السببى حتى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببى فى الطرفين و بعبارة أخرى فمع عدم الحكمه يكون الأصل المسببى كالأصل السببى طرفا للأصل فى طرف آخر فيسقط الأصل المسببى كالأصل السببى بالمعارضه مع الأصل فى الطرف الآخر و مقتضاه هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط هذا مضافا إلى ما أفاده فى مصباح الاصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببى على المسببى و لو فى الموافق من أنه يتوجه الاشكال على جواب الشيخ الأعظم بالشبهه الحيدريه و تقريرها أنه كما أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر فى طول جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصاله الحل فى الطرفين فى طول جريان أصاله الطهاره فيهما إذ لو أجريت أصاله الطهاره و حكم بالطهاره لا تصل النوبه إلى جريان أصاله الحل فتكون أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر و أصاله الحل فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده لكون كليهما مسبين فإننا نعلم اجمالا بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) و أصاله الحل فى الطرف الآخر و يتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) نعم لا مانع من جريان أصاله الحل فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصاله الطهاره فيه للمعارضه بأصاله الحل فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبه (١).

فالصحيح فى الجواب عن الاستدلال المذكور لوجوب الاحتياط كما فى مصباح الاصول هو أن يقال إنّ العلم الإجمالى (٢) بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر و إن كان حاصله بعد العلم بالملاقاه إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأنّ الأصل الجارى فى

ص: ١٣٨

١- (١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤١٣-٤١٤.

٢- (٢) أى العلم الإجمالى الثانى.

الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلا معارض هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر.

و أما إذا كان كذلك كما إذا علمنا بنجاسه مردده بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه و تبقى أصاله الحل فى الماء بلا معارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها(لعله لوضوح جواز لبسه فى نفسه)فيقع التعارض حيثئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر(أى الملاقى للثوب)و بين أصاله الإباحه فى الماء فإننا نعلم اجمالا بأن هذا الملاقى نجس أو أن هذا الماء حرام و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر أيضا منجزا فيجب الاحتياط عنه أيضا فى هذا الفرض (١).

و لا يخفى عليك أنه يمكن أن يمنع عن تنجز العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر لما عرفت من أن العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم الإجمالى الأولى و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثا قبل الملاقاه أو قبل العلم بها و بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثا بعد الملاقاه و قبل العلم بها.

لاشتراكهما فى كون العلم الإجمالى بالنجاسه مقديما على العلم بالملاقاه و مع تقدم العلم

ص: ١٣٩

الإجمالى بالنجاسه على العلم بالملاقاه يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضه و ينجز التكليف و يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه و لا- أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأول فإنّ العلم بالملاقاه و إن كان يوجب علما اجماليا بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلا- أنّه لا أثر لهذا العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق و هو العلم الأول فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصل أعنى أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر لو لم يعارض مع أصاله الحليه فى عدل الملاقى بالفتح و إلا فيجب الاحتياط.

قال فى مصباح الاصول و أمّا ما قلناه فى دوره السابقه من أنّ مدار التنجيز فى صورته التبدل إنّما هو العلم الثانى و إن كان صحيحا فى نفسه فإنّما إذا علمنا اجمالا بنجاسه القباء أو القميص ثمّ تبدل علمنا بالعلم الإجمالى بنجاسه القباء أو العباء مثلا كان مدار التنجيز هو العلم الثانى لا محاله فيجب الاجتناب عن القباء و العباء لا عن القباء و القميص إلا أنّ المقام ليس من قبيل التبدل بل من قبيل انضمام العلم إلى العلم فإنّنا نعلم أولا- بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ثمّ بعد العلم بالملاقاه كان العلم الإجمالى الاول باقيا بحاله و لم يتبدل غايه الأمر أنّه انضم إليه علم آخر و هو العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر و العلم الثانى ممّا لا- يترتب عليه التنجيز لتنجز التكليف فى أحد طرفيه بمنجز سابق و هو العلم الأول فيجرى الأصل فى طرفه الآخر بلا معارض و هو الملاقى بالكسر (1).

المسأله الثانيه: أنّه لو حصل للأصل الجارى فى هذا الملاقى بالكسر أصل آخر فى مرتبه بحيث يحصل المعارضه بينهما كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر ففى هذه الصوره يحصل العلم الإجمالى بوجود النجاسه فى هذا الملاقى بالكسر أو فى ذلك الملاقى بالكسر و الأصل الجارى فى كلّ واحد يعارض الأصل الجارى فى الآخر و مع المعارضه و التساقط يرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو وجوب الاحتياط كما لا يخفى.

المسأله الثالثه: هى ما إذا حصلت الملاقاه و العلم بها ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسه

ص: ١٤٠

الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر أو بنجاسه الطرف الآخر ففى هذه الصورة قال فى الكفايه يجب الاجتناب عنهما ضروره أنه حينئذ نعلم اجمالاً إما بنجاسه الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر أو بنجاسه الآخر فيتجدد التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد أو الاثنين (١).

بل الأمر كذلك مع تقارن العلم بالملاقاه مع العلم بالنجاسه كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء و علمنا اجمالاً بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال أى فى حال علمنا بكون الثوب فى الإناء.

و دعوى: أن الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر متأخر رتبه عن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح إذ الشك فى نجاسه الملاقى بالكسر ناش عن الشك فى نجاسه ما لاقاه و لا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى إلا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه و بعد سقوطه للمعارضه بينه و بين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى بالكسر بلا معارض فيحكم بالطهاره.

مندفعه: بما مرّ من أن الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدله اعتبار الاصول عن افاده ذلك لاختصاصها بالأصل المخالف.

هذا مضافاً إلى ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سرّه من أن الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح و جريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و بالنتيجه تسقط الاصول و يكون العلم الإجمالى منجزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف الآخر (٢).

ص: ١٤١

١-١) الكفايه/ج ٢، ص ٢٢٧.

٢-٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤١٧.

و دعوى: أنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضا لا محاله مدفوعه كما في مصباح الاصول بأن ذلك إنّما يتم في التقدم و التأخر من حيث الزمان أو من حيث الشرف دون التقدم و التأخر من حيث الرتبة لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضا فإنّ وجود المعلول متأخر عن وجود علته و ليس متأخرا عن عدمها مع أنّ وجود العلة و عدمها في رتبة واحده لأنّه ليس بينهما عليه و معلوليه و يعبر عن عدم العلية و المعلوليه بين شيئين بوحده الرتبة.

و بعباره أخرى المتقدم و المتأخر الرتبي عبارته عن كون المتأخر ناشئا من المتقدم و معلولا له و كون شيء ناشئا عن أحد المتساويين في الرتبة و معلولا له لا يقتضى كونه ناشئا من الآخر و معلولا له أيضا.

مضافا إلى أنّ التقدم و التأخر الرتبي إنّما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنّها مترتبة على الوجودات الخارجيه التي تدور مدار التقدم و التأخر الزماني دون الرتبي (١).

و لعلّه لذا قال في تسديد الاصول من أنّ سرّ تقدم الأصل السببي ليس مجرد تأخر رتبة الشك المسببي فإنّ الأحكام الشرعيه قد تعلقت و ترتبت على الموضوعات بوجودها الخارجى و لا دخل لترتيبها في الموضوعيه أصلا فالسبب و المسبب إذا كانا معينين في الوجود يعمهما دليل الحكم في عرض واحد إلى أن قال:

بل الوجه الوجه لتقدم الأصل السببي في الغالب أنّ الأصل السببي ينقح موضوع الأماره و مدلول الأماره و الدليل بعمومه أو اطلاقه ينطبق على ذلك الموضوع المنقح فيرفع الشك عن حكمه فلذلك تكون الأماره حاكمه على الأصل الحكمى الجارى في المسبب مثلا إذا غسل المتنجس بماء مشكوك الطهاره فقاعده الطهاره تجرى في الماء و يحكم عليه بأنّه طاهر ثمّ إنّ عموم أو إطلاق الدليل الدال على أنّ الماء الطاهر يطهر ما يغسل به ينطبق عليه

ص: ١٤٢

و يرفع الشك عن نجاسه المتنجس المغسول به و هذا فى الحقيقه من تقدم الأماره على الأصل غاية الأمر بيركه الأصل السببى إلا أن التنقيح المذكور فيما إذا كان الأصل السببى جاريا و هاهنا يوجب العلم الإجمالى بالتكليف تنجز التكليف المعلوم اجمالا الموجود فى أحد الطرفين و يمنع عن جريان أصاله الطهاره فأصاله الطهاره لو فرض أنها حاكمه إلا أنها لا تجرى أصلا و العلم الإجمالى المذكور كما يمنع عن جريانها فلا تجرى فى نفس الطرفين كذلك يمنع عن جريانها فى الملاقى بالكسر أيضا بعد أن كان هو أيضا من أطراف العلم الإجمالى كما عرفت (١).

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالإجمال بوجوده الواقعى سابقا على زمان الملاقاه كما إذا علمنا يوم السبت بأن أحد هذين الإناءين كان نجسا يوم الخميس و لاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة و بين أن يكون زمانهما متحدا كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء و علمنا اجمالا بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال أى علمنا بأن الثوب فى إناء فيه ماء و ذلك لما أفاده فى مصباح الاصول من أن (النجس) المعلوم بالإجمال فى هذه الصوره و إن كان سابقا بوجوده الواقعى على (زمان) الملاقاه إلا أنه مقارن له بوجوده العلمى و التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار وجودها الواقعى و حيث إن العلم الإجمالى (بنجاسه أحد الأطراف) متأخر عن الملاقاه فلا محاله يكون الملاقى بالكسر أيضا من أطرافه و لا أثر لتقدم المعلوم بالإجمال (بوجوده الواقعى) على الملاقاه واقعا فإننا نعلم اجمالا يوم السبت فى المثال المتقدم بأن أحد الماءين و الثوب نجس أو الماء الآخر وحده فيكون نظير العلم الإجمالى بنجاسه الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين فلا يمكن اجراء الأصل فى الملاقى بالكسر كما فى الصوره الثانيه فيجب الاجتناب عنه أيضا (٢).

المسأله الرابعه: هى ما إذا علم بالملاقاه ثم علم اجمالا بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف

ص: ١٤٣

١- (١) تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢١٩-٢٢٠.

٢- (٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤١٩.

الآخر و لكنّ كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجا عن محلّ الابتلاء فإنّه حينئذ تقع المعارضه بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فإنّه لا يترتب عليه أثر فعلى و يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى فإذا رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقى بالفتح فى هذا الفرض حال الملاقى بالكسر فى المسأله الأولى من حيث كون الشك فيه شكا فى حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفايه.

و أورد عليه فى مصباح الاصول بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى و المقام كذلك فإنّ الملاقى بالفتح و إن كان خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ أنّه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى و هو الحكم بطهاره ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء أو عن تحت القدره غير مانع من جريان الأصل إلى أن قال إلاّ أنّ العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذى تقدم فى المسائل الثلاث و ملخصه أنّه إن كان العلم بالملاقه بعد العلم الإجمالى فلا مانع من جريان الأصل فيه كما فى المسأله الاولى و إن كان قبله فالعلم الإجمالى مانع عن جريان الأصل فيه (و يجب الاحتياط فيه) و كلام صاحب الكفايه رحمه الله مفروض على الثانى فراجع (1) و لا يخفى عليك أن العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح أو نجاسه الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء و كون الخطاب فيه مستهجنا لا يكون منجزا فاذا لم يكن العلم الإجمالى منجزا لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل فى الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء و أمّا الملاقى بالكسر فى الفرض المذكور أى العلم

ص: ١٤٤

بالملاقاه قبل العلم بالنجاسه فهو من أطراف العلم الإجمالى بالنجاسه و هو مانع من جريان الأصل فيه و يجب الاحتياط فيه كما لا يخفى فمختار صاحب الكفايه هو الأقوى.

المسأله الخامسه:هى ما لو تعلق العلم الإجمالى أو لا- بنجاسه الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثم حدث العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاه كما لو علم يوم السبت اجمالا بنجاسه الثوب أو الإناء الكبير ثم علم يوم الأحد بنجاسه الإناء الكبير أو الإناء الصغير يوم الجمعة و بملاقاه الثوب للإناء الصغير فى ذلك اليوم.

ذهب فى الكفايه فى هذه الصوره إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال الملاقى بالفتح فى هذه الصوره حال الملاقى بالكسر فى الصوره الاولى فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و أنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم نجاسه أصلا لا اجمالا و لا تفصيلا (1).

و دعوى: أنّ التنجيز يدور مدار العلم الإجمالى حدوثا و بقاء فالعلم الإجمالى الحادث يوم السبت فى المثال و إن أوجب تنجز التكليف بالنسبه إلى الثوب و الإناء الكبير إلا- أنّه بعد حدوث العلم الإجمالى يوم الأحد بنجاسه الإناء الكبير أو الإناء الصغير ينحل العلم الأول بالثوب الثانى فيكون الشك فى نجاسه الثوب شكا فى حدوث نجاسه أخرى غير ما هو معلوم اجمالا فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الملاقى بالكسر لخروجه عن أطراف العلم الإجمالى بقاء.

مندفعه:بما أفاده فى مصباح الاصول من عدم الانحلال لأنّ الملاقى بالكسر و هو الثوب فى مفروض المثال لم يخرج من أطراف العلم الإجمالى الثانى إذ المفروض حدوث العلم بالملاقاه مقارنا لحدوث العلم الإجمالى الثانى فيكون العلم الإجمالى بنجاسه الإناء الكبير أو الإناء الصغير فى مفروض المثال علما اجماليا بنجاسه الثوب و الإناء الصغير أو الإناء الكبير غايه الأمر أنّ الشك فى نجاسه الثوب ناشئ من الشك فى نجاسه الإناء الصغير و هو لا يوجب خروج الثوب عن أطراف العلم الإجمالى الثانى بعد كون العلم بالملاقاه حادثا حين حدوث

ص: ١٤٥

العلم الإجمالى الثانى و حيث إنّ التكليف بالنسبه إلى الإناء الكبير قد تنجز بالعلم الإجمالى الاول و لا مجال لجريان الأصل فيه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير (و هو الملاقى بالفتح) بلا معارض.

و بعبارة أخرى و بعد تنجز التكليف فى الإناء الكبير و الثوب لا- أثر للعلم الثانى بنجاسه الإناء الكبير أو الإناء الصغير لكون التكليف فى الإناء الكبير منجزا بالعلم الأول فلا أثر للعلم الثانى بالنسبه إليه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير بلا معارض فيكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الإناء الكبير و الثوب و هو الملاقى بالكسر دون الإناء الصغير و هو الملاقى بالفتح (1). ففى هذه الصورة يجب الاحتياط فى الملاقى بالكسر و الطرف و هو الإناء الكبير دون الملاقى بالفتح و هو الإناء الصغير.

فتحصّل: إلى حدّ الآن أنّ فى المسأله الأولى و هى أن يحصل العلم بالملاقاه بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين لا يجب الاحتياط عن الملاقى بالكسر مطلقا أو فى صورته عدم كون الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر بخلاف ما إذا علمنا بنجاسه مرده بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر فإنّ الأصل فى الملاقى بالكسر يعارض الأصل فى العدل المذكور فيجب الاحتياط فى الملاقى بالكسر حينئذ على ما ذهب إليه فى مصباح الاصول و أنّ فى المسأله الثانيه و هى أن يكون لكل طرف ما يلاقيه فالأصل فى كلّ واحد من الملاقى معارض مع الأصل الجارى فى الملاقى الآخر و بعد التعارض و السقوط يجب الاحتياط فيهما للعلم الإجمالى بوجود النجاسه.

و أنّ فى المسأله الثالثه و هى أن يكون الملاقاه و العلم بها قبل العلم بنجاسه الملاقى بالفتح و طرفه ففى هذه الصورة يجب الاحتياط عن الملاقى بالكسر و الملاقى بالفتح و طرفه و أنّ فى المسأله الرابعه و الموضوع فيها هو الموضوع فى المسأله الثالثه و لكنّ كان الملاقى بالفتح حين

ص: ١٤٦

حدوث العلم الإجمالى بالنجاسه خارجا عن محلّ الابتلاء فيعارض الأصل فى الملاقى بالكسر مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاحتياط عنهما دون الملاقى بالفتح فإنّ العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه طرفه لا- يوجب التنجيز لخروجه عن محلّ الابتلاء و معه يؤخذ بالأصل فى جانب الملاقى بالفتح بلا معارض و أنّ فى المسأله الخامسه و هى ما إذا تعلق العلم الإجمالى بنجاسه الثوب الملاقى بالكسر أو شىء آخر كالإناء الكبير ثم حدث بعد ذلك علم آخر بنجاسه شىء آخر مذكور و هو الإناء الكبير أو شىء ثالث كالإناء الصغير مع العلم بالملاقاه بين الثوب و الإناء الصغير فالعلم الثانى لا يكون منجزا بالنسبه إلى شىء ثالث و هو الإناء الصغير لكون التكليف فى الإناء الكبير منجزا بالعلم الأول فلا أثر للعلم الثانى بالنسبه إليه و معه فيجرى الأصل فى الإناء الصغير بلا معارض و يكون النتيجة هو وجوب الاجتناب عن الإناء الكبير و الملاقى بالكسر و هو الثوب دون الإناء الصغير و هو الملاقى بالفتح و الله هو العالم.

الفصل الثالث فى أصله الاشتغال

إذا كان الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف من الايجاب أو التحريم و أمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهه تردد المعلوم بين المتباينين كتردد الواجب بين كونه جمعه أو ظهرا و إما يكون من جهه تردده بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين كتردد الصلاه بين فاقد السوره و واجدها و عليه فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط عند دوران

الأمر بين المتباينين.

و مثاله أن يعلم بوجود أحد الشيئين أو بحرمة أحدهما أو أن يعلم بوجود فعل امر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا و ترك ذاك.

و لا فرق فى المقام بين كون العلم الإجمالى متعلقا بأصل التكليف و التردد فى النوع و بين كونه متعلقا ببطلان إحدى الصلاتين فى مرحله الامتثال.

فإن قلنا بجريان الاصول النافيه فى جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلا مانع من جريان قاعده الفراغ فى كلتا الصلاتين أو فى أحدهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجاربه عند الشك فى أصل التكليف دون الجاربه فى مرحله الامتثال.

يقع البحث في جهات مختلفه:

الجهه الاولى: في إمكان الترخيص الشرعى في أطراف المعلوم بالإجمال

ولا- يخفى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى كونه منجزا للحكم الواقعى و مقتضاه عدم جواز المخالفه و وجوب الموافقه القطعيه لأن العلم الإجمالى كالتفصيلى بيان تام و معه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى أنه هل يمكن جعل الترخيص عقلا- فى مورد العلم الإجمالى أو لا- يمكن و على فرض الامكان هل ورد ترخيص فى ذلك شرعا أو لا.

و قد تقدم فى مبحث القطع أن العلم الإجمالى لشوبه بالشك مقتضى للتنجيز و ليس بعلة تامه و لذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعليه الحكم المعلوم بالاجمال.

و الوجوه المانعه من قبيل أن الترخيص ينافى الحكم الواقعى المعلوم فى الاطراف أو ينافى حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصا فى المعصيه و هو قبيح أو ظلم و نحوه.

ممنوعه لأنها متفرعه على بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من الفعلية و التنجيز كما إذا تعلق العلم التفصيلى بها و أميا مع شوب العلم الإجمالى بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه و بين أدله الترخيص لمصلحه التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى موارد الشبهات البدويّه أو الأحكام الظاهريه جمعا بينها و بين أدله الترخيص أو بين الأحكام الظاهريه.

و دعوى لزوم نقض الغرض مندفعه بأن الحكم الواقعى لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها و مع شموله لغيرها لا- يلزم اللغويه و لا- يلزم نقض الغرض لكفايه ذلك فى كونه موجبا لجعل الداعى بالنسبه إلى من علم به بالتفصيل و الأحكام مجعوله على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعى فعليا من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما

جاز الترخيص بالنسبه اليه و لو لم يكن فى أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدويه.

لا- يقال: إن الإذن الشرعى فى كلا- المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمه الخمر المعلوم اجمالاً فى متن الواقع و هو ممّا يشهد الاتفاق و النصّ على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحه) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه.

لأننا نقول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم فى متن الواقع حتّى يكون الاتفاق و النصّ على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبه إليه كجعل العذر بالنسبه إلى الحكم الواقعي فى موارد شبهات البدويه و الأحكام الظاهريه و من المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم فى متن الواقع فى موارد شبهات البدويه و الأحكام الظاهريه لاشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام الواقعيه.

لا- يقال: إنّ الحكم الظاهري لا- يقدح مخالفته للحكم الواقعي فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفه لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما فى أصاله البراءه.

و أمّا مع علم المحكوم بالمخالفه فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتنان بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعه.

لأننا نقول: إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعه حكم تعليقى منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل و عليه فبعد العلم بالترخيص الشرعى و جعل العذر فلا- حكم للعقل بالقبح و لا- بالعقوبه على الحكم الواقعي و لا- يلزم منه ترخيص فى المعصيه و ذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالى بالشك فإنّه يوجب إمكان جعل العذر فى أطرافه و عليه فلا يقاس العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي.

لا يقال: لا فرق بين العلم الإجمالى و التفصيلي فى المنجزيه لأنّ الإجمال إنّما هو فى الخصوصيات و لا دخل لها فيما يدخل فى العهده و تشتغل به الذمه بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى و أمّا خصوصيه كونه متعلقاً

بالجمعه أو الظهر فلا- دخل لها في المنجزه فالمنجز هو أصل الإلزام و هو معلوم تفصيلا و لا إجمال فيه فلا قصور في منجزه العلم الإجمالى.

لأننا نقول: إن العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين و موقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبه إلى النوعين و عليه فمع جريان البراءه فى النوعين للشك فيهما لا يبقى علم بأصل الإلزام هذا مضافا إلى أن حكم العقل بالتنجيز فى العلم الإجمالى معلق على عدم ورود الترخيص و معه لا حكم للعقل.

فتحصّل أن العلم الإجمالى لا- يمنع عن ورود الترخيص بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلا عن المخالفه الاحتماليه هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما مقام الإثبات فسيأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف

و لا- يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبه إلى جميع الأطراف و المخالفه القطعيه يقع الكلام فى أنه هل يمكن الترخيص ثبوتا بالنسبه إلى بعض الأطراف أو لا.

يمكن أن يقال: إن العقل يحكم بوجود الاحتياط و تحصيل الموافقه القطعيه بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف و لكن حيث إن حكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص الشرعى لا ينافى الترخيص فى البعض و جعل البدل فى طرف آخر فلا إشكال فى جواز الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكما فعليًا من جميع الجهات و جب موافقه قطعاً لأنّ الترخيص فى البعض حينئذ كالترخيص فى جميع الأطراف و لكنّ كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامه الدليل و لا يثبت ذلك إلا بالنسبه إلى بعض الموارد.

و بالجملة إنّ الترخيص فى البعض من دون جعل البدل ينافى ما ذهبوا اليه من امتناع الترخيص فى جميع الأطراف لكونه اذنا فى المعصيه أو لكونه ظلما فى حق المولى أو لكونه

نقضا لغرض المولى لأنّ المحذورات المذكوره باقيه على تقدير المصادفه و عدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقرونا بجعل البدل و عليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبه إلى بعض الأطراف ممكن و لو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص فى جميع الأطراف فتحصل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

الوجه الثالثه: فى مقام الإثبات و هو أنّ بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى أطراف

المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأوّل بأمرين أحدهما الأخبار العامه التى تدل على الحليه أو البراءه لكون موضوعها هو المشتبه و هو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال و من جملتها صحيحه عبد الله بن سنان «كلّ شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» و غيرها من الأخبار العامه الداله على الحليه و الاباحه.

أورد على هذه الطائفه شيخنا الأعظم بأنّها و أمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حليّه كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لأنه أيضا شىء علم حرمة (فيتناقض الصدر و الذيل من الروايه و تتساقط دلالتها بالنسبه إلى مورد العلم الإجمالى).

فان قلت: إنّ غايه الحلّ معرفه الحرام بشخصه و هذه المعرفه لم تتحقق فى المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفه التفصيليه و عليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر و الذيل).

قلت: أمّا قوله كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه (فى صحيحه اخرى) فلا يدلّ على ما ذكرته لان قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير (الذى فى قوله انه حرام) جىء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رايت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه و إلّا فكل شىء علم حرمة فقد علم نفسه فإذا علم بنجاسه إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه

الإناء ان إفاءة زفاء شفاء علم حرمة بعفنه إلف إ أن قال و أمآ قول عفله السلاء فهو لك حلال حافى تعرف الحرام منه بعفنه(فى غير هذه الصأفحه)فله ظهور ففما ذكر حفث إ أن قوله بعفنه قفء للمعرفة فمؤءاه اعافار معرفة الحرام بشأصه و لا فافأق ذلك إلاء إءا أمكنف الإشاره الحاففه إلفه و أمفا إناء زفاء المشأبه فإناء عمرو فى المأال و إ أن كان معلوما بهذا العناون إلاء أنه مجهول باعافار الامور الممفزه له فى الخارج عن إناء عمرو فلفس معلوما بشأصه إلف إ أن قال إلاء أن ابقاء الصأفحه(الاففره)على هذا الظهور فوجب المنافاه لما دل على حرمة ذلك العناون المشأبه مثل قوله عفله السلاء اجأنا عن الخمر لأن الإذن فى كلا المشأبهف ففنا فى المنع عن عناون مرءء بفنهما و فوجب الحكم بعءم حرمة الخمر المعلوم اجمالا- فى متن الواقع و هو ممآ فشهد الاأفاق و النص على آلافه انأهى.

و لا فافى عفلك أن صءر الروافه الاولى إما فافأص بالعلم الإجمالى أو فعمه و الغافه مأأصه بمعرفة أفصفلفه لأن العلم المأأوذ فى الغافه ظاهر عرفا فى آصوص ما فكون مناففا للشك و رافعا له لأعلقه بعفن ما أعلق به الشك كما أن الأمر فى ءلفل الاسأصحاب كذلك لأن العلم الإجمالى لا- فكون ناقضا للشك فى الأطراف و إنما الناقض هو العلم الأفصلفى و عفله ففءل الصءر على الحلفه فى موارد العلم الإجمالى و لا ففناقضه ءلفل لاأأصاصه بالعلم الأفصلفى هذا مضافا إلف أن ءلفل ءال على الحلفه و الاباحه ففر منأصر ففما مشأمل على أفك الغافه كما اعأرف الشفخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الروافه المءفله بالءلف المءكور لا مانع من الفمسك بففرها ممآ لا اجمال و ظاهر فى المعرفة الأفصلففه كالروافه الفاففه.

و أمآ منافاه ابقاء الصأفحه على هذا الظهور لما دل على حرمة ذلك العناون المشأبه مثل قوله عفله السلاء اجأنا عن الخمر فقد فأءم الجواب عنه بمأل الجواب فى الأحكام الظاهرفه بالنسبه إلف الأحكام الواقعهه فإن مأالفه الحكم الظاهرى لا فوجب ارأفاع الأحكام الواقعهه بل فجمع بفنهما بسقوط الأحكام الواقعهه عن الفعلهه.

و من جملة الاحاففء العامه ءالاه على البراءه حءفء الرفع أى قوله صلى الله عفله و آله«رفع ما

لا يعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون في حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعى الذى يكون فيه ثقل على الأمة فهذا الحكم الالزامى سواء كان فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه يكون مجهولا و مرفوعا بالحديث الدال على الرفع و مقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءه عن التكليف و الحكم بالبراءه فى أطراف العلم الإجمالى أيضا.

يشكل ذلك بأنه يمكن دعوى الانصراف بالنسبه إلى أطراف العلم الإجمالى و لو بملا حظّه أنّ شمولها يعدّ عرفا إذنا فى المعصيه لحكم العرف بتنجز المعلوم بالاجمال و اجيب عنه بأنّ حكم العقل بتنجز المعلوم بالاجمال تعليقى لا تنجزى و معه فالانصراف بدوى.

لا- يقال: إنّ حديث الرفع لا- يشمل أطراف المعلوم بالاجمال لأنّ المقصود من العلم فى قوله صلّى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» هو الحججه و حكم العقل بلزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال حججه بل الدليل الدال على التكليف حججه على تنجز التكليف فى كلّ واحد من الأطراف.

لأننا نقول: حكم العقل بلزوم التنجز تعليقى و مع حديث الرفع لا- مورد للحكم العقلى حتّى يكون حججه و الدليل الدال على التكليف أيضا لا- يكون حججه بالنسبه إلى خصوص كلّ واحد من الاطراف و مجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم و مخالفه الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفه الأحكام الظاهريه مع الأحكام الواقعيه.

و دعوى: أنّ المانع بحسب الحقيقه اثباتى لا ثبوتى كما يظهر ذلك بمراجعه الفهم العرفى و الارتكاز العقلانى فانه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف و يرى فيه نحو مناقضه مع التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكنا عقلا. هذا مضافا إلى أنّ المنساق عرفا من قوله صلّى الله عليه و آله «رفع ما لا يعلمون» أنّه كان بصدد الترخيص فى قبال الاغراض الالزاميه غير المعلومه لا المتيقنه.

مندفعه: بأنّ المناقضة بدوى اذ مع الالتفات إلى أنّ التنجيز تعليقى فى المعلوم بالاجمال و يرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضا كما أنّ الاغراض فى موارد الشبهات الحكيمه البدويه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه ايضا الالزاميه و مع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيصيه.

هذا مضافا إلى أنّ مصداق «ما لا يعلمون» فى كلّ طرف من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامى و هو غير معلوم و مصب الحكم بالرفع هو شخص هذه المصاديق الغير المعلومه لا أمر انتزاعى عقلى و هو عنوان أحدهما و لا المصداق الواقعى فإنّه ليس شيئا آخر وراء الأطراف و عليه فالترخيص ليس إلّا- فى قبال الاغراض الالزاميه غير المعلومه هذا كلّ بالنسبه إلى عمومات الترخيص فانقدح أنّه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيهما هى الأخبار الخاصه التى يستدل بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالى.

منها: صحيحه أبى بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانه و السرقة قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقة بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أنّ مورد السؤال شراء الخيانه و السرقة فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر فى جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالاجمال.

و يمكن أن يقال: إنّ غايه ما تدل عليه الروايه هو جواز اشتراء شىء من أموال من يكون فى أمواله حرام لا شراء جميع أمواله فما يؤخذ من البائع محتمل الحرمة و لا- علم بحرمة و العلم بحرمة أو غيره من أموال البائع و إن كان موجودا و لكنّ غير مورد الشراء خارج عن مورد الابتلاء.

و منها: صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام قال أتى رجل أبى فقال إنى ورثت مالا و قد علمت أنّ صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربو و قد أعرف أنّ فيه ربا و أستيقن ذلك و ليس بطيب لى حلاله لحال علمى فيه و قد سألت فقهاء أهل العراق و أهل الحجاز فقالوا لا يحل

أكله فقال أبو جعفر عليه السّلام إن كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا و تعرف أهله فخذ رأس مالك و ردّ ما سوى ذلك و إن كان مختلطا فكله هنيئا مرثيا فإنّ المال مالك و اجتنب ما كان يضح صاحبه الحديث و إلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حليه جميع الأطراف اجيب عنه بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث و ماله و يأكله هنيئا مرثيا و لا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعيه مشروطا بشرط فلا محاله ترتفع بفقدان شرطها فلا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه و هي اجنبية عن المقام.

و منها: موثقه سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه و هو يتصدق به و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و هو يقول إنّ الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السّلام إنّ الخطيئه لا تكفر الخطيئه و لكنّ الحسنه تحطّ الخطيئه ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلفت جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس. بدعوى دلالتها على أنّ الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

و اجيب عنه بحملها على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام و لكنهما لا يساعدان ظاهر الروايه إذ حمله على حرام خاصّ لا- شاهد له كما أنّ حمله على ارتكاب البعض ينافى الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربما تحمل الروايه على اراده وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

و لكنّه مدفوع بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخه أصاب مالا من عمال بنى اميه كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده و إلا فالمال مقابل لعمله لهم و يكون حراما إذا وقع في يد الرجل العامل و الخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال و لا محاله يكون في يد المتصرف نفسه.

و لم نجد فى الجوامع الحديثيه نسخه عمال بنى اميه لأنّ فى المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان و فى نسخه الكافى المصححه بتصحيح الشهيد الثانى عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه و فى التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه.

و لم ينقل فى الوسائل غير ما فى نسخه الكافى و التهذيب و عليه فلا موجب لذلك الحمل و أمّا حمل الروايه على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام و لا- صاحبه فيجب فيه الخمس و يحل الباقي فيه أنّه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام و لم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الروايه هو أنّها فى موردها لم تكن معمولا- بها فلا حجه فيها أصلا و فى قبال تلك الروايات عمومها و خصوصها أخبار خاصّه تدل على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال و مقتضى القاعده لو لم تتم الأخبار الخاصه هو تخصيص العمومات بها و على فرض تماميه الأخبار الخاصه المتقدمه يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصه الآتية الداله على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال و حيث إنّ الرجحان مع الأخبار الخاصه الآتية كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضا.

و اليك الأخبار الخاصه الداله على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحه زراره قال فى ضمن أسئلته قلت (فى مورد جريان الاستصحاب) فإنّى لم أكن رايت موضعه (أى موضع الدم فى ثوبى) و علمت أنّه قد أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنّه قد أصابها حتّى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جاريا فى جميع الأطراف و صار الحكم الواقعى ساقطا عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل و الإعادة مورد لجريان استصحاب الطهاره فى الأطراف المحتمل له لأصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحه بارتكاب جميع الأطراف دفعه و بالشبهه المحصوره التحريميه و عليه فيرفع اليد عن العمومات الداله على الترخيص فى أطراف المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا- يجوز المخالفه القطعيه فى الشبهه المحصوره التحريميه.

و منها: موثقه عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيّهما هو و حضرت الصلاه و ليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعا و يتيمم و نحوها موثقه سماعه.

بدعوى أنّ فى الأمر باراقتهما دلالة على أنّه لا ينتفع بشيء منهما و لو فى الشرب و غيره و عليه لزم الاحتياط التام بالنسبه إلى جميع الأطراف و لكنّ تختص هذه الروايه أيضا بالشبهه التحريميه و لو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجبا لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السّلام باراقه أحد إنائين و حكم بطهاره الآخر.

و منها: صحيحه ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السّلام «قال سألته عن المنىّ يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك مكانه فاغسله كلّ» مع أنّ الأصل يجرى فى كلّ طرف.

و منها: صحيحه صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو و حضرت الصلاه و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلّى فيهما جميعا قال الصدوق قدّس سرّه يعنى على الانفراد.

بتقريب أنّه لو لم يكن الحكم الشرعى هو وجوب الاحتياط فى الأطراف لجرت أصاله الطهاره أو استصحابها فى كلّ واحد من الثوبين و لاكتفى بصلاه واحده فى واحد منهما و لم يحتج إلى التكرار.

و منها: صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام «فى حديث فى المنىّ يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كلّ».

و منها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن على بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا

عن أبي عبد الله عليه السلام «قال من نسي من صلاه يومه واحده و لم يدر أى صلاه هى صلى ركعتين و ثلاثا و أربعاً».

و نحوه ما رواه البرقى باسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابو عبد الله عليه السلام «عن رجل نسي من الصلوات لا يدرى أيتها هى قال يصلى ثلاثه و اربعه و ركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً و إن كانت المغرب أو الغداة فقد صلى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره الوجوبيه من قضاء الصلوات.

و بالجمله إنَّ الأخبار الخاصه تدلّ على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال فى الشبهات المحصوره من الوجوبيه و التحريمه.

و مقتضى الجمع بينها و بين العمومات الداله على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أنّ مورد هذه النصوص الخاصه هو شبهه القليل فى القليل فى الشبهات التحريمه الفعلية غير التدريجية أو الوجوبيه العباديه فالتعدى عن مورد هذه النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال و لو كانت شبهه القليل فى الكثير أو الكثير فى الكثير أو من الامور التدريجية أو من الامور غير العباديه مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار و يرجع فى غيرها إلى عمومات الحثيه و الاباحه.

و لذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالى فى من شك فى وصوله إلى حد الترخيص و عدمه عند الشروع فى السفر فصلّى تماماً عند خروجه عن البلد و شك فى وصوله إلى حد الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّى قصراً فإنّه و إن علم ببطلان إحدى صلاتيه و لكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الداله على رفع التكليف أو بعموم أدلّه الاستصحاب خارجاً و راجعاً لاختصاص الأدلّه الخاصه الداله على وجوب الاحتياط

بالدفعيات و لا تشمل التدريجيات اللهم إلا أن يقال لا خصوصيه للدفعيات و يتعدى منها إلى غيرها فتأمل و بالجمله كلّ مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب و عدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلّه الاباحه أو البراءه.

حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال

و لا يخفى أنّ الأمارات إمّا جاريه في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالإجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين و قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين و قامت بينه اخرى على طهاره الآخر فتقع المعارضه بينهما للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما و مع المعارضه تسقطان عن الحجيه كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات و بقى وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الأطراف.

و إمّا جاريه في بعض الأطراف كما إذا قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالى ينحلّ حكما فإن كان مفاد البيئه هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئه طاهر و لازم البيئه أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئه.

و إن كان مفاد البيئه هو تعيين النجس فما قامت عليه البيئه نجس و لازمها هو طهاره الآخر.

فتحصّل ممّا تقدم أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلي منجز و لكنّ ذلك التنجيز في العلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص الظاهري لكونه مشوبا بالشك بخلاف التنجيز في العلم التفصيلي فانه لا يكون معلقا و عليه فالترخيص في أطراف العلم الإجمالى ممكن بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلا عن المخالفه الاحتماليه و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأدله هو عدم جواز

الترخيص في المخالفه الاحتماليه فضلا عن المخالفه القطعيه فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهه المحصوره التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء.

و لا فرق فيه بين أن يكون المعلوم بالاجمال من نوع واحد كالعلم بوجوب هذا أو ذاك أو من نوعين كالعلم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر كما لا تفاوت فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علما وجدانيا أو علما تعبديا كما إذا قامت البيئه الشرعيه على نجاسه أحد الكاسين.

و أما الشبهه غير المحصوره أو غير المبتلى بها فلا مانع من التمسك بالأدله العامه الداله على البراءه فيها فتدبر جيدا.

تنبيهات:

التنبيه الاوّل: في أنّه لا فرق في حكم العقل بوجوب الاحتياط بين الامور الدفعيه و التدريجيّه لعدم التفاوت في حكمه بوجوب الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأ-طراف واجبا مطلقا أو واجبا معلقا بناء على ما قرّر في محله من فعليّه الوجوب في الواجب المعلق و استقباليه زمان الواجب و هذا واضح.

و أمّا بناء على عدم تصور الواجب المعلق و حصر الواجب في المطلق و المشروط فإن كان الواجب مشروطا بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلا علم بالتكليف الفعلي و معه فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول في الأطراف و إن علم بحصول الشرط في وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق في الحكم لكفايه كون التكليف في ظرف وجوده فعليًا و معلوما عند العقلاء للحكم بالتنجيز و معه فلا مجال للاصول.

فتحصّل أنه لا فرق في وجوب الاحتياط في الأطراف بين الفعليات و التدريجيات سواء قلنا بثنائيه الواجب أي المطلق و المشروط أو بثلاثيه الواجب أي المطلق و المعلق و المشروط لفعليّه الوجوب في المطلق و المعلق و لقيام بناء العقلاء في الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى القاعده العقلية و بناء العقلاء و عدم ملاحظه الأدله الشرعيه و أمّا مع ملاحظه أدلّه البراءه الشرعيه فقد عرفت أنّها بعمومها و خصوصها تدلّ على البراءه حتّى فى أطراف المعلوم بالاجمال و يمكن الأخذ بها و الجمع بينها و بين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلى كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه نعم يمنع عن ذلك الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهه التحريميه و بين الشبهه الوجوبيه إلاّ أنّ الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط مختصه بغير التدريجيات و عليه فالتدريجيات تبقى تحت عمومات البراءه.

و يترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافره و الخروج عن البلد عند الشك فى وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه فى البلد و وجوب القصر على المسافر الذى أراد البلد و شك فى وصوله إلى حدّ الترخص لاستصحاب كونه فى السفر فوجب عليه اتيان الصلاه قصرا و إن علمنا اجمالا بمخالفه احدهما للواقع و لا حاجه إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية اللهم إلاّ أن يقال بالغاء الخصوصيه و عدم الفرق بين الفعليات و التدريجيات فحينئذ لا يترك الاحتياط فى التدريجيات فلا تغفل.

التنبيه الثانى: فى موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولى قال فى مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى إقيا أن يكون من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر أو يكون مغايرا له و على الأوّل إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصا بجريان الأصل الطولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه أقسام ثلاثه:

أمّا القسم الأوّل و هو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى كما إذا علم بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصاله الطهاره و لا اشكال فى سقوطها و عدم جريانها فى كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضى بالماء و لا لبس الثوب فى الصلاه إلاّ أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له فى حرمه لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم

التفصيلي بالنجاسه فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة و الحليه لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصاله الحلّ أو تسقط بالعلم الإجمالي كسقوط أصاله الطهاره وجهان:

ذهب المحقق النائيني قدّس سرّه إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر و إن كان واحدا فالترزم بعدم جواز شرب الماء فى المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه و لكنّ التحقيق جريانها و عدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر.

و ذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا- يوجب تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الاصول فى أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصاله الطهاره فى المثال المذكور فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصيه و لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

و أمّا الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجه.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره فى القسم الأوّل مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببى على المسببى حتّى فى الموافق فإنّ أصاله الحليه حينئذ تكون محكومته بالنسبه إلى أصاله الطهاره لأنّ الشك فى الحليه و عدمها مسبب عن الشك فى طهاره الماء و عدمه فإذا حكم فيه بالطهاره لا مجال للشك فى الحليه تعديداً و عليه ففى مفروض المسأله يجوز شرب الماء بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بالمعارضه و جريان الأصل المحكوم و هو أصاله الحليه فى شرب الماء.

و أمّا بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الاصول لا نظر لها عند الاعتبار إلّا إلى مخالفتها فأصاله الحليه كأصاله الطهاره ساقطه بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الطرف المقابل و مع سقوطها فاللائزم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى.

ثم قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه أمّا القسم الثانى و هو ما إذا كان الأصل الجارى فى كلّ طرف من سنخ الأصل الجارى فى طرف الآخر مع عدم اختصاص احدهما بأصل طولى

فلا ينبغي الشك في عدم جريان الأصل في شيء منهما.

و هذا القسم يتحقق في موردين أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنَّ الأصل الجارى في كلِّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هي أصاله الطهاره فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين فإنَّ الأصل الجارى في كلِّ منهما ابتداءً هي أصاله الطهاره و بعد سقوطهما تصل النوبه إلى أصاله الحلّ في الطرفين و العلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد و هو كون جريان الأصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصيه و في أحدهما ترجيحاً بلا مرجح انتهى موضع الحاجه.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين لتساقط أصاله الطهاره فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام و لكنّ لا وجه لتقدم سقوط أصاله الطهاره على سقوط أصاله الحلّيه.

بناءً على ما عرفت من عدم دليل على حكومه الأصل الموافق بالنسبه إلى الأصل الموافق و ممّا ذكر يظهر أن تنظير القسم الأوّل (و هو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى) بسائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسه شيء في زمان و طهارته في زمان آخر و شك في المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهاره محلّ تأمل و نظر لوجود الفرق بين المقام و بين سائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأنّ الاستصحاب المخالف في تلك الموارد يمنع عن جريان أصاله الطهاره لحكومه الاستصحاب بالنسبه إليه

و عليه فأصالة الطهارة و إن كانت جاريه مع استصحاب الطهارة و لكنّها مع ملاحظه استصحاب النجاسه المخالف لا تجرى لكونها محكومه لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصالة الطهارة مع استصحاب الطهارة لموافقتهما فتدبر جيّدا.

التنبیه الثالث: في انحلال العلم الإجمالي و عدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف و عدمه.

و الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين و هو يتصور بصور مختلفه أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنة معه فالظاهر في هذه الصوره عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

و ثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف و لكنّ مدته الفصل بين التكليف و عروض الاضطرار قليله بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبه إلى التكليف المعلوم و مع عدم التمکن من الامتثال فلا يعقل تنجز التكليف قبل حدوث الاضطرار و هذه الصوره ملحقه بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارنة له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمکن فيه من الامتثال ففي هذه الصوره اختلفت الآراء و الأقوال.

منها: أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه و هذا هو المختار.

أورد عليه بأنّ عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعا فالتكليف محدود شرعا بحصول الاضطرار إلى متعلقه و مقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كلّ تقدير و معه ينفي التكليف المشكوك بالأصل و لأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورته فقد أحد الاطراف لأنّ فقدان ليس من حدود التكليف شرعا.

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدّا شرعيا فلا وجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي و لو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحدّ الاضطرار و بين غير المحدود في الطرف الآخر لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار و مقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود و غيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

و رابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف و قبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائعين مثلا ثم علم بأنّ أحدهما كان نجسا قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز و بعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلا بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا- التكليف بواقعيته و لو لم يعلم به المكلف أصلا فهو حين الاضطرار إمّا قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن و إمّا شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضه لعدم العلم بالتكليف على الفرض و العلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسه في الطرف المضطر إليه و لا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له و دعوى أنّ التكليف الواقعي و إن لم يكن مانعا من جريان الأصل إلاّ أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال في

العلم التفصيلي فإنه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للجناحه قبل اسبوع مثلا كان نجسا يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لا- من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتى بها مع هذا الغسل ففي المقام أيضا لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه و عليه فبعد طرق الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنه لو كان في الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار و لو كان في الطرف الآخر كان باقيا لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال و لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه في الطرف غير المضطر إليه.

و يمكن الجواب عنه بأن البحث يكون في الحكم التكليفي لا الوضعي و العلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعلية التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأن المفروض أن المكلف في تلك الحال إما قاطع بعدم التكليف أو شاك في التكليف و مع القطع بالعدم لا معنى لفعلية التكليف في تلك الحال و مع الشك كان مورد جريان البراءه لعدم علمه بالتكليف في تلك الحال و لا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنه مع العلم بأن الطرف المضطر إليه كان محكوما بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعليًا بالنسبه إليه لأنه حال العلم مضطر اليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلي في الطرف الذي حدث الاضطرار فيه لا- قبل الاضطرار و لا- بعده فلا- مانع من جريان البراءه في الطرف الآخر لاحتمال التكليف في هذا الطرف و لا مجال للاستصحاب أو قاعده الاشتغال إذ لا علم بالحكم الفعلي لا قبل الاضطرار و لا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعده الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف فإن التكليف فيه معلوم الحدوث و مشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال ثم لا يذهب عليك أن الصور المذكوره في الاضطرار تجرى في فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه عليه و ذلك لشمول ما ذكر في صور الاضطرار إلى المعين لصور هذه الموارد أيضا حرفا بحرف فلا

حاجه إلى الاطاله.

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين ذهب الشيخ فى هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالى معللاً بأن العلم حاصل بحرمه واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه و الترخيص فى بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات يدل على عدم إرادته الأمر بالاجتناب عن الحرام الواقعى و عليه فلا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت و اللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامتنال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فيرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امتثاله منه و هو الاجتناب عن باقى الأطراف.

و هذا نظير جميع الطرق المجهولة الشرعية للتكاليف الواقعية مع تخلفها أحياناً فان مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض احتمالاته معينا كما فى الأخذ بحاله السابقه فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير.

و دعوى: أن الترخيص فى بعض الأطراف ينافى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير و مع عدم اجتماع الترخيص فى بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا يبقى إلا- احتمال التكليف فى غير مختار المكلف لرفع اضطراره و هو منتفى بالأصل.

مندفعه: بأن الوجه فى عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أن متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً و تركاً لا أن أحدهما المرذد حرام و أحدهما المرذد مضطر إليه ليقال بأن نسبه الاضطرار إلى الحرام و غيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما معا مع القدره على فعل كل منهما و تركه فى نفسه.

و عليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به و القدره على متعلقه موجوده فيؤثر

العلم أثره و إنما المكلف يعجز عن الموافقه القطعيه دون الامتثال بالكليه فيكون معذورا عقلا فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام و هو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار و عدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر و يكون معذورا في عدم الموافقه القطعيه.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعي بل يكون في عرض الحرام الواقعي عند كونه سابقا على التكليف و مقارنا معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفه للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعليه على كل تقدير إذ لا حرمة فعليته في طرف يصادف الواقع و عليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوي فلا مانع من جريان أصل البراءه فيه.

و لكن يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو مقارنا معه أو كان التكليف في الواقع قبل حدوث الاضطرار و لكن العلم به يحصل بعد الاضطرار في مده لم يتمكن من الاتيان به فإن مع الاضطرار في هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلى كما فصل ذلك في الاضطرار إلى المعين.

و أمّا إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف و مضى مده يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ في الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالاجمال يدور حينئذ بين الطويل و القصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلى على كل تقدير في هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو في الطرف المقابل حتى الآن و مقتضى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير هو وجوب الاحتياط في طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصّل أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين في التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطرار سابقا على التكليف أو كان مقارنا مع التكليف و كان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار و ان كان التكليف في الواقع سابقا عليه و لكن لم يتمكن

من الامتثال في المده الفاصله بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطراب بعد تعلق التكليف و العلم به و مضى مده يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم في هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي بتعلق تكليف فعلى على كل تقدير قبل حدوث الاضطراب من دون فرق بين أن يكون الاضطراب إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التنبه الرابع: في اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء و عدمه يمكن القول بالأول و تقريبه أنه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكنا عقلا و لكن المكلف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و بين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا فلا- مجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن منه عقلا- فإنه غير منجز و الحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل و العرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهى عنها و لذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

و لعلّ السرّ في ذلك أن غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجه إلى نهيه و التكليف لانقداح الداعى و مع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انقداحا في النفس بالنسبه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجنا.

أورد عليه بأن التحقيق أن حقيقه التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختيارى لا- يعقل أن يكون إلا- جعل الداعى بالامكان لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا فإنه خلف إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختيارى فلا شأن له إلا الدعوه الموجبه لانقداح الاراده في نفس المكلف لكنّه لا بحيث يوجب اضطرابه إلى اراده الفعل أيضا لأنه و إن لم يكن منافيا لتعلق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الاراده بين التكليف و فعل المكلف إلا- أنه خلاف المعهود من التكاليف الشرعيه حيث إنه ليس فيها الاضطراب حتى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعثا.

و لا- معنى للامكان إلا الذاتى و الوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف فإن الامتناع بسبب العله مع عدم امتناع عدم العله يجامع الامكان الذاتى و الوقوعى.

و فيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعيا و يصلح أن يكون باعنا فيما لا يتلى به المكلف أصلا مستهجن أيضا و إن أمكن الابتلاء به عقلا بالامكان الذاتى أو الوقوعى و دعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى و حقيقه التكليف مع أنّ الأوامر و النواهي من الارادات التشريعيه التى لا- تنقذح إلا- بعد حصول مبادئها لا- وجه لها إذ خطاب من لا- ينبعث عن أمر المولى خطابا حقيقيا مستهجن جدا و مع استهجانه لا ينقذح فى نفس المولى الاراده التشريعيه.

و بعباره اخرى أنّ حقيقه التكليف و إن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا بمعنى البعث الفعلى الخارجى و لكن لا يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم مضافا إلى الامكان الذاتى هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى و هو لا يكون فى غير المبتلى به كما لا- يخفى ثم إنه لا تفاوت فى الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصا أو قانونيا لأنّ الخطابات الكليه القانونيه تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به و تكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا فى الخطابات القانونيه تكون حقيقه لا طبيعيه و مقتضى كون القضايا حقيقه هو الانحلال بالنحو المذكور.

و دعوى: أنه قد وقع الخلط بين الخطابات الكليه المتوجهه إلى عامه المكلفين و الخطاب الشخصى إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز و غير المتمكن عاده أو عقلا ممّا لا يصح و لكنّ الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض ممّا لا استهجان فيه فإنّ الملاك فى الاستهجان فى الخاصّ هو كون المخاطب غير متمكن و فى العام كون العموم أو الغالب غير متمكن.

و الاستهجان بالنسبه إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب

العام في كلِّ المكلفين و أمّا مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلا محيص عن الخطاب العمومي و لا استهجان فيه أصلاً.

مندفعه: بأنّه لا فرق بين الخطابات الشخصية و الخطابات القانونية في استهجان الخطاب و تنجيزه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأنّ الأحكام القانونية و إن كانت انشاء واحداً و لكنّها تنحلّ بحكم العقل إلى الخطابات مستقلّة بعدد المكلفين و إن كانت بانشاء واحد و وحده الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعدده و إن كان المدرك هو العقل لأنّ المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي و لا يقاس الأحكام القانونية بالأخبار عن القضايا الطبيعية الكليّة كقولهم كلّ نار حارّه لأنّ المقنن أراد بالاراده التشريعيه عند مخاطبه مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد و لا مقصد له إلّا ذلك و هو قرينه على أنّ خطابه و إن كان واحداً و لكنّه منحلّ إلى خطابات عديده هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لا يكون إلّا الأخبار عن القضيّه الكليه.

و العقل و إن حكم فيه أيضاً بالتحليل و لكنّ لا يحكم بتعدد الأخبار و لذا لا يكون الكذب فيه إلّا كذبا واحداً.

لا يقال: إنّ الانحلال ممنوع لعدم صحه خطاب العصاه و الكفار لعدم انبعاثهم و خطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأنّ نقول: إنّ الداعي في الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلي كان الأمر كذلك و لكنّ عرفت أنّ الداعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً و يصلح أن يكون باعثاً و هو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاه بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير.

هذا كلّه مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلّه البراءه العامه في أطراف المعلوم بالاجمال بالأدلّه الخاصه الداله على وجوب الاحتياط و تلك الأدلّه منصرفه عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء و عليه فلا وجه لرفع اليد عن أدلّه البراءه الشرعيه في أطراف

و يؤكد ذلك بالروايات الخاصه الداله على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و من جملتها صحيحه أبى عبيده عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل مَنّا يشتري من السلطان من إبل الصدقه و غنم الصدقه و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم قال فقال ما الإبل إلّا مثل الحنطه و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهه هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتراء فهو يعلم بوجود الحرام فى ما بأيديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم و هو ما يريد شراؤه منهم و حينئذ فتجوز شراؤه و لا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان اصاله الحليه فى الطرف الذى يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثم إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالى فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالى متأخرا عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارنا معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز.

و أمّا إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلا أثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذ فى السقوط بعد ثبوت التكليف و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علما بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك فى التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك السارى فلا موجب للاحتياط.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجدانى أو بقيام الأماره على الخروج من أوّل الأمر لوحده الملاك.

ثم المحكى عن هامش الكفايه أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهه التحريميه لوجود

الملا-ك المذكور في الشبهه الوجوبيه أيضا فلا- يكون العلم الإجمالي فيها أيضا منجزا إلا فيما إذا كان جميع الأطراف محلا للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبى لا- يصح إلا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادة فيكلف بفعله إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلف بطبعه و لا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغوا محضا.

و بعباره اخرى كما أنّ النهى عن شيء متروك في نفسه حسب العاده لغو مستهجن كذلك البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر في تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء عادة في المقامين نعم ربما يقع الخطاب للأهميه أو احتمال صيروره المورد محلا للابتلاء و هو أيضا لا فرق فيه بين المحرمات و الواجبات.

بقى هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إنّ المطلق الناهى المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به و يجب الاجتناب عن المشكوك إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفى بصحيحه على بن جعفر الداله على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رعى أحد فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فاصاب إنائه لأنّ الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء و عدمه و مع هذه الضابطه يرتفع الشك في كثير من الموارد و لا يكون الاحتياط فيه واجبا.

أورد عليه في الكفايه بأنّ عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء و عدمه يرجع إلى البراءه لأنّ الشك المذكور يرجع إلى الشك في حسن الخطاب و عدمه و معه لا علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه فالحكم بالبراءه لا يخلو من وجه و دعوى كفايه احرز الملا-ك و تماميته في وجوب الاحتياط مندفعه بأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهى عن اجتناب النجس هو ترك شربه و هو حاصل عند عدم الابتلاء و لا يقاس المقام بمورد الشك في القدره العقلية فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلا بالاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: إن الملاك في الشبهات التحريميه و إن كان حاصلًا بعدم الابتلاء و لكنه لا يحصل في الشبهات الوجوبيه إلا بالاحتياط فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريميه و الشبهات الوجوبيه إن قلنا بكفايه الملاك تتمه و هي أن بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إن الشك إن كان في مفهوم الابتلاء يرجع إلى عموم الأدله أو إطلاقها و مقتضاه هو وجوب الاجتناب و إن كان الشك في المصداق فلا- يرجع إلى عموم الأدله و لا- إلى ما دل على أن الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط الخطاب عن التنجيز لأنه من الشبهات المصداقيه و مقتضى القاعده فيها هو الأخذ بأصالة البراءه.

و لكنّ لقائل أن يقول في الشبهه المفهوميه و إن كان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى العموم و الاطلاق في الموارد المشكوكه و لكنّ هذا فيما إذا لم يكن الشبهه ممّا يوجب استهجان الخطاب و المقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه فتحصل أنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال مشروط بما إذا لم يكن بعض الأطراف حين الخطاب خارجًا عن محلّ الابتلاء حتّى يحرز الاطلاق و مقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عما يشك في كونه محلّ الابتلاء لعدم احراز اطلاق الخطاب مع الشك المذكور.

نعم يمكن دعوى كفايه احراز الملاك في وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبيه عند الشك في الخروج عن مورد الابتلاء لأنّ الملاك لا يحصل إلا بالاحتياط بخلاف الشبهات التحريميه فإنّ الملاك فيها حاصل لتركه بنفسه بسبب خروجه عن الابتلاء ثم ان دعوى وجوب الاحتياط في الشبهات المفهوميه كما ترى بعد كون المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه لوجوب الاحتياط فلا تغفل.

التنبیه الخامس: في الشبهه غير المحصوره و يقع الكلام في جهات:

الجهه الاولى: في تعريفها و هي أنّ كثرة الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء

بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإن أهل البلد لا يتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لا بعينه فإنهما يتأثران منه و ليس ذلك إلا لعدم الاعتناء به فى الأول و الاعتناء به فى الثانى.

أورد عليه بأن ما افيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثره الأطراف إنما يتم فى مثل المضار الدينويه و ذلك أيضا فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لا- ما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسيه و إلا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثره الأطراف لو علم بوجود سم قاتل فى كأس مردّد بين ألف كنوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال فى تحديد كون الشبهه غير محصوره إن الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفردا عن البقيه يحصل الاطمينان بعدم وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقيه الأطراف فيكون فى كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه.

و بعبارة اخرى أن الشبهه غير المحصوره هى التى توجب كثره الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلا فى طرف خاص.

و دعوى أن الاطمينان بعدم الحرام فى كلّ واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفعه بأن ايجاب الجزئى و إن كان لا يجتمع مع السلب الكلى إلا أن المنافاه إنما يتحقّق فى المقام إذا لوحظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد فى مقابل الباقي فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيره و لا- اشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائه ألف احتمال يشكل ذلك فيما إذا كانت جملة من الافراد مظنوننه الحرمة دون الاخرى فإنّ دعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محلّ تأمل و نظر بل يجب الاحتياط فى دائره المظنونات لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصوره اللهم إلا أن يتمسكك باطلاق صحيحه عبد الله بن سنان الداله على البراءه بعد خروج الشبهه المحصوره منها من دون فرق

الجهه الثانيه: أن مقتضى عموم أدله البراءه هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال و إنما نرفع اليد عنها للأدله الخاصه الداله على لزوم الاحتياط و لكنّها مختصه بالشبهات المحصوره و عليه يرجع إلى البراءه فى الشبهه غير المحصوره.

هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ بعد قيام طريق عقلاى على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم بالاجمال و صيرورته كالشبهه البدويه من جهه الحكم بالبراءه و أيضا يمكن الاستدلال بمثل صحيحه عبد الله بن سنان لظهورها فى العلم الإجمالى فيدل على البراءه من دون فرق بين المظنونات و غيرها.

الجهه الثالثه: فى اختصاص البحث بمانعيه كثره الأطراف دون غيرها

و لا شبهه فى أنّ البحث فى المقام عن منجزيه العلم الإجمالى و عدمه كما يقضيه ظاهر العنوان فى كلماتهم مختص بمانعيه كثره الأطراف عن تأثير العلم و عدمها و عليه فاللازم فرض الكلام فى موارد تكون خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر و الحرج و الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

الجهه الرابعه: فى معيار الكثره و عدمها

و اعلم أنّ العبره فى المحتملات قله و كثره بتقلل الوقائع و تكثرها عرفا فقد يكون تناول أمور متعدده باعتبار كونها مجتمعته يعدّ فى أنظارهم وقعه واحده كاللقمه من الارز أو الحنطه فى ألف حبه مع كون تناول ألف حبه من الارز بعشر لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر و مضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

و قد يكون تناول كلّ حبه يعدّ فى أنظارهم واقعه مستقلة فيدخل فى غير المحصور.

الجهه الخامسه: فى عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراءه فى أطراف الشبهه غير المحصوره

و لا يذهب عليك أنّ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالى و شمول أدله البراءه لأطراف

الشبهه غير المحصوره هو سقوط المعلوم عن الفعلية و التنجز فيجوز المخالفه الاحتماليه و القطعيه كليهما.

الجهه السادسه:فى جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الاجمالى بين الأفراد

أن مقتضى ما عرفت فى الشبهه غير المحصوره من أنه يجوز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الاجمالى بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوى عن بعض الأطراف فيجوز معامله معه معامله العلم بالعدم فلو فرض العلم الاجمالى باضافه الماء فى أفراد غير محصوره جاز التوضى بواحد منها فلا تغفل.

الجهه السابعه:فى أن اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير

و لا- يخفى أن عدم تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهه غير المحصوره إنما يكون فيما إذا كانت نسبه المعلوم بالاجمال إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبه هى نسبه الكثير إلى الكثير فيكون العلم الاجمالى حينئذ منجزاً لأن الشبهه حينئذ تخرج من غير المحصوره إلى المحصوره كما لا يخفى.

التنبيه السادس:فى أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالاجمال و إن وجب الاجتناب عنه

و لا يذهب عليك أن العلم الاجمالى بوجود الحرام فى أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف و لو بعضها من باب المقدمه للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى المعلوم بالاجمال و لكن الآثار المترتبه على ذلك الحرام لا يترتب على كله واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمه فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف و حينئذ يمكن الرجوع إلى الاصول الجاربه فى كل من المشتبهين بالخصوص و لذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر.

و الوجه فيه واضح لأن ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها و مع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

و لا كلام فى ما ذكر بحسب الكبرى و إنما البحث فى بعض الموارد من جهة أنه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضا بدعوى أن تنجس الملاقى بالكسر إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط.

و لكنّه كما ترى لأنّ النجس و الملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب و كلّ واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس و تقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مئونه زائده لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شئون الاجتناب عن النجس مع أنّهما موضوعان مستقلان و لكل واحد حكمه و شأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام فى الملاقى للشبهه المحصوره يقع فى ضمن مسائل:

المسأله الاولى: أنه إذا علم بالملاقاه بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا فى ملاقاه شيء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسه الملاقى للشك فى الملاقاه كذلك إذا شككنا فى ملاقاه شيء مع المعلوم بالاجمال لا- يحكم بنجاسته للشك فى الملاقاه و ذلك واضح و لا حاجه إلى التطويل هذا و لكنّ بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أنّ الملاقى بالكسر مثل الملاقى بالفتح فى العلم الإجمالى.

بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين فى كون كلّ واحد منهما أحد طرفى الشبهه فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كلّ قسم فى إناء و لو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم الإجمالى بالنجاسه المرذده بين الملاقى و الطرف الآخر موجودا و يقتضى الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر تحصيله للموافقه القطعيه.

و فيه: أنّ أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر سليمه عن معارضه أصاله الطهاره فى المشتبه

الآخر بخلاف أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح فإنها معارضه بها فى المشتبه الآخر و السرّ فى ذلك أنّ الشك فى الملاقى بالكسر ناش عن الشبهه المنقوله بالمشتبهين فالأصل فىهما أصل فى الشك السببى و الأصل فى ناحيه الملاقى بالكسر أصل فى الشك المسببى و قد تقرّر فى محله أنّ الأصل فى الشك السببى حاكم على الأصل فى الشك المسببى فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريا لم يجر الأصل المحكوم و اذا لم يجر الأصل الحاكم للمعارضه زال المانع فيجرى الأصل فى الشك المسببى و وجب الرجوع اليه و مقتضى هو الطهاره.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى مخصوص بما إذا كان الأصل المسببى مخالفا مع الأصل السببى و أمّا إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكمه بينهما فمع جريانها معا لا يبقى الأصل المسببى بعد سقوط الأصل السببى بالمعارضه حتّى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببى فى الطرفين و عليه فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما فى مصباح الاصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببى على المسببى حتّى فى الموافق من أنّه كما أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر فى طول جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصاله الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصاله الطهاره فيهما إذ لو أجريت أصاله الطهاره و حكم بالطهاره لا تصل النوبه إلى جريان أصاله الحلّ و عليه فتكون أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر و أصاله الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده لكون كليهما مسبيين فإنّنا نعلم اجمالا بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر و اصاله الحلّ فى الطرف الآخر و يتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر نعم لا مانع من جريان أصاله الحلّ فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصاله الطهاره فيه للمعارضه بأصاله الحلّ فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبه.

فالصحيح فى الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إنّ

العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر و إن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه إلا أنه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأن الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلا معارض فيحكم بالطهاره فى الملاقى بالكسر كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثم لاقى أحدهما شىء آخر و أما إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه مرده بين الثوب و الماء ثم لاقى الثوب شىء آخر فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه و تبقى أصاله الحل فى الماء بلا معارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها فيقع التعارض حينئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر أى الملاقى للثوب و بين أصاله الاباحه فى الماء فإننا نعلم اجمالاً بأن هذا الملاقى نجس أو أن هذا الماء حرام و بعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر أيضاً منجزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً فى هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض فى عدل الملاقى بالفتح و عدمه و الحكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى و لكن يمكن ان يمنعا عن تنجز العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر لأن العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كل تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم الإجمالى الأول و معه لا يبقى إلا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيحكم فيه بالطهاره و لا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً قبل الملاقاه أو قبل العلم بها و بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً بعد الملاقاه و قبل العلم بها

لاشتراكهما في كون العلم الإجمالي بالنجاسة مقدما على العلم بالملاقاه و مع تقدم العلم الإجمالي بالنجاسة على العلم بالملاقاه يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضه و يتنجز التكليف و يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه و لا أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأولي فإن العلم بالملاقاه و إن كان يوجب علما اجماليا بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلا أنه لا أثر لهذا العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق و هو العلم الأولي فلا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصل اعنى أصاله الطهاره في الملاقى بالكسر لو لم يعارض مع أصاله الحليه في عدل الملاقى بالفتح و إلا فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: أنه لو حصل للأصل الجارى في هذا الملاقى بالكسر أصل آخر في مرتبه بحيث يحصل المعارضه بينهما كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر ففي هذه الصوره يحصل العلم الإجمالي بوجود النجاسه في هذا الملاقى بالكسر أو في ذلك الملاقى بالكسر فالأصل الجارى في كل طرف يعارض للأصل الجارى في الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالي و هو يقتضى وجوب الاحتياط.

المسأله الثالثه: هي ما إذا حصلت الملاقاه و العلم بها ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر أو بنجاسه الطرف الآخر و مقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنة العلم بالملاقاه مع العلم بالنجاسه كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء و علمنا اجمالا في تلك الحال بوقوع نجاسه فيه أو في اناء آخر.

و دعوى: أن الأصل الجارى في الملاقى بالكسر متأخر رتبه عن الأصل الجارى في الملاقى بالفتح إذ الشك في نجاسه الملاقى بالكسر ناش عن الشك في نجاسه ما لاقاه و لا تصل النوبه إلى جريان الأصل في الملاقى بالكسر إلا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه و بعد سقوطه للمعارضه بينه و بين الأصل في الطرف الآخر يجرى الأصل في الملاقى بالكسر بلا معارض فيحكم بالطهاره.

مندفعه: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخرا لقصور أدله اعتبار الاصول عن افاده ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافا إلى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخرا عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخرا عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح و جريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و بالنتيجه تسقط الاصول و يكون العلم الإجمالى منجّزا فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف الآخر.

على أنّ التقدم و التأخر الرتبى إنّما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية لأنها مترتبة على الوجودات الخارجيه التى تدور مدار التقدم و التأخر الزمانى دون الرتبى فالسبب و المسبب إذا كانا معينين فى الوجود يعمهما دليل الحكم فى عرض واحد.

ثم لا- فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى سابقا على زمان الملاقاه كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإنائين كان نجسا يوم الخميس و لاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة و بين أن يكون زمانهما متحدا كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء و علمنا اجمالا بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال.

و الوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال فى هذه الصوره و إن كان سابقا بوجوده الواقعى على زمان الملاقاه إلاّ أنّه مقارن له بوجوده العلمى و التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا- من آثار وجودها الواقعى و حيث إنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الاطراف متأخر عن الملاقاه فلا- محاله يكون الملاقى بالكسر أيضا من أطرافه و لا- أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى على الملاقاه واقعا.

المسأله الرابعه: هى ما إذا علم بالملاقاه ثم علم اجمالا بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر و لكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجا عن محلّ الابتلاء فأنه حينئذ تقع

المعارضه بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر و جريانه فى الطرف الآخر و يسقطان فيجب الاجتناب عنهما و إما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فانه لا يترتب عليه أثر فعلى و يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى.

و إذ رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقى بالفتح فى هذا الفرض حال الملاقى بالكسر فى المسأله الاولى من حيث كون الشكك فيه شكاً فى حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللهم إلا- أن يقال: إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى و المقام كذلك فإنّ الملاقى بالفتح و ان كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا- أنه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى و هو الحكم بطهاره ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلا- ان العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما و أمّا الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه و عدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث هذا.

و لا- يخفى عليك أنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح أو نجاسه الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء و كون الخطاب فيه مستهجناً لا- يكون منجزاً فإذا لم يكن العلم الإجمالى منجزاً لا- يمنع عن الرجوع إلى الأصل فى الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته و أمّا الملاقى بالكسر فى الفرض المذكور أى العلم بالملاقاه قبل العلم بالنجاسه فهو من أطراف العلم الإجمالى بالنجاسه و هو مانع من جريان الأصل فيه و عليه يجب الاحتياط فيه.

المسأله الخامسه: هى ما لو تعلّق العلم الإجمالى أولاً- بنجاسه الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثم حدث العلم بالملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاه ذهب فى الكفايه إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال

الملاقى بالفتح فى هذه الصورة حال الملاقى بالكسر فى الصورة الاولى فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و أنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه لا إجمالا و لا تفصيلا.

ص: ١٨٤

المقام الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط و دوران

اشاره

الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و توضيح محلّ النزاع في هذا المقام كما أفاد في مصباح الاصول أنّ محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان الأقل متعلقا للتكليف بنحو لا بشرط القسمة بمعنى إنّنا نعلم ان الواجب لو كان هو الأقل لا يضرّه الاتيان بالأكثر و أمّا إذا كان الأقل مأخوذا في التكليف بشرط لا حتّى يضرّه الاتيان بالأكثر كما في دوران الأمر بين القصر و الاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين.

و بعبارة أخرى الكلام في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إنّما هو فيما إذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر و إذا كان الأقل مأخوذا بشرط لا لا يمكن الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتمال كون الزائد مبطلا بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالأقل مرّه و بالأكثر أخرى و لذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر و التمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط و هذا هو الميزان في تمييز دوران الأمر بين الأقل و الأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين (1).

و إذا عرفت ذلك لا يخفى عليك أنّه وقع الكلام في أنّ الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين ملحق بالشك في التكليف حتّى يجرى البراءة في وجوب الأكثر أو ملحق بالشك في المكلف

ص: ١٨٧

به حتى يكون موردا لقاعده الاحتياط.

و تحقيق الكلام فى جهات الجبهه الاولى فى جريان البراءه فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجيه.

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصّرّح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد و الشيخ و لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه.

و صريح جماعه اجراء أصاله البراءه و عدم وجوب الاحتياط و الظاهر أنه المشهور بين العامه و الخاصه للمتقدمين منهم و المتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف و سرائر و كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقّق الثاني قدّس سرّه و من تأخر عنهم.

بل الانصاف أنه لم أعثر فى كلمات من تقدم على المحقّق السبزواري قدّس سرّه على من يلتزم بوجوب الاحتياط فى الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه فى ذلك كالسيد و الشيخ بل الشهيدين قدّس سرّهما.

و كيف كان فالمختار جريان أصل البراءه و استدلاله عليه بالبراءه العقلية و الشرعية أمّا الأولى فقد ذكر لها وجوه:

الوجه الأول للبراءه العقلية:

اشاره

هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبه الأقل استقلالاً أو فى ضمن الأكثر و يستفاد ذلك من قول الشيخ الأعظم قدّس سرّه و أمّا العقل فلاستقلاله يقبح مؤاخذه من كلّ بمركب لم يعلم من أجزائه إلاّ عده أجزاء و يشكّ فى أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشىء الفلانى ثمّ بذل جهده فى طلب الدليل على جزئيه ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم و ترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بانى ما نصبت لك عليه دلاله (١).

و من قوله لأنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق فى ضمنه (٢).

ص: ١٨٨

١- (١) فرائد الاصول/ص ٢٧٣.

٢- (٢) فرائد الاصول/ص ٢٧٣-٢٧٤.

و من قوله قلت يختار هنا أنّ الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأ-كثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان و لا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة (١).

و توضيح هذا الوجه كما أفاد في مصباح الاصول أنّ الأقل واجب يقينا بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي و الوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجبا بالوجوب الاستقلالي و لو كان الواجب في الواقع هو الأكثر فيكون الأقل واجبا بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأجزاء و ينسب التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى تكاليف متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء و لذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفا باتيانه ثانيا لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآتي بكل جزء يكون مكلفا باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقا بكل جزء مشروطا بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

فتحصّل: أنّ تعلّق التكليف بالأقل معلوم و يكون العقاب على تركه عقابا مع البيان و اتمام الحججه و تعلقه بالأكثر مشكوك فيه و يكون العقاب عليه عقابا بلا بيان (٢).

يرد على هذا الوجه مناقشات:

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى مع أنّ تحصيل الغرض واجب فلا بد من الاتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم باتيان الغرض.

و يمكن الجواب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقا للتكليف و كان بسيطا ففي مثل

ص: ١٨٩

١- (١) فرائد الاصول/ص ٢٧٤.

٢- (٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤٢٨-٤٣٠.

ذلك يجب على المكلف احرار حصوله و الاتيان بما يكون محصلا له يقينا لأن المكلف به و هو الغرض معلوم و الشك فى محصله و لا- إشكال فى هذه الصورة فى وجوب الاحتياط و إن كان الغرض المذكور مرددا بين الأقل و الأكثر فلا يجب إلا الأقل لأن الأ-كثر ممّا لم تقم عليه الحججه من قبل المولى فيجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان كما تجرى فى أصل التكليف بالزائد.

و أمّا إن كان التكليف متعلقا بالفعل المأمور به فلا- يجب على العبد إلا- الاتيان بما أمر به المولى (أى بما علم أنه ما أمر به المولى) و أمّا كون المأمور به و افيما بغرض المولى فهو من وظائف المولى فعليه أن يأمر العبد بما يفى بغرضه فلو فرض عدم تماميه البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستندا إلى العبد فلا يكون العبد مستحقا للعقاب (١).

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال إن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد فى المأمور بها و المنهى عنها (٢).

و ذلك لما عرفت من أن مراعاة الغرض الداعى ممّا يلزم على المولى لا على العبد و على فرض التكليف بالأغراض لا يجب مراعاته إلا بمقدار معلوم و يجرى فى الزائد عليه البراءه العقليه كأصل التكليف بالزائد.

و منها: أن ما ذكر فى وجوب الاحتياط فى المتباينين بعينه موجود هنا و هو أن المقتضى و هو تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المردد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلى به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر كما تقدم فى المتباينين حرفا بحرف.

و يمكن الجواب عنه بأن الفرق هو الانحلال فى المقام بخلاف المتباينين و ذلك لأن التكليف فى ناحيه الأقل معلوم و إنما الشك فى جزئيه الزائد فينحلّ المعلوم بالإجمال إلى المعلوم

ص: ١٩٠

١- ١) راجع مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٣٧-٤٣٨.

٢- ٢) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٣٢.

بالتفصيل و هو الأقل سواء كان وجوبه هو الوجوب النفسى أم الضمنى و الشك فى جزئيه الزائد و مقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الحكم بالبراءه العقلية فى الزائد و الأصل فى ناحيه الأكثر المشكوك لا معارض له لأن الأقل معلوم الوجوب و لا مجال لجريان الأصل فيه.

و منها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه و العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقل و الأكثر اشتغال يقينى و مقتضاه هو الاحتياط حتى يحصل البراءه اليقنيه و يمكن الجواب عنه بأن فى المقام لا يقين إلا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالى إلى المعلوم و المشكوك غير ثابت. و عليه فوجوب الأجزاء المعلومه الجزئيه معلوم بخلاف وجوب الجزء المشكوك فإنه مجهول فتجرى البراءه فى المشكوك كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول إن الشك فى السقوط تاره يكون ناشئا من الشك فى صدور الفعل من المكلف بعد تماميه البيان من قبل المولى كما إذا علمنا بوجوب صلاه الظهر مثلا. و نشك فى اتياننا بها ففى مثل ذلك تجرى قاعده الاشتغال بلا شبهه و إشكال لتماميه البيان من قبل المولى و وصول التكليف إلى المكلف و إنما الشك فى سقوط التكليف بعد وصوله فلا بد من العلم بالفراغ بحكم العقل.

و اخرى يكون ناشئا من عدم وصول التكليف إلى المكلف فلا يعلم العبد بما هو مجهول من قبل المولى كما فى المقام فإن الشك فى سقوط التكليف باتيان الأقل يكون ناشئا من الشك فى جعل المولى ففى مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبه إلى الأ- كثر مشكوكا فيه فيرجع فيه إلى الأصل العقلى و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى أن قال فبعد الاتيان بالأقل و إن كان الشك فى سقوط التكليف واقعا موجودا بالوجدان لاحتمال وجوب الأكثر إلا أنه ممّا لا بأس به بعد العلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله إلينا و العقل مستقل

و منها: أنّ الموجب لانحلال العلم الإجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق و الموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الابهال الجامع بين الاطلاق و التقييد فما هو موجود لا يكون موجبا للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالي و ما هو موجب للانحلال لا- يكون موجودا و بالجملة العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا- يكون موجبا للانحلال و إلا كان موجبا له في المتباينين أيضا لأن العلم الإجمالي موجود في المتباينين أيضا.

و أجاب عنه في مصباح الاصول بأنّ ما ذكر متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي فإنّ العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين فكيف يكون موجبا للانحلال الحقيقي و لكننا نقول بالانحلال الحكمي بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال و إن كان يحتمل انطباقه على خصوصيه الاطلاق و على خصوصيه التقييد إلاّ أنّه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى كان جريان الأصل في أحدهما في حكم الانحلال لما ذكرناه غير مره من أنّ تنجيز العلم الإجمالي متوقف على تعارض الاصول في أطرافه و تساقطها فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاحتمال الجامع بين الاطلاق و التقييد و إن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتّى يلزم الانحلال الحقيقي إلاّ أنّه حيث يكون التقييد موردا لجريان الأصل بلا معارض كان جريانه فيه مانعا عن تنجيز العلم الإجمالي فيكون بحكم الانحلال و هذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين لعدم جريان الأصل في واحد منهما لابتلائه بالمعارض فإنّ الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضه و هذا هو الفارق بين المقامين (٢).

و لا يخفى عليك ما في دعوى عدم الانحلال الحقيقي بعد عدم مغايره و جوب الأقل مع

ص: ١٩٢

١-١ (١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٣٢.

٢-٢ (٢) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٣٣-٤٣٤.

و لهذا لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الأجزاء لأنه فرع مغايره المقدمه مع ذيهها و هو لا يساعد مع العينه و لا مجال أيضا لجعل نسبه الأجزاء إلى المركب كنسبه المحصّل إلى المحصّل و ذلك لما ذكر من أنه فرع المغايره و المفروض هو العينه بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينه المركب لأجزائه و كون الاختلاف بين المركب و أجزائه بالإجمال و التفصيل و عليه فيرجع المعلوم بالإجمال إلى العلم التفصيلى بوجوب الأجزاء المعلومه و هى الأقل و الشك البدوى بالنسبه إلى الجزء المشكوك و عليه فالاشتغال اليقنى ليس إلا بالنسبه إلى الأقل و أما الزيادة فليست إلا مشكوك الوجوب و لا تردد بالنسبه إلى وجوب الأقل حتى يقال بأن التردد مقوم للعلم الإجمالى كسائر موارد العلم الإجمالى و لعل منشأ الاشكال هو التعبير بالضمينه فى كلام الشيخ مع أنّ الوجوب فى الأقل عين الوجوب فى الأ-كثر فالوجوب فى الأقل معلوم و مطلق سواء وجب الأ-كثر أو لا- و مع معلوميته و اطلاقه يوجب الانحلال و لا يقاس بالمتباينين حتى يقال لا انحلال بدعوى أنّ العلم التفصيلى بالجامع هو عين العلم الإجمالى بإحدى الخصوصيتين إذ الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل و هو ليس بجامع كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد المحقق اليزدى قدس سرّه حيث قال إنّ الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأنّ المركب باللحاظ الاول الذى يجعله الحاكم موضوعا للحكم ملحوظ بلحاظ واحد و موجود فى الذهن بوجود واحد و لا جزء له بهذه الملاحظه و إنّما يعتبر الجزئيه بملا-حظه ثانويه و هى ملا-حظه كلّ جزء منه مستقلا فالجزء إن لوحظ فهى مقدمه للكل و إن لوحظ طريقا إلى الملا-حظه الأوليه للحاكم على الطبيعه المهمله فهى عين الكل إذ ليس للأ-جزاء بهذا الاعتبار وجود على حده إذا عرفت هذا فنقول بعد العلم بتعلق الوجوب إمّا بالأقلّ أو بالأكثر نعلم بتعلقه بذات الأقل مع قطع النظر عن كونه محدودا بأحد الحدين و نشك فى تعلقه بشيء آخر فمقتضى الأصل البراءه هذا بعض كلامه الذى نقله سيّدنا الاستاذ المحقق

الداماد قدّس سرّه و قال لعلّه خال عن الاشكال (١).

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ العلم الإجمالي قائم بالتردد و الشكّ أى الشكّ بأنّ هذا واجب أو ذاك و ليس المقام كذلك للعلم بوجود الأقل على كلّ حال و الشكّ فى وجوب الزائد إذ المفروض أنّ الواجب هو ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأكثر ليس إلّا الأقل و الزيادة و لا يفترق حال الأقل بالنسبه إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا- تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبه إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها و إنّما الشكّ فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا و هذا عين ما أوضحناه مرارا بأنّ هنا علما تفصيليا و شكّا بدئيا.

و إن شئت قلت إنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه بمقدار ما قام الدليل على الاشتغال و لا إشكال فى أنّ الحججه قائمه على وجوب الأقل و أمّا الزيادة فليست إلّا مشكوكا فيها من رأس و مع ذلك فكيف يجب الاحتياط.

و ما أفاده (المستشكل) من أنّ الأقل المرّد بين اللابشرط و بشرط شىء هو عين العلم الإجمالي فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجبا لانحلال نفسه غير تام لأنّ الأقل متعلّق للعلم التفصيلى ليس إلّا و الشكّ إنّما هو فى الزيادة لا فى مقدار الأقل و إن شئت عبرت بأنّه ليس علم اجمالى من رأس حتّى يحتاج إلى الانحلال بل علم تفصيلى و شكّ بدئى و ليس حاله نظير قيام الأماره على بعض الأطراف الموجب للانحلال. (٢)

و الأساس فى ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المركبات الاعتباريه ليست أمرا مغايرا للأجزاء بالأسر بل هو عينها حقيقه إذ ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء فى لحاظ

ص: ١٩٤

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٣٧٧-٣٧٩.

٢- (٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٣٣٤.

الوحده كما أنّ الأجزاء عباره عن الامور المختلفه فى لحاظ الكثره و هذا لا يوجب أن يكون هنا صوره و أجزاء متغايره و يكون أحدهما محصّلا و الآخر محصّلا.

و ان شئت فلاحظ العشره فإنّها عباره عن هذا الواحد و ذاك الواحد و ذلك و ليس أمرا مغايرا لتلك الوحدات بل هى عباره عن هذه الكثرات فى لحاظ الوحده و العنوان يحكى عن وحده جمعيه بين الوحدات فلو لاحظت كلّ واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشره كما أنّك إذا لاحظت العنوان فقد لاحظت كلّ واحد من الوحدات بلحاظ واحد و الفرق بينهما إنّما هو بالإجمال و التفصيل و الوحده و الكثره فالعنوان مجمل هذه الكثرات و معصورها كما أنّ الأجزاء تفصيل ذلك العنوان ضروره أنّ ضم موجود إلى موجود آخر حتّى ينتهى إلى ما شاء لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الأجزاء المنضمات.

و دعوه الأمر إلى ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى الطبيعه لا بدعوه مستقله و لا بدعوه ضمنيه و لا بأمر انحلالى و لا بحكم العقل الحاكم بأنّ اتيان الكل لا- يحصل إلّا- باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء و ذلك لأنّ الطبيعه تنحلّ إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصّله و المفروض أنّها عين الأجزاء فى لحاظ الوحده لا شيئا آخر فالدعوه إلى الطبيعه الاعتباريه عين الدعوه إلى الأجزاء و البعث إلى احضار عشره رجال بعث إلى احضار هذا و ذاك حتّى يصدق العنوان و مع ما ذكرنا لا حاجه إلى التمسك فى مقام الدعوه إلى حكم العقل و إن كان حكمه صحيحا و أمّا الأمر الضمنى أو الانحلالى فمما لا طائل تحته إلى أن قال فالأمر لا- يرى فى تلك اللحاظ (أى لحاظ المركب بصوره وحدانيه و هى صورته المركب فانها فيها الأجزاء) إلّا أمرا واحدا و لا يأمر إلّا بأمر واحد و لكنّ هذا الأمر الوحدانى يكون داعيا إلى اتيان الأجزاء بعين دعوته إلى المركب و حجه عليها بعين حججه عليه لكون المركب هو الأجزاء فى لحاظ الوحده و الاضمحلال (1).

هذا مضافا إلى ما حكى عن سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ ملاك الانحلال ليس

ص: ١٩٥

تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف بل ملا-كه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لا على تعلّق العلم التفصيلي ببعض الأطراف (١).

لا- يقال: إنّ الاطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد و عليه فالمتعلق بناء على وجوب الأقل غير المتعلق بناء على وجوب الأكثر و مباين معه و عليه فدعوى العينيه كما ترى.

لأننا نقول: بعد تسليم كون الاطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد لا عدم اللحاظ كما هو الصحيح إنّ الإطلاق كما في مباحث الحجج لا يدخل في العهده لأنه يقوم الصوره الذهنيه و ليس له محكى و مرئى ليراد ايجابه زائدا على ذات الطبيعه و لو قلنا إنّ الاطلاق لحاظ عدم القيد بخلاف التقييد لأنّ المولى لا- يريد من المكلف ايجاد الصوره الذهنيه بل يريد ايجاد محكيها الخارجى.

و عليه فبلحاظ عالم المعروض الذهني للوجوب و إن كان الواجب دائرا بين متباينين إلاّ أنه بلحاظ ما يتسجل في العهده عقلا و هو المحكى الخارجى دائر بين الأقل و الأكثر (٢).

و ممّا ذكره الشهيد الصدر قدّس سرّه في الاطلاق يظهر الجواب عما يقال من أنّ الوجوب ارتباطى و الارتباطيه تساوق الوحده و الوحده تساوق التباين مع الكثره إذ لا- يتعقل أقل و أكثر حقيقه إلاّ مع فرض الكثره فيكون العلم الإجمالى فى المقام بحسب الحقيقه علما اجماليا بين متباينين.

و ذلك لما فى مباحث الحجج من أنّ الوحده الذهنيه الاصطناعيه للصور الذهنيه لا تدخل فى العهده بل محكيها و معنونها و ما تقتضيه من الضيق يدخل فى العهده و فى هذه المرحله الأمر دائر بين الأقل و الأكثر (٣).

فتحصّل أنّ الانحلال حقيقى لكون ذات الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل لا من ناحيه

ص: ١٩٦

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٣٧٦.

٢- ٢) مباحث الحجج/ ج ٢، ص ٣٣٤.

٣- ٣) المصدر السابق.

حجيه وجوب الأقل كما يظهر من كلام الشيخ قدس سره بل من ناحيه عينيه وجوب ذات الأقل لوجوب المركب و يشهد له عدم التردد فى وجوبه مع أنّ التردد مما يتقوم به العلم الإجمالى و هو الظاهر من كلام المحقق اليزدى و سيدنا الإمام المجاهد قدس سرهما.

الوجه الثانى للبراءة العقلية:

إشاره

هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبيه الأقل نفسيا أو مقدميا و هو يستفاد أيضا من كلام الشيخ الأعظم قدس سره فى جريان البراءة فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين و هو كما صرح الشيخ به أنّ الموجود فى المقام علم تفصيلى و هو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه و شك فى أصل وجوب الزائد و لو مقدمه.

و بالجملة فالعلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلا و الآخر مشكوك الالتزام رأسا و دوران الالتزام فى الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا لا يقدح فى كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا- أو تفصيلا الزام المولى به على أى وجه كان و يحكم بقبح المؤاخذة على ما شك فى الزامه و المعلوم الزامه تفصيلا هو الأقل و المشكوك الزامه رأسا هو الزائد و المعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسى المرّد بين الأقل و الأكثر و لا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى و مشكوك كما فى كلّ معلوم اجمالى يكون كذلك (1).

و فيه: ما عرفت من عدم المغايره بين الأ-جزاء الداخليه و المركب لأ-مركب عين الأ-جزاء بالأسر و معه فلا- مجال للوجوب المقدمى حتى ينكره بعض و يثبتة آخر بحسب ما تقدم فى محله من وجوب المقدمه و عدمه و لو سلمنا المغايره بينهما و كون الوجوب فى الأقل مقدميا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه من أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بدهاه توقف لزوم الأقل فعلا إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً مع أنّه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم

ص: ١٩٧

لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال (١).

إلا أنّ ما أفاده صاحب الكفايه موقوف على مغايره الأجزاء مع المركب و عدم عينيه المركب للأجزاء بالأسر و لكن عرفت فساد ذلك قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه فى محكى كلامه إنّ الظاهر عدم ورود إشكال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه على تقدير كون الأجزاء واجبا بوجوب نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمه إلى أن قال نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه و هذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز كما لا يخفى و إن شئت قلت إنّ وجوب الأجزاء على فرض كونه نفسيا منجز بنفس العلم بتعلق الوجوب به بحيث لو فرض محالا امكان تعلق العلم بوجوب بعض الأجزاء فى المركب دون العلم بوجوب الكل بالأسر لقلنا بتنجز ذلك البعض دون الكل و ليس تنجزها فرع تنجز الكل و من ناحيته و ذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدما فإنّ تنجزها حينئذ يتوقف على تنجز ذى المقدمه الذى هو الكل و يترشح من ناحيته كما يترشح أصل وجوبها من ناحيته و لعمري أنّه واضح و لا يحتاج إلى اطاله الكلام فتدبّر (٢).

فتحصّل أنّ الصحيح فى بيان البراه العقليه هو أن نقول بالانحلال لعينيه الأجزاء مع المركب إذ مع عينيتها مع المركب تصير واجبه بوجوبه و لا مغايره بينهما حتّى يتوقف وجوب الأقل و تنجزه على الوجوب و تنجز الأكثر لأنّ هناك وجوب نفسى واحد منبعث عن اراده نفسيه واحده منبعثه عن غرض واحد قائم بالأجزاء بالأسر التى هى عين الكل لاتحاد المركب مع الأجزاء و اختلافهما فى اللحاظ بالمعنى الحرفى فلا ريب حينئذ فى أنّ هذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم أصله منبسط على تسعه أجزاء مثلا بتعلق واحد

ص: ١٩٨

١-١) الكفايه/ج ٢، ص ٢٢٨.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

و انبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك و حيث إنّ المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسى فلا يتوقف فعليته و تنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال فالأمر بذات الأقل فعلى للعلم به و ذات الأقل حقيقه هى كلّ ما صار الأمر بالاضافه إليه فعليا و كلّ جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبه إليه فعليا و فى النهايه يرجع التقريب المذكور إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتباريه إذ مع الدقه يظهر أنه لا علم بالتكليف إلا بمقدار ذات الأقل و الشك فى تعلقه بالزائد عليه و الوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى و لا ضمنى كما لا يخفى.

هذا كلّ بالنسبه إلى جريان البراءه العقلية فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فى جريان البراءه الشرعيه

و أما جريان البراءه الشرعيه فقد صرّح الشيخ الأعظم قدّس سرّه به أيضا بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دلّ على أنّ الشىء المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل. و هكذا وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم مرفوع بقوله صلّى الله عليه و آله رفع عن امتى ما لا يعلمون فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم فهو موضوع عن المكلفين أو أنّ العقاب و المؤاخذه المترتبه على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل و القول بأنّ حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفى ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

هذا مع امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضا من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه و أما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبه على الشيء المجهول كانت الدلاله أوضح لكن سيأتي ما فى ذلك (١).

و لا يخفى عليك صحه ما أفاده الشيخ من جريان البراءه الشرعيه بعد تقريب جريان البراءه العقليه بعدم العلم إلا بالتكليف بالأقل والشك فى تعلقه بالأكثر نعم الوجوب المرفوع أو المحجوب فى الزائد على الأقل ليس وجوبا غيريا أو ضمنا بعد ما مرّ مفصلا من عينيه المركب مع أجزاءه فلا- وجه لجعل الوجوب المشكوك فى الأ-كثر وجوبا غيريا كما يظهر من صدر كلام الشيخ بل الصحيح كما مر هو عينيه المركب مع أجزاءه و كون الوجوب فى المشكوك وجوبا نفسيا كما أشار إليه فى ذيل كلامه بقوله هذا مع امكان دعوى الخ و إن أمر بالتفهم بقوله فافهم و ممّا ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهه نفسه لا من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثمّ لا- فرق فى جريان البراءه الشرعيه بين أن يكون المرفوع أو المحجوب هو الوجوب أو العقاب و المؤاخذه أو مطلق الآثار و ذلك لصدق الرفع و الحجب على كلّ تقدير كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ صاحب الكفايه حيث أنكر جريان البراءه العقليه بتوهم عدم الانحلال لا يتمكن من جريان البراءه الشرعيه بالنسبه إلى وجوب الأكثر أيضا لأنّ رفع وجوب الأكثر حينئذ معارض عنده مع رفع وجوب الأقل و لذا ذهب إلى جريان البراءه فى جزئيه المشكوك بدعوى عدم المعارضه بين جريانهما فى الأكثر و بين جريانهما فى الأقل للعلم بالجزئيه فى الأقل و مع العلم لا مجال للبراءه و بذلك فكك بين البراءه العقليه و البراءه الشرعيه.

أورد عليه فى مصباح الاصول بأنّ التحقيق عدم صحه التفكيك بين البراءه العقليه و الشرعيه و أنّه على تقدير عدم جريان البراءه العقليه كما هو المفروض فى كلامه لا مجال

ص: ٢٠٠

لجريان البراءة الشرعيه أيضا و ذلك لأنّ عمدته ما توهم كونه مانعا عن جريان البراءة العقليه أمران الأوّل لزوم تحصيل الغرض المرّد ترتبه على الأقل و الأكثر الثانى أنّ الأقل المعلوم وجوبه على كلّ تقدير هو الطبيعه المرّدده بين الاطلاق و التقييد فكّل من الاطلاق و التقييد مشكوك فيه فلا- ينحل العلم الإجمالى لتوقفه على اثبات الاطلاق فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الإجمالى باقيا على حاله و عليه يكون الشك فى سقوط التكليف باتيان الأقل لا فى ثبوته فيكون مجرى لقاعده الاشتغال دون البراءة و من الظاهر أنّ كلا من هذين الوجهين لو تم لكان مانعا عن الرجوع إلى البراءة الشرعيه أيضا.

أمّا الوجه الأوّل فلأنّ الغرض الواصل بالعلم الإجمالى لو لزم تحصيله على كلّ تقدير كما هو المفروض فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع مع الشك فى حصول الغرض باتيان الأقل إذ غايه ما يدلّ عليه حديث الرفع و نحوه من أدله البراءة الشرعيه هو رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهر أو من المعلوم أنّ رفع الجزئيه عن الجزء المشكوك فيه ظاهرا لا يدلّ على كون الغرض مترتبا على الأقل إلى أن قال و أمّا الوجه الثانى فلأنّ جريان البراءة عن الأكثر أى عن تقييد الأقل بانضمام الأجزاء مشكوك فيها لا- يثبت تعلق التكليف بالأقل على نحو الاطلاق إلّا- على القول بالأصل المثبت لما ذكرناه مرارا من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارته عن لحاظ الطبيعه بنحو السرّيان و اللابشرط القسمى و التقييد عبارته عن لحاظها بشرط شىء و الطبيعه الملحوظه بنحو لا بشرط مضاده مع الطبيعه الملحوظه بشرط شىء و مع كون التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل التضاد لا يمكن اثبات الاطلاق بنفى التقييد و معه لا ينحل العلم الإجمالى المقتضى لوجوب الاحتياط فلا تجرى البراءة النقليه كما لا تجرى البراءة العقليه (1).

و اجيب عن الوجه الأوّل المذكور فى مصباح الاصول أوّلا بالنقض بموارد الشبهات

ص: ٢٠١

البدويه فإن أدله البراءة (الشرعية) لو كانت تؤمن من ناحية التكليف فقط دون الغرض فاحتمال الغرض في موارد الشبهه البدويه لا مؤمن عنه سوى البراءة العقلية على القول بها وهذا معناه أن البراءة الشرعية في الشبهات البدويه بحاجة إلى ضم البراءة العقلية دائما فيلزم لغويتها إلى أن قال و ثانيا بالحلّ و هو أنّ التكاليف تنجيها أو تعذيرا إنّما تلحظ بمعناها الحرفي و بما هي حافظه لما ورائها من المبادئ و الأغراض إذ بقطع النظر عن ذلك لا تكون إلا اعتبارات جوفاء لا معنى للتنجيز أو التعذير عنها فالبراءة الشرعية الجارية عن التكليف المشكوك تؤمن بالدلالة العرفية المطابقه عن روح التكليف و جوهره و هو الغرض من ورائه انتهى موضع الحاجة (١).

و اجيب عن الوجه الثاني المذكور في مصباح الاصول بما في تهذيب الاصول من أنّ الأجزاء كلها في رتبه واحده و ليس بعضها جزءا و بعضها شرطا لبعض بل الأمر دائر بين تعلق التكليف بالأقل أي المركب المنحل إليه أو الأكثر (٢).

و لعلّ إليه يؤول ما في تسديد الاصول من أنّه لو تعلق الأمر بالأكثر لكان مشكوك الجزئيه في عرض سائر الأجزاء من مقومات المركب و يتعلّق الأمر بمجموع الأجزاء الذي هو عبارته أخرى عن المركب لا أنّ الأمر يتعلّق بالأقل و يكون المشكوك الجزئيه قيده حتّى يكون من باب المطلق و المقيد (٣) و عليه فاثبات وجوب الأقل لا يحتاج إلى اثبات الاطلاق بأصالة عدم التقييد بل وجوب الأقل بناء على الانحلال كما عرفت مقطوع و إنّما الشك في الزائد فيمكن رفعه بأصالة عدم وجوب المشكوك جزءا نعم بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفايه لا يجرى أصالة عدم وجوب الأكثر لمعارضتها مع أصالة عدم وجوب الأقل و لكنّ تجرى أصالة عدم الجزئيه و ممّا ذكرناه ينقدح أنّه لا وقع للايراد على صاحب الكفايه في اختياره جريان البراءة الشرعيه بالنسبه إلى جزئيه

ص: ٢٠٢

١-١) مباحث الحجج/ج ٢، ص ٣٤٥.

٢-٢) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٣٢٩.

٣-٣) تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢٢٩.

المشكوك إلا ما يقال من ان الجزئيه من الامور الانتزاعيه النسيه و لا تدخل تحت الجعل التشريعى القانونى حتى يصح رفعها بل الذى يقع تحت الجعل هو الوجوب و الطلب و المفروض أنّ رفع وجوب الأ-كثّر معاراض مع رفع وجوب الأقل بناء على عدم الانحلال كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الجزئيه و الشرطيه و إن لم تكونا مجعولتين ابتداء و لكنهما من توابع جعل الوجوب و الطلب و لا مانع من تحقّق الجزئيه و الشرطيه واقعا بتبع الطلب و وجوب المركب أو المشروط و عليه فيمكن رفع فعليتهما ظاهرا عند الشك فيهما ببركه حديث الرفع كما نقول بذلك فى المانعيه أيضا.

إلا- أنّ مقتضى كون الجزئيه الشرطيه و المانعيه تابعه للوجوب و الطلب ان الرفع ينتهى إلى الوجوب و الطلب مع أنّ صاحب الكفايه لم يقل بالبراءه بالنسبه إلى الوجوب و الطلب لتوهم المعارضه بين رفع وجوب الأكثر مع رفع وجوب الأقل فالتفصيل المذكور فى الكفايه بين البراءه العقلية و بين البراءه الشرعيه بعد ما اختاره من عدم الانحلال محلّ تأمل بل منع كما لا يخفى.

بقى هنا إشكال آخر و هو أنّ ارتفاع الأمر الانتزاعى يكون برفع منشأ انتزاعه و هو وجوب الأكثر و معه لا دليل آخر على أمر آخر بالخالى عنه و هو الأقل.

و اجيب عنه بأجوبه منها ما أشار إليه صاحب الكفايه حيث قال نعم و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبه حديث الرفع الناظر إلى الأدله الداله على بيان الأجزاء إليها نسبه الاستثناء و هو معها يكون داله على جزئيتها إلا- مع الجهل بها(مع نسيانها) كما لا يخفى (1).

و توضيح ذلك كما فى تسديد الاصول أنّ المولى قد بيّن جميع أجزاء المركب حتّى الجزء المشكوك أيضا لو كان جزءا و حينئذ فإن كان فى نفس الأمر لا جزئيه للمشكوك لما كان

ص: ٢٠٣

شك في أن الأقل هو المأمور به و إن كان قد بين جزئيه في دليل لم نقف عليه بعد الفحص اللازم فحيث إن هذا الدليل باطلاه شامل للعالم و الجاهل فحديث الرفع يحكم بنفى وجوبه أو جزئيه بالنسبه إلى الجاهل و يكون هذا الحديث مقدا على ذلك الدليل الواقعي، موجبا لاختصاص مفاده بخصوص العالم به و لا محاله يكون الحديث بمنزله استثناء و تقييد بالنسبه إلى دليل الجزئيه و يكون مقتضى الجمع بين أدله سائر الأجزاء أن الصلاه مثلا- للجاهل بجزئيه السوره هي خصوص الفاقد أعني اللابشرط عن السوره غايه الأمر أن هذا الرفع و النفي تنزيلي ادعائي ظاهري تحفظا على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو لا يضر بما نحن بصدده إذ مآله أنه يعامل المكلف معامله من تعلق وظيفته و أمره واقعا باللابشرط عن المشكوك و هو كاف لما نحن بصدده.

فالحاصل أننا نعلم تفصيلا بتعلق الأمر بالأقل إلا أن هذا العلم التفصيلي نتيجه علم اجمالي فإنه نعلم أنه لو لم يكن المشكوك جزءا في نفس الأمر فالأمر الواقعي تعلق بالأقل و إن كان جزءا بحسب الواقع فبعد تقييد إطلاق دليل جزئيه فلا محاله كأنه ليس جزءا للجاهل و يتعلق الأمر بما عداه (1) و عليه فهذا الاشكال مندفع بالجواب المذكور و كيف كان فتحصل إلى حد الآن أن المختار في الأقل و الأكثر الارتباطيين هي البراءه سواء كانت عقليه أو شرعيه و هي تجرى في الجزء الزائد المشكوك و يحكم بوجود الأقل و لا تفكيك بين البراءتين.

و دعوى: أن البراءه لا- تجرى مع الأصل المحرز و في المقام يجرى الاستصحاب فإن الواجب مردد بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع إذ التكليف لو كان متعلقا بالأقل فهو مرتفع بالاتيان به و لو كان متعلقا بالأكثر فهو بعد الاتيان بالأقل باق يقينا و عليه فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط أصل التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به فيستصحب بقاءه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلي و بعد جريان هذا الاستصحاب و الحكم

ص: ٢٠٤

بقاء التكليف يحكم العقل باتيان الأكثر تحصيلًا للعلم بالفراغ و لا مجال للبراءة.

مندفعه: بما فى مصباح الاصول من أنّ الرجوع إلى القسم الثانى من استصحاب الكلى إنّما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مرددا بين المرتفع و الباقي و أمّا لو كان أحد الفردين متيقنا و الآخر مشكوكا فيه فيجرى الأصل بلا- معارض فلا يصل النوبه إلى استصحاب الكلى كما إذا كان المكلف محدثا بالحادث الأصغر ثمّ احتمل عروض الجنابه له بخروج بلل يحتمل كونه منيا ففى مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلى بعد الوضوء لأنّ الحادث الأصغر كان متيقنا إنّما الشك فى انقلابه إلى الأكبر فتجرى أصاله عدم حدوث الأ-كبر و بضم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث و أنّه الاصغر فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلى (1). و بعبارة اخرى حدوث وجوب الأقل معلوم و لا مجال للاستصحاب فيه و إنّما يجرى الاستصحاب فى عدم حدوث وجوب الأكثر.

اللهمّ إلا أن يقال: فمع جريان استصحاب عدم حدوث وجوب الأكثر لا مجال للبراءة لأنّ الاستصحاب أصل محرز إلا أن يقال لا مانع منه لأنّ الاصول متوافقه و أدله اعتبار الاصول لا تمنع عن جريان المتوافقه بل تختص منعها بالمتخالفه فتدبر.

هذا كلّ حال الأصل العقلى و الشرعى بالنسبه إلى الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصليه.

و أما الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحصل القول فيها أنّها كالتوصليات من حيث جريان البراءة فى القيود و التفصيل فى ذلك أنّه إن قلنا بإمكان اخذ قصد القربه فى المأمور به و علمنا بأخذه فيه فقصد القربه يصير حينئذ كالأجزاء المعلومه فى لزوم اتيانها فيجب الاتيان بالأقل متقربا إلى الله تعالى.

و إن شككنا فى أخذه و عدمه بعد إمكان أخذه فهو كسائر الأجزاء المشكوكه يجرى فيه أصاله البراءة و إن قلنا بعدم إمكان اخذ قصد القربه فى المأمور به و كونه من الأغراض

ص: ٢٠٥

المرتبه على الأمر فقد قال في الدرر بأن تنجزه حينئذ تابع لتنجز الأمر إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذي هو سبب لتنجز الغرض و تنجزه فكما أن العقل يحكم في الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف كذلك هنا على القول بالبراءة (أى يحكم بعدم تنجز الغرض فى مورد البراءة و هو الأ- كثر عند الشك فى الأقل و الأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر فى التعدييات أيضا إذ لا موجب له كما لا يخفى).

نعم لو كان التكليف متعلقا بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحججه قد قامت عليه و المفروض أنه يأتي بالأقل المعلوم بقصد الاطاعه لا بأغراض أخر (1).

مقصوده من قوله و المفروض أنه يأتي الخ أن مع الاتيان بالأقل و تحركه بأمر المولى فقد حصل الحسن الفاعلى فإن صادف الأقل مع المأمور به بالأمر النفسى الواقعى صارت عباده و إلا- كان ما أتى به انقيادا محضاً فلا- مجال للقول بالاحتياط فى التعدييات بدعوى أن قصد التقرب مـيا يكون معتبرا فى التعبدى بالشبهه إما بنحو الدرجه فى المأمور به أو بنحو الدخلى فى الغرض و على كل حال تكون له العهده و الواجب الغيرى لا يصح التقرب به إلا توصلنا إلى الواجب النفسى و أما به مستقلا فقد قرر فى محله أنه غير صالح لافاده هذا فلاجل احراز هذا الأمر المبين الثابت فى العهده لا محيص عن الاحتياط باتيان الأكثر و المقيّد فى التعدييات.

و ذلك لما عرفت من جريان البراءة بالنسبه إلى قصد القربه و الأكثر المشكوك و كفايه الاتيان بالأقل بداعى الأمر به فى تحقق العباده عند المصادفه و فى تحقق الانقياد عند الخطأ و لا حاجه إلى الاتيان بالأكثر قال شيخنا الاستاذ الراكى قدس سره و بالجمله فمن حيث القيود و الأجزاء الخارجيه حال التعبدى كالتوصلى فى جريان أصاله البراءة العقليه عن الزائد المشكوك فيه و من حيث الأمر الباطنى الخاصّ بباب التعبدى فهو ليس إلا الانقياد و الحسن الفاعلى و العبد إذا احتمل أمر المولى فى مورد نفسيا و صار احتمال وجوده داعيا له كفى هذا فى

ص: ٢٠٦

و التحقيق أنّ قصد القربه باتيان الأقل حاصلًا سواء كان الواجب فى الواقع هو الأقل أم الأكثر لتعلق الأمر بكل جزء فلا مورد للانقياد حتّى يقال أنّه اطاعه أو انقياد فلا تغفل هذا كلّ هو الجهه الاولى فى جريان البراءه فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجيه و أمّا الجهه الثانيه فهى كما تلى:

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه

الجهه الثانيه فى جريان البراءه فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء التحليليه و هى على أقسام.

القسم الأول: أن يكون ما احتمال دخله فى المأمور به على نحو الشرطيه موجودا مستقلا فى الخارج كالتستر بالنسبه إلى الصلاه و الحكم فيه هو البراءه كما عرفتها فى الشك فى الأجزاء عقلا و نقلا و الكلام فيه هو الكلام فى الأجزاء حرفا بحرف و لا نطيل بالاعاده.

القسم الثاني: أن يكون ما احتمال دخله فى المأمور به على نحو الشرطيه متحدا مع المقيّد فى الوجود الخارجى كالإيمان فى الرقبه المؤمنه و لم يكن من مقومات المأمور به ففى هذه الصوره ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدمه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

و أجاب عنه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأنّ الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فإنّه لا بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده و إلزام زائد على ما

ص: ٢٠٧

فى التكليف المطلق و إن لم يزد المقيّد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج (١).

و دعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصيه المشكوكه فيه راجعه إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعه التكليف و زيادته عرفا و دقه كانت مجرى البراءه شرعا لأنها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى و ذلك نظير الطهاره مع الصلاه فإنّ الصلاه مع الطهاره و الصلاه بدونها بنظر العرف من الأقل و الأكثر فالصلاه مع الطهاره صلاه و زياده و ترك الطهاره و اتيان الصلاه بدونها يكون ايجادا للفرد الناقص دقه و عرفا.

أمّا إذا كانت الخصوصيه المشكوكه غير راجعه إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زياده فى المتعلّق و لا فقدانها نقصا فيه و ذلك نظير عتق الرقبه المؤمنه فإنّ ايمان الرقبه أو عدم ايمانها لا يلازم زياده فى العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءه إذ لا يتصور الانبساط هاهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّدا بتلك الخصوصيه إذ هى ليست من خصوصياته المضيقه له و بالجمله لا متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار إليه و يقال إنّّه معلوم الوجوب و الشك فى الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصيه مباين للفعل المنضم للخصوصيه فلا يتحقّق الانحلال.

فالحق هو التفصيل بين الصورتين فى مقام الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب هذا و لكنك عرفت اننا فى غنى عن الالتزام بالانحلال الحقيقى فى حكم الشرع كى نضطر إلى التفصيل بين قسمى الشروط و لنا فيما سلكناه من طريق الانحلال الحكمى المبني على التبعض فى التنجيز غنى و كفايه فإنّه يوصلنا إلى المطلوب و قد عرفت أنّ الحال فيه لا يختلف بين قسمى الشروط إذ الشك فى كلا القسمين شك فى اعتبار خصوصيه زائده لم

ص: ٢٠٨

يقم عليها المنجز فيكون موردا للبراءة العقلية و الشرعية بمعنى عدم ايجاب الاحتياط شرعا من الجهه المشكوكه (١).

مندفعه: بأن متعلق التكليف و إن لم يتقيد ابتداء بالخصوصيه المشكوكه و لكنّ يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلق ذا سعه أو لا و مع اكتساب التقيد و التضيق من المضاف إليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضا و عليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط و مع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءة العقلية و النقلية و لقد أفاد و أجاد الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال و التحقيق هو جريان البراءة عن وجوب الشرط سواء كان شرطا لمتعلق التكليف كالطهاره فى الصلاه أو شرطا لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان فى عتق الرقبه لأن مرجع الشرطيه إلى تقيد الواجب بقيد زائد و انبساط الأمر على التقيد كما تقدم فى محله فالشك فيها شك فى الأمر بالتقيد المذكور زائدا على الأمر بذات المقيد و هو من الدوران بين الأقل و الأكثر بلحاظ ما يدخل فى العهده إلى أن قال فتجرى البراءة عنه (٢).

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخله فى الواجب بمنزله الفصل بالنسبه إلى الجنس أو بمنزله الخصوصيه بالنسبه إلى الخاصّ و نحوهما ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى و يكون من مقومات المأمور به.

ففى هذه الصوره ربّما يقال بعدم جريان البراءة لعدم الأقل و الأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون فصل و هكذا الخاصّ لا- يوجد بدون خصوصيه فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله أو أن يكون الخاصّ متميزا بخصوصيه معينه أو بخصوصيه ما من الخصوصيات و هذا من موارد دوران الأمر بين

ص: ٢٠٩

١- (١) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٢٣٨-٢٣٩.

٢- (٢) مباحث الحجج/ ج ٢، ص ٣٥٢.

التعيين و التخيير لا من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر.

يمكن أن يقال: إنَّ العبره في الأحكام بعالم تعلق الوجوب و عالم الجعل و هو عالم التحليل و في هذا العالم يمكن الافتراق حتّى بين الجنس و الفصل و ذات الخاصّ و الخصوصيه بالتحليل العقلي كما نقول في تعريف الإنسان أنّه مركب من الحيونه و النطق مع أنّ مقتضى المقابله هو أن لا يكون النطق داخلا في الحيونه و ليس ذلك إلّا لكون الملحوظ في طرف الجنس ماهيه مبهمه و بهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل و الأكثر و لا يضره الاتحاد الخارجى لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت و عليه فدعوى عدم جريان البراءه في المتحد الخارجى كالجنس و الفصل و نحوهما بدعوى عدم كونه من الأقل و الأكثر ممنوعه لكفايه التحليل العقلي الذهني بعد وضوح كون الذهن ظرف الثبوت لا الخارج كما لا يخفى و لذا قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه تجرى البراءه في الجميع على وزان واحد من غير فرق بينما له منشأ انتزاع مغاير و ما ليس له كذلك لأنّ الموضوع ينحل عند العقل إلى معلوم و مشكوك (1).

فإذا شككنا في أنّ المولى أمر باتيان الحيوان أو أمر باتيان الفرس مثلا- فالموضوع في الخارج و إن لم يكن منحلا- و لكنّه لا يوجب اشكالا بعد ما عرفت من أنّ الميزان هو الانحلال عند الذهن و عالم الجعل و الوجوب لا في الخارج و في عالم الجعل و تعلق الوجوب يدور الأمر بين الأقل و الأكثر لأنّ عروض الوجوب لذات الجنس و لو بنحو الابهام كالحيوان معلوم و إنّما شك في عروض الوجوب للزائد عليه فيجرى البراءه في المشكوك و يحكم بكفايه الذات من دون حاجه إلى ضم ضميمه لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفى في تحقّق المعلوم و المشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم لأننا نقول لا مانع منه أ لا ترى أنّ الشبح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان يتعلّق به الحكم كحرمه التعرض بالنسبه إليه كما يصحّ إسناد الرؤيه إليه أيضا بقولنا رأينا الشبح من بعيد فدعوى عدم تعلق الحكم

ص: ٢١٠

بالمبهم كما ترى.

ولكنّ الذى يظهر من الكفايه أنّه ذهب إلى عدم جريان البراءه عند دوران الأمر بين المشروط بشىء و مطلقه و بين الخاصّ كالانسان و عامه كالحيوان بدعوى أنّ الأجزاء التحليليه لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا فالصلاه مثلا فى ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها و فى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها و خصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها نعم لا بأس بجريان البراءه الثقليه فى خصوص دوران الأمر بين المشروط و غيره دون دوران الأمر بين الخاصّ و غيره لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك فى شرطيه و ليس كذلك خصوصيه الخاصّ فإنّها إنّما تكون متزعه عن نفس الخاصّ فيكون الدوران بينه و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيدا (١).

و فيه: أنّ التباين فى الأفراد الخارجيه لا يضر بعد ما عرفت من أنّ العبره بعالم الجعل و الوجوب إذ المتعلّق للجعل و الوجوب فى هذا العالم هو العناوين و الماهيات و من المعلوم أنّ عنوان الحيوان أو الحيوان المشروط بشىء من انواعه من قبيل الأقل و الأكثر و هكذا عنوان الصلاه أو الصلاه المشروطه بشىء من قبيل الأقل و الأكثر.

و القدر المتيقن من عالم الجعل و الوجوب هو تعلق الأمر و الوجوب بعنوان الجنس أو العنوان المطلق و اشتراطه بنوع أو بخصوصيه مشكوك فيجربى فيه البراءه العقليه قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه الواجب يدور أمره بين المطلق و المقيد و حيث إنّ الجامع و هو الطبيعه المهمله عين المقيد و المطلق فى الوجود و الوجوب فالوجوب المضاف إليهما مضاف إليها حقيقه فالطبيعه المهمله معلوم الوجوب سواء كان الواجب مطلقا أو مقيدا و مقتضى البراءه هو عدم وجوب الزائد على الطبيعه المهمله.

و دعوى: أنّ عينه الطبيعه المهمله مع المقيد لا أصل لها إذ الحصّه الموجوده من الطبيعه

ص: ٢١١

ليست عين الوجود بل متحده به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصه مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطه حصته يكون عرضيا بالأولويه و الوجوب كالوجود مضاف إلى الحصه عرضا فضلا عن الجامع و عليه فلا- علم بوجود الجامع إلا- بالمعنى الأعم من ما بالذات و ما بالعرض.

مندفعه:بامكان منع عرضيه إسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصه بل إلى الجامع عند العرف و إن سلمنا ذلك بالدقه العقليه بل هما يسندان اليهما حقيقه و عليه فالطبيعه المهمله معلوم الوجوب و الزائد عليها مشكوك فيجرى فيه البراءه.

لا- يقال:لا- تجرى البراءه فى مثل الجنس و النوع من جهه عدم تحقّق ملاك الأقل و الأكثر فيه حتّى بحسب التحليل العقلى فإنّ مناط كون الشبهه من الأقل و الأكثر هو أن يكون الأقل على نحو يكون بذاته و حصته الخاصه سوى حدّه الاقليه محفوظا فى ضمن الأكثر نظير الكليات المشككه المحفوظه ضعيفها بذاته لا بحدّ ضعفه فى ضمن شديدها و من الواضح عدم صدق المناط المزبور فى مفروض البحث فإنّه بعد تحصص الطبيعى فى المتواطيات بالضروره إلى حصص متعدده و آباء كذلك بعدد الأفراد بحيث كان المتحقق فى ضمن كلّ فرد حصه و أب خاصّ من الطبيعى المطلق غير الحصه و الاب المتحقق فى ضمن فرد آخر كالحيوانيه الموجوده فى ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانيه الموجوده فى ضمن نوع آخر كالبقرة و الغنم و كالانسانيه المتحققه فى ضمن زيد بالقياس إلى الانسانيه المتحققه فى ضمن بكر و خالد فلا محاله فى فرض الدوران بين وجوب اكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد لا- يكاد يكون الطبيعى المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصه أخرى محفوظا فى ضمن زيد كى يمكن دعوى العلم بوجوبه على أى حال لأن ما هو محفوظ فى ضمنه إنّما هى الحصه الخاصه من الطبيعى و مع تغاير هذه الحصه مع الحصه الأخرى المحفوظه فى ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث فى الأقل و الأكثر و لو بحسب التحليل.

بل الأمر فى أمثال هذه الموارد ينتهى إلى العلم الإجمالى إما بوجوب هذه الحصه الخاصه و حرمة ترك الاتيان بها مطلقا و إما بوجوب حصه أخرى غيرها المشموله لاطلاق الطبيعى و حرمة تركها فى ظرف ترك الحصه الخاصه.

و فى مثله بعد عدم انطباق أحد التركيبين على الآخر و عدم قدر متيقن فى البين فى مشموليته للوجوب النفسى الأعم من الاستقلالى و الضمنى يرجع الأمر إلى المتباينين فيجب فيه الاحتياط باطعام خصوص زيد لأنّ باطعامه يقطع بالخروج عن عهده التكليف المعلوم فى البين بخلاف صورته إطعام غير زيد فإنه لا يقطع بحصول الفراغ و لا يؤمن العقوبه على ترك اطعام زيد (1).

لأنّ نقول: أوّلا- بالنقض بالمطلق و المشروط مع أنّ الطبيعى لا يكون محفوظا فى ضمن المشروط الخاصّ بناء على ما ذكره فى الجنس و الفصل فكما أنّ العقل يحكم بالبراءه إذا شك فى اشتراط شىء فى المطلق كذلك يحكم به إذا شك فى اشتراط شىء خاصّ فى الجنس من دون فرق بينهما.

و ثانيا: بأنّ الجنس مندمج فى النوع بنحو الإجمال إذ لا- يخلو نوع من الجنس و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال عند التحليل فى الذهن الثانى يكون ذات الجنس بما هو ماهيه جامعه بين أنواع الجنس تمام الموضوع للوجوب و إنّما الشك فى تقيده بنوع خاصّ و عليه فملا- ك الأقل و الأ- أكثر من كون الأقل فى ضمن الأكثر موجود فيه و معه يجرى البراءه فى القيد المشكوك و دعوى التباين بالنسبه إلى الجنس و النوع مع أنّه لا نوع بدون الجنس غريب جدا لأنّ التباين بينهما بالإجمال و التفصيل فلا يلحق الشك فى هذا المقام بباب المتباينين.

و السرّ فيه بعد ما عرفت من أنّ عالم الذهن هو ظرف ثبوت الأحكام أنّ الجنس فى هذا العالم بما هو ماهيه جامعه تمام الموضوع و هو كالمطلق قابل للانطباق على موارد قيوده لوجود الجهه الجامعه فيها و المباينه مختصه بالخصوصيات و لا تمنع تلك الخصوصيات عن صدق

ص: ٢١٣

الجنس على مصاديقه من الأنواع نعم لو أخذ الجنس مع خصوصيات نوع خاص صار متباينا مع الجنس المأخوذ في نوع آخر كتباين كل نوع مع نوع آخر و لكنّه خلاف المفروض في المقام بل هو خلاف الفرض في المطلق و المشروط و إلا فلا مجال للبراء فيه أيضا كما لا يخفى.

و هكذا الأمر بالنسبه إلى الكلى الطبيعي مع أفراده فإنه عند التحليل الذهني موجود مع كل فرد لاشتراك أفراده في الطبيعي و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال إنّ التحقيق أنّ الكلى الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثره لا بنعت التباين فإنّ الطبيعي لما لم يكن في حدّ ذاته واحدا و لا كثيرا فلا محاله يكون مع الواحد واحدا و مع الكثير كثيرا فيكون الطبيعي موجودا مع كل فرد بتمام ذاته و يكون متكثرا بتكثر الأفراد فزيد إنسان و عمرو إنسان و بكر إنسان لا أنّهم متباينات في الانسانيه بل متكثرات فيها و إنّما التباين من لحوق عوارض مصنّفه و مشخصه كما لا يخفى.

و التباين في الخصوصيات لا يجعل الماهيه المتحدّه مع كل فرد و خصوصيه متباينه مع الأخرى فإنّ الإنسان بحكم كونه ماهيه بلا شرط شيء غير مرهون بالوحده و الكثره و هو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كل خصوصيه فالإنسان متكثر غير متباين في الكثره (١).

و بالجملة فمع عدم التباين بين الطبيعي و أفراده أو بين الجنس و أنواعه لا مجال لانكار الأقل و الأكثر لأنّ الأقل و هو الجنس أو الطبيعي معلوم و إنّما الشك في خصوصيه نوع أو فرد كما لا يخفى و عليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم و المشكوك و يجرى البراءة في المشكوك فلا تغفل.

و بعبارة أخرى كما قال الشهيد الصدر قدس سرّه ان التباين بين المفهومين تارة يكون على أساس الإجمال و التفصيل في اللحاظ كما في الجنس و النوع فإنّ الجنس مندمج في النوع و محفوظ فيه

ص: ٢١٤

و لكنّ بنحو اللف و الإجمال و أخرى يكون التغيرات في ذات الملحوظ لا- في مجرد إجماليه اللحاظ و تفصيليته إلى أن قال فالحاله الأولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقل و الأكثر حقيقه بلحاظ الوجوب بالمقدار الداخل في العهده و ليست من الدوران بين المتباينين لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال و التفصيل و هما من خصوصيات اللحاظ و حدوده التي لا تدخل في العهده و إنّما يدخل فيها ذات الملحوظ و هو مردد بين الأقل و هو الجنس أو الأكثر و هو النوع (١).

بقى شيء و هو أنّ المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط و المشروط فحكمه بحسب البراءه الشرعيه حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء دون البراءه العقليه فإنّ الظاهر عدم جريانها في المقام و إن قلنا بجريانها في الأقل و الأكثر من الأجزاء. لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان إلا متعلقا به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط و الآخر تقيده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصحّ أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحذائه خارجا و ذلك واضح فليس يصحّ أن يقال إنّ التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا فتدبرّ جيدا و لا تغفل.

و بين ما كان من قبيل العام و الخاصّ أو الجنس و النوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الاول (أى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجيه).

فان قلنا بجريان البراءه العقليه فيه لقلنا به هاهنا لأنّ النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس و الفصل و حيث ان نظر العقل متّبع في الانحلال و البراءه العقليه فلا- محاله تجرى فيما يتركب بنظره من جزئين و هذا واضح و أما بحسب الأصل النقلى فكذلك ظاهرا لأنّ الترديد بين الجنس و النوع و إن كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفا و كان خصوصيه الخاصّ منتزعه من نفس الخاصّ.

ص: ٢١٥

و بعبارة أخرى كان التكليف على فرض تعلقه بالنوع متعلق به بما هو أمر بسيط في عالم الذهن و التصور بحيث لم يكن الأمر إلا لاحظا له بما هو أمر بسيط من غير أجزائه التحليلية بل من غير علم بها في بعض الأحيان.

إلا أنه بعد اللتيا و التي يكون الإرادة على النوع مشكوكه و على الجنس معلومه و الملا-ك في جريان حديث الرفع ليس إلا الشك في الإرادة الواقعية النفس الأمريه و إن شئت مزيد بيان نقول إن الفصل و إن لم يكن من أجزاء النوع عرفا بل كان الجنس بنظره مابينا للنوع لا من أجزائه إلا أنه لا نريد اجراء البراءه في الجزء المشكوك اعنى خصوصيه الفصل ليقال إنه ليس جزءا لنوع عرفا.

بل نقول إن تعلق الإرادة بالنوع و الخاص مشكوك فالأصل عدمه و لا يعارضه البراءه في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إن تعلق الإرادة به معلوم بأحد الوجهين و كيف كان فالظاهر أن هذا القسم مثل القسمين المتقدمين أى الأقل و الأكثر في الأجزاء و بحسب الشرط و المشروط في الأصل الثقلي فتدبر (١).

و لا يخفى عليك أولا: أن التفصيل بين البراءه العقلية و الشرعية فيما إذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحه التكليف بشيء ليس ما بحذائه شيء خارجا لا وجه له لصحة التكليف بالشىء و لو لم يكن ما بحذائه شيء خارجا لإمكان الاتيان به و لو مع المشروط و مع الصحة فيدور الأمر بين التكليف بذات المشروط و التكليف به مع الشرط و التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بالشرط مشكوك فيجربى في المشكوك البراءه مطلقا عقلية كانت أو شرعية. و ثانيا: ان دعوى كونهما من قبيل الترديد بين المتباينين عرفا مندفعه بأنه لو سلمنا ذلك في بعض الموارد كالانسان و الحيوان فليس كذلك في سائر الموارد إذ مثل الحيوان و الفرس ليسا عندهم من قبيل المتباينين فلو دار الأمر في الاطعام بينهما فلا مناص عن البراءه كما دار الأمر بين مطلق اللون و اللون الابيض لأن

ص: ٢١٤

جميع هذه الموارد من قبيل الأقل و الأكثر.

فتحصيل أنه لا- فرق في جريان البراءه بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع و كل ذلك لانحلال المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك و لو في الذهن الثاني و عليه فتجرى البراءه في الأجزاء التحليليه كما تجرى في الأجزاء الخارجيه فتدبر جيداً.

ص: ٢١٧

فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف و امكان الاحتياط و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و محلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلقا للتكليف بنحو لا بشرط المقسمى بحيث لا يضره الأكثر.

و أما إذا كان الأقل مأخوذا فى التكليف بنحو بشرط لا حتى يضره الاتيان بالأكثر كما فى دوران الأمر بين القصر و الاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذ من قبيل الدوران بين المتباينين.

و إذا عرفت ذلك لا- يخفى عليك أنه وقع الكلام فى أنّ الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين ملحق بالشك فى التكليف حتى يجرى البراءة فى وجوب الأكثر أو ملحق بالشك فى المكلف به حتى يكون موردا لقاعده الاحتياط.

و تحقيق الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: فى جريان البراءة فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجيه و المشهور عدم وجوب الاحتياط فى الأجزاء الخارجيه و هو المختار و قد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

الوجه الأول للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبيه الأقل استقلالا أو فى ضمن الأكثر.

و توضيح هذا الوجه أنّ الأقل واجب يقينا بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي و الوجوب الضمني إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقل فيكون الأقل واجبا بالوجوب الاستقلالي و لو كان الواجب في الواقع هو الأ-كثر فيكون الأقل واجبا بالوجوب الضمني لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأ-جزاء و ينسب التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى التكليف متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء و لذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفا باتيانه ثانيا لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآ-تي بكل جزء يكون مكلفا باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلقا بكل جزء مشروطا بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر.

أورد عليه مناقشات

منها أنّه لو اقتصرنا على الأقل نشك في حصول غرض المولى.

اجيب عنه بأنّه إن كان الغرض بنفسه متعلقا للتكليف و كان بسيطا يجب على المكلف احراز حصوله و الاتيان بما يكون محصلا له لأنّ المكلف به و هو الغرض معلوم و الشك في محصله و لا اشكال في هذه الصورة في وجوب الاحتياط و إن كان الغرض مردّدا بين الأقل و الأكثر فلا يجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر لم يقم عليه الدليل فيجرب فيه البراهه كما تجرب في أصل التكليف.

و أمّا إن كان التكليف متعلقا بالفعل المأمور به فلا- يجب على العبد إلّا- الاتيان بما امر المولى به و أمّا كون المأمور به وافيا بغرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

و منها: أنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا و هو أنّ المقتضى و هو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المرّد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر.

و اجيب عنه بالفرق بينهما و هو انحلال العلم الإجمالي في المقام دون المتباينين بالتقريب المذكور.

و منها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه و العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل و الأكثر اشتغال يقيني و مقتضاه هو الاحتياط حتّى يحصل البراهه اليقنيه.

و اجيب عنه بأنّ فى المقام لا يقين إلاّ بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالي إلى المعلوم و المشكوك غير ثابت.

و عليه فوجوب الأجزاء المعلومه جزئيتها معلوم بخلاف الاجزاء المشكوكه فتجرى البراهه فى المشكوكه.

و منها: أنّ الموجب لانحلال العلم الإجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق و الموجود فى المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق و التقييد فما هو موجود لا يكون موجبا للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالي و ما هو موجب للانحلال لا يكون موجودا.

و اجيب عنه بأنّ وجوب الأقل معلوم و مطلق سواء وجب الأكثر أم لا و مع معلوميته و اطلاقه يوجب الانحلال.

و بعباره اخرى أنّ الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا- ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأ- كثر ليس إلاّ- الأقل و الزيادة و لا- يفترق حال الأقل بالنسبه إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلي حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبه إلى وجوب الأجزاء التي يعلم انحلال المركب إليها و إنّما الشك فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلا- فيه حتّى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا- يكون دخيلا- هذا مضافا إلى أنّ ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلي ببعض الأطراف بل ملاكه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لا على تعلق العلم التفصيلي ببعض الأطراف و كيف كان فالأظهر أنّ الانحلال انحلال حقيقى.

الوجه الثانى للبراهه العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلي بمطلوبه الأقل نفسيا أو

و توضيح ذلك أنّ العلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلا و الآخر مشكوك الالتزام رأسا و دوران الالتزام في الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا لا يقدح في كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا أو تفصيلا الزام المولى به على أيّ وجه كان و يحكم بقبح المؤاخذه على ما شك في الزامه و المعلوم الزامه تفصيلا هو الأقل و المشكوك الزامه رأسا هو الزائد و المعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسى المرّد بين الأقل و الأكثر و لا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي و مشكوك كما في كلّ معلوم اجمالي يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت أنّها من عدم المغايره بين الاجزاء الداخليه و المركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر و معه فلا مجال للوجوب المقدمي حتّى ينكره بعض و يثبتته آخر بحسب ما تقدم في محله.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلم وجود المغايره بينهما و كون الوجوب في الأقل مقدميا يرد عليه أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بدهاه توقف لزوم الأقل فعلا إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلقا بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا مع أنّه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث للبراءه العقلية: و التحقيق أن يقال إنّ المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبه بوجوب نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقل على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمه نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى هو تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه و هذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التنجز و ليس تنجز الأجزاء

فرع تنجز الكلّ و من ناحيته و ذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقديما.

فالأقل معلوم الوجود بالوجود النفسى لأنّ المركب بالملحوظ الأوّل الذى يجعله الحاكم موضوعا للحكم ملحوظ بلحاظ واحد و موجود فى الذهن بوجود واحد و لا- جزء له بهذه الملا-حظه و إنّما يعتبر الجزئيه بملا-حظه ثانويه و هى ملاحظه كلّ جزء منه مستقلا فالجزء إن لوحظ فهى مقدمه للكل و إن لوحظ طريقا إلى الملاحظه الأوليه للحاكم على الطبيعه المهمله فهى عين الكلّ إذ ليس للأ-جزاء بهذه الملا-حظه وجود على حده و عليه فالانحلال حقيقى بعد عدم مغايره وجود الأقل مع وجود المركب لكون المركب عين الأ-جزاء و مع العينيه لا مجال للوجود الغيرى المقدمى فى الاجزاء أيضا لأنه فرع المغايره بينها و بين ذيهما و هو لا يساعد مع العينيه.

و لا- مجال أيضا لجعل نسبه الأ-جزاء إلى المركب كنسبه المحصّل إلى المحصّل لأنه أيضا فرع المغايره بل لا مجال للوجود الضمنى بعد عينيه المركب مع أجزائه و كون الاختلاف بين المركب و اجزائه بالاجمال و التفصيل و مع العينيه فالتعبير بالضمنيه مسامحه كما لا يخفى.

بل يرجع الأمر فى النهايه إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتباريه إذ مع الدقه يظهر أنّه لا علم بالتكليف إلا بمقدار ذات الأقل و الشك فى تعلقه بالزائد عليه و الوجود فى ذات الأقل نفسى لا غيرى و لا ضمئى.

هذا كلّه بالنسبه إلى جريان البراءه العقليه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فى جريان البراءه الشرعيه

و أمّا جريان البراءه الشرعيه فقد صرّح الشيخ الأعظم به أيضا بدعوى أنّ وجود الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و أنّ وجود الجزء المشكوك فهو ممّا لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله صلّى الله عليه و آله رفع عن امتى ما لا يعلمون.

و القول بأنّ حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى هذا مضافا إلى امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضا من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم.

هذا كلّه إن جعلنا المرفوع و الموضوع فى الروايات خصوص المؤاخذه و أمّا لو عممناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبه على الشئ المجهول كانت الدلاله أوضح لكن سيأتى ما فى ذلك.

و لا- يخفى عليك صحه ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من جريان البراءه الشرعيه بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءه العقليه بعدم العلم إلاّ بالتكليف بالأقل و الشك فى تعلقه بالأكثر.

و لكنّ الوجوب المرفوع أو المحجوب فى الزائد على الأقل ليس وجوبا غيريا أو ضمنيا بعد ما عرفت مفضّلا من عينيه المركب مع أجزائه فلا- وجه لجعل الوجوب المشكوك فى الأكثر وجوبا غيريا بل الصحيح هو عينيه المركب مع أجزائه فلا وجه لجعل الوجوب المشكوك فى الأقل- كثر وجوبا غيريا بل الصحيح هو عينيه المركب مع أجزائه و كون الوجوب فى المشكوك وجوبا نفسيا.

و ممّا ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهه نفسه لا من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا- يخفى عليك أنّ من أنكر جريان البراءه العقليه بتوهم عدم الانحلال لا- يتمكن من جريان البراءه الشرعيه بالنسبه إلى وجوب الأكثر أيضا لأنّ رفع وجوب الأكثر معارض عنده مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءه فى جزئيه المشكوك لعدم معارضه جريانها فى الأكثر بجريانها فى الأقل العلم بالجزئيه فى الأقل.

إلا- أن يقال: إنَّ الجزئية من الامور الانتزاعية النسبية و لا تدخل تحت الجعل التشريعى القانونى حتى يصح رفعها بل الّذى يقع تحت الجعل هو الوجوب و الطلب و المفروض أن رفع وجوب الأ-كثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كلّ حال الأصل العقلى و الشرعى بالنسبة إلى الأقل و الأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصليه.

و أمّا الأقل و الأ-كثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحضّ القول فيها أنّها كالتوصليات من حيث جريان البراءة فى القيود كجريانها فى الأجزاء الخارجيه.

و ذلك لأنّه مع الشك فى أخذ قصد القربه و عدمه و القول بإمكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكه فى جريان أصاله البراءة و أمّا مع عدم إمكان أخذه فى المأمور به و القول بكونه من الأغراض المترتبه على الأمر فتنجزه تابع لتنجز الأمر فكما أنّ العقل يحكم فى الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف فكذلك هنا على القول بالبراءة أى يحكم بعدم تنجز الغرض فى مورد البراءة و هو الأكثر عند الشك فى الأقل و الأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر فى التعبديات أيضا إذ لا موجب له.

نعم لو كان التكليف متعلقا بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجه قد قامت عليه هذا كلّ هو الجبهه الاولى فى جريان البراءة فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجيه.

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه

و أمّا الجبهه الثانيه ففى جريان البراءة فى صورته دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليليه و هى على أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون ما احتمال دخله فى المأمور به على نحو الشرطيه موجودا

مستقلا فى الخارج كالتستر بالنسبه إلى الصلاه و الحكم فيه هو البراءه كما عرفتها فى الشك فى الاجزاء عقلا و نقلا و لا نطيل بالاعاده.

القسم الثانى: أن يكون ما احتمال دخله فى المأمور به على نحو الشرطيه متحدا مع المقيّد فى الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبه المؤمنه و لم يكن من مقومات المأمور به ففى هذه الصوره ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب و الزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو بعنوان المقدمه و عليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

أورد عليه بأنّه لا بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده و الزام زائد على ما فى التكليف المطلق و إن لم يزد المقيّد الوجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج.

و دعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصيه المشكوكه فيه راجعه إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعه التكليف و زيادته عرفا و دقه كانت مجرى البراءه شرعا لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى و ذلك نظير الطهاره مع الصلاه فإنّ الصلاه مع الطهاره و الصلاه بدونها بنظر العرف من الأقلّ و الأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصيه المشكوكه غير راجعه إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زياده فى المتعلّق و لا فقدها فيه و ذلك نظير عتق الرقبه المؤمنه فإنّ إيمان الرقبه أو عدم إيمانها لا يلزم زياده فى العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءه إذ لا يتصور الانبساط هاهنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّدا بتلك الخصوصيه إذ هى ليست من خصوصياته المضيّقه له و بالجملة لا متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار اليه و يقال إنّه معلوم الوجوب و الشك فى الزائد عليه بل الفعل بدون الخصوصيه مبين للفعل المنضم للخصوصيه فلا يتحقّق الانحلال فالحقّ هو التفصيل بين الصورتين.

مندفعه: بأنّ متعلّق التكليف و إن لم يتقيد ابتداء بالخصوصيه المشكوكه و لكنّ يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلّق ذا سعه أو لا و مع اكتساب التقيد و التضييق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانبساط الوجوب أيضا و عليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط و مع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءه العقليه و النقليه فلا فرق بين كون الشرط شرطا لمتعلّق التكليف كالطهاره فى الصلاه و بين كونه شرطا لمتعلّق المتعلّق كاشتراط الايمان فى عتق الرقبه لأنّ الأمر فى كليهما من الدوران بين الأقل و الأكثر بلحاظ ما يدخل فى العهده فتجرى البراءه عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخل فى الواجب بمنزله الفصل بالنسبه إلى الجنس ممّا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى بل يكون من مقدمات المأمور به.

ففى هذه الصوره ربّما يقال بعدم جريان البراءه لعدم الأقل و الأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله و هذا من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير لا من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبره فى الأحكام بعالم تعلق الوجوب و عالم الجعل و هو عالم التحليل و فى هذا العالم يمكن الافتراق حتّى بين الجنس و الفصل بالتحليل العقلى كما نقول فى تعريف الإنسان إنّه مركب من الحيونه و النطق مع أنّ مقتضى المقابله هو أن لا يكون النطق داخلا فى الحيوانه و ليس ذلك إلا لكون الملحوظ فى طرف الجنس ماهيه مبهمه و بهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل و الأكثر و لا يضره الاتحاد الخارجى لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرى البراءه فى المشكوك و يحكم بكفايه الذات من دون حاجه إلى ضمّ ضميمه لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفى فى تحقّق المعلوم و المشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم.

لأننا نقول: لا مانع من ذلك أ لا ترى أنّ الاشبح الذى لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز

قتله و يجوز أسناد الرؤية إليه و هو شاهد على جواز تعلق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلق الحكم بالمبهم كما ترى.

و دعوى: أن عينه الطبيعه المهمله مع المقيّد لا- أصل لها إذ الحصه الموجوده من الطبيعه ليست عين الوجود بل متحده به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا- يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصه مضاف إليها بالعرض كما أن الوجود المضاف إلى الجامع بواسطه حصته يكون عرضيا بالأولويه و الوجوب كالوجود مضاف إلى الحصه عرضا فضلا عن الجامع و عليه فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم ممّا بالذات و ما بالعرض.

مندفعه: بإمكان منع عرضيه أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصه بل إلى الجامع عند العرف و إن سلم ذلك بالدقه العقليه بل هما يسندان إليهما حقيقه و عليه فالطبيعه المهمله معلوم الوجوب و الزائد عليها مشكوك فيجربى فيه البراءه و حيث لا يكون تباين بين الطبيعى و أفراده أو بين الجنس و أنواعه بل كلّ الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثره لا بنعت التباين فأنّ الطبيعى لما لم يكن فى حدّ ذاته واحدا و لا كثيرا فلا محاله يكون مع الواحد واحدا و مع الكثير كثيرا فيكون موجودا مع كلّ فرد بتمام ذاته و يكون متكثرا بتكثر الافراد فزيد إنسان و عمرو إنسان و بكر إنسان لا أنّهم متباينات فى الإنسانيه بل متكثرات فيها و إنّما التباين من لحوق عوارض مصنفه و مشخصه.

فلا- مجال لانكار الأقل و الأكثر لأنّ الأقل و هو الجنس أو الطبيعى معلوم و إنّما الشك فى خصوصيه نوع أو فرد و عليه فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم و المشكوك و يجربى البراءه فى المشكوك.

بقى شىء:

و هو أنّ المحكى عن سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط و المشروط فحكمه بحسب البراءه الشرعيه حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل و الأكثر من

ص: ٢٢٨

الأجزاء دون البراءة العقلية فإنّ الظاهر عدم جريانها في المقام و إن قلنا بجريانها في الأقل و الأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إنّ التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان إلا متعلقا به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط و الآخر تقيده بالشرط فإنّ الثاني ليس ممّا يصح أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحذائه خارجا و ذلك واضح فليس يصح أن يقال إنّ التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا و بين ما كان من قبيل العام و الخاصّ أو الجنس و النوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأوّل (أى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجيه) فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا و أمّا بحسب الأصل النقلى فكذلك ظاهرا لأن الترديد بين الجنس و النوع و إن كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفا و كان خصوصيه الخاصّ منتزعه من نفس الخاصّ إلا أنه بعد اللتيا و التي تكون الارادة على النوع مشكوكه و على الجنس معلومه و الملاك في جريان حديث الرفع ليس إلا الشك في الارادة الواقعيه النفس الأمريه.

و بعبارة اخرى إن تعلق الارادة بالنوع و الخاصّ مشكوك فالأصل عدمه و لا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إنّ تعلق الإرادة به معلوم انتهى و لا يخفى عليك أنّ التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعيه فيما اذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحه التكليف بشيء و ليس ما بحذائه شيء خارجا لا وجه له لصحه التكليف بالشيء و لو لم يكن ما بحذائه شيء خارجا لا مكان الاتيان به و لو مع المشروط و مع صحه التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط و بين التكليف به مع الشرط و التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بالشرط مشكوك فيجربى في المشكوك البراءة مطلقا عقلية كانت أو شرعيه و لا موجب للتفصيل المذكور فتحصل أنّه لا فرق في جريان البراءة مطلقا بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك و لو في الذهن الثاني في جميع الموارد و معه تجرى البراءة في الأجزاء التحليليه كالأجزاء الخارجيه فتدبر جيدا.

التنبيه الأول: في جريان البراءة في الأسباب والمسببات و عدمه

و اعلم أنّ الأسباب و المسببات تنقسم إلى عقليّه و عاديّه و شرعيّه فإذا كانت الأسباب عقليه أو عادية فلا مجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع و المفروض أنّ المكلف به معلوم و مبين من جهة المفهوم و إنّما الشك في أسبابه العقليّه و العاديّه فاللازم حينئذ هو الاحتياط في الأسباب المذكوره قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه فيما إذا دار أمر السبب العقلي أو العادي بين الأقل و الأ-كثر كما لو أمر بالقتل و تردد سببه بين ضربه و ضربتين أو أمر بتنظيف البيت و دار أمره بين كنسه و رشه أو كنسه فقط لا-اشكال في عدم جريان البراءة لأنّ المأمور به مبين و غير دائر بين الأقل و الأكثر و ما هو دائر بينهما فهو غير مأمور به و الشك بعد في حصول المأمور به و سقوطه و قد قامت الحجة على الشئ المبيّن فلا بدّ من العلم بالخروج عن عهده (1) و عبارته اخرى مقتضى الاشتغال اليقيني هو الفراغ اليقيني بالاحتياط هذا كله فيما إذا كانت الأسباب و المسببات عقليّه أو عاديّه و أمّا إذا كانت الأسباب و المسببات شرعيّه أو كانت المسببات تكويته إلا أنّ أسبابها لإبهامها لا تتعين بفهم العرف بل اللازم أن يكشف عنها الشارع كما إذا فرض أنّ المأمور به في الوضوء أو الغسل هو حاله نورانيّه تكويته لا سبيل لكشفها إلاّ الشرع ففي الصورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخاله حينئذ في تعيين السبب و ما يدخل في العهده و مقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن

ص: ٢٣١

مورد الشك قال الشهيد الصدر قدس سره إذا لم يكن المحصل عرفيا إمّا لكون المسبب شرعيا أو لإبهامه و غموضه فنفس عدم عرفيته قرينه عامه على أنّ المولى هو الذى تكفل بيان السبب و تحديده فيكون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيانه للسبب و فى مثل ذلك،الذى يجب بحسب الحقيقه و يدخل فى عهده المكلف ليس هو ذلك الغرض و المسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فإذا شك فى بيان المولى لدخاله الزائد فى السبب كان مجرى للبراءه لا عن السببيه بل عن مقدار ما يهتم به المولى و يدخله فى عهده المكلف و هو السبب و بالجمله المجعول الانشائي للمولى و إن فرض هو ايجاب الغرض كما لو قال طهر ثوبك للصلاه مثلا و بيان سببيه الغسله الثانيه للطهاره ليس أمرا مجعولا و موضوعا بالوضع الشرعى و لكن حيث إنّ القرينه العامه فى باب المحصّلات الشرعيه تصرف ظهور اللفظ عن لزوم تحصيل الغرض كائنا ما كان إلى ما ذكرناه يصبح السبب هو الذى ينتج بمقدار تبيانه شرعا فهو الواجب بحسب الدقه و الداخلى فى عهده المكلف و يكون قابلا لا يوجب الاحتياط تجاهه فتجرى البراءه عنه عند الشك فى دخاله الزائد فيه كما تجرى البراءه عن وجوب الزائد المحتمل دخله فى الغرض الاقصى.

و على هذا الأساس تجرى البراءه عن شرطيه شىء أو مانعيته فى الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجيه و إلا فجرى ان الأصل فيه واضح (١).

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما قيل من عدم الفرق بين أن يكون السبب و المحصل شرعيا أو غير شرعى إذ السببيه غير مجعوله شرعا بجعل مستقل بل هى منتزعه من الحكم بحصول الواجب عند اتيان ذات السبب فلا موهم لجريان حديث الرفع فيها عند الشك نعم لو التزم بانها مجعوله بجعل مستقل كان للحديث فى جريان حديث الرفع مجال و إن كان ممنوعا. (٢)

ص: ٢٣٢

١- ١) مباحث الحجج/ج ٢، ص ٣٦٧-٣٦٨.

٢- ٢) منتقى الاصول/ج ٥، ص ٢٤٩.

و ذلك لما عرفت من أنّ الذى يجب بحسب الحقيقه و يدخل فى عهده المكلف ليس هو الغرض أو المسبب المجهول لعدم التمكن منهما بدون معلوميه أسبابها بل الذى يجب هو المقدار المبيّن من السبب و عليه فإذا شككنا فى بيان المولى من جهه دخاله الزائد فى السبب أمكن الأخذ بالبراءه فى المقدار الزائد على ما بينه بعنوان السبب فإنّ ذلك ممّا للشرع فيه دخاله و يشمله عموم حديث الرفع كما لا يخفى.

و لا يلزم فيه أن يكون السبب مجعولا شرعيا بل يكفى فى جريان البراءه كون السبب ممّا يتكفل الشارع لبيانه و تحديده و حيثنذ لا يدخل فى العهده من السبب إلّا المقدار المبيّن و فى الزائد عليه تجرى البراءه هذا. و استشكل سيدنا الاستاذ المحقّق الداماد أيضا فى ذلك بأنّ اجراء البراءه عقلا- و نقلا فيما إذا تردّد الأمر بين الأقل و الأكثر فى نفس متعلقات التكليف لا يلازم اجرائها فى دوران الأمر بينهما فى الأسباب و المحصّيات مطلقا أمّا فى الاسباب العاديه و العقلية فواضح و أمّا فى الأسباب الشرعيه فلأنّ رفع الجزئيه المشكوكه أو الشرطيّه كذلك و إن كان برفع منشأ انتزاعها اعنى سببيه الأكثر المجعوله شرعا حسب الفرض إلّا أنه لما لا يثبت سببيه الأقل إلا بناء على التعويل على الأصول المثبتة لأشكال إجراؤها.

و إن شئت قلت حيث إنّ البيان بالنسبه إلى المسبب تمام و ليس له جزء أو شرط مشكوك فلذا ليس هو محط الأصل لا شرعا و لا عقلا فيجب إحراز الإتيان بهذا الأمر البسيط إمّا وجدانا أو تعبدا و هذا لا يتحقق إلّا بإتيان الأكثر أو إثبات سببيه الأقل و حيث لا- يمكن الثانى لا بد من إتيان الأكثر و هذا بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى متعلقات التكليف فإنّه يقال فيه إنّ رفع وجوب الأقل- أكثر و إن كان لا يثبت وجوب الأقل إلّا على الأصل المثبت و لذا يصير الأقل بعد رفع الوجوب عن الأكثر بالأصل مشكوكا بالشك البدوى إلّا أنه ليس مجرى الأصل لأنّ جريان الأصل فيه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه و هو قبيح بحكم العقل فمقتضى العلم الإجمالى فيه باق على حاله بعد فتدبّر فإنّه

و لقائل أن يقول كما أنّ تنجز التكليف بالمسببات متوقف على البيان فكذلك يتوقف تنجزه على بيان أسبابها الشرعيه لو كانت لها إذ التكليف بالمسببات من دون بيان أسبابها الشرعيه مع عدم طريق للعرف إليها يوجب الإحالة إلى المجهول الذي لا يناله الناس كثيرا ما و هي قبيحه فالإكتفاء ببيان المسببات دون أسبابها الشرعيه يوجب نقض الغرض و هو لا- يصدر عن الحكيم المتعال و عليه فيبان الأسباب الشرعيه على عهدہ الشارع فإذا شككنا في المسببات من ناحيه أسبابها الشرعيه أمكن الأخذ بالبراءه في الأسباب الشرعيه لأنّ أمرها بيد الشارع فيشمله عموم حديث الرفع لعدم اختصاصه بالتكاليف بل يشمل كل ما له دخل في ذلك و ممّا له مدخله فيه هو بيان الأسباب الشرعيه بل يلحق بذلك ما إذا كانت الأسباب تكوينيه و لكنها كانت مبهمه لا تتعين للعرف و يحتاج الكشف عنها بالبيان الشرعي و عليه فلا- يتنجز التكليف بالمسببات بدون الكشف الشرعي و إلاّ لزمّت تعين الإحالة إلى المجهول و هي لا تصدر عن الحكيم المتعال كما عرفت.

و لا يحتاج ذلك إلى اثبات سببيه الأقل حتى يقال إنّ أصله البراءه لا تثبتها لأنّ سببيه الأقل معلومه بالجعل الشرعي أو الكشف و لا حاجة إلى الاثبات و إنّما الشك في الزائد على المقدار المعلوم.

فيمكن القول بجريان البراءه في الأسباب الشرعيه أو الاسباب التكوينيّه المبهمه التي لا تكون مبينه إلاّ بالبيان الشرعي.

هذا مع الغمض عمّا أفاده في ذيل كلامه لما عرفت في الأقل و الأ-كثر من معلوميه وجوب الأقل من جهه معلوميه انبساط التكليف بالنسبه إليه دون المورد المشكوك و مع معلوميه وجوب الأقل بالتفصيل لا- يصل النوبه في لزوم اتيانه إلى الأ-خذ بمقتضى العلم الإجمالي فتدبرّ جيدا.

و دعوى: أنّ التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول و التحقق من قبل أجزاء علته و محققه بأن يكون كل جزء من أجزاء سببه مؤثراً فى تحقق مرتبه منه إلى أن يتم المركب فيتحقق تلك المرتبه الخاصه التى هى منشأ الآثار نظير مرتبه خاصه من النور الحاصله من عده شموع و الظاهر أنّه من هذا القبيل باب الطهاره كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الوارده فى باب غسل الجنابه من نحو قوله عليه السّلام تحت كل شعره جنابه فبلّوا الشعر و أنقوا البشره و قوله عليه السّلام فى الصحيح فما جرى عليه الماء فقد طهر و قوله عليه السّلام فى الصحيح الآخر و كل شىء أمسسته الماء فقد انقيته(و يعضده) استدلال جمع منهم على ناقضيه الأصغر الواقع فى اثناء الغسل بأنّ الحدث الاصغر ناقض للطهاره بكمالها فلابعاضها أولى.

و بين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب(دفعى الحصول و التحقق عند تماميه محققه).

فعلى الأوّل لا قصور فى جريان أدلّه البراءه عند الشك فى المحقّق و دورانه بين الأقل و الأكثر فإنّ مرجع الشك فى دخل الزائد فى المحقّق حينئذ بعد فرض ازدياد سعه الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشك فى سعه ذلك الأمر البسيط و ضيقه فينتهى الأمر فى مثله إلى الأقل و الأكثر فى نفس الأمر البسيط فتجرى فيه البراءه عقليها و نقلها من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقليه و العاديه أو الأسباب الشرعيه كباب الطهاره الحديثه بل الخيئه أيضا.

و أمّا على الثانى و هو فرض كون البسيط دفعى الحصول و التحقق عند تحقق الجزء الأخير من علته فلا محيص عند الشك فى دخل شىء فى محققه من الاحتياط لأنّ التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا ابهام فيه و الشك إنّما كان فى تحققه و حصول الفراغ منه بدونه و العقل يستقل فى مثله بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال

مندفعه: بما عرفت من أنّ تنجيز المسبب تابع للمقدار المبيّن من السبب و إلاّ لزم أن يكون الذى يجب عليه و يدخل فى عهده المكلف أمرا مجهولا من ناحيه أسبابه و التكليف بالمجهول من ناحيه أسبابه كالتكليف المجهول من جهه نفسه فى أنّه لا يصدر من الحكيم المتعال و بالجمله أنّ التكليف بالمسببات بدون تعيين أسبابها الشرعيه تكليف بالمجهول فيرجع التكليف بها إلى التكليف بأسبابها الشرعيه أو المكشوفه بالكشف الشرعى و حيث إنّ الأسباب المذكوره مردده بين الأقل المعلوم و الأ-كثر المشكوك فتجرى فيها البراءه بالنسبه إلى الزائد على المقدار المبيّن من الأسباب و بعباره أخرى يشك حينئذ فى اشتغال الذمه بالزائد على المقدار المبيّن و مقتضاه هو البراءه.

و لا- تفاوت فيه بين أن يكون المسبب ذات مراتب أو لا يكون لأنّ التكليف بالمقدار الزائد على المقدار المبيّن من الأسباب مجهول فى كليهما و العلم بالتكليف ثابت بالنسبه إلى الأسباب المبيّنه دون المشكوكه أو غير المكشوفه و معلوميه المكلف به دون أسبابه الشرعيه لا يجعل التكليف مبينا معلوما بالتفصيل من جميع الجهات بحيث لا إبهام فيه و عليه فلا يقاس المقام بما إذا كان المكلف به معلوما مبينا و له أسباب عقليه و عاديه فإنّه لا محيص فيه من الاحتياط لعدم الابهام فى المكلف به لا من جهه مفهوم المسبب و لا من جهه أسبابه بخلاف المقام كما لا يخفى.

و بعباره أخرى لا مانع من جريان البراءه العقليه و الشرعيه بالنسبه إلى عقوبه ترك المسبب من ناحيه الشك فى أسبابه الشرعيه أو من ناحيه أسبابه التكوينيّه التى لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلاّ ببيان الشرع أخذا بإطلاق رفع ما لا يعلمون فإنّ الرفع لا يختص بالمسببات بل يشمل الأسباب التى للشرع دخاله فيها فتدبر.

التنبیه الثانی: فى مقتضى القاعده العقليه و الشرعيه فى النقيصه العمديه و السهوّه

و لا

ص: ٢٣٦

يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنَّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأمورا به بل هو كالمتروك رأسا ولا كلام فيه.

وإنَّما الكلام في مقتضى القاعده في النقيصه السهوويه فنقول بعون الله تعالى و اعلم أنَّه إذا ثبتت جزئيه شيء أو شرطيته و شك في كونه من الأركان بمعنى أنَّه معتبر حتى حال السهو و النسيان بحيث لو ترك سهوا أو نسيانا ثم تذكر في الأثناء أو بعد العمل كان عليه الاستيناف أو الاعاده و في عدم كونه كذلك بمعنى أنَّ اعتباره يختص بحال الذكر بحيث لو ترك سهوا أو نسيانا لا يلزم عليه الاعاده أو الاستيناف ففي جريان القاعده و الأصل العقلي الدال على قبح العقاب بلا بيان و البراءه الشرعيه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه كقاعده لا- تعاد خلاف ثم إنَّ هذه المسأله تكون من مسائل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين لأنَّ مرجع الشك فيها إلى الشك في أنَّ المطلوب منهما هو الأقل المأتي به أو الأكثر من جهة الشك في اعتبار الجزء أو الشرط في خصوص حال الذكر أو الأعم منه و كيف كان فقد ذهب شيخنا الأعظم قدس سره إلى أنَّ الأقوى فيها أصله بطلان العباده بنقص الجزء سهوا إلا- أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحه لأنَّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفله فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به و هو معنى فساده.

أمَّا عموميه جزئيه لحال الغفله فلائذ الغفله لا توجب تغيير المأمور به فإنَّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله لأنَّه غافل عن غفلته فالصلاه الماتى بها من غير سوره غير مأمور بها بأمر أصلا غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأسا أو نام منها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول. (١)

حاصله كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي تبعا لشيخ المشايخ الحاج الشيخ عبد الكريم

ص: ٢٣٧

الحائري قدس سره أنّ الأمر بالمركب الناقص لا يمكن أن يتوجه إلى عنواني الساهي و الناسي فإنهما ما دام لم يلتفتا إلى تطبيق هذين العنوانين عليهما لا- يمكن أن يبعثهما الخطاب المعلق بالعنوانين سمت متعلقه أعنى الناقص و متى التفتا يخرجان عن العنوانين و يدخلان تحت العامد و الذاكر فإذا كان في هذا الاحتمال هذا المحذور العقلي يتعين الاحتمال الآخر و هو اشتراك الجزئيه بين حالي العمد و السهو و الذكر و النسيان نعم يمكن أن يسقط الشارع الاعاده عن المكلف الآتي بالناقص كما نقول به في بعض أجزاء الصلاة بواسطه القاعده المستفاده من الشرع لكن الكلام في الأصل العقلي مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع و لا شك في أنّ الأصل العقلي لزوم الاحتياط و عدم الاكتفاء بالمركب الناقص. (١)

أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره تبعاً لشيخه الاستاذ بما حكاه عن استاذ السيد الفشاركي عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره بأننا سلمنا ما ذكر من عدم صحه تخصيص الناسي و الساهي بالخطاب و لكن بالتأم أيضاً خطابه غير صحيح لكونه غافلاً و تكليف الغافل غير صحيح فهو غير مأمور بشيء من الناقص و التام و حيث إنّ من المقطوع أنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبيه الذاتيه في حقه للعمل بل المحبوبيه للعمل ثابتة في حقه فننقل الكلام في هذه المحبوبيه فنقول هي ممكن التعلق بالناقص و الزائد على حد سواء فإذا فرغ عن العمل و المفروض أنّه غير مأمور بشيء أصلاً ثمّ تذكر أنّه سها عن السوره مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسى الأمرى الإلهى في حقه في حال سهوه و نسيانه هو ما أتى به من الصلاة الناقص السوره و يحتمل أنّه كان الصلاة التام الأجزاء حتى السوره و الأصل العقلي في حقه حينئذ هو البراءة إذ لا فرق في تقريب البراءة بين متعلق الحبّ و متعلق الأمر فكما قلنا بأنّ تعلق الأمر بالمركب من تسعه اجزاء مثلاً مقطوع و بالعاشر مشكوك فكذلك نقول في الحبّ حرفاً بحرف فإنّه و إن لم يكن له اشتغال عقلي حين السهو و النسيان و لكن بعد التذكر يحصل الاشتغال إذ يعلم بحصول المطلوب النفس الأمرى من المولى الذى كان تاماً من ناحيته

ص: ٢٣٨

و يشك في أنه آت به أو لا فإن قلنا بالانحلال في مسألة الأقل و الأكثر يرتفع عنه هذا الحكم العقلي بسبب الانحلال و إلا كان مشغول الذمه حتى ياتي الأكثر فاجراء البراءه إنما هو بالنسبه إلى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعاده عنه. (١)

و استشكل في ذلك بأنه بعد الاجماع على أنّ لكل أحد خطابا كان خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غايه الأمر أنّ الخطاب عام و المكلف ما دام غافلا لم يتنجز عليه و بعد الالتفات يتنجز الخطاب بالنسبه إليه و مقتضاه هو وجوب الاعاده مع الاتيان بالجزء المنسى كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه.

و أجاب عنه المحقق الحائري في الدرر بأنّ دعوى الاجماع بالنسبه إلى الغافل بالموضوع كما هو محل الكلام ممنوعه نعم الغفله عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم و إلا لزم التصويب و ملخص الكلام أنّا نشك بعد ارتفاع العذر أنّ الغافل صار مكلفا بغير المركب الناقص الذي أتى به و الأصل عدمه و ثبوت الاقتضاء بالنسبه إلى الجزء الفائت لا دليل عليه فالأصل البراءه عنه كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيه بين الأقل و الأكثر. (٢)

و دعوى: أنّ تحقق الامتثال و الاطاعه في حقه ممنوع حيث إنّ ما اعتقده من الأمر و تحرّك على طبقه لم يكن في حقه فلا اطاعه حقيقه للأمر حيث لا أمر و أمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه و ما دعاه لا واقعيّه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله. (٣)

مندفعه: بما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه من أنّ قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق و محرّكه في الحقيقه هو أمر المولى أو حبه فهو قاصد لإتيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا فلا وجه مع ما ذكرناه لقوله لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته هذا مضافا إلى أنّ صدق العباده متقوم بالأمرين الحسن الفعلي و الحسن الفاعلي و كلاهما موجودان في مثل

ص: ٢٣٩

١-١) اصول الفقه/ ج ٣، ص ٧٢٤.

٢-٢) الدرر/ ص ٤٩٢.

٣-٣) تعليقه الاصفهاني/ ج ٢، ص ٢٨٠.

المقام كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ البراءة العقلية تجرى فى المقام بالنسبه إلى الزائد على الأقل و يحكم بكفايه ما أتى به فى حال السهو و النسيان هذا كله بناء على عدم امكان للخطاب للناسى و الساهى و إلا فمع الامكان و وجود الخطاب للناسى الساهى فلا مجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لا مورد له و عليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسى و الساهى و عدمه ثبوتا و اثباتا.

إمكان الخطاب للناسى و عدمه:

فنقول مستعينا بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لإمكان الخطاب بالنسبه إلى الناسى و الساهى و المراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل و الذاكر كدليل الجزئيه و الشرطيه أو خطاب مختص بالساهى و الناسى الذى يدلّ على مطلوبيه الأقل منه بخصوصه و كيف كان فلا مجال مع الاطلاق للأصل العقلى فإنّ مع خطاب عام فالحكم هو وجوب الاعاده بعد التذكر كما أنّ مع خطاب خاص بالساهى فالحكم هو الاكتفاء بالأقل فالبيان موجود و مع وجود البيان لا مجال لفاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى و لا بأس بذكر عمده هذه الوجوه و هى كما تلى:

منها أنّ الخطابات العامه القانونيه الداله على الأجزاء و الشرائط تشمل الناسى و الساهى و النسيان و السهو لا يمنعان إلاّ عن التنجيز كالعجز و الجهل كما هو المستفاد من كلامه قدّس سرّه و عليه فالخطابات العامه القانونيه فعليّه و لا محذور فى شمولها للناسى و الساهى بعد عدم تنجّزها و كونها من الخطابات العامه القانونيه إذ ليست كالخطابات الشخصيه حتى تكون لغوا بالنسبه إلى الساهى و الناسى.

و دعوى أنّه يتقوم البعث و الزجر بامكان فعليّه الداعويه حين الخطاب و هى مستحيله بالنسبه إلى الساهى و الناسى مندفعه بكفايه أن يكون الخطاب داعيا إلى الامثال بشرط

العلم و الالتفات من دون توقف على فعليتهما.

و يمكن أن يقال: إنّ بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد و الأحوال كما مرّ سابقا لا مجال لشمول الخطابات العامه القانونيه للساهى و الناسى لعدم امكان الانبعاث بالنسبه اليهما و اشتراط العلم و الالتفات فى الناسى و الساهى عدول عن كونهما بما هما معنونان بعنوان الناسى و الساهى موردا للخطاب.

و دعوى الشمول و عدم التنجيز لغو و عليه فلا اطلاق للخطابات المذكوره بالنسبه إلى الساهى و الناسى فى حال السهو و النسيان و يشهد له عدم حسن الخطاب وجدانا بالنسبه إلى العاجز و لو بدون التنجيز و لا فرق بين العاجز و الساهى و الناسى فى ذلك و لو تمّت الإطلاقات المذكوره فاللازم بعد التذكر بحسب القاعده هو الإعاده كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه.

و منها: المحكى فى الدرر عن سيّده الاستاذ نقلا عن سيد المشايخ الميرزا الشيرازى قدّس سرّه و حاصله بحسب تقرير استاذنا الأراكى قدّس سرّه أنّا لا نسلم منع محرّكيه الخطاب بالناسى و ذلك أنّ للشارع أن يقول فى حق الذاكر و الناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسى يفعل كذا و كذا فمن يريد الصلاه يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا و كذا و من الناسى كذا و كذا فالناسى لغفلته عن نسيانه و تخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر و لكنّه حيث كان من باب الخطأ فى التطبيق كان قصده فى الحقيقه هو امتثال أمره الفعلى و هو أمر الناسى فالناسى فى الحقيقه منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسى و يكفى الانبعاث المذكور فى رفع لغويه الخطاب.

هذا مضافا إلى إمكان أن ينوى قبل الافتتاح الأمر المتوجه إليه سواء كان ذلك أمر الناسى أو أمر الذاكر كما إذا احتمل أن يعرض له حاله النسيان و فى هذا الفرض يكون منبعثا من الأمر المتوجه إلى الناسى على الإجمال فتخصيص الناسى بالخطاب بهذا الوجه ممكن و مع امكان الخطاب الخاص بالناسى و الساهى فلا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئيه المشكوك حتى فى حال النسيان حتى يجب الاعاده لأنّ هذه الدعوى متوقفه على عدم

امكان تخصيص الناسى بالخطاب وقد عرفت امكان ذلك بالتقريب المذكور انتهى و هو حسن بحسب مقام الثبوت و إن لم يكن عليه دليل بحسب مقام الاثبات إذ لم نجد أنّ الشارع قال فى حق الذاكر و الناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسى يفعل كذا و كذا فتدبر.

و منها: أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى و الساهى كأن يقال أيها الذى يكون مزاجك رطوبيا لغلبه اقتران الرطوبة مع النسيان فلا يلزم الاستحاله إذ لا يخرج عن عنوان الناسى أو الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

و فيه أوّلا كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد أنّ العنوان الملازم إنّما أخذ معرّفا لما هو العنوان حقيقه و العنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى و الذى لا بد منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقه فيعود المحذور (١) و ثانيا أنّ الغلبه لا توجب جواز الخطاب بالنسبه إلى جميع الموارد بعد فرض انحلال الخطاب فالخطاب محال و لو بالنسبه إلى غير الغالب قال إنّّه لا- يوجد عنوان كان ملازما خارجيا لا ينفك فى الخارج عن عنوان الناسى حتى يصح جعله موردا للخطاب فهذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من جوع. (٢)

و منها: ما حكاه بعض الاجله فى تقريراته عن الشيخ قدّس سرّه و حاصله امكان أخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدى الجزء المنسى حيث إنّ المانع من ذلك ليس إلّا توهم أنّه لما لم يمكن للناسى أن يلتفت إلى نسيانه فلا يمكنه امتثال التكليف المتوجه إليه و هو ضعيف بأنّ امتثال الأمر لا- يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ فى التطبيق فيقصد الأمر المتوجه إليه بالعنوان الذى يعتقد أنّه واجد له و إن أخطأ فى اعتقاده و الناسى حيث يرى نفسه ذاكرة فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيّل أنّه أمر متوجه إلى الذاكر و هذا نظير قصد

ص: ٢٤٢

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه ج ٢، ص ٤١٥-٤١٦.

٢- ٢) اصول الفقه ج ٣، ص ٧٢٨.

الأمر بالأداء في مكان القضاء و بالعكس. (١)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّه يعتبر في صحه البعث و الطلب أن يكون قابلا للانبعاث و لو في الجملة أمّا الذي ليس قابلا له في وقت فهو قبيح و كون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق لا يمكن الالتزام به و هذا بخلاف الأمر بالأداء و القضاء بأنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعيا و محرّكا للاراده بعنوان الأداء و القضاء و لو في الجملة نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق فالقياس مع الفارق. (٢)

و منها: ما صرّح به في الكفايه من أنّه يمكن تخصيصها (أى الجزئيه) بهذا الحال (أى حال الذكر) بحسب الأدله الاجتهاديه كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذّاكر و الناسى بالخالي عما شكّ في دخله مطلقا و قد دل دليل آخر على دخله في حق الذّاكر. (٣)

و قد أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه بأنّ هذا الوجه راجع إلى الخطاب بالناسى فإنّ تصورنا صحته كان هو أيضا متصورا و إلا فيقع فيه الاشكال أيضا و ذلك لأنّه بعد ما التفت الإنسان إلى خروج الذّاكر للسوره عن الخطاب بالناقص فلا محاله يصير الخطاب بالناقص مختصا بغيره بمعنى أنّه بالنسبه إلى الذّاكر غيرى و بالنسبه إلى غيره نفسى. (٤)

و الحاصل أنّ الخطاب بعد تخصيص الذّاكر يتعنون بغير الذّاكر و هو الناسى و المفروض ان الخطاب به محال فيعود المحذور.

هذا مضافا إلى ما عن المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه في نهايه الدرايه من أنّه خلاف ما وصل الينا من أدلّه الأجزاء و دليل المركب حيث إنّ أمر فيها باهتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا مضافا إلى أنّه لا تعين للمنسى حتى يؤمر بما عداه مطلقا و به مقيدا

ص: ٢٤٣

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٤١٥.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٤٠.

٤- ٤) اصول الفقه/ ج ٣، ص ٧٢٨.

بالاتفات فلا بدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقاً و تقييداً و هو كما ترى انتهى.

و لكن يمكن الجواب عن المحقق الاصفهاني قدّس سرّه بما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الكلام فى تصوير تكليف الناسى بما عدى الجزء المنسى ثبوتاً مع قطع النظر عن مقام الاثبات و دلاله الأدله و أما ما ذكره بقوله مضافاً إلى أنّه لا- تعين للمنسى إلى آخره ففيه أنّه يمكن ثبوتاً التكليف بعده من الأجزاء الأركانیه مطلقاً و غيرها مقيداً بالاتفات بأن يقال يجب على المكلف الركوع و السجود و القيام و نحوها مثلاً و يجب على الذاكر القراءه و نحوها كذلك فتدبر (1) و لكن عرفت أنّ الإشكال المهم الثبوتى هو الذى أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ تخصيص الخطاب بعد تعميمه للذاكر و الناسى بالذاكر ينتهى إلى خطاب الناسى به و هو محال فيعود المحذور لعدم إمكان انبعائه به.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الانبعاث حاصل لأنّ الناسى و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنه ملتفت إلى أنّ كلما يأتى به إنّما يأتى به بما هو مأمور به غايه الأمر أنّه يتخيل أنّ ما يأتى به مماثل لما أتى به غيره من الذاكرين و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم و عليه فلا اشكال على ما ذهب إليه صاحب الكفایه بحسب مقام الثبوت و لذا قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه فى ذيل كلام صاحب الكفایه أنّ هذا الوجه متين فى مقام الثبوت إلاّ أنّه يحتاج فى مقام الاثبات إلى ما يدلّ عليه و قد ثبت ذلك فى باب الصلاه حيث إنّ الأمر بالأركان فيها مطلق لعامه المكلفين و أمّا بقيه الأجزاء و الشروط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث لا تعاد و غيره من النصوص الوارده فى موارد خاصه و عليه فالناسى لجزء و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلاّ أنّه ملتفت إلى أنّ كلما يأتى به من الأجزاء و الشروط إنّما يأتى بما هو مأمور به غايه الأمر أنّه يتخيل أنّ ما يأتى به مماثل لما يأتى به غيره من الذاكرين و أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم و من الظاهر أنّ ذلك لا يضر بصحة العمل بعد

ص: ٢٤٤

وجود الأمر الفعلى و مطابقه المأتى به للمأمور به و إن لم يكن الآتى ملتفتا إلى خصوصيه الأمر و كفيته. (١)

و لكن يمكن أن يقال: إنَّ حديث لا تعاد لا تدلّ على اختصاص بقيه الأجزاء و الشرائط بحال الذكر لتاميه نفى الاعاده مع عدم اختصاص تلك الأجزاء و الشرائط بحال الذكر أيضا بأن يدلّ حديث لا تعاد على تقبل الناقص مكان الكامل و عليه فيشكل دعوى دلاله حديث لا- تعاد على اختصاص خطاب الأ-جزاء و الشرائط بالذاكر فتحصل: أنه لا دليل عليه فى مقام الاثبات فى الصلاه أيضا فلا تغفل.

و بالجملة إنَّ الوجوه المذكوره لامكان الخطاب بالناسى لا تكون تامه إمّا من جهه الاستحاله و إمّا من جهه عدم الدليل عليها فالنتيجه أنه لا خطاب للناسى و مع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءه و هذا هو ما اختاره السيد الميرزا الشيرازى قدس سرّه و تبعه مشايخنا فى الدرر و غيرها فلا تغفل نعم على تقدير تسليم امكان اطلاق الخطاب للناسى إن كان ذلك هو الخطاب بالأقل فلا كلام فى كفايته و عدم الحاجه إلى الاعاده و إن كان هو الخطاب بالأكثر فمقتضاه فى نفسه هو الاعاده بعد التذكر لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و لكن هذا مع قطع النظر عن البراءه الشرعيه و أمّا مع ملاحظتها يصح التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان لحكومته على الأدله الأوليه و يصير النتيجه بعد الجمع بين اطلاق الأدله الأوليه و حديث رفع النسيان أنّ المأمور به حال النسيان هو الباقي و ينقذح من ذلك عدم ركنيه الجزء أو الشرط على كل حال و عليه فلا مجال لدعوى أنّ الأصل فى أنه إذا شكّ فى ركنيه جزء للعمل و عدمها هو الركنيه و يبطل العمل بالاخلال به نسيانا فلا تغفل.

بقى هنا إشكال و هو أنّ المحكى عن المحقق النائيني قدس سرّه أنّ أقصى ما تقتضيه أصاله البراءه الشرعيه عن الجزء المنسى هو رفع الجزئيه فى حال النسيان لا فى تمام الوقت إلا مع استيعاب

ص: ٢٤٥

النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد طبيعه بتمام ما لها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها و أصاله البراءه لا- تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدله وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من طبيعه التامه الأجزاء و الشرائط في مجموع الوقت و يكفى في وجوب ذلك التمكن من ايجادها و لو في جزء من الوقت و لا- يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسى من ذوى الأعذار أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بقوله و لا يخفى عليك أنّه لو كان مفاد أدلّه البراءه رفع الجزئيه المشكوكه في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسى هو خصوص بقيه الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها و كما أنّه لا يجب على الذاكر-الذى أتى بالمأمور به الذى كان في حقه تمام الأجزاء و الشرائط و بعبارة أخرى الصلاه تامه الأجزاء و الشرائط-الاتيان به مره ثانيه كذلك لا يجب على الناسى للجزء إذا أتى بتمام ما كان مكلفا به الذى هو خصوص بقيه الأجزاء دون الجزء المنسى الاتيان به ثانيا سواء تذكر في الوقت أو لا حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلاّ الاتيان بفرد من طبيعه الصلاه التى كانت مأمورا بها في هذا الوقت الوسيط فإذا أتى بفرد من طبيعه المأمور بها سقط عنه التكليف و لا يجب الاتيان بفرد آخر منها و المفروض أنّ مقتضى حديث الرفع كون تلك الطبيعه في حق الناسى هى ما عدى الجزء المنسى فإذا أتى بها سقط عنه التكليف و بعبارة أخرى لا فرق بين الذاكر و الناسى فى أنّه لا يجب على كل منهما إلاّ-امثال التكليف باتيان فرد من الطبيعه المكلف بها و الفرق بينهما فى أنّ المكلف به فى حق الذاكر هى الصلاه بتمام ما لها من الأجزاء و الشرائط و فى حق الناسى هو خصوص ما عدى الجزء المنسى هذا.

اللهمّ إلاّ أن يقال: كما ليس بعيد إنّ مقتضى إطلاق التكليف بعده من الأجزاء و الشرائط فى ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع و نحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به فى جزء من هذا الوقت الوسيط بحيث لو لم يتمكن منها إلاّ فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها فى هذا الجزء معينا و غايه ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئيه

المنسى فى حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف فى حال النسيان و كان آتيا ببقية الأجزاء فى هذا الحال لقد أتى بتمام الأمور به فى حقه إلا أن ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر فى الوقت بل كان مقتضى التكليف بهذه الأجزاء فى ظرف وسيع من الوقت وجوب الاتيان بها فى كل جزء من اجزاء الوقت الذى كان متمكنا فيه من الاتيان. (١)

و لقائل أن يقول مقتضى الجمع بين اطلاق أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و بين اطلاق حديث رفع النسيان هو رفع الثقل عن المكلف و هو وجوب الاعاده فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت و رفع النسيان يكون كرفع الاضطرار فى كونه دليلا اجتهدايا فكما أن ثقل الإعادة و القضاء مرفوع فى صوره الاضطرار فكذلك يكونان مرفوعين فى صوره النسيان و لا ينافى ذلك اقتضاء التكليف بعده من الأجزاء و الشرائط فى ظرف من الوقت وجوب الاتيان بتمام ما كلف فيه فى جزء من الوقت فإنه اقتضاء لو لا حديث الرفع و مع اطلاق حديث الرفع و حكومته على اطلاق الأدله الأوليه لا مجال لوجوب الإتيان مره ثانيه كما لا يخفى.

قال فى تسديد الاصول لا يبعد أن يقال إن حديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الامه يعم المورد و يرفع عن كاهل الامه النسيان بماله من الثقل و الثقل الذى يلزم منه هو أنه يجب به الإعادة أو القضاء فرفعه عن الامه بما أنه أمر ثقيل يستلزم رفع وجوب الإعادة و القضاء غايه الأمر أن هذا الرفع لا يتعين فى أن يكون برفع الجزئيه و الشرطيه عن الناسى واقعا بل يحتمل أن يكون من باب قبول الناقص منزله الكامل إلى أن قال و كيف كان فحديث الرفع غير فقره «ما لا يعلمون» دليل اجتهداى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعى الذى هو مفاده إلا أن رفع الجزئيه و الشرطيه هنا بحسب الواقع ليس من لوازمه. (٢)

ص: ٢٤٧

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ج ٢، ص ٤١٧-٤١٨.

٢- (٢) تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢٣٦.

وقد صرح سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد نفسه في موضع آخر من كلامه بأنّ نتيجته رفع النسيان فرض الجزء المنسى كأنّه أتى به المكلف و حينئذ لا يبقى الفرق بين نسيان المستوعب لتمام الوقت و بين غيره. (١)

و في موضع ثالث بأنّ حكومه قوله رفع النسيان على الأحكام يمكن أن يكون حكومه واقعيه فيرفع أصل التكليف عن الجزء و بعد رفعه لا- دليل على عوده و بيان أوضح أنّ التكليف لم يتعلق إلاّ- بايجاد الطبيعه في قطعه من الزمان و ليس مقتضاه ايجاد تلك الطبيعه في كل زمان كي يقال رفعه في بعض أجزاء الزمان لا يقتضى رفعه في جميعها. (٢)

و العجب أنّه مع هذه التصريحات ذهب في أخير عباراته المحكيه إلى قوله و إن قلنا إنّ الحديث لا- يشمل النسيان في بعض الوقت إمّا بأن يقال كما هو القوي إنّ مساقه رفع التكليف فيما خالف التكليف بسبب النسيان و في النسيان الموقت لما حصل المخالفه أصلا لا مكان ترك المكلف به في ذلك الجزء عمدا بلا استلزامه للعصيان و المخالفه إلى أن قال فبناء على هذا القول لا يكون نسيان الموقت موردا لحديث الرفع أصلا إلى أن قال.

و ممّا يؤيد عدم نهوض حديث رفع النسيان لرفع التكليف الموسع لو نسي في بعض الوقت عدم نهوض قوله رفع ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه لرفع هذا التكليف المكره أو المضطر على تركه في بعض وقته فإنّه لا يقال لمن أكره على ترك واجب موسع في بعض وقته إنّ مكره على ترك الواجب كما لا يقال لمن أكره على شرب أحد المائعين أحدهما الخمر إنّ مكره على شرب الخمر و كذلك في الاضطرار و لا فرق بينهما و بين النسيان فتدبر. (٣)

و يمكن أن يقال: لا قوه في عدم شمول حديث الرفع للنسيان في بعض الوقت بل اطلاق حديث الرفع يقتضى الشمول و قياس المقام بصوره ترك المكلف به رأسا في ذلك الجزء عمدا بلا استلزامه للعصيان و المخالفه مع الفارق لأنّ ما به يتحقق الامتثال أمكن جريان

ص: ٢٤٨

-
- ١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٤٢٤.
 - ٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٤٣٠.
 - ٣-٣) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٤٣٠-٤٣٢.

الحديث فيه امتنانا دون صورته العمدة على الترك ثم التأييد بعدم نهوض قوله رفع ما استكرهوا عليه و ما اضطروا عليه لرفع تكليف المكروه أو المضطر على ترك الواجب في بعض وقته فإن اريد به الاكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى ترك الأمور به رأسا فعدم نهوض قوله رفع ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه لرفع أصل التكليف صحيح و لكنه خارج عن محل الكلام و هو الإكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى بعض الأجزاء و الشروط و دعوى عدم نهوض الدليل المذكور لما إذا اكره أو اضطر بالنسبة إلى بعض الأجزاء و الشروط لا يخلو عن المناقشة لأن ذلك أول الكلام لامكان القول بالكفايه مع الإكراه أو الاضطرار حين العمل كما مرّ في بعض تنبيهات حديث الرفع ثم قياس المقام بمن أكره على شرب أحد المائعين أحدهما الخمر في أنه لا يقال إنّه مكره على شرب الخمر كما ترى لأن كل جزء من الوقت في التكليف الموسع وقت التكليف و ليس وقت التكليف أحد الأوقات حتى يقال إن الإكراه أو الاضطرار بالنسبة إلى أحد الأوقات ليس اكرها أو اضطارا بالنسبة إلى وقت التكليف فلا تغفل.

فتحصّل: ممّا ذكرناه أولا عدم ركنيه الجزء أو الشرط المنسيين لعدم ثبوت اطلاق أدلّه الأجزاء و الشروط بالنسبة إلى الناسى و الساهى و مع عدم ثبوت الإطلاق يحكم العقل بالبراءه كما أنه مع إمكان خطاب الناسى بالأقل يحكم بالصحة أخذنا بخطاب الناسى و الساهى بالناقص الأقل من دون فرق بين نسيان الجزء أو الشرط في تمام الوقت أو في بعضه و مع إمكان الخطاب بالأقل و صحته لا مجال للبراءه العقلية أو الشرعية على المشهور كما لا يخفى.

و ثانياً أنّه على تقدير ثبوت الاطلاق لأدلّه الأجزاء و الشروط بالنسبة إلى الناسى و الساهى فهو محكوم بحديث رفع النسيان عند نسيان الجزء أو الشرط في تمام الوقت أو بعضه على الأقوى و عليه فإذا نسى جزءا أو شرطا ثم تذكر بعد العمل فلا يجب عليه الاعاده و القضاء قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه و يصير نتيجة الأدله الأوليه إذا فرض اطلاقها

لحال النسيان و إن كان النسيان نسيان الموضوع إذا ضمت إلى الحديث الحاكم أنّ المأمور به هو الباقي حال النسيان. (١)

لا- يقال ليس في المركب إلا- طلب واحد متعلق بعده أمور متباينه و ينتزع جزئيه كل واحد منها من انبساط ذلك الطلب على الكل لا أنّ جزئيه كل مستقله بالجعل فحينئذ رفع الجزئيه برفع منشأ انتزاعها و هو رفع التكليف عن المركب فلا بدّ من القول بأنّ التكليف مرفوع عن المركب بحديث الرفع لتعلق الرفع بمنشأ انتزاع الجزئيه و حينئذ لا يمكن اثبات التكليف لبقية الأجزاء إذ مع كون الطلب واحدا و المفروض ارتفاعه بارتفاعه جزئيه المنسى لا معنى لوجوب البقيه إلا بقيام دليل خاص.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه إنّ رفع الجزئيه في حال النسيان ليس معناه رفع الجزئيه الثابته بالأدله الأوليه رفعا حقيقيا جديا لما عرفت أنّ ذلك من المستحيل في حقه سبحانه بل المراد هو الرفع القانوني بمعنى عدم الجعل من رأس و أنّ الاطلاق المستفاد من الدليل أنّما كان مرادا بالإرادته الاستعماليه لا الجديه و أنّ الناسي و الخاطي لم يسبق إليهما التكليف في الأول إلا بما عدا المنسى فالتحديد بالبقيه لم يحصل بحديث الرفع و إنّما هو كاشف عن التحديد من حين تعلق الأحكام و قد تقدم أيضا أنّ الأمر المتعلق بالمركب له داعويه لكل جزء جزء بعين الدعوه إلى المركب فلو قام الدليل على سقوط الجزئيه في بعض الأحوال يفهم العرف من ضمّهما بقاء الدعوه إلى المركب الناقص. (٢)

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى مقتضى القاعده العقلية و الشرعية في النقيصه العمديه و السهويه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الداله على الصحه كقاعده لا تعاد في النقيصه السهويه فلا تغفل.

التنبیه الثالث: في مقتضى القاعده في الزيادة العمديه و السهويه

و لا يخفى عليك أن

ص: ٢٥٠

١- ١) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٣٧٠.

٢- ٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٣٧٢.

مقتضى القاعده فيها أنه إن اشترط عدم الزيادة في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجباً للنقيضه لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد مرّ حكمها في التنبيه الثاني من البطلان مع العمد و الصحه مع السهو و النسيان و إن كان الجزء مأخوذاً في لسان الشرع بنحو «لا بشرط» عن الزيادة فالزيادة و لو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً و لا إشكال في الصورتين.

و إنّما الكلام في صورته الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب و عدمه مع إحراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئيه الجزء ففي هذه الصوره كما أفاد المحقق الحائري اليزدي قدّس سرّه يكون المرجع هي البراءة لأنّه من مصاديق الشك في التقييد (١) و يصح العمل لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً كما أفاد المحقق الخراساني في متن الكفايه (٢) هذا كله فيما إذا كان الواجب توصلياً و أمّا لو كان الواجب عبادياً فإمّا أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في الصلاه مثلاً في كل ركعه ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدد أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض ديني أو لايقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح فقد اختلف فيه بين الأعلام.

و المحكى عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو الفرق في الصور الثلاثه حيث ذهب إلى فساد العباده في الصوره الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاه أو في الأثناء لأنّ ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

بخلاف الصورتين الأخيرتين فإنّ مقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما لأنّ مرجع

ص: ٢٥١

١- (١) الدرر/ص ٤٩٣.

٢- (٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٤٤.

الشك إلى الشك في مانعیه الزیاده و مرجعها إلى الشك في شرطیه عدمها و قد تقدم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءه انتهى و سیأتی إن شاء الله تعالى أنّ اللازم هو الحكم بالصحه في جميع ثلاث الصور و المحكى عن المحقق الخراسانی في تعليقه و الكفايه اختيار الصحه مطلقا إذا أتى بالزیاده على نحو لم يلزم منها عدم قصده لامتنال الأمر بالعباده و اطاعته بأن يكون مریدا لا طاعته باتیان العباده كيف ما كان إلاّ أنّه اعتقد أنّها كذلك شرعا أو تشريعا نعم لو كان غير مرید لامتنال الأمر بالعباده و اطاعته إلاّ على تقدير كونها كما اعتقد لكان باطلا- و لا- يخفى ما فيه بناء على كفايه الحسن الفعلى و الفاعلى في العبادات فإنّهما موجودان في المقام و مع وجودهما فاللازم هو الحكم بالصحه مطلقا من دون حاجه إلى استدراك بقوله نعم لو كان غير مرید في صورته اعتقاده شرعا أو تشريعا الخ فتفصيل ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه في محكى كلامه على الشيخ أنّه إن كان الإشكال في صورته كون الأمر تعبديا راجعا إلى الشك في مانعیه الزیاده فهو من هذه الجهه نظير الواجب التوصلی فإنّ الأصل فيه البراءه عن شرطیه عدمها.

و إن كان الإشكال راجعا إلى جهه قصد القربه فهو مشترك الورد في جميع الصور الثلاثه إلاّ في بعض موارد الصوره الثالثه و هو ما أتى بالزائد لإيقاع الأوّل على وجه فاسد فيبدو له في إعادته على وجه صحيح.

و كيف كان فالفرق بين هذه الصور كما يظهر من الشيخ قدّس سرّه في غير محله فإنّه لو قلنا بفساد العباده في الصوره الاولى مطلقا من جهه الإخلال بقصد الأمر لوجب القول به في الصوره الثانيه و الثالثه أيضا.

و لو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزیاده عدم امتثال الأمر بالعباده إلاّ على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضا القول به في الصورتين الاخيرتين كذلك إلى أن قال هذا مضافا إلى أنّه لو نوى جزئيه الجزء الزائد بعد الفراغ عن العمل فلا ريب في عدم الفساد من جهه الإخلال بقصد الأمر و هكذا لو نوى ذلك في الأثناء مقارنة لإتيان الزائد و لكن عدل عن ذلك بعد

قبل الإتيان بسائر أجزاء المركب.

فالملاك في الفساد على هذا أن يقع بعض أجزاء المأمور به أو تمامه عن ذلك النيه و بذلك تعرف أنّ الحكم بالفساد على الاطلاق فيما لو نوى في الأثناء ذلك كما عن الشيخ لا وجه له و هذا واضح إلى أن قال:

إنّه لو قصد جزئيه الزائد في أول العمل أو في الأثناء مع عدم عدوله عن قصده بعد الاتيان بالزيادة و قبل أن ياتي بسائر الأجزاء إلى أن قال فالأقوى عدم البطلان مطلقا أما في صورته عدم التقييد فواضح و أما في صورته التقييد فالأقوى ذلك أيضا إذا لم يعتبر في امتثال الأمر إلاّ قصد القرية دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت هنا في الفقه من كفايه اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي في العبادات التي لم يعتبر فيها إلاّ قصد القرية و الحسن الفعلي مفروض في المقام لأنّ المفروض عدم مانعيه الزيادة بالأصل و الحسن الفاعلي الذي يعبر عنه بالانقياد حاصل أيضا كما لا يخفى.

نعم لو اعتبر في امتثال الأمر قصد خصوص ذلك لتوجه التفصيل بين صورته التقييد و غيره بالحكم بالبطلان في الأول دون الثاني تدبر فيما ذكرناه تعرف. (١)

فتحصّل: أنّ جميع الصور صحيح حتى فيما إذا قيد الامتثال بصوره التي اعتقد أنّها المطلوبه أو بنى عليها لما عرفت من كفايه اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي فالتفصيل المذكور في كلام الشيخ غير صحيح بل تقييد الصحة في كلام صاحب الكفايه بما إذا لم يرد الامتثال إلاّ على تقدير كون العباده كما اعتقد أو بنى عليه في غير محله بعد كفايه اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي فلا تغفل و ممّا ذكرنا يظهر ما في مصباح الاصول حيث قال إنّ الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئا من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به و من الظاهر أنّ مقتضى الأصل عدمه ما لم يقدّم دليل على اعتباره فلا بأس بالزيادة العمديه فضلا عن الزيادة السهويه هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبه للبطلان من جهة أخرى كما إذا قصد

ص: ٢٥٣

المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد فإنه لا اشكال في بطلان العمل في هذا الفرض إذا كان عباديا لأن ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققا و ما كان متحققا لم يقصد امتثاله نعم لو قصد المكلف امتثال الأمر الفعلى و قد أتى بالزائد لاعتقاد كونه جزء للمأمور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صح العمل لما عرفت من أن الزيادة بنفسها لا توجب البطلان و التشريع في التطبيق و إن كان قبيحا عقلا و شرعا إلا أنه لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود و قد أتى بمتعلقه و قصد امتثاله كما هو المفروض. (١)

و لا يخفى ما فيه فإن مع قصد امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد لا يصح الحكم ببطلان العمل القربى بدعوى أن ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحققا و ما كان متحققا لم يقصد امتثاله لأنه لم يعتبر في الإتيان بالعبادة إلا قصد القربه دون قصد خصوص الأمر المتعلق بالمركب لما عرفت من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من كفايه اجتماع الحسن الفعلى مع الفاعلى و كلاهما موجودان في المقام بالتفصيل الذى عرفت و هو حسن فيما لا يكون بينهما مباينه فمقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأدله الخاصه فى صورته الزيادة و الشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحه من دون تفصيل سواء كان توصليا أم عباديا و سواء قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد أم لم يقصد خصوصه لعدم المباينه بين ما قصده المكلف و المأمور به فتدبر جيدا.

الاستدلال بالاستصحاب للصحه:

هذا كله بالنسبه إلى جريان أصاله البراءه بالنسبه إلى مانعيه الزيادة و لكن جريانها على المشهور منوط بعدم جريان الاستصحاب و يمكن أن يقال: إن الاستصحاب جار فى المقام و يكفى ذلك فى الحكم بالصحه فإن العباده قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحه

ص: ٢٥٤

و الأصل بقاؤها و مع جريان الاستصحاب لا مجال لجريان البراءة فى الشك فى المانعى لحكومته الاستصحاب على البراءة و لو كانا متوافقين على المشهور.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه أورد الشيخ على ذلك بما حاصله بتوضيح مّا مع ذكر بعض ما يمكن أن يتوهم عليه و دفعه أنّ المستصحب إن كان صحه مجموع الأجزاء فلم يتحقق و إن كان صحه الأجزاء السابقه فهى مقطوعه و لكن لا تجدى فى إثبات صحه الصلاه و عدم مانعيه الطارى حتى على فرض تسليم الأصل المثبت لأنّ صحه تلك الاجزاء سواء كانت بمعنى موافقتها للأمر الضمنى المتعلق بها أو كانت بمعنى أنّها لو انضم إليها تمام غيرها ممّا يعتبر فى الكل لا تستلزم عدم مانعيه الطارى بل يمكن اجتماع القطع بمانعيه شىء مع القطع بصحه الأجزاء السابقه فضلا عن الشك فى المانعى.

نعم إطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاه فى نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى المقام أجزاء السابقه و التى تلحقها بعد تخلص القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقه و اللاحقه عن قابليه الاتصال فيمكن أن يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقه كانت قابله (١) للاتصال و الأصل بقاؤها و لا يقصد فى المقام إلا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعيه الطارى كى يشكل بأنّه من الاصول المثبتة.

و لكن يمكن الخدشه فى هذا الاستصحاب بأنّ المراد بالهيئه الاتصاليه إن كان ما بين بعض أجزاء السابقه مع بعض فهو باق بعد و يقطع به إلا أنّه لا يجدى و إن كان ما بينها و بين الأجزاء اللاحقه فالشك فى حدوثها لا بقاؤها.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الهيئه الاتصاليه بين أجزاء السابقه و اللاحقه و إن لم يكن مسبوقة بالوجود بالدقه العقليه كى يستمر وجودها بالأصل إلا أنّ استصحابها نظير استصحابات العرفيه ليس مبنيًا على التدقيق (العقلى) فلا يبعد أن يقال إنّ تلك الهيئه و إن لم تكن

ص: ٢٥٥

١- ١) و الأولى هو ان يعبر عن المستصحب بالهيئه الاتصاليه لما سيأتى من الاشكال فى استصحاب القابليه.

موجوده إلا- بعد الفراغ عن تمام الأجزاء إلا- أنها بنظر العرف تتحقق بمجرد الشروع في العمل و بصرف ايجاد بعض أجزائه فالمستصحب موجود عرفا فيحكم ببقائه بقاعده الاستصحاب و نظير ذلك استصحاب الليل و النهار فإنه لا يصح إلا بهذه المسامحة العرفيه (١) و أما أصاله بقاء الأجزاء السابقه على قابليتها للاتصال و الإلحاق فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة لأن الأثر الشرعى مترتب على لازم هذا المستصحب و هو تحقق الهيئه الاتصاليه بعد ضم الأجزاء السابقه مع ما يلحقها من الأجزاء اللاحقه.

إلا- أن يقال: إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع و عدمه هو لزوم استيناف الأجزاء السابقه و عدمه و كان الحكم بقابليتها للاحاق الباقي بها في قوه الحكم بعدم و جوب استينافها خرج من الاصول المثبتة.

ثم تنظر سيدنا الاستاذ بعد نقل كلام الشيخ من التفصيل بين الشك في القاطع و الشك في المانع و قبول الاستصحاب في الشك في القاطع بقوله ثم إنه يمكن النظر في الوجه الذي أفاده الشيخ لمنع جريان استصحاب الصحه في موارد الشك في مانعيه شيء للمأمور به و وجهه يظهر بعد تقديم أمر و هو أن اعتبار مانعيه الشيء غير اعتبار شرطيه عدمه و لذلك قد يختلف أثرهما و وجه ذلك واضح فإن الإراده تاره يتعلق بشيء بشرط أن لا يكون معه شيء آخر بحيث يكون متعلقها الشيء الأول و عدم كون الشيء الثاني معه و هذا هو الذي يعبر عنه بشرطيه العدم و أخرى تتعلق بشيء لكن لما يرى أن الشيء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده و هذا الذي يعبر عنه بمانعيه الوجود(و المبحث فيه لا في شرطيه العدم) إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعيه إما يكون لأجل ما أفاده الشيخ من أن استصحاب صحه أجزاء السابقه لا يجدى في إثبات صحه المأمور به (٢) و عدم مانعيه الزيادة حيث إن القطع بالصحه لا ينافى

ص: ٢٥٦

١-١) التعبير بالمسامحه لا يناسب إذ اللازم في الاستصحاب هو بقاء الموضوع بالدقه العرفيه.

٢-٢) المأني به ظ.

القطع بمانعيه الزيادة فكيف الشك فيها فلا- يرتفع بالاستصحاب الشك في مانعيه الزيادة إلى أن قال أو يكون لأجل ما أفاده بعض الفحول من إثبات أن عدم مانعيه الطارى أو صحه بقيه الأجزاء لا- يصح بهذا الاستصحاب إلا- بناء على التعويل على الاصول المثبتة و حيث لا تعويل عليه فلا يجرى الاستصحاب.

فإن كان الإشكال في جريان هذا الأصل هو ما أفاده الشيخ قدس سره (من أن مانعيه الطارى لا تنافى صحه الأجزاء السابقه أبدا) ففيه بعد ما ذكرناه من أن عنايه مانعيه شىء غير عنايه شرطيه عدمه أن كون الشىء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأول أن يكون وجوده موجبا لحصول نقص فى الأجزاء السابقه به تسقط عن قابليه تركيبها مع ساير الأجزاء و الشرائط و تأثيرها فى حصول المركب إلى أن قال الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقه فى إيجاد المركب الثالث أن وجوده مانعا لتأثير أجزاء اللاحقه فى ايجاده و بذلك تعرف ما فيما أفاده الشيخ قدس سره من أن مانعيه الطارى لا تنافى صحه الأجزاء السابقه أبدا بل تلك الأجزاء باقيه على صحتها أبد الدهر فإنك قد عرفت أن وجود المانع قد يوجب زوال صفه الجزء السابق التى بلحاظها كان يطلق عليه أنه صحيح و يوجد فيه نقضا يسقط به عن قابليه تركيبه مع ساير الأجزاء (كوجود الملح فى الخل فإنه موجب لحصول نقص فيه به يسقط عن قابليه ضمه إلى بقيه ما يعتبر فى حصول السكنجيين) و قد لا يوجد فيه النقص إلا أنه يمنع عن تأثيره الذى هو قابليه ضمه إلى ساير الأجزاء و تحصيل الكل و من المعلوم أن إطلاق الصحه عليه ليس إلا بلحاظ هذا الأثر و الحاصل أنه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذى وقع صحيحا.

إذا عرفت ذلك تعرف أنه يمكن أن يوجه استصحاب الصحه بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالى كانت أجزاء السابقه صحيحه فنشك فى فسادها بعروض ذلك و الأصل بقاؤها على صحتها و عدم عروض نقص و فساد عليها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت أجزاء السابقه مؤثره فى حصول الكل إذا انضمت إليها

ساير الأجزاء و الشرائط فنشك في منع هذا الطارى لتأثيرها و الأصل بقاؤها على تأثيرها.

أو يقال قبل عروض هذا كانت أجزاء اللاحقه لو وجدت لأثرت في حصول الكل فنشك في منع الطارى لتأثيرها بعد وجودها و الأصل بقاء تأثيرها إلى أن قال.

و إن كان (الاشكال هو ما أفاده بعض الفحول) من جهة الأصل المثبت بدعوى أن إجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر و عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقه حيث إن هذا الأثر مترتب على حصول الكل و هذا أثر عقلى لازم لبقاء الأجزاء السابقه على صحتها و ضم ساير الأجزاء بها و قد تقدم أن التعبد ببقاء شىء بلحاظ أثر لازمه من الاصول المثبتة.

ففيه ما عرفت سابقا من أن التعبد التشريعى بشىء لا يحتاج إلا إلى أن يكون نفس ذلك الشىء أو أثره ممّا بيد الشرع رفعا و وضعاً و لو تبعاً لمنشا انتزاعه و حصول الكل و إن كان في المقام أثر عقلى إلا أنه ممّا يمكن رفعه و وضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه أعنى وضع الأمر بالكل و رفعه فتأمل فإنه دقيق.

و قد تحصيل من جميع ما ذكرناه أنه يمكن إجراء الاستصحاب في المقام (على تقدير الشك في المانع أيضا) إما الاستصحاب التنجيزى و هو استصحاب صحه الأجزاء السابقه أو استصحاب عدم وجوب إعادتها أو التعليقى و هو استصحاب كون الأجزاء السابقه بحيث لو انضم إليها غيرها لأثرت في حصول الكل أو استصحاب كون الأجزاء اللاحقه بحيث لو وجدت قبل عروض الطارئ كانت مؤثره في حصول الكل (1).

و الحاصل أن الاستصحاب كما يجرى في الشك في القاطع كذلك يجرى في الشك في المانع و الاشكال في الشك في المانع بالمذكور في كلام الشيخ ناش من الخلط بين شرطيه العدم و مانعيه الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعيه الوجود فإن وجود المانع يؤثر في فساد وصف الأجزاء السابقه أو يمنع عن تأثير الأجزاء السابقه أو اللاحقه في إمكان الانضمام.

فلا وجه لدعوى الشيخ أن مانعيه الطارى لا تنافى صحه الأجزاء السابقه أو اللاحقه فمع

ص: ٢٥٨

تأثير وجود المانع يشك في بقاء صحه الأجزاء السابقه أو اللاحقه عند الشك في المانع فيجربى الاستصحاب بلا كلام و هكذا الاشكال فى الاستصحاب من ناحيه أنّ إثبات عدم مانعيه الطارئ أو صحه بقيه الأجزاء بالاستصحاب مبنى على التعويل على الاصول المثبتة مندفع بما أفاد سيدنا الاستاذ بكفايه كون منشأ انتزاع الأثر العقلى بيد الشارع وضعا أو رفعا فى جريان الاستصحاب.

و بالجمله مع جريان الاستصحاب فى كلا- الصورتين من الشك فى المانعيه أو الشك فى القاطعيه لا مجال لأصالة البراءه بناء على المشهور من حكومه الاستصحاب على أصالة البراءه و أمّا بناء على اختصاص الحكومه بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان و الوجه فى ذلك هو ما اشرنا إليه من أنّ أدله اعتبار الاستصحاب ناظره إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق فتدبر جيّدا.

هذا كله بالنسبه إلى مقتضى الاصول فى الشك فى المانعيه أو القاطعيه بالنسبه إلى المركب.

التنبيه الرابع: فى حكم الزيادة و النقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه

و لا- يذهب عليك أنّ ما ذكر فى التنبيه الثانى و الثالث هو حكم النقيصه و الزيادة بحسب مقتضى الاصول بلا فرق بين عمل دون عمل و بين جزء دون جزء إلّا- أنّه وردت نصوص خاصه تدلّ على البطلان أو الصحه فى خصوص الصلاه أو الطواف أو السعى بالاخلاق بها بالزيادة أو النقيصه و التفصيل فيه و إن كان مناسبا للفقّه و لكن لا بأس بالاشارة إليه هنا:

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه حيث قال أمّا الصلاه فالروايات الوارده فيها

الطائفه الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا

على طوائف الطائفه الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة مطلقا(سواء كان عن عمد أو سهو و سواء كان الزائد ركنا أو غيره) كقوله عليه السّلام فى صحيحه ابى بصير من زاد فى صلاته فعليه الاعاده (1).

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهويه

كقوله عليه السّلام فى صحيحه زراره

ص: ٢٥٩

و بكير بن أعين إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا (١) (من دون فرق بين كونه ركنا أو غيره).

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا في الأركان بالزيادة أو النقصان

و أما الإخلال بغير الأركان سهوا فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلا من خمس الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود (٢) (سواء كان الزيادة أو النقصان عن جهل أو سهو).

و توهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقصان لعدم تصور الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور كما عن المحقق النائيني رحمه الله مدفوع بأن ظاهر الحديث أنّ الإخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعاده و الإخلال بها يوجب الاعاده سواء كان الإخلال بالزيادة أو النقصان و هذا المعنى لا يتوقف على أن تتصور الزيادة و النقصان في كل واحد من هذه الخمس فعدم تحقق الزيادة في الوقت و القبلة و الطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقصان بعد قابلية الركوع و السجود للزيادة و النقصان.

ثم إن مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمديه مطلقا و بالزيادة السهوويه أيضا إن كان الزائد من الأركان و الحكم بعدم البطلان بالزيادة السهوويه إن كان الزائد من غير الأركان.

و ذلك لأنّ الطائفة الاولى الداله على البطلان بالزيادة و إن كانت عامه من حيث العمد و السهو و من حيث كون الزائد ركنا أو غير ركن إلا أنّها خاصه بالزيادة فالنسبه بينها و بين حديث لا تعاد الدال على عدم بطلان الصلاة بالإخلال سهوا في غير الأركان هي العموم من وجه لأنّ حديث لا تعاد و إن كان خاصا من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالإخلال بالأركان إلا أنّه عام من حيث الزيادة و النقصان.

ص: ٢٦٠

١- (١) الكافي/ج ٣، ص ٣٥٤.

٢- (٢) الوسائل/الباب ١ من ابواب قواطع الصلاة، ح ٤.

كما أنّ الطائفة الثانية الداله على البطلان بالزيادة السهويه عامه من حيث الأركان و غيرها و خاصه بالزيادة فالنسبه بينها و بين حديث لا- تعاد أيضا هي العموم من وجه فتقع المعارضه في مورد الاجتماع و هو الزيادة السهويه في غير الأركان فان مقتضى الطائفة الاولى و الثانية بطلان الصلاه بها و مقتضى حديث لا تعاد عدم البطلان إلا أنّ حديث لا تعاد حاكم عليهما بل على جميع أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع كلها لكونه ناظرا اليها و شارحا لها إذ ليس مفاده انحصار الجزئيه و الشرطيه في هذه الخمس بل مفاده أنّ الاخلال سهوا بالأجزاء و الشرائط التي ثبتت جزئيتها و شرطيتها لا يوجب البطلان إلا الاخلال بهذه الخمس فلسانه لسان الشرح و الحكومه فيقدم على أدله الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ النسبه بينه و بينها كما هو الحال في كل حاكم و محكوم.

فتحصّل:مما ذكرناه أنّ الزيادة العمديه موجهه لبطلان الصلاه مطلقا بمقتضى اطلاق الطائفة الاولى و بمقتضى الأولويه القطعيه في الطائفة الثانية و لا- معارض لهما لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوى لظهوره في اثبات الحكم لمن أتى بالصلاه ثم التفت إلى الخلل الواقع فيها فلا يعم العامد و أنّ الزيادة السهويه موجهه للبطلان إن كانت في الأركان بمقتضى إطلاق الطائفتين الاولى و الثانية و خصوص حديث لا تعاد.

و أنّ الزيادة السهويه في غير الأركان مورد المعارضه و قد عرفت أنّه لا مناص فيها من تقديم حديث لا تعاد و الحكم بعدم البطلان فيها هذا كله في الزيادة.

و أمّا النقيصه العمديه فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاه بها بمقتضى اطلاق أدله الجزئيه و الشرطيه و إلاّ لزم الخلف كما هو ظاهر.

و أمّا النقيصه السهويه فهي موجهه للبطلان إن كانت في الأركان دون غيرها من الأجزاء و الشرائط بمقتضى حديث لا تعاد هذا كله بالنسبه إلى الصلاه.

و أمّا الطواف فلا إشكال في بطلانه بالزيادة العمديه لما ورد من أنّ الطواف مثل الصلاه فإذا زدت فعليك بالإعاده.

و أما الزيادة السهوويه فيه فلا توجب البطلان فان تذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه و ليس عليه شيء و إن تذكر بعده فلا شيء عليه أيضا إلا أنه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد و بين أن يجعله طوفا مستقلا فيضم إليه سته أشواط حتى يتم طوافان.

و لا ينافيه ما ورد من عدم جواز اقتران الأسبوعين لاختصاصه بصوره العمدة ثم إن حكم الزيادة العمديه و السهوويه في السعي حكم الطواف كما عرفت و أما النقيصه العمديه (في الطواف) فلا اشكال في كونها موجب لبطلان الطواف و أما النقيصه السهوويه فلا توجب البطلان فإن تذكر و هو في محل الطواف فيأتي بالمنسى و يتم طوافه و إن تذكر و هو ساع بين الصفا و المروه فيقطع السعي و يرجع إلى البيت و يتم طوافه ثم يسعي و إن لم يتذكر إلا و قد أتى أهله فيستتيب من يطوف عنه و كل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع. (١)

يرد عليه أولا بأن الحكومه لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحده من الطوائف المذكوره ناظره إلى أدله الاجزاء و الشرائط و حاكمه بالنسبه إليها و لسان كل واحد منها واحد و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له الآخر مثلا إن أدله جزئيه الفاتحه للصلاه لا-تعرض لحال تركها أو زيادتها و هذه الطوائف متعرضه لحال زيادتها أو تركها و عليه فهذه الطوائف متعارضه و لا وجه لحكومه بعضها على بعض.

و ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ و المحقق الداماد قدس سره من أن وجه الحكومه أن ما دل على وجوب الإعادة على من زاد في صلاته دال في المعنى على اعتبار عدم وجود الزيادة في الصلاه فهو نظير ساير الأدله في اعتبار بعض الأجزاء و الشرائط فيها و كما أن الصحيحه حاكمه على تلك الأدله فكذلك حاكمه على ذلك الدليل. (٢)

لا يخلو عن الاشكال لما عرفت من وحده لسان الطوائف المذكوره و ميزان الحكومه و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر موجود في كل واحده من هذه

ص: ٢٤٢

١-١) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤٦٨-٤٧١.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج ٢، ص ٤٥١.

الطوائف و عليه فهذه الطوائف متعارضة فمع عدم الترجيح فإن كان للداله على الجزئيه و الشرطيه اطلاق يؤخذ بها فى مورد التعارض كالزيادة السهويه فى غير الاركان و يحكم بالاعاده و ان لم يكن لها إطلاق يرجع إلى مقتضى الاصول على التفصيل الذى مرّ فى التنبيه الثانى و الثالث هذا كله بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف على الأخرى و تعارضها و تساقطها لكون النسبه بينهما هى العموم من وجه و لكن الترجيح مع قاعده لا تعاد من جهه ما أشار إليه سيدنا الامام المجاهد قدس سرّه من اشتمال القاعده على الحصر المستفاد من الاستثناء و هو موجب لقوه الدلاله و لاشتمالها أيضا على تعليل الحكم بقوله عليه السلام القراء سنّه و التشهد سنّه و لا ينقض السنّه الفريضه و إن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومه و هو تعرض أحد الدليلين لسلسله علل الحكم أعنى الإعادة فإنّ الإعادة بالزيادة إنّما هو لورود نقص على الصلاه لأجل الزيادة فإذا قيل لا تنقض الصلاه لأجل الزيادة ينهدم علّه الإعادة فهى هادمه لما يوجب الإعادة و معدمه لموجبها أعنى النقص. (١)

و عليه فمع تقديم القاعده على غيرها للتعليل المذكور أو قوه الدلاله الحاصله من ناحيه الاستثناء و الحصر فارتفع ال-يراد المذكور لقيام القرينه على حكومه قاعده لا تعاد كما هو واضح.

نعم يرد هنا إشكال آخر و هو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم لا- تعاد يختص موردّه بالزيادة فى الخمسه بل يختص بزيادة الركوع و السجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة فى الخمسه لا تتصور فى غير السجود و الركوع و من المعلوم حينئذ أنّ الزيادة العمديه فيهما نادره جدا و من البعيد تأسيس قاعده كليه بقوله من زاد فى صلاته الخ لأجل الزيادة فى الركوع و السجود سهوا أو عمدا و هذا عين تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر فالأولى أن يقال إنّ قاعده لا تعاد شمولها للزيادة ضعيف جدا حتى أنكره بعض الفحول و ادعى ظهورها فى النقيصه فتحمل القاعده على النقيصه حملا للظاهر على الأظهر فتبقى

ص: ٢٤٣

الزيادة تحت حديث من زاد الخ و تكون موجبه للبطلان مطلقا فى الركن أو غيره عمدا كان أو سهوا و عليه فلا يكون مورده نادرا و لا معارضه بين الطائفه الثالثه و بين الطائفه الاولى و الثانيه لاختلاف موضوعهما لأن موضوع الثالثه هى النقيصه و موضوع الاولى و الثانيه هى الزياده.

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بقوله قلت ما ذكر أخيرا من الحمل مخالف لفتاوى الأصحاب (من الصحه فى زياده غير الأركان سهوا) و لا مناص فى حل العقده عن الالتجاء إلى ما ذكره شيخنا العلامة من حمل الحديث (أى من زاد الخ) على زياده الركن أو الركعه و إن ضعفناه فى حد نفسه سابقا فراجع. (١)

و يمكن أن يقال: لا شاهد على الحمل المذكور هذا مع أنه لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى أن يقال.

إنّ الزيادة العمديه فى غير الأركان لا تكون مشموله لقاعده لا تعاد كما لا تشمل النقيصه العمديه لأنّ الحكم بالصحه منصرف عن العمد و لكن لا- مانع من أن تكون الزياده العمديه مشموله لحديث (من زاد الخ) الدال على البطلان و عليه فلا يلزم حمل حديث (من زاد الخ) على النادر أو تخصيص الأكثر و دعوى عدم شمول الحديث (أى من زاد الخ) للزيادة العمديه معللا بأنّه المناسب لوضع المصلى القاصد لا- فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان أنه من الصلاه مع العلم بأنه ليس منها (٢) مندفعه بمنع الاستحاله عن الجاهل المتردد فيأتى بها برجا كونها منها فبان أنه زاد عمدا فى صلاته و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا فرق فى تقديم القاعده على حديث (من زاد الخ) بين أن يقال إنّ كلا من المستثنى و المستثنى منه جملتان مستقلتان يقاس كل منهما بالنسبه إلى غيره بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه و لكل واحد ظهوره.

و بين أن يقال إنّ المستثنى منه و المستثنى جملته واحده و لها ظهور واحد بأن يكون

ص: ٢٤٤

(١-١) المصدر السابق.

(٢-٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٣٨٦.

الحديث كقضيه مردده المحمول فيكون الملحوظ فيها جميع الاجزاء و الشرائط و إن اختلف حكمها.

إذ كما أنّ على الأول يكون النسبه بين مفاد القاعده في ناحيه المستثنى منه و حديث أبي بصير هي عموم و خصوص من وجه لأنّ القاعده باعتبار المستثنى منه تشمل الزيادة و النقيصه و لا تشمل الأركان لورود الاستثناء عليه و حديث(من زاد في صلاته الخ)يشمل الأركان و غيرها و يختص بالزيادة و لا يشمل النقيصه فيتعارضان في زياده ما عدا الخمسه و هي زياده ما ليس بركن فتقدم القاعده على الحديث المذكور من باب الحكومه أو الأظهرية على التفصيل الذي قدمناه.

فكذلك على الثاني يكون النسبه بين مفاد القاعده و الحديث المذكور هي عموم و خصوص من وجه لأنّ القاعده تشمل الزيادة و النقيصه و لا- تشمل الزيادة و النقيصه العمديه و حديث أبي بصير(من زاد الخ)يشمل السهو و العمد و لا يشمل النقيصه فيتعارضان في الزيادة غير الركنيه فتقدم القاعده على الحديث المذكور في الزيادة غير الركنيه للحكومه أو الأظهرية على التفصيل المذكور.

و دعوى كون النسبه على الثاني هي العموم و الخصوص المطلق لعدم شمول الحديث(أى من زاد الخ)للزيادة العمديه معللا بانه هو المناسب لوضع المصلى القاصد لا- فراغ ذمته بل يستحيل اتيانه بعنوان أنّه من الصّلاه مع العلم بأنّه ليس منها (1)و عليه فتخصيص حديث من زاد الخ بالزيادة السهويه و القاعده أعم من النقيصه و الزيادة و تكون النسبه بينهما هي العموم و الخصوص مندفعه بما مرّ من أنّ المستحيل هو الإتيان بشيء مع العلم بأنّه ليس منها و أمّا إتيان الجاهل المتردد بشيء برجاء كونه جزءا ثمّ بان أنّه ليس من الصلاه و زاد في صلاته فليس بمستحيل بل هو واقع كثيرا ما كما لا يخفى و عليه فحديث من زاد الخ أعم من السهو

ص: ٢٦٥

و العمد و بهذه الملاحظه تكون النسبه بينه و بين قاعده لا تعاد الشامله للزياده و النقيصه هي العموم من وجه.

و ثانياً بأن المحكى عن الشيخ قدس سره أنّ النسبه بين حديث لا- تعاد بناء على اختصاصه بالسهو كما هو المفروض و بين الطائفه الثانيه اعنى قوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا بناء على اختصاصه أيضا بالسهو هي العموم و الخصوص لأخصيه الثاني (أى قوله عليه السلام إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته الخ لاختصاصه بالزياده) بالنسبه إلى الأول (أى حديث لا- تعاد لأنه يشمل الزياده و النقيصه) و عليه فالطائفه الثانيه مقدمه على قاعده لا تعاد و مقتضاه هو أنّ الزياده السهوويه فى غير الأركان موجب للبطلان و الإعادة بخلاف النقيصه فإنّ الحكم فيها هو الصحه بمقتضى حديث لا تعاد لكونه أعم من النقيصه و الوجه فيما ذكره الشيخ قدس سره لعله كما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره أنّ هذا الدليل أعنى قوله عليه السلام إذا استيقن الخ إنّما دل بمنطوقه بالخصوص على اعتبار عدم الزياده السهوويه و بمفهوم الموافقه و إن كان يستفاد حكم الزياده العمديه أيضا و أنّه إذا كان عدم الزياده سهوا معتبرا فى الصلاه لكان عدمها عمدا معتبرا بطريق أولى فيصير هذا الدليل أيضا كحديث من زاد دالّا على اعتبار عدم الزياده مطلقا(عمدا كان أو سهوا و بهذه الملاحظه تصير النسبه بين هذا الدليل و قاعده لا- تعاد هي العموم من وجه) إلا- أنّه لما صرح فيه بحكم الزياده السهوويه فقط من دون التعرض للزياده العمديه و ليس حكم سهوها مستفادا من الاطلاق أو العموم بل صرح به كما يحكم عليه حديث لا- تعاد لاستلزامه أن لا- يبقى له بحسب ما سبق له مورد أصلا(و تخصيص المورد لا يجوز و عليه) فلا بد من تخصيص لا تعاد بهذا الحديث و القول بايجاب الزياده السهوويه للاعادة و عليه فلا وجه لدعوى حكومه قاعده لا تعاد بالنسبه إلى قوله إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها الخ بل القاعده مخصصه بالحديث المذكور و لكن أورد سيدنا الاستاذ عليه بعد التوجيه المذكور لكلام الشيخ قدس سره بقوله و الانصاف عدم خلوه عن الاشكال لأنه و إن كان هذا الحديث أخصّ

مطلقاً من جهة سهو الزيادة من الصحيحه فلو أريد تقديمها عليه من هذه الجهة لكان بلا مورد إلا أنه أعم منها من جهة إطلاقه أو عمومته للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم الصحيحه عليه من هذه الجهة صيرورته بلا مورد (إذ بقي الأركان بعنوان المورد له) وإذا نقول كما أنّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد كذلك كان حاكماً على هذا الحديث فيخصه بالزيادة الواقعة في الأركان و يبقى تحته مورد تلك الزيادة (١).

فلا- يبقى الحديث بلا- مورد كما لا- يخفى فتقديم القاعده على الحديث المذكور من باب الحكومه أو من باب الأظهرية لا محذور فيه و دعوى تخصيص الأكثر مندفعه بأنّ التخصيص عنوانى لا أفرادى فلا تغفل.

و ثالثاً بأنّ المحكى عن الوافى أنّه نقل قوله إذا استيقن انه زاد الخ عن الكافى و التهذيب و الاستبصار بغير لفظ «ركعه» لكن رواه الشيخ الحر فى الوسائل مع زياده ركعه. (٢) و رواه المجلسى فى شرح الكافى فى باب السهو عن الركوع بالسند المذكور لكن مع اسقاط بكير بن أعين و مع زياده لفظ «ركعه» و هو رواه أيضاً بلا زياده فى باب من سها فى الأربع و الخمس عن زراره و بكير مع تفاوت يسير فى المتن أيضاً. (٣)

و مع هذا الاختلاف لا يبقى وثوق بالنسبه إلى (إطلاق هذه) الروايه و احتمال أنّهما روايتان بعيد و القدر المتيقن منه أنّ المراد هو زياده الركعه و لا يبعد أن يكون المراد منها هو الركوع كما اطلقت عليه فى روايات آخر و الأصل المسلم عندهم عند دوران الأمر بين الزيادة و النقيصه هو أصاله عدم الزيادة و عليه فلا- معارضه بين الحديث و القاعده (لأنّهما متوافقين فى الركن أى الركعه أو الركوع) فاتضح أنّ طريق الحل هو حمل روايه أبى بصير المتقدمه و هذه الروايه لأجل هاتيك القرائن أو بعض العويصات على زياده الركعه أو

ص: ٢٦٧

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه / ج ٢، ص ٤٥١.

٢- ٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الخلل، ح ١.

٣- ٣) و نسخه الكافى عندنا المطبوعه فى دار الكتب الاسلاميه عين نسخه المجلسى فى البابين راجع (الكافى) / ج ٣، ص ٣٤٨ مع زياده ركعه و ج ٣، ص ٣٥٤ من دون زياده ركعه).

الركوع فتدبر. (1) فلا- معارضه بين الطائفتين و بين قاعده لا- تعاد بل هما متوافقان و عليه فلا مجال للحكومه لأنها فيما إذا كانا متخالفين كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: ان حمل روايه ابي بصير على روايه زراره في أنّ المقصود هو زياده الركعه أو الركوع مع انه لا قرينه في روايه ابي بصير على ذلك كما ترى و مجرد كون هذه الروايه منقوله مع الزيادة لا يكون قرينه على أنّ المراد من روايه ابي بصير هو ذلك أيضا و عليه فتبقى روايه ابي بصير على اطلاقها و حيث تكون النسبه بينها و بين حديث لا- تعاد هي العموم من وجه فيتعارضان و يحتاج إلى القول بحكومه لا تعاد بالنسبه إليها بالتقريب الماضي فلا تغفل.

مفاد قاعده لا تعاد:

و لا بأس بالإشاره إلى مفاد القاعده بامور:

الأول: أنّ مفاد قاعده لا- تعاد أنّ وقوع الخلل في الصلاه سواء كان بالزيادة أو النقصان لا- يوجب الاعاده في غير الخمسه المذكوره و عليه فلا اشكال في شمولها للسهو أو النسيان سواء كان السهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع كما قال في الدرر إنّ مقتضى العموم المستفاد من الخبر هو الشمول و لكن كلمات الأصحاب لا- تلائم ما ذكرنا من العموم فلاحظ (2) و يؤيد عدم الملاءمه المذكوره ما أفاده بعض الأعلام من أنّ كثره الأمر بالاعاده في جواب الأسئلة الكثيره الوارده في ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلا- أماره على أنّ قاعده لا تعاد تختص بالساهي و الناسي و إلا فلا مورد للأمر بالاعاده في صوره الجهل و عليه فلا تشمل القاعده للجاهل مطلقا قاصرا كان أو مقصرا إلا أنّ هذه الدعوى أعنى كثره الأسئلة في صوره الإخلال بغير

ص: ٢٤٨

١- (١) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٣٨٩-٣٩٠.

٢- (٢) الدرر/ص ٤٩٤.

الأركان جهلا- و الجواب عنها بالإعاده غير ثابتة و مع عدم ثبوت ذلك لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعده خصوصا إذا كان الجاهل قاصرا و عدم ملائمه ذلك مع كلمات الأصحاب لا يضّر إذا احتمل أنه من باب الاجتهاد و الاستنباط لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجاهل.

الثانى: أنّ القاعده لا تشمل العالم العامد لمنافاه ذلك مع أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط لكونه خلفا فى الجزئيه و الشرطيه إلا أن يكون المراد من عدم الاعاده فى القاعده عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء و الشرط كما إذا ارتوى من به العطش بالماء الحارّ فإنّه لا يبقى له محل لشرب الماء البارد فيدل القاعده حينئذ على أنّ مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما فى الصلاه و اتمامها لا يبقى مجال للتكرار لا أنّ عمله صحيح حتى ينافى مع أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و عليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصّر إذ لا يستلزم من ذلك خلف و لا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأنّ اللغويه و الخلف فيما إذا كان مفاد القاعده هو الصحه لا عدم امكان التدارك و الاعاده فالعمل ليس بصحيح بمقتضى أدله الأجزاء و الشرائط و عدم الاعاده لعدم التمكن من التكرار لا الصحه فالعالم العامد عصى فى ترك الجزء أو الشرط و لكن لا يجب عليه الاعاده من باب عدم امكان استيفاء مصلحه الصلاه بعد الاتيان بالصلاه الناقصه.

قال بعض الأعلام «دام ظله» كنت فى السابق قائلا بذلك و لكن عدلت عنه فإنّ التحقيق أنّ قاعده لا تعاد تدلّ على الصحه و مع هذه الدلاله لا تشمل العالم العامد للزوم لغويه أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و القرينه عليه هو ذيل صحيحه زواره الدال على تقسيم الصلاه إلى الواجبات التى فرضها الله سبحانه و تعالى و الواجبات التى سنّها رسول الله صلّى الله عليه و آله و أنّ السنه لا توجب نقض الفرائض و فسادها.

روى محمّد بن يعقوب الكلينى باسناده عن زواره عن ابى جعفر عليه السّلام قال لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثمّ قال القراءه سنّه و التشهد سنّه

و من المعلوم أنّ معنى عدم نقض السنه للفريضة زياده أو نقصانا هو صحه الصلاه و الحكم بالصحه فى فرض العمد لا يساعد مع أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط بل يلزم من الحكم بالصحه فى مورد العلم و العمد خلف و لغويه تلك الأدله فالقاعده لا تشمل مورد العمد.

الثالث: أنّ القاعده هل تشمل الاستيناف فى الأثناء أو لا تشمل قال فى الدرر الظاهر من الاعاده هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا يعمّ اللفظ بظاهره الاستيناف فى الأثناء و لكن استعماله فى الأعم شايح فى الأخبار و فى لسان المشرعه مضافا إلى شهاده تعليل عدم الاعاده فى الخبر بأنّ «القراءه سنّه و التشهد سنّه و لا تنقض السنّه الفريضة» فإنّه ظاهر فى أنّ تركه سهوا لكونه سنّه لا تنقض الفريضة حين حصوله لا أنّه مراعى بإتمام العمل. (٢)

فالتعبير بالإعاده فى الروايه و إن كان ظاهرا فى الاتيان بالصلاه بعد اتمامها و لكن العبره بعموم التعليل و مقتضاه هو الحاق الاستيناف فى الأثناء بالإعاده حكما و عليه فلا اشكال فى التعميم و الحكم بالصحه فى الأثناء أيضا فلا يحتاج إلى الاستيناف فتدبر جيّدا.

الرابع: أنّ مقتضى عموم القاعده هو شمولها للزياده و النقيصه و عدم تصور الزياده فى بعض الأقسام كالوقت و القبلة و الطهور لا يمنع عن شمول العموم لموارد يمكن تصور الزياده فيها و عليه فالزياده داخله فى النفى و الاثبات كما أنّ النقيصه كذلك و هو المناسب لمقابله السنّه بالفريضة فى ذيل الروايه و أنّ الفريضة لا تنقض بالسنّه فإنّ الظاهر منه عدم خصوصيه للوجودى و العدمى فى ذلك كما حكى ذلك عن المحقق اليزدى فى مجلس بحثه (٣) و لكنه ذهب فى الدرر إلى اختصاص القاعده بالنقيصه بدعوى أنّ الحديث ظاهر من حيث

ص: ٢٧٠

١- (١) الوسائل/الباب ١ من ابواب قواطع الصلاه، ح ٤.

٢- (٢) الدرر/ص ٤٩٤.

٣- (٣) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى/ج ٣، ص ٧٣٢.

يمكن أن يقال: أولاً- لا نسلم الانصراف مع ما عرفت من المناسبه المذكوره و ثانياً أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمولها للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد و إن كان عدمها مأخوذاً فى المأمور به بحسب الدقه العقليه.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الامام قدّس سرّه حيث قال إنّه خلط بين حكم العرف و العقل فإنّ الزيادة فى الماهيه بشرط لا مضره عرفاً بما أنّها زياده فيها و إن كانت راجعه إلى النقيصه عقلاً فإذا قيل إنّ الصلاه أولها التكبير و آخرها التسليم من غير زياده و نقيصه تكون الزيادة مخّله بها عرفاً من غير توجه إلى أنّ العقل بحسب الدقه يحكم بأنّ عدم الزيادة من قيود المأمور به و ترجع الزيادة إلى النقصان كما يشهد بذلك التعبير فى الروايات بالزيادة فى المكتوبه فإذا قيل لا تعاد الصلاه إلّا من خمس يكون ظهوره العرفى أنّ الزيادة و النقيصه الواردتين عليها من قبل غير الخمسه لا- توجبان الاعاده بخلاف الخمسه فإنّ زيادتها أو نقيصتها مخّله من غير توجه إلى الحكم العقلى المذكور (٢) و فيما ذكره سيّدنا الامام قدّس سرّه تأمل و بقيه الكلام فى محله.

التنبه الخامس: حول قاعده الميسور بحسب الاصول العمليه و الأدله الاجتهاديه

و اعلم أنّه إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته و تعدّرتا وقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبه إلى الباقي و عدمه و حينئذ إمّا أن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط و إمّا أن يكون بالعكس و إمّا أن يكون لكليهما إطلاق و إمّا لا يكون لواحد منهما إطلاق هذه أربعه.

فعلى الأوّل فمقتضى إطلاق دليل المركب المتعذر جزئه أو قيده هو وجوب الإتيان به حال تعذرهما كالصلاه لما ورد فيها الصلاه لا تترك بحال و على الثانى فمقتضى إطلاق دليل

ص: ٢٧١

١- (١) الدرر/ص ٤٩٤ الطبع الجديد.

٢- (٢) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٣٨٥-٣٨٦.

اعتبار الجزء أو الشرط و عدم إطلاق دليل المركب هو سقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو شرطه مع عدم مطلوبيه العمل بدون الجزء أو الشرط و على الثالث فإن كان لأحدهما على الآخر ترجيح تقدم ذلك فإن كان التقدم لدليل المركب فيلحق بالأول و يجب الاتيان به و إن كان التقدم لدليل الجزء أو القيد فيلحق بالثاني و يسقط الأمر بالمركب و إن لم يكن في أحد الاطلاقين ملاك التقدم على الآخر كان حكمه حكم الرابع اعنى ما إذا لم يكن لكل واحد من دليل المركب و دليل الجزء اطلاق و هما المقصودان بالبحث فى المقام.

و الكلام فيه إما فى مقتضى القواعد الاصوليه من البراءة أو الاستصحاب و إما فى مقتضى القواعد الفقهيه كقاعده الميسور لا يسقط بالمعسور.

مقتضى القواعد الاصوليه:

و اعلم أنّ العجز و التعذر إما أن يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك و إما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثمّ إنّ القدره و العجز تاره يفرضان فى واقعه واحده كما إذا كان فى أول الظهر قادراً على اتيان الصلاه بتمامها و كمالها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائه و شرائطه فى آخر الوقت.

و اخرى فى واقعيتين كما إذا كان قادراً فى الأيام السابقه فطراً عليه العجز فى يومه فصل فى الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فلم تجر فى حقه إلاّ قاعده البراءة إذ قاعدتا الاستصحاب و الميسور الآتيان بهما فى المسأله الآتيه لا- تجريان فى حقه ضروره توقفهما على الثبوت فى الزمان السابق اللهمّ إلاّ أن يكتفى فى تحقق قاعده الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت و بين ما إذا كان طارياً عليه فى واقعه واحده فالحق وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيه. (1)

و لعلّ الأمر فى واقعيتين بالنسبه إلى الواقعه الثانيه كالعجز من أول الأمر و كيف كان فقد

ص: ٢٧٢

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الحق فيه البراءة في جميع الصور من غير فرق بين أن يكون العجز من القيد ثابتا قبل زمان التكليف كمن بلغ و هو لا- يقدر على القراءة أو كان طارئاً عليه كمن إذا كان تمكن أول الوقت عن الإتيان بالجزء لكن طرأ عليه العجز اثناء الوقت أو كان القدره و العجز في واقعتين كمن كان قادرا في الأيام السابقه و طرأ العجز في يومه أمّا جريانها في الأوّل و الثالث فواضح جدا لأنّ مرجع الشك إلى فيه أصل التكليف أمّا في الأوّل(فلأنّ)الشخص كان قاطعا بعدم التكليف قبل البلوغ و يشك بعد ما أصبح مكلفا مع العجز عن الإتيان بالمركب تامّا في أصل الحكم و الخطاب و مثله الثالث فلأنّ تماميه الحججه في الأيام الخاليه لا تصير حجه للأيام الفعلية فهو في يومه هذا شاك في أصل التكليف.

و أمّا الثاني فلأنّه أوّل الوقت و إن كان مكلفا بالإتيان بالمركب تامّا لكنّه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عقلا بعد العجز و التكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجح إلى البراءة إلى أن قال هذا كله حال البراءة العقلية و أمّا الشرعيه فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقده لبعض القيود إلى أن قال لأنّه حديث رفع لا حديث وضع. (1)

و هذا هو المستفاد من الكفايه أيضا حيث قال في المفروض من المسأله من دون تقييد أنّ العقل مستقل بالبراءة عن الباقي فإنّ العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان. (2) و هو باطلاقه يشمل صورته العجز الابتدائي من حين توجه التكليف و صورته العجز الطارى بعد فعلية التكليف بالمركب و الوجه فيه كما أفاد المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه أنّ الخروج عن عهدته المركب بما هو غير لازم قطعاً للتعذر و الخروج عن عهدته الميسور منه أيضا غير لازم للقطع بأنّ تلك العهده تابعه لعهدته المركب و كونه بنفسه في العهده مشكوك

ص: ٢٧٣

١- (١) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٣٩٥.

٢- (٢) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٤٥.

لقائل أن يقول لا- مجال للبراءه فيما إذا كان العذر طارئاً لجريان استصحاب الوجوب النفسى الانحلالي بالنسبه الأجزاء غير المتعذره بعد ما عرفت فى البراءه من أنّ الوجوب بالنسبه إلى الأجزاء و الشرائط المعلومه وجوب نفسى انبساطى و هو معلوم و لذا ينحلّ العلم الإجمالى فى الأقل و الأكثر إلى المعلوم و المشكوك و يجرى البراءه بالنسبه إلى الأجزاء و الشرائط المشكوكه.

فعلى هذا المبني نقول فى المقام أنّ الوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء و الشرائط غير المتعذره معلوم و إنّما الشك فى بقاءه و لا يتوقف الوجوب النفسى المذكور على وجوب المركب منه و من غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمناً و يرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره و لا- يكون الوجوب مقدمياً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمه لأنّ المفروض انبساط الوجوب على نفس الأجزاء بالأسر و لا مجال للمقدميه كما لا يخفى.

و هكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب حتى يقال بأنّ العرف لا يتسامح فى موضوع المستصحب فإنّ ما كان معروضاً قبل تعذر الجزء للوجوب النفسى إنّما كان الباقي بشرط انضمام الجزء الآخر معه و لو بحسب الواقع فإذا كان موضوع الوجوب هو المقيّد بما هو لما كان اثبات الوجوب فى ظرف الشك لذات المقيّد عارياً عن التقيّد من الاستصحاب فى شيء بل هو من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر (٢) و الوجه فى أنّه ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروضه للمركب هو ما عرفته فى جريان البراءه فى الأجزاء غير المعلومه الارتباطيه من أنّ الأجزاء فى المركبات و إن لوحظت بلحاظ الوحده و لكن هذه الوحده لا- دخاله لها فى تعلق الحكم بل هى عين الكثره و الكثره عين الوحده و معنى العينيه هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظه انضمام سائر

١- (١) راجع نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٢٩٦.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٤٦١.

الأجزاء إليها و عليه فالأجزاء غير المتعذره هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها و من غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها و عينها و ليس هو وجوب المركب منها و غيرها و عليه فاستصحاب الوجوب فيها لا يكون اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لأنه استصحاب وجوب نفسها و مع كون نفس الأجزاء غير المتعذره مورد الوجوب النفسى لاتمام المركب منها و غيرها و سرايه الوجوب منه إلى الأجزاء الباقية فلا مجال لما قيل من أنّ هذا الوجه يحتاج إلى تصرف فى موضوع المستصحب بأن يقال إنّ الواجب بالوجوب النفسى قبل التعذر و إن كان تمام المركب لا خصوص ساير الاجزاء إلا أنّ العرف كأنه يرى باقى الأجزاء عين ما كان معروضا للوجوب النفسى قبل و يرى تعذر الجزء من الحالات العارضة على الموضوع كما يرى نقص مقدار يسير من ماء الكر من حالاته لا من مقدمات الموضوع و لذا لم يتردد أحد فى جريان استصحاب كرية ماء كان كرا سابقا فاخذ منه مقدار يسير فهذا الأصل مبنى على تسامح العرف و يحتاج إلى ذلك التسامح حيث إنّ الموضوع فى ظرف الشك غيره قبله بالدقه العقليه فلا يتم الاستصحاب إلا بتسامح العرف فى الموضوع. (١)

و ذلك لوضوح أنّ الحاجة إلى التسامح فيما إذا كان متعلق الوجوب هو تمام المركب أو الأجزاء المنضمه إليه سائر الأجزاء لا الأجزاء بالأسر و قد عرفت أنّ الوجوب عارض على نفس الأجزاء بالأسر من دون حاجة إلى ملاحظه انضمام كل جزء مع الآخر حتى يحتاج بقاء الموضوع إلى التسامح العرفى لأنّ الموضوع حينئذ باق بالدقه من دون مسامحه و دعوى أنّ المعروض للوجوب فى نفس الأمر و الواقع هو الأجزاء المنضمه إليها سائر الأجزاء و إن لم يكن كل واحد من الأجزاء مقيدا بانضمام سائر الأجزاء معه بالتقييد اللحاظى. (٢)

مندفعه بأنّ الموضوع ملحوظ بحسب تعلق الحكم به فى مرحله الانشاء لا الواقع و نفس

ص: ٢٧٥

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٤٥٦-٤٥٧.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٤٦١.

الأمر و الموضوع للحكم بحسب مرحله الإنشاء باق لأنّه هو الأجزاء غير المتعدّره إذ المفروض عدم دخاله غيرها فى تعلق التكليف بها فى مقام الإنشاء فالموضوع هو الأجزاء غير المتعدّره و هو باق من دون حاجه إلى المسامحه حتى يرد عليه أنّه لا يصحّ استصحاب الوجوب النفسى للأجزاء الباقية لعدم تسامح العرف فى موضوع المستصحب.

و هذا هو الذى ذكره المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه فى تصوير الاستصحاب بقوله.

و يمكن أن يقال: إنّ الأجزاء الباقية و إن لم يكن لها وجوب غيرى و لا وجوب نفسى (١) لكن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب له حقيقه و دقه تعلق بالباقي لانبساط الوجوب النفسى على الأجزاء بالأسر فيشكك بعد زوال انبساطه و تعلقه عن الجزء المتعذر فى ارتفاع تعلقاته و انبساطه على سائر الأجزاء فيستصحب بلا مسامحه فى الموضوع و لا فى المستصحب و من دون أخذ الجامع هذا فى صورته تعذر الجزء.

و أمّا فى صورته تعذر الشرط فإن اريد به الخصوصيه المقومه للجزء فلا استصحاب لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته بل بما هو جزء و هو الخاص.

و إن اريد به الخصوصيه الدخيله فى تأثير الأجزاء بالأسر فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب لما مرّ من أنّ الشرائط غير مراده فى عرض إرادته المشروط بل ينبعث عن إرادته الشرط و القطع بزوال الاراده المتعلقة بالشرط لا يقتضى القطع بزوال الاراده النفسيه المتعلقة بذات المشروط فاستصحب محض وجوب المشروط بلا مسامحه أصلا ممّا لا ينبغى الارتباب. (٢)

و لقد أفاد و أجاد و لكن عدل عنه بقوله يمكن الاشكال فى استصحاب وجوب الأجزاء الباقية بتقريب أنّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً و التشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر فلا بد

ص: ٢٧٦

١- ١) مخصوص به.

٢- ٢) نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٢٩٨ الطبعة الأولى.

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بأن بعد فرض انبساط الأمر و تعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزء هو أحد التعلقات و أمّا التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسى السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء و تشخصها باق بقاء موضوعها و المفروض بقاء موضوع سائر التعلقات فتدبر.

نعم يرد عليه ما أورده سيدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال و قد أوضحنا عند البحث عن الأقل و الأكثر أنّ متعلق الأمر الواحد و الاراده الواحده ليس إلاّ أمرا وحدانيا و أنّ الأجزاء بنعت الكثره لا يعقل أن تقع مصبًا للطلب الواحد إلاّ أن يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا و كلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هي نفس الاجزاء فى لحاظ الوحده و الإجمال و فى حاله اضمحلالها و فنائها فى صورتها الوحديّه لا- بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصّيات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن فى حاله التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن فى لباس الوحده و صوره الإجمال فتعلق إرادته أو بعث بالمركب ليس من قبيل تعلق الواحد بالكثير بل من قبيل تعلق واحد بواحد و عليه فالقول بانسباط الإراده أو البعث الوحدي على موضوعهما ممّا لا- محصل له لأنّ المتعلق بالفتح كالمعلق ليس إلاّ أمرا وحدانيا و إن كانت ذات أجزاء عند التحليل و لحاظه تفصيلا و معه لا- يصح أن يقال إنّّه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شك فى زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاض و أجزاء عند تعلق الأمر و المفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورته وحدانيه يضمحل فيها الكثرات و الأبعاض و الأجزاء و مع الاضمحلال لا- مجال للتفوه بالانبساط و بذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء و الشك فى ارتفاعه عن الأجزاء الباقية. (٢)

١- (١) المصدر السابق.

٢- (٢) تهذيب الاصول/ ج ٢، ص ٤٠٠.

لكن لقائل أن يقول لا- فرق بين المقام و بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين و ذلك لما مر في البراءة من أن المركبات الاعتباريه ليست أمرا مغايرا للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقه إذ ليس المراد من المركبات إلا الأجزاء في لحاظ الوحده و ليس المراد من الاجزاء إلا الأمور المختلفه في لحاظ الكثره و الوحده و الكثره لا توجبان المغايره بين الأجزاء و المركبات و لذا لا مجال لكون الأ-جزاء من المحصّيات للمركبات فعنوان المركبات مجمل هذه الكثرات و معصورها كما أن عنوان الأ-جزاء مفصّل ذلك العنوان المجمل المركب.

و عليه فدعوه الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوه مستقله عن دعوته و لا بدعوه ضمنيه و لا بدعوه مقدميه بحكم العقل الحاكم بأن اتيان الكل لا يحصل إلا باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

و ذلك لأن طبيعه المركب الملحوظه بلحاظ واحد عند تعلق الحكم بها تنحلّ بملاحظه ثانويه إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصله و المفروض أن الطبيعه عين الأ-جزاء في لحاظ الوحده لا- شيئا آخر فكما أن التكليف هناك منبسط على الأ-جزاء بالملاحظه الثانويه و بهذا الاعتبار ينحلّ إلى المعلوم و المشكوك و يجرى البراءة في المشكوك فكذلك في المقام ينسب التكليف المتعلق على المركب بالملاحظه الثانويه على المتعذر و غيره و مقتضى الانبساط المذكور هو بقاء التكليف المتعلق بغير المتعذر عند تعذر غيره من الأجزاء فيما إذا لم يكن المتعذر من الأجزاء المقومه فإن كانت وحدانيه الصوره التي تضمحل فيها الكثرات تمنع عن تعلق الحكم بالأ-جزاء المتكثره من المتعذره و غيرها فاللازم هو القول بعدم جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين لعدم انبساط التكليف المتعلق بعنوان الأكثر على الأجزاء لمانعيه وحدانيه صوره المركب الأكثر و إن لم يكن ذلك في البراءة مانعا فيمكن في المقام أيضا كذلك فالتفرقه بين المقامين لا وجه لها.

و دعوى: أن الشك في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية و عدمه مسبب عن الشك في بقاء جزئيه المتعذر في حال تعذره فإنه على تقدير بقاء الجزئيه في حال التعذر يقطع بارتفاع

التكليف عن المركب رأساً فأصالة بقاء الجزئيه في حال الاضطراب يقتضى سقوط التكليف عن البقيه فلا ينتهى الأمر مع جريان استصحاب جزئيه المتعذر حال التعذر إلى استصحاب بقاء وجوب الاجزاء الباقية.

مندفعه: بأن ذلك صحيح فيما إذا أردنا من الاستصحاب استصحاب طبيعه الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى الثابت لما عدا المتعذر قبل طرو الاضطراب و لكن مرَّ أنّ الوجوب الذى أردنا استصحابه هو الوجوب النفسى المتعلق بعين الأجزاء و معه فلا مجال لدعوى السببيه بين وجوب الأجزاء الباقية و بين وجوب الأجزاء المتعذره لأنَّ وجوبهما فى عرض واحد عين وجوب المركب و مع عدم السببيه فلا يكون الشك فى بقاء الوجوب للأجزاء الباقية و عدمه مسببا عن الشك فى بقاء جزئيه المتعذر فى حال تعذره حتى يكون استصحاب جزئيه المتعذر مقدا على استصحاب وجوب الأجزاء الباقية فلا تغفل.

لا يقال إنَّ استصحاب بقاء وجوب الأجزاء غير المتعذره لو صحَّ فإنَّما هو فيما لا يكون المتعذر من الأجزاء المقومه و إلا فيقطع بارتفاع شخص ذلك الحكم و معه لا بدَّ و إن يكون الشك فى البقاء متعلقا بحكم آخر محتمل التحقق حين وجود الحكم الأول أو محتمل الحدوث حين ارتفاع الحكم الأول بحدوث مناط آخر فى البين. (1)

لأننا نقول: نعم و لكن الكلام ليس فى تعذر الأجزاء المقومه و إلا - فكما ذكر يحصل القطع بارتفاع شخص ذلك الحكم عن المركب بل الكلام فى تعذر غيرها ممَّا يوجب الشك فى البقاء لا العلم بالارتفاع و ليس المستصحب هو الجامع بين الحكم المرتفع و الحكم المحتمل الحدوث أو محتمل التحقق حين وجود الحكم حتى يكون الاستصحاب فيه من باب الاستصحاب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو شخص الحكم المنبسط على الأجزاء بنفس تعلقه بالمركب.

و دعوى: أنّ مفاد الاستصحاب استصحاب وجوب هذا العمل الناقص و لكن يعارض

ص: ٢٧٩

هذا الاستصحاب استصحاب عدم وجوب الناقص سابقا. (١)

مندفعه: بأنَّ استصحاب عدم وجوب الناقص بعد ما عرفت من انبساط الوجوب المتعلق بالمركب على الأجزاء منقوض بالدليل الدال على الوجوب و استصحاب وجوب الناقص كما لا يخفى.

فتحصّل: أنَّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذر في صورته العجز الطارى في واقعه واحده جار فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا.

لا- نقول: بجريان استصحاب الوجوب من جهة كون المركب حيثه تعليليه لعروض الوجوب على الأجزاء بحيث يكون الوجوب حينئذ عارضا على الأجزاء من ناحيه سببيه المركب لذلك و قابلا للاستصحاب لأنَّ مع انتفاء الحيثه التعليليه يجرى الاستصحاب في الموضوع الذى كان واجبا سابقا و إن تغيرت الحيثه التعليليه كالماء المتغير بالنجاسه المحكوم ببقاء نجاسته بعد زوال تغييره.

حتى يشكّل بأنَّ ذلك يفيد في جريان الاستصحاب عند الشك في كون الحيثه التعليليه لعروض الوجوب دخيله حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء لا- فيما إذا كانت الحيثه المذكوره ممّا يعلم بدخالتها في الحكم حدوثا و بقاء بحيث يعلم انتفاء شخص ذلك الحكم و لو لانتفاء علته فلا- مجال حينئذ للاستصحاب للقطع بزوال الحكم المتيقن و ما نحن فيه من هذا القبيل لأنَّ المفروض دخاله الجزء المتعذر في الواجب بحيث يسقط بتعذره شخص ذلك الوجوب يقينا و إنَّما يشكّك في حدوث وجوب آخر. (٢)

بل نقول بأنَّ الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذر ليس وجوبا معلوليا حتى يرد عليه ذلك بل هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب لأنَّ وجوب المركب بالملاحظه الثانويه

ص: ٢٨٠

١- (١) اصول الفقه لشيخنا الاستاذ قدّس سرّه ج ٣، ص ٧٤٥.

٢- (٢) مباحث الحجج ج ٢، ص ٣٨١.

عين وجوب الأجزاء كما مر تفصيل ذلك فمع عدم كونه معلولا لا مجال لدعوى العلم بارتفاعه بتعذر بعض أجزاء المركب و ارتفاع شخص الحكم بالنسبة إلى المتعذر لا يستلزم ارتفاعه بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذره بعد ما عرفت من عدم المعلوليه بينهما و كون الوجوب منبسطا على جميع الأجزاء فلا تغفل.

فالحق هو جريان الاستصحاب كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم و المحقق اليزدى قدس سرهما و إن لم يكن كلامهما خاليا عن الاشكال من ناحيه طريق الاستدلال من جهه الأخذ باستصحاب الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى أو من جهه الأخذ باستصحاب الوجوب النفسى المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء و الفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ المستصحب هو نفس الوجوب المتعلق بالمركب بالملاحظه الثانويه لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر فلا يحتاج إلى المسامحه لا من جهه النفسيه و الغيريه لأنّ الوجوب نفسى و لا من جهه الواجد و الفاقد لأنّ الوجوب متعلق بنفس الأجزاء بالأسر و الله هو العالم.

و أمّا ما ذهب إليه فى الكفايه من أنه لا يكاد يصح الاستصحاب إلاّ بناء على صحه القسم الثالث من استصحاب الكلى أو على المسامحه فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب و كان ما تعذر ممّا يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه و يأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام (٢).

ففيه ما لا يخفى.

فإنّ المستصحب ليس هو استصحاب الجامع بين وجوب الباقي و بين وجوب المركب حتى يكون مبنيا على صحه القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو

ص: ٢٨١

١-١) فرائد الاصول/ص ٣٩٤.

٢-٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٤٩.

شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذره المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنوانا اجماليا للأجزاء و لا مورد لاستصحاب الجامع و أيضا أنّ المستصحب بناء على ما عرفت هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذره لا حكم المركب بما هو مركب منها و سائر الأجزاء المتعذره حتى يحتاج إلى المسامحه المذكوره مع تعذر بعض الأجزاء و مع كون المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذره لا مجال لدعوى الحاجه إلى المسامحه فى تعين الموضوع إذ موضوع المستصحب هو الأجزاء غير المتعذره لا المركب منها و غيرها من الأجزاء المتعذره و عليه فاستصحاب الوجوب الشخصى النفسى الثابت للأجزاء غير المتعذره لا يحتاج إلى المسامحه العرفيه فلا تغفل. لا يقال لا يجرى الاستصحاب لأنّ التكاليف مشروطه بالقدره و الوسعه شرعا بمثل قوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا إذ ما يعجز عنه ليس فى وسعها و عليه فوجوب المركب منه و المشروط به يقينى العدم و معه فالركن الثانى من الاستصحاب أعنى احتمال البقاء غير متحقق لقيام الدليل على ارتفاعه فلا يجرى الاستصحاب (١).

لأننا نقول: أنّ المستصحب ليس هو وجوب المركب منه و المشروط به حتى يكون يقينى العدم بل هو وجوب نفس الأجزاء غير المتعذره و هى المقدوره فالآيه الكريمه لا تشمل مورد الاستصحاب حتى يكون الوجوب فيه يقينى العدم و الظاهر أنّه حصل الخلط بين مجرى الاستصحاب و غيره فإنّ مجراه هو نفس الأجزاء غير المتعذره لا المركب منها و المتعذره فلا تغفل.

هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور بحسب الاصول العمليه من البراهه أو الاستصحاب فتحصل أنّه يجرى الاستصحاب و يحكم بوجوب الميسور و هى الأجزاء غير المتعذره فيما إذا طرأ العذر فى الواقعه الواحده و لم يكن الأجزاء المتعذره من المقومات بحيث مع تعذرها يعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا إذ من المعلوم أنّ مع العلم بارتفاع الوجوب لا

ص: ٢٨٢

مجال للاستصحاب كما لا مجال للاستصحاب فيما إذا كان عاجزا من أوّل الأمر فإنّه لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى في حقه إلا البراءة لتوقف جريان الاستصحاب على الثبوت في الزمان السابق و يلحق به ما إذا كان قادرا في الأيام السابقة فطراً عليه العجز في يومه قبل فعله تكليف يومه فإنّ تكليفه قبل حدوث يومه مسبق بالعدم فيستصحب.

مقتضى القواعد الفقيهيه:

و أما الكلام بالنسبه إلى القواعد الفقيهيه فقد قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه و يدلّ على المطلب أيضا النبوى و العلويان المرويات في غوالى اللئالى فعن النبى صلّى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم (١) و عن عليه السّلام الميسور لا يسقط بالمعسور و ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع. (٢)

و يؤيد جبران ضعف أسنادها بما أفاده بعض الأعمّه من أنّ جملة من الروايات المنقوله في غوالى اللئالى هي التي استدلت بها الفقهاء في تضعيف الأبواب الفقيهيه و ليست في الجوامع الروائيه و هذا ممّا يؤيد أنّ الروايات المذكوره المنقوله فيها معمول بها و مع العمل لا مجال للتضعيف و لكنه يعارضه ما أفاده سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه من اختصاص اشتهاها بكلمات المتأخرين و هو لا يجبر ضعف أسنادها خصوصا العلويين فإنّك لا تجد عنهما ذكرا في كلام المتقدمين (٣).

و كيف كان فتقريب دلالة الحديث الأوّل و هو قوله صلّى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بأن يقال كلمه «من» ظاهره في التبعية كما أنّ كلمه «ما» ظاهره في الموصوله أو الموصوفه و عليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائط و لم تقدروا على

ص: ٢٨٣

١-١) بحار الانوار/ج ٢٢، ص ٣١. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.

٢-٢) فرائد الاصول/ص ٢٩٤.

٣-٣) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٤٠١.

إتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم فهذا الحديث يدلّ على وجوب الإتيان بالمقدور من الأجزاء و الشرائط الثابته للمأمور به و نوقش فيها باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانيا و «ما» مصدرية زمانيه فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بزمان الاستطاعه كأدله نفى الحرج و المعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما دتمم مستطيعين فلا ارتباط للحديث بقاعده الميسور و أجاب الشيخ الأعظم قدّس سرّه عن هذه المناقشه بأنّ ذلك أى كون «من» بمعنى الباء مطلقا و بيانيه فى خصوصيه المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام انتهى. (١)

و لعلّ وجه كون «من» بمعنى الباء أو بيانيا و «ما» مصدرية زمانيه بعيدا و خلاف الظاهر أنّ الضمير فى قوله منه من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بياناً لمبهم آخر و هو الشيء مع أنّ الضمير فى لفظه منه راجع إليه و لا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضه فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام كما لا يخفى هذا مضافا إلى أنّ كلمه «ما» ظاهره فى الموصوله أو الموصوفه لا وقتيه و زمانيه و جعلها ظرفا بعيد جدا لكثرة استعمالها فى الموصوله أو الموصوفه فإذا عرفت أنّ البيانيه بعيده و خلاف الظاهر فالمراد هى التبعية و كلمه «ما» موصوله لا مصدرية زمانيه فيصير المعنى حينئذ إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائط و لم تقدروا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم و يكون مفاده وجوب الاتيان بما هو المقدور من أجزاء المأمور به و شرائطه.

أورد عليه بأنّ لازم ذلك هو تقييد الشيء بناء على اراده التبعية من كلمه «من» بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر باتيان ما استطيع منه هذا مضافا إلى تقييد الشيء أيضا بما إذا تعذر اتيان جميعه و مضافا إلى أنّ لازمه هو ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعده اتفاقا كما فى كثير من المواضع كالصوم.

أجاب عنه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بقوله لا يخفى أنّ التقيدين الأولين يستفادان من قوله فأتوا

ص: ٢٨٤

منه الخ و ظهوره حاكم عليها نعم اخراج كثير من الموارد لازم و لا بأس به فى مقابل ذلك المجاز البعيد و الحاصل أنّ المناقشه فى ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه فى فهم الخطابات العرفيه. (١)

و توضيح كلامه أنّ ظهور الجزاء و هو قوله «فأتوا منه ما استطعتم» فى إرادته التبعضيه حاكم على ظهور المقدم و هو قوله صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشيء باعبار كلمه «من» الظاهره فى التبعضيه فيقيد الشيء بما له أجزاء و شرائط و يقيد أيضا بصوره التعذر باعبار قوله ما استطعتم الدال على عدم امكان الاتيان لجميعه بل انعقاد الظهور فى الكلام يكون معلقا على عدم القرينه المتصله على الخلاف فقيام الجزاء المذكور يصلح لكونه قرينه فمعه لا- ينعقد الظهور الاطلاقى فى المطلق فلا- حاجه إلى الحكومه و لعل التعبير بها مسامحه.

و كيف كان فقد أورد فى الدرر على ذلك بأنّ هذا المعنى و إن كان ظاهرا من الروايه إلاّ أنّه مستلزم لتخصيص كثير بل الخارج منها أكثر من الباقي بمراتب فحملها على هذا المعنى المستلزم لهذا التخصيص المستبشع لا- يجوز فيدور الأمر بين استكشاف تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا- يجوز التمسك بها فى الموارد إلاّ- بعد احراز كونها من مصاديق العنوان المذكور فى الدليل من الخارج و بين حملها على معنى آخر و إن كان خلافا لظاهرها ابتداء و على كل حال لا يجوز التمسك بها لما نحن بصددده و الإنصاف أنّه بعد ملاحظه خروج الأ-كثر لو حملناه على ظاهرها فالأقرب جعل كلمه «من» فيها زائده أو بمعنى الباء و كلمه «ما» مصدرية زمانيه فيكون مفادها تخصيص أوامر النبى صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعه و يصير موافقا لأدله نفى الحرج فى الدين هذا. (٢)

و أضاف إليه شيخنا الاستاذ قدس سرّه فى تعليقه عليه بقوله و يعين هذا المعنى عدم مناسبه المعنى الأوّل لمورد الروايه فإنّه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحج فى كلّ عام فقال صلى الله عليه و آله هذا

ص: ٢٨٥

١- ١) فرائد الاصول/ص ٢٩٤.

٢- ٢) الدرر/ص ٥٠٠-٥٠١.

الكلام فى مقام نفى التكرار انتهى و لذا قد يقال يختص الشىء المأمور به فى الروايه بقرينه المورد بالكلى الذى له أفراد طوليّه أو عرضيه فإنّ موردها إنّما كان فى الحجج عند سؤال بعض الصحابه عن وجوبه فى كل عام فإنّه بعد اعراضه صلّى الله عليه و آله عن جواب السائل حتى كرر السائل سؤاله مرتين أو ثلاث اجاب صلّى الله عليه و آله بقوله ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب عليكم و لو وجب لما استطعتم إلى أن قال إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فتكون الروايه مختصه بالكلى الذى له أفراد طوليّه و كان مفادها أنّه إذا أمرتكم بكلّى تحته أفراد فأتوا من أفراد ذلك الكلى بمقدار استطاعتكم و لا تشمل الكل و المركب الذى له أجزاء و إن كانت فى نفسها ظاهره بمقتضى كلمه «من» الظاهره فى التبويض فى الكل ذى الأجزاء.

و يمكن الجواب عنه بما أفاده المحقق العراقى قدس سرّه من أنّ مورد الروايه و إن كان فى الكلى ذى أفراد و لكن مجرد ذلك لا يقتضى تخصيصها بذلك بعد عموم الشىء فى نفسه و شموله لكل من الكل و الكلى فإنّ العبره فى مقام استفاده الحكم إنّما هى على عموم اللفظ لا على خصوصيه المورد فمع عموم الشىء فى نفسه لا يقتضى مجرد تطبيقه على مورد خاص تخصيص عمومه به.

و أمّا توهم عدم امكان عموم «الشىء» فى الروايه لكل من الكل ذى الأجزاء و الكلى الذى له أفراد لمباينه لحاظ عموم الأفراد فى الكلى مع لحاظ الأجزاء فى الكل لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمه «من» بمعنى الباء أو بيانیه و بالاعتبار الثانى تبويضيه و بعد عدم جامع بينهما يقتضى استعمال لفظه «من» فى الأعم من الأجزاء و الأفراد يتعين خصوص الثانى أى الكلى الذى له أفراد بقرينه المورد.

(فهو) مدفوع بمنع اقتضاء إرادته الكلى من الشىء و لحاظ الأفراد لكون لفظه «من» بمعنى الباء أو بيانیه بل هو كما يلائم ذلك يلائم أيضا مع كونها بمعنى التبويض بلحاظ تبعض الحصص الموجوده منه فى ضمن أفرادها فإنّ الكلى إذا لوحظ كونه على نحو الشياخ فى ضمن الأفراد يصدق على كل واحد من الحصص الموجوده منه فى ضمن الأفراد أنّه بعض الطبيعى

و بهذه الجهه لا- مانع من إرادته ما يعم الكل و الكلى من الشىء المأمور به حيث يمكن إرادته التبعض من الكلى أيضا بلحاظ حصصه الموجوده فى ضمن أفراده. (١)

و هذا هو الذى ينتهى إليه المحقق الاصفهانى بوجه حيث قال فالتحقيق أنّ كلمه «من» ليست للتبعض بعنوانه حتى لا يلائم الكلى بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه و إن كان يوافق التبعض أحيانا و من الواضح أنّ الفرد منشعب من الكلى و أنّ الكلى الذى ينطبق على ما يستطاع و ما لا- يستطاع فما يستطاع منه مقتطع من مثله فلا- يتعين إرادته المركب و المتيقن بحسب مورد الروايه هو الكلى الذى يلائمه لفظ الشىء و كلمه «من» و كون «ما» بمعنى الموصول لا بمعنى المصدريه الزمانيه. (٢)

و دعوى: أنّ العموم المستفاد من الشىء فى الروايه لكل من الكل و الكلى إنّما هو من جهه الاطلاق و مقدمات الحكمه و حيث إنّ من المقدمات انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب فلا- مجال للأخذ باطلاقه فى المقام لوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب و هو ما يقتضيه المورد من الكلى الذى تحته أفراد فإنّه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور فى الاطلاق يعم الكل و الكلى حتى يتمسك بظهوره لاثبات وجوب ما عدا الجزء المضطر إليه. (٣)

مندفعه: بما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من أنّه يمكن أن يكون المراد من الشىء الأعم من الكلى و المركب و القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا- يصلح للتقييد بعد اطلاق الوارد كما قرر فى محله نعم يبقى اشكال التخصيص الأكثر و يمكن الجواب عنه أولا- بأنّ اللازم هو تخصيص الكثير لا- الأ- كثر بعد فرض كون المعنى يعم الكلى و الكل ثانياً بأنّ المتيقن هو تخصيص الأكثر باخراج الأفراد لا باخراج عنوان واحد لو كان أفراده أكثر و سيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّ ظاهر الحديث أنّ السؤال بنفسه يمكن أن يكون محركا للتشريع و منبها إليه

ص: ٢٨٧

١-١) نهاية الافكار/ج ٣، ص ٤٥٥-٤٥٦.

٢-٢) نهاية الدرايه/ج ٢، ص ٢٩٨-٢٩٩.

٣-٣) نهاية الافكار/ج ٣، ص ٤٥٦.

بحيث لو سئل لوجب و هذا غريب في بابه فإنّ التشريع يتبع المصالح و المفاسد الواقعيه لا سؤال السائلين و فحصهم.

لأننا نقول: كما أفاد الشهيد الصدر إنّ من المعقول افتراض جمله من الأحكام واجده للملاك اللزومي واقعا إلاّ أنّه لوجود محذور في إبدائها ابتداء أو للحاجه إلى حصول نوع تنبه و توجه إليها من قبل المكلفين لا- تشرع إلاّ بعد السؤال أو اللاحاح من قبل المسلمين. (١)

و لكن اللازم أن يكون السؤال سؤال نوع المكلفين لا- أفراد معينه منهم و استشكل الشهيد الصدر في أخير كلامه على الروايه باشكال آخر و هو أنّ الحديث يبين قاعده مضروبه للحد الأقصى للتكاليف الشرعيه لا الحد الأدنى أي أنّ كل أمر يصدر لا يلزم امتثاله بأكثر من المقدار المستطاع و أمّا ما هو حدّه الأدنى فهذا يتبع دليله الذي يأمر به بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود و المراد بالمقدار المستطاع الذي جعل حدا أقصى للتكليف المستطاع عرفا لا عقلا أي ما يقابل الحرج و المشقه التي تعتبر عرفا عدم الاستطاعه و القرينه على هذا الفهم للاستطاعه نفس التعبير في مورد الحديث لو وجب لما استطعتم و لو تركتم لكفرتم بعد وضوح استحاله التكليف بغير المقدور عقلا إلى أن قال إلاّ أنه بناء على هذا المعنى يكون الحديث اجنبيا عن محل الكلام لأنّه يدلّ على أنّ الحد الأقصى للامثال أن لا يلزم منه حرج و مشقه و أين هذا من مسأله لزوم الباقي بعد تقدم الجزء أو الشرط. (٢)

و قد عرفت أنّ هذا المعنى لا يناسب مع تسليم كون كلمه «من» ظاهره في التبويض لا البيان و اللازم هو اختيار معنى يساعد هذا الظهور إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور المذكور مع إمكان الأخذ به و عليه فاللازم هو القول بما أفاده المحقق العراقي و ينتهي إليه المحقق الاصفهاني من أنّ كلمه «من» لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه و عليه فلا يتعين في المركب بل يشمل الكلّي و لفظ الشئء ملائم لذلك كما لا يخفى.

ص: ٢٨٨

١- (١) مباحث الحجج/ ج ٢، ص ٣٨٧-٣٨٨.

٢- (٢) المصدر السابق.

نعم بقى هنا مناقشات أخرى منها أنه لا يعلم عمل الأصحاب بالرواية إلا في الصلاة مع إمكان أن يقال لا حاجة إلى هذا الحديث فيها أيضا لورود دليل خاص فيها مثل قوله عليه السلام الصلاة لا تترك بحال وفيه أنه لا حاجة إلى عمل الأصحاب بعد إمكان الأخذ بعموم الحديث و عدم قرينه على خلافه هذا مضافا إلى ما في حصر العمل بها في خصوص الصلاة مع أن الأصحاب ذهبوا إلى العمل بمفاده في الوضوء و الغسل و التيمم و غيره إذ لا يسقط الميسور فيها بالمعسور كما لا يخفى.

و منها: أن اختلاف النقل في الحديث يوجب سقوط الرواية عن صححه الاستدلال قال السيد المحقق الخوئي قدس سره و في صحيح النسائي هذا الحديث مروى بوجه آخر لا يدل على المقام و هو قوله صلى الله عليه و آله فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم و من المعلوم أن كلمة «ما» في هذه الرواية ظاهره في كونها زمانية و عليه فمفاد الرواية هو وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعة و القدره و هذا المعنى أجنبى عن المقام. (1)

و فيه أن المروى المذكور لم يستدل به للمقام في كلمات الأصحاب و عليه فلا- يوجب إشكالا في الاستدلال بما عمل به الأصحاب و استندوا به و كان مشهورا و معروفا فمع الانجبار يدور الأمر بين الحجج و اللاحجه و من المعلوم أن الثاني لا يعارض الأول فلا تغفل.

و منها: ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من أنه لا- يبعد أن يكون ظهور «من» في معنى النشو أقوى من ظهورها في التبعض و على فرض تساويهما أيضا يكون الرواية مجمله (2) و نحوه ما قد يقال أن «من» ظاهره في الابتدائية.

و فيه إمكان منع ظهور «من» في النشو في هذه الرواية إذ المقصود من النشو إن كان أن منشأ وجوب الإتيان هو الأمر الصادر من النبي صلى الله عليه و آله فلا حاجة إليه بعد دلاله الفاء في الجزاء عليه في قوله صلى الله عليه و آله إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه.

ص: ٢٨٩

١- (١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٧٨.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٤٤٧.

هذا مضافا إلى أنه لو كان «من» بمعنى النشو في المقام كان المأمور به هو ما استطعتم و يدلّ على وجوب الإتيان بالمقدور و يثبت المطلوب أيضا و ليس كلمه «ما» مصدرية زمانيه حينئذ و إلاّ- لزم أن لا- يكون المأتى به مذكورا في الكلام و هكذا الأمر لو كان «من» للابتداء و عليه فلا- فرق بين أن تكون «من» بمعنى التبعض أو بمعنى النشويه أو بمعنى الابتدائه في الدلاله على أن الأجزاء أو الأفراد الباقية التي تمكن منها و جب الإتيان بها فلا تغفل. هذا غايه التقريب في دلاله الحديث قال الشيخ الانصارى قدس سرّه و الحاصل أنّ المناقشه في ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه في فهم الخطابات العرفيه (1) و لكن مع ذلك لا يخفى عليك أنّ انجبار ضعف السند غير ثابت بعد وجود وجوه أخرى في المسأله هذا مضافا إلى اختصاص الاستناد إليها بكلمات المتأخرين كما تقدم فتأمل.

حديث الميسور لا يترك بالمعسور:

و أمّا تقريب دلاله الروايه الثانيه و هي ما عن سيد الموحدين على عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور فبأن يقال إنّ الميسور من الواجب لا- يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كليّا أو كلاً- اخذا بالإطلاق فيجوز التمسك به في المقام عند تعسّر بعض الأجزاء دون الباقي كما يجوز التمسك به في تعسّر بعض الأفراد في الكلي و لا وجه بتخصيص الحديث بالثاني مع اطلاقه و شموله لكليهما و يشكل ذلك بأنّ معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور و لا كلام في ذلك بعد فرض ثبوت الحكم في الميسور لأنّ سقوط حكم شيء لا- يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيء آخر و عليه فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء فلا يشمل الكلّ الذي تعذر بعضه لأنّ الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر و لا حكم للأجزاء غير المتعذره حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب و سقوط حكم المركب.

ص: ٢٩٠

أجاب عنه الشيخ قدس سرّه بأنّ ما ذكر (في معنى الحديث) من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و سقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيريّاً و هذا الوجوب الذى يتكلم في ثبوته و عدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء و لا على عدمه السقوط و الارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شكك بعد ورود الأمر باكرام العلماء بالاستغراق الأفرادى في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعدّر إكرامه كذلك يصدق لو شكك بعد الأمر بالمركب في وجوب الأجزاء بعد تعذّر بعضه. (١)

أورد السيد المحقق الخوئى قدس سرّه على الشيخ فيما أجاب بعدم تماميه الاستدلال المذكور لأنّ السقوط فرع الثبوت و عليه فالرواية مختصة بتعدّر بعض الأفراد الطبيعه باعتبار أنّ غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرؤ التعذر فيصدق أنّه لا يسقط بتعدّر غيره بخلاف بعض أجزاء المركب فإنّه كان واجبا بوجوب ضمنى قد سقط بتعدّر المركب من حيث المجموع فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالى و هو حادث فلا معنى للأخبار عن عدم سقوطه بتعدّر غيره إلى أن قال فيإرادته معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذّر بعض الأفراد و موارد تعذّر بعض الأجزاء إلى أن قال تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينه. (٢)

حاصله عدم صدق لا يسقط فى الحكم على سبيل الحقيقة فى تعذّر بعض الأجزاء بناء على كون وجوبه ضمّياً لا غيريّاً و التسامح لا يوجب الصدق الحقيقى و مع عدم كون الصدق حقيقياً لا مجال للاستصحاب و هذا الإشكال وارد على الشيخ قدس سرّه و لكن لا يخفى عليك أنّ

ص: ٢٩١

١-١) فرائد الاصول/ص ٢٩٥ الطبعه القديمه.

٢-٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٤٨٥.

وجوب الأجزاء ليس وجوباً ضمئياً ولا وجوباً مقدمياً وغيرياً بل وجوبها وجوب نفسى بعد ما عرفت من أنّ المركب بالملاحظه الثانويه عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء ولذا قلنا بأنّ استصحاب الوجوب جار باعتبار وجوب نفس الأجزاء لا- باعتبار الجامع بين الوجوب الضمنى أو الغيرى و بين الوجوب النفسى حتى يحتاج إلى المسامحه و عليه فبعد تعذّر بعض الأجزاء يصح أن يقال لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذره بسقوط وجوب الأجزاء المتعذره كما يصح ذلك بالنسبه إلى تعذّر بعض الأفراد و عليه فمدعى الشيخ صحيح إلا أنّ ذهابه إلى استصحاب الجامع محل إشكال.

أورد صاحب الكفايه على الشيخ أيضا بأنّ الروايه لم تظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادته عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (١) حاصله أنّ مع الإجمال لا يصح الاستدلال به.

و فيه أنّ الروايه بعمومها يشمل الأجزاء و الأفراد و مع العموم لا- إجمال هذا مضافا إلى ما أفاده المحقّق الاصفهاني فى ذلك حيث قال لو كان المراد الميسور من الأفراد لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ليحكم عليه بعدم سقوطه فإنّ مجرد الجمع فى العبارة لا يوجب توهم السقوط إلاّ من الغافل فلا يناسب توهم السقوط إلاّ فى الميسور من الأجزاء فيصح ضرب القاعده و الحكم بعدم سقوطه هذا. (٢)

اللهمّ إلاّ- أن يقال: لا- بأس بشمول القاعده للفرد النادر بناء على عمومها للأجزاء و الأفراد إذ فرق بين شمول الفرد النادر و بين الحمل على النادر كما لا يخفى.

أورد صاحب الكفايه على الشيخ أيضا بعدم دلالة الحديث على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالته على أنّه بنحو اللزوم (٣) و أجاب نفسه عنه بقوله إلاّ أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه

ص: ٢٩٢

١- (١) الكفايه/ج ٢، ص ٢٥٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٢٩٩ الطبعه القديمه.

٣- (٣) الكفايه/ج ٢، ص ٢٥٢.

عن المعسور بأن يكون قضيه الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك كما أنّ الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا أنّها عبارته عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه على عهده المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعده في المستحبات على وجه أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم. (١) هذا بناء على أنّ قوله لا يسقط يكون نفياً لا نهياً كما هو الظاهر و لكن قد يقال إنّ لفظه «لا يسقط» يكون نهياً و عليه فيقع التعارض بين ظهور هيئه لا يسقط في اللزوم و بين اطلاق الميسور للمستحبات عند تعذر بعض أجزائها و بعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات هذا الإشكال كما أفاد في مباحث الحجج إلّا أنّ بيتني على أنّ يكون لفظه لا يسقط نهياً بلسان النفي كالجمل الخبرية في مقام الانشاء و هو خلاف الظاهر في نفسه و ذلك أوّلاً لظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي بحسب ظهوره الأوّلي لا النهي فما دام يصح الكلام نفياً فلا وجه لحمله على النهي.

و ثانياً خصوص ماله يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهي لأنّ سقوط الميسور عن ذمه المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشرة لكي يناسب النهي عنه إلى أن قال و ثالثاً لو سلّمنا حمل الحديث على النهي فلا تعارض بين النهي و اطلاق الميسور للمستحبات لأنّ مفادها النهي عن السقوط من ناحيه تعذر بعض الأجزاء و هو لا ينافي جواز ترك أصل المستحب من ناحيه أخرى (٢) هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال مع تسليم كون لفظه لا يسقط نهياً لا نفياً و تعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق فكما يكون الأمر كذلك في مثل لا تضرب أحداً فإنّ الضرب ظاهر في المولم و الأحد أعم من الحي و الميت و يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق و يحمل الأحد على الحي

ص: ٢٩٣

١- (١) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٢- (٢) مباحث الحجج/ ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤.

فكذلك فى المقام يحمل الميسور على الواجب بقريته النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا الاشكال الذى أوردته فى الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بد من حملة على ما لا يستلزم ذلك و الأولى حملة على الإرشاد و الموعظه لمن أراد اتيان شىء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الإقدام على الميسور أيضا و إن كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم (١) و يمكن الجواب عنه بما حكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنّه و قد استقصينا الكلام فيه فى الفقه و إجماله: أنّ تخصيص الأكثر ليس ممتنعا ذاتا و لا قبيحا عقلا فاستهجانته ليس إلّا من جهه أنّ إلقاء الكلام العام و إخراج أكثر أفرادّه عنه يعد عرفا خارجا عن طريقه المحاوره و المكالمه و إذا نقول كلّما يستلزم التخصيص ذلك يعدّ مستهجنا عرفا و إلّا فلا و إذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلا و لو فرض أنّ الخارج أكثر أفرادا من الداخل تدبر تعرف. (٢)

و لكن يرجع سيدنا الاستاذ فى النهايه عن ذلك بقوله إلّا أنّ الذى يختلج بالبال أنّ العلماء رضوان الله عليهم لم يلتزموا بوجوب الميسور من أجزاء المركب فى جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلّا قليل مع أنّه لو كان تمسكهم بهذه الروايات لوجب عليهم الالتزام بوجوب الباقي مطلقا.

و ما يتراءى من المحقق الخراسانى و المحقق النائينى قدس سرّهما من أنّه يلزم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مباينا للكل محل منع حيث إنّ ذلك غير معتبر قطعا فإنّه يصدق على جزء واحد ميسور أنّه الميسور من المركب و أنّه المدرك من الكل كما لا يخفى إلى أن قال فلعلهم استدّلوا بالاستصحاب أو بقوله رفع ما لا يطيقون أو نحو ذلك و هذا دليل على أنّهم ما فهموا منها ما ينتج للمقام ثمّ اختار ما ذهب إليه شيخ المشايخ المحقق اليزدى قدس سرّه فى الدرر بقوله و الإنصاف

ص: ٢٩٤

١-١) الدرر/ص ٥٠١.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج ٢، ص ٤٧٦.

عدم ظهورها فيه أصلا بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلت على عدم سقوط المرتبه الناقصه بتعدّر المرتبه الكامله فبيما لم يثبت للميسور و المدرك مرتبه من الطلب لما كان يشمله الحديث كما في المقام حيث إنّ مطلوبه بقيه الأجزاء أوّل الكلام نعم لو كان مفاد الحديث ان المركب إذا تعذر بعض أجزائه لا يسقط التكليف عن باقى الأجزاء لكان دليلا- على تعلق الطلب به نظير ساير ما كلف به فى الشرع و الحاصل أنّ الظاهر أنّ العلويين إنّما وردا موعظه و ارشادا إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعدّر بعضها الآخر فإذا كان أصل عتق الرقبه مثلا مطلوبا للشارع و كان عتق المؤمنه منها مطلوبا أيضا بطلب أشد و أكد بحيث يلزم استيفاؤه فيما تمكن فلو تعدّر استيفاء هذه المرتبه من الطلب بأن تعدّر تحصيل الرقبه المؤمنه يجب على العبد عتق مطلق الرقبه لأنّ المفروض تعلق الطلب به و هذا ممّا يستقل به العقل و الحديثان إنّما وردا إرشادا إلى حكم العقل و لعمرى أنّ هذا المعنى هو الذى شاع بين العلماء بل العوام و النسوان و الأطفال. (1)

و لقائل أن يقول إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصيه و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شىء من الأثر و الخاصيه فلا يكون ميسورا منه و إن كان هو فى نفسه شيئا منه لغه فالميسور من المعجون الذى يؤثر فى رفع الصفراء مثلا هو الذى يترتب عليه هذا الأثر و لو بنحو ناقص بخلاف ما لم يترتب عليه شىء من هذا الأثر أى رفع الصفراء فهو ليس بميسور منه عرفا و إن صدق عليه لغه أنّه جزء من أجزائه و عليه فاعتبار المحققين أن يبقى من المركب ما لا يعدّ عرفا مباينا للكل فى محله ثمّ إنّ حمل الميسور لا يسقط بالمعسور على الارشاد إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعدّر بعضها الآخر خلاف الظاهر لأنّ المراد من الميسور هو الميسور من الشىء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشىء و لو سلم فالجزء من المركب بناء على عينيه المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبه من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الروايه على وجوب

ص: ٢٩٥

الميسور بتعدّر ساير الأجزاء فتدبّر جيّداً.

فتحصّل: ممّا ذكر تماميّه الحديث من ناحيه الدلاله و هو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلّي و لا- وجه لتخصيصه بالكلّي مع أنّه لا موهم فيه لسقوط الحكم عن فرد بسبب سقوطه عن فرد آخر ثمّ إنّ الميسور من الشئ منصرف إلى ما له أثر الكل و لو مع نقص لا- ما لا- أثر له أصلاً لخلوه عن الأجزاء الركنيه و معظم الأجزاء كما يكون الأمر كذلك في المعاجين و نحوها كما لا يخفى.

و أمّا تماميّه الحديث من ناحيه السند فلا تخلو عن اشكال لما عرفت من خلوّ كلمات القدماء عن هذه الأخبار و مع خلوها عنها كيف ينجرّ ضعفها بعمل الأصحاب.

حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله:

و تقريب دلالة الروايه الثالثه و هي ما عن علي عليه السّلام ما لا يدرك كله لا يترك كله بأن يقال إنّ كلمه «ما» أعم من الكلّ و الكلّي و عليه يدلّ الروايه على أنّ الكلّي أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الإتيان بالمدرّك منه و لا- يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر قال السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه في مصباح الاصول لفظه كلّ المذكوره في الروايه مرتين أمرها دائر بحسب مقام التصور بين صور أربع:

الاولى: أن يكون المراد بها في كلتا الصورتين العموم الاستغراقي.

الثانيه: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعى.

الثالثه: أن يكون المراد بها في فقره الأولى العموم الاستغراقى و في الثانيه العموم المجموعى.

الرابعه: عكس الثالثه.

أمّا الصوره الاولى و الثانيه فلا يمكن الالتزام بهما إذ لا يعقل الحكم بوجود الإتيان لكل فرد فرد مع تعدّد الإتيان لكل فرد فرد و كذا الحكم بوجود الإتيان بالمجموع مع تعدّد

و كذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان لكل فرد فرد.

فتعين الالتزام بالصورة الرابعة فيكون المراد النهى عن ترك الجميع عند تعذر المجموع فيكون مفاد الرواية إذا تعذر الإتيان بالمجموع لا يجمع في الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر.

و هذا المعنى يشمل الكلّ الذى له أفراد متعدده تعذر الجمع بينها و الكلّ الذى له أجزاء مختلفه الحقيقه قد تعذر بعضها لأنّ العامّ إذا لوحظ بنحو العموم المجموعى لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفقه الحقيقه أو مختلفه الحقيقه.

و عليه فكلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الإتيان بغير المتعذر من أفراده أو أجزائه هذا. (1)

و يمكن أن يقال: إنّ النهى عن ترك كل واحد أو ترك المجموع لا يساوق الأمر بالإتيان بكل واحد أو بالمجموع بل هو يساوق الأمر بالإتيان بالبعض و هو ممكن فى جميع الصور و ممّا ذكر يظهر النظر فى تعيين الصورة الرابعه حيث إنّ النهى عن ترك المجموع أو ترك كل واحد فى غير الرابعه يساوق الأمر بالبعض أيضا و هو مقدور لا الإتيان بالمجموع مع تعذر المجموع أو الإتيان لكل واحد مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد فيكون مفاد الرواية إذا تعذر الإتيان بالمجموع و الجميع لا يجمع فى الترك بل يجب الإتيان بغير المتعذر من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

و كيف كان فقد ناقش صاحب الكفايه فى الاستدلال بالحديث بأنّه بعد ظهور كون الكلّ فى المجموعى لا الأفرادى لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقى الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما و ليس ظهور لا

يترك في الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينه على إرادته خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه من النفي و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام (١).

و فيه أولا أنّ «كله» في قوله و ما لا يدرك كله يشمل الكلّي و الكلّ بعد ما عرفت من شمول الموصول لهما لصدق ما لا يدرك كله على تعذر بعضهما سواء كان فردا أو جزءا فلا وجه لقوله لظهور الكلّ في المجموعى لا الأفرادى و ثانيا أنّ دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لها لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما ذهبوا إليه فى مثل لا تضرب أحدا إذ حملوا الأحده على الحى بعد ظهور الضرب فى المولم و لا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب إطلاق الأحده على الحى و الميت و عليه فيختص الموصول بالواجب و لا يشمل المستحب.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المقام ليس كالمثال المذكور الذى يكون ماله الضرب فيه شاهدا على تخصيص الأحده بالحى فإنّ الترك لا يشهد على شىء فى المقام و أمّا الهيئه فهى تابعه لإطلاق الموضوع و إن كان يعم الواجب و المستحب أمكن أن يكون ذلك قرينه على استعمال الهيئه فى خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه فتأويل و ثالثا كما أفاد فى مصباح الاصول أنّ فيه ما ذكرناه فى مباحث الاصول من أنّ الوجوب ليس داخلا فى مفهوم الأمر و لا الحرمة داخله فى مفهوم النهى فإنّ مفهوم الأمر هو الطلب و الوجوب إنّما هو بحكم العقل فإنّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعه المولى و يرى العبد مستحقا للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله و هذا هو معنى الوجوب و كذا الحرمة إنّما هى بحكم العقل بلزوم الإطاعه و كون العبد مستحقا للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه فلم يستعمل الأمر فى موارد الوجوب و الاستحباب إلا فى معنى واحد إنّما التفاوت بينهما فى ثبوت الترخيص فى الترك من قبل المولى و عدمه فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل فكان

ص: ٢٩٨

الفعل راجحا مع الترخيص فى تركه و هذا هو معنى الاستحباب و على الثانى يحكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل جريا على قانون العبوديه و هذا معنى الوجوب.

و كذا الحال فى النهى فإنّ المستعمل فيه فى موارد الحرمة و الكراهه شىء واحد و إنّما التفاوت بينهما فى ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل و عدمه فعلى الأول كان الفعل مكروها و على الثانى حراما بحكم العقل.

فتحصّل: أنّ شمول الموصول للمستحبات لا ينافى ظهور النهى فى التحريم لأنّ الترخيص بترك المقدور من أجزاء المستحب لا ينافى حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص فى تركها إلى أن قال:

و التحقيق فى الجواب مضافا إلى كون الروايه ضعيفه غير منجره على ما تقدم بيانه أن يقال إنّ أمر الروايه دائر بين حملها على تعدّد الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب إرشاديا إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره و حيث أنّه لا- جامع بين الوجوب المولى و الإرشادى لتكون الروايه شامله لهما و لا قرينه على تعيين أحدهما فتكون الروايه مجمله غير قابله للاستدلال بها. (١)

و لا- يخفى عليك أنّ البيان الذى ذكره فى عدم منافاه شمول الموصول للمستحبات مع ظهور النهى فى التحريم يجرى بعينه بالنسبه إلى الإرشاديه و المولويه لأنهما ليستا من المداليل اللفظيه التصوريه بل هما مستفادتان من الظهور المقامى و لا مانع من تفاوت دلالة المقام بحسب الموارد مع استعمال اللفظ فى معناه و لقد أفاد و أجاد الشهيد الصدر حيث قال إنّ الإرشاديه و المولويه ليستا مدلولتين لفظيين تصوريين للخطاب و إنّما هما خصوصيتان مرتبطتان بمرحله المدلول التصديقى و المراد الجدى و أمّا اللفظ من أمر أو نهى أو إخبار فمستعمل فى معناه الموضوع له من النسبه الإنشائيه أو الإخباريه و عليه فلو كان المدلول

ص: ٢٩٩

التصديق مما يناسب أن يجمع المولويه و الارشاديه فى مورد فلا محذور و لا موجب لتخصيص الخطاب موضوعا إذ لا يلزم من ذلك استعماله فى معنيين لما ذكرناه من أنّ هذه الخصوصيه ليست مدلولاً لفظياً بنحو الاستعمال. (١)

و دعوى أنّ الظاهر من هذا الحديث أنّه ورد موعظه و إرشادا إلى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذر بعضها الآخر و هذا مما يستقل به العقل و الحديث ارشاد إليه مندفعه بأنّ الظاهر ممّا لا يدرك كله هو عدم إدراك نفس الشيء لا مراتب طلبه و عليه فالحكم بوجوب غير المتعذر من الكلّ حكم شرعى و ليس بارشادى.

فتحصّل: أنّه لا إشكال فى التمسك بالأحاديث المذكوره لوجوب غير المتعذر من الأجزاء فكل مورد لم يقدّم دليل على خروجه عن مفاد تلك الأحاديث أمكن التمسك بها فيه و لا يحتاج إلى تمسك الأصحاب فيه بالخصوص بعد عموميتها أو إطلاقها فى نفسها نعم إنّما الإشكال فى جبران ضعفها بعمل الأصحاب فإنّ الثابت هو الشهره بين المتأخرين دون المتقدمين و الجابر هو شهره المتقدمين لا شهره المتأخرين فتأمل جيّداً.

جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط:

لا يخفى عليك أنّ الملاك فى جريان قاعده الميسور فى الجزء غير المتعذر و هو صدق الميسور عرفاً على الباقي موجود بعينه مع تعذر بعض الشروط لصدق الميسور عرفاً على غير المتعذر فيه أيضاً كصدقه على غير المتعذر مع تعذر الجزء و إن كان فاقده الشرط مبيناً للواجد عقلاً و مقتضى وجود الملاك المذكور عند تعذر بعض الشروط كتعذر الجزء هو جريان قاعده الميسور فى المشروط كالمركب حرفاً بحرف نعم لو كان فاقده الشرط مبيناً للواجد عرفاً بحيث لا يصدق عليه الميسور لكون الشرط من المقومات فلا تجرى فيه قاعده الميسور كما هو واضح و لذلك حكى عن المحقق الخراسانى قدس سرّه أنّه قال فى حاشيته أنّ الظاهر

ص: ٣٠٠

أن الضابط في مجرى هذه القاعده هو ما إذا عدّ الفاقد ميسورا للواجد بحسب العرف مطلقا كان فاقدا للجزء أو الشرط بداهه أن فاقد معظم الأجزاء لا يعدّ ميسورا للمركب كما أن فاقد بعض الشروط لا يعدّ ميسورا للواجد لها كما لا يخفى حاصله أن مع وجود معظم الأجزاء و عدم كون المفقود من المقومات يصدق الميسور و هو موجب لجريان قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور عند تعذر بعض الشروط كما تجرى عند تعذر بعض الأجزاء و هذا هو الذى صرح به فى الكفايه أيضا حيث قال ثم إنه حيث كان الملاك فى قاعده الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضا لصدقه حقيقه عليه مع تعذره عرفا كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء فى الجملة و إن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا و لأجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و إن كان غير مباين للواجد عقلا (١) نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعدّ بميسور عرفا بتخطئه للعرف و أن عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه فى غير الحال و إلا عدّ أنه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك أى للتخطئه و أنه لا يقوم بشىء من ذلك و بالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج أو اللاحق كان المرجع هو الاطلاق (أى الاطلاق العرفى) و يستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار يوجب ايجابه فى الواجب و استحبابه فى المستحب. (٢)

فتحصّل: أن قاعده الميسور تجرى مع تعذر بعض الشروط كما تجرى مع تعذر الجزء حرفا بحرف و الملاك هو صدق الميسور عرفا و الصدق المذكور لا يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء و الشروط موجودا و لم يكن المفقود من المقومات و استشكل صاحب الكفايه

ص: ٣٠١

١ - ١) كما إذا كان الفاقد فاقدا لبعض مراتب الواجد ألا ترى أن بقاء الرجحان الاستجابى بعد ارتفاع الوجوب ممكن عقلا لعدم كون الرجحان الاستجابى مباينا مع سائر المراتب بخلاف العرف فإنه يرى الاستجاب غير الوجوب و يرى المباينه بينهما كما لا يخفى.

٢ - ٢) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٥٤.

فى حاشيته على ذلك بأنّ الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبه إلى الخارج كالمقطره من البحر و لأجله لا يجوز التمسك بها و معه كيف يمكن أن ينزل عليها قوله صلّى الله عليه و آله الميسور لا- يترك بالمعسور ثمّ تفصيلى عنه نفسه فى مباحته الفقهيّه بأنّه يمكن أن يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصيص لا التخصيص بأن يكون الفاقد فى هذه الموارد أجنبيا غير مربوط بالواجد فى نظر الشارع و إن كان العرف يتخيل كونه ميسورا له و لا ينافى ذلك أن يكون العبره ما لم يعلم خلافه بنظرهم فى ذلك الباب هذا انتهى و عليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئه للعرف خارجا عن تحت القاعدة تخصصا لا تخصيصا و عدم كون المفقود من المقومات.

أورد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد على ما أفاده صاحب الكفايه من اشتراط صدق الميسور بوجود معظم الأجزاء و الشروط بأنّ الظاهر إمكان التمسك بالحديث فى جميع الموارد التى تعذر بعض الأجزاء أو الشروط سواء كان المتعذر معظمها أو كان غير معظمها فإنّه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضا أنّه الميسور من المركب و لو لم يكن إلاّ جزءا واحدا إلى أن قال فدعوى اعتبار أن لا- يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشروط محل المنع و النظر كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ثمّ تفرع عليه اشكالا آخر و هو أنّ التفصيلى بالتخصص عن إشكال تخصيص الأ-كثر لا- يكون صحيحا لعدم إمكان أن يكون موارد عدم وجوب الميسور تخصصا لأنّ المفروض دلالة الحديث على وجوب ذلك مطلقا فى جميع الموارد فقيام الدليل على إخراج مورد لا يعقل إلاّ أن يكون تخصيصا لهذا العموم المستفاد و هذا واضح فيبقى الكلام فى الجواب عن إشكال تخصيص الأكثر و اجيب عنه بوجهين أحدهما أنّه يستكشف من عدم تمسك الأصحاب فى الموارد الكثيره بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة قيل و لذا يحتاج فى كل مورد إلى عمل الأصحاب به فى هذا المورد فما لم يحرز عمل الأصحاب بالحديث فى مورد يشكل التمسك به فيه.

أقول الظاهر عدم الحاجة إلى احراز عملهم في مورد للتمسك بالحديث فيه بل القدر المسلم عدم جواز العمل به فيما أجمعوا على إخراجها عن تحت القاعدة لأنه يستكشف من ذلك احتفاف الحديث بما يمنع من شموله له و أمّا غيره من الموارد التي ما أجمعوا على إخراجها فيجربى الحديث فيه قطعاً و لا بأس بالتمسك به حينئذ و ذلك لأنّ القدر المتيقن من القرينه المانعه عن ظهوره لجميع الموارد إنما كان ما يعرفه عن موارد الإجماع و احتمال وجود القرينه بالنسبه إلى غير تلك الموارد ينفيه أصاله عدم القرينه المعتمد عليه عند العقلاء.

و الحاصل أنّه لا اشكال في اتباع أصاله الظهور و أصاله عدم القرينه ما لم يدلّ دليل على خلافها و كما يتبع هذا الأصل فيما إذا شك في أصل احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهوره كذلك يتبع فيما إذا علم باحتفائه بما يصرفه عن ظاهره بالنسبه إلى بعض الموارد و شك في احتفائه أيضاً بما يصرفه عن الموارد الأخر و به ينفي غير ما كان معلوماً.

لا- يقال يقطع باحتفاف الكلام بالصارف إلّا أنّ ذلك الصارف مجمل مردّد بين الأقل و الأكثر و قد تبين في محله أنّ إجمال القرينه المتصله بالكلام ليسرى إلى الكلام فإنّه يقال هذا إنما هو فيما إذا علم بوجود قرينه مجمله و المقام ليس من هذا القبيل فإنّه يعلم في المقام بوجود القرينه المانعه عن انعقاد الظهور بالنسبه إلى الموارد المجمع على خروجها و شك في أصل وجود غيرها ممّا يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام بالنسبه إلى غير تلك الموارد و أصاله عدم القرينه ينفي ذلك الاحتمال.

الثاني أنّ تخصيص الأكثر لا قبح و لا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجاً بعنوان عام يشمله أقول و قد استوعبنا الكلام فيه في الفقه و إجماله أنّ تخصيص الأ-كثر ليس ممتنعاً ذاتاً و لا قبيحاً عقلاً فاستهجانه ليس إلّا من جهه أنّ إلقاء الكلام العام و إخراج أكثر أفراده عنه يعد عرفاً خارجاً عن طريقه المحاوره و المكالمه و إذا نقول كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجن عرفاً و إلّا- فلا و إذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف فليس بمستهجن أصلاً و لو فرض أنّ الخارج أكثر أفراد من

و لا يخفى عليك ما قلنا فى ذيل حديث الميسور لا يسقط بالمعسور من تفكيك الصدق العرفى عن الصدق اللغوى و اختصاص الأول بما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصيه و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شىء من الأثر و الخاصيه فلا يعد عرفاً أنّه الميسور منه و عليه فلا يرد إشكال على صاحب الكفايه فى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشرائط أو من المقومات.

و عليه فدعوى التخصص للتفصيلى عن إشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهميه أثر بعض الأجزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفه.

نعم ما أفاده سيدنا الاستاذ قدّس سرّه على تقدير التخصيص فى الوجهين المذكورين يكون تاماً أيضاً فتحصل: أنّ قاعدة الميسور تجرى فى موارد تعدّر بعض الأجزاء أو الشرائط و مقتضاها هو لزوم الإتيان بغير المتعدّر ما لم يتم إجماع على خلافه و لا حاجه فى التمسك بها فى الموارد إلى تمسك الأصحاب بها فيها بل اللازم هو صدق الموضوع و هو الميسور فتدبر جيّداً.

هذا كله بناء على تماميه الأدله الاجتهاديه و أمّا بناء على عدم تماميتها لعدم جبران ضعفها فالمحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً و هى ذات الأجزاء و المشروط بالشرائط لما عرفت من أنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء و المشروط بالشرائط بناء على أن الوجوب هو الوجوب المنبسط عليها لا- وجوب المركب منها و غيرها من المتعذره و عليه فالموضوع باق عرفاً و حكمه يستصحب كما لا يخفى.

فرعان:

الأول: فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّ لو دار الأمر

ص: ٣٠٤

بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزياره عاشورا. لجميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالاجزاء تامه في غير المجلس و ترك الشرط باتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف و يحتمل التخيير (١) و تبعه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فيما إذا دار الأمر بين ترك جزء و بين ترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء معللا بأنّ الدوران إنّما هو بين ترك الجزء رأسا و ايجاده بلا شرط و لا ريب في أنّ مقتضى القواعد في هذه الصورة تقديم ترك الشرط و إتيان الجزء خاليا عن الشرط. (٢)

و لكن ذهب المحقق الآشتياني في تعليقه على الرسائل إلى أنّ المتبع هو الأهم نعم لو لم يكن أهم في البين فالحكم هو التخيير و تبعه المحقق العراقي قدّس سرّه حيث قال إذا دار الأمر بين سقوط الجزء أو الشرط لتعذر الجمع بينهما في الامتثال ففي وجوب صرف قدره إلى الجزء أو الشرط أو التخيير بينهما مطلقا أو في صوره عدم إحراز مزيه لأحدهما ملاكا وجوه أقواها الأخير كما هو الشأن في كليه المتراحمين. (٣)

يمكن أن يقال: لا كلام في الكبرى من أنّ الأهم مقدم إن كان و إلا فالحكم هو التخيير و إنّما الاختلاف في الصغرى و لا يبعد دعوى أهميه الإتيان بالجزء و ترك الشرط لما أفاده الشيخ الأعظم و تبعه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّهما إلاّ أنّه فيما إذا دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء.

و أمّا إذا دار الأمر بين ترك جزء المركب و ترك ما هو شرط في جميع الأجزاء أو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط المعتبر في الجزء المتأخر أو دار الأمر بين ترك شرط في جزء و ترك جزء متأخر فلا يأتي فيه التعليل المذكور في كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف لو اريد به وصف نفس الموصوف كما هو الظاهر من عباره

ص: ٣٠٥

١- ١) فرائد الاصول/ص ٢٩٦-٢٩٧ الطبعة القديمه.

٢- ٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٤٨١.

٣- ٣) نهايه الأفكار/ج ٣، ص ٤٦١.

سَيَدُنَا الْاِسْتَاذُ حَيْثُ قَالَ فِي صُورِهِ الدُّوْرَانِ بَيْنَ تَرْكِ الْجُزْءِ وَ تَرْكِ الشَّرْطِ أَنَّ الدُّوْرَانَ فِيهِ بَيْنَ تَرْكِ الْجُزْءِ رَأْسًا وَ اِيْجَادِهِ بِلَا شَرْطٍ وَ لَا رَيْبٍ فِي أَنَّ مَقْتَضَى الْقَوَاعِدِ فِي هَذِهِ الصُّوْرَةِ تَقْدِيمَ تَرْكِ الشَّرْطِ وَ اِيْتِيَانِ الْجُزْءِ خَالِيًا عَنِ الشَّرْطِ.

وَ اَمَّا اِذَا ارِيدَ مِنْهُ وَصْفُ الْمَوْصُوفِ وَ لَوْ فِي الْجُزْءِ الْمَتَاخِرِ أَوْ فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ وَ نَحْوَهُمَا فَالْأَوْلَوِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ.

وَ لَعَلَّهُ لِذَلِكَ قَالَ سَيَدُنَا الْاِسْتَاذُ الْمَحْقُقُ الدَّامَادُ فِي مَحْكِيِّ كَلَامِهِ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ فِي تِلْكَ الصُّوْرِ غَيْرِ الصُّوْرَةِ الْأُولَى هُوَ التَّخْيِيرُ مَا لَمْ يَعْلَمْ بِأَهْمِيَّتِهِ وَاحِدًا مِنَ الشَّرْطِ أَوْ الْجُزْءِ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ وَ إِلَّا يَقْدَمُ الْأَهْمُ لَا مَحَالَةَ إِلَّا إِذَا وَرَدَ الدَّلِيلُ الْخَاصُّ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ عَلَى وَجُوبِ صَرْفِ الْقُدْرَةِ فِيمَا تَمَكَّنَ فَعَلًا - كَمَا فِي بَابِ الصَّلَاةِ حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا أَنَّهُ يَجِبُ الْاِيْتِيَانُ بِهَا تَامَةً الْأَجْزَاءُ وَ الشَّرَائِطُ إِذَا كَانَ قَادِرًا عَلَيْهَا فَعَلًا مَطْلَقًا سِوَاءِ عَرْضِ لِهَ التَّعَدُّرِ بَعْدَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ أَوْ لَمْ يَعْضُ لِهَ ذَلِكَ. (١)

الثاني: في تقديم البدل الاضطراري على الناقص

وَ اعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ جَعَلَ الشَّارِعُ لِلْكَلِّ بَدَلًا اضْطِرَارِيًّا كَالْتِمِيمِ فَفِي تَقْدِيمِهِ عَلَى النَّاْقِصِ وَجْهَانِ مِنْ أَنَّ مَقْتَضَى الْبَدْلِيَّةِ كَوْنُهُ بَدَلًا عَنِ التَّامِ فَيَقْدَمُ عَلَى النَّاْقِصِ كَالْمَبْدَلِ وَ مِنْ أَنَّ النَّاْقِصَ حَالِ الْاضْطِرَارِ تَامَ لِانْتِفَاءِ جُزْئِيَّةِ الْمَفْقُودِ فَيَقْدَمُ عَلَى الْبَدْلِ كَالتَّامِ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ رِوَايَةُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْمُتَقَدِّمَةِ كَمَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ قَدَّسَ سِرَّهُ. (٢)

ظَاهِرُ كَلَامِهِ هُوَ تَرْجِيحُ الْوَجْهِ الثَّانِي لِذِلَالِهِ رِوَايَةُ عَبْدِ الْأَعْلَى عَلَى الْاِكْتِفَاءِ بِالْوَضُوءِ وَ الْمَسْحِ مِنْ دُونِ شَرْطِهِ وَ هُوَ الْمُبَاشِرَةُ وَ هُوَ كَذَلِكَ وَ لَقَدْ أَفَادَ وَ أَجَادَ الْمَحْقُقُ الْاَشْتِيَانِي حَيْثُ قَالَ إِنَّ جَمِيعَ مَا دَلَّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ النَّاْقِصِ حَاكِمٌ عَلَى دَلِيلِ الْبَدْلِ.

أُورِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْبَدْلَ يَكُونُ وَجُودًا تَنْزِيلِيًّا لِلْمَبْدَلِ وَ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْاِيْتِيَانِ بِهِ يَنْتَفَى

ص: ٣٠٦

١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٤٨١-٤٨٢.

٢-٢) فرائد الاصول/ ص ٢٩٤ الطبعة القديمة.

موضوع القاعده لأن جريانها انما يكون فى ظرف تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البدل.

و يمكن أن يقال: إن تنزيل البدل منزله المبدل لا- يكون إلا- فيما إذا تعذر المبدل و مع تمكنه عنه بقاعده الميسور لا يسقط بالمعسور لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار حيث ذهب إلى التخيير بين الإتيان بالمبدل ناقصا و بين الإتيان ببدله الاضطرارى. (١)

و الوجه فيه واضح فإن جعل البدليه متاخر عن عدم التمكن من المبدل و لا يكون فى عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال يتزاحمان و مع التزاحم فالحكم هو التخيير و قاعده الميسور توجب التوسع فى التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزله الواجب حتى يقال إن كلاً من الميسور و البدل وجود تنزيلي للواجب و لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل من باب انتفاء جزئيه المفقود و رفع اليد عنه فلا تغفل.

فالميسور مقدّم على البدل مطلقا من دون فرق بين وجود التباين بين البدل الاضطرارى و ما دلت عليه قاعده الميسور و عدمه و ينقدح ممّا ذكرنا ما فى محكى كلام سيّدنا الاستاذ حيث قال ففيما يكون البدل الذى يدلّ على وجوبه دليل البدل الاضطرارى متباينا مع الذى يدلّ على وجوبه قاعده الميسور (كالوضوء و التيمم) يحكم بالتخيير إذا لم يكن لأحدهما ترجيح بحسب الدلاله و إلاّ يقدم كما لا يخفى و فيما ليس بينهما تباين كما فى الصوم ستين يوما حيث إن مقتضى دليل البدل الاضطرارى فيه وجوب ثمانيه عشر يوما إذا تعذر صوم ستين يوما و مقتضى قاعده الميسور وجوب ما تمكّن منه كان بقدر ثمانيه عشر أو أزيد أو أقل و حيث إن التخيير بين الأقل و الأكثر لا معنى له فلا محاله يجب الجمع بين الدليلين و ترجيح ما كان منها أظهر و لا إشكال فى أنّه فى المثال يكون الدليل على وجوب ثمانيه عشر يوما عند تعذر الكلّ مقدما على قاعده الميسور حيث إنّ العكس يستلزم حمله على ما اذا لم يتمكن إلاّ من ثمانيه عشر و ذلك حمل بعيد بخلاف حمل قاعده الميسور على ما إذا لم يتمكن إلاّ من

ص: ٣٠٧

ذلك المقدار أو أقل منه و ذلك واضح لا يخفى فتدبر. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ التخيير فيما إذا لم يكن أحد الدليلين في طول الآخر و إلا فلا مجال للتخيير و المفروض في المقام هو أنّ دليل البدل مترتب على عدم التمكن من المبدل فمع جريان قاعده الميسور و انتفاء جزئيه المتعذر يتمكن من المبدل و مع التمكن منه لا مجال للبدل هذا كلّه فيما إذا كان التباين بين البدل الاضطرارى و البدل الذى يدلّ عليه قاعده الميسور.

و إقياً إذا لم يكن بينهما تباين كالصوم ستين يوماً و الصوم ثمانيه عشر يوماً في كفاره شهر رمضان أو كفاره الظهر فمقتضى قاعده الميسور أيضاً هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلاّ- أن يكون ظهور الدليل الدال على البدل الاضطرارى في تخصيص القاعده في مورد المثال أقوى من ظهور قاعده الميسور كما لا يبعد تلك الدعوى في روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام و لم يقدر على العتق و لم يقدر على الصدقه قال فليصم ثمانيه عشر يوماً عن كلّ عشره مساكين ثلاثه أيام (٢) لقوه ظهور الروايه في أنّ مع عدم التمكن من تمام الصيام و العتق و الصدقه فالواجب هو الصوم ثمانيه عشر يوماً لا مقدار الميسور من الصيام و الروايه و إن كانت ضعيفه من جهه اسماعيل بن مرار و عبد الجبار و لكنها معتضده بروايه اخرى عن أبى بصير عن رجل ظاهر من امراته فلم يجد ما يعتق و لا ما يتصدق و لا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانيه عشر يوماً لكل عشره مساكين ثلاثه أيام (٣) و لا- فرق في ذلك بين أن يكون ثمانيه عشر يوماً مجعوله في كفاره شهر رمضان أو كفاره الظهر و بالجمله يمكن تخصيص القاعده عند ظهور الأدله في التخصيص بالنسبه إلى ما زاد على ثمانيه عشر يوماً كما يمكن تخصيصها في جانب القله فلا تشمل القاعده مورد الروايه لا بالنسبه إلى ما زاد على ثمانيه

ص: ٣٠٨

١- (١) للمحاضرات لسيدنا الاستاذ/ج ٢، ص ٤٨٢-٤٨٣.

٢- (٢) الوسائل/الباب ٩ من أبواب بقيه الصوم الواجب، ح ١.

٣- (٣) الوسائل/الباب ٨ من أبواب الكفارات، ح ١.

عشر يوما ولا- بالنسبه إلى الأقل منها بناء على تماميه الروايات و قوه ظهورها و إلا فالمتبع هو مقتضى قاعده الميسور من دون فرق بين وجود التباين بينهما و عدمه فلا تغفل.

التنبیه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل و الترك

فيما إذا دار الأمر بين جزئيه شيء أو شرطيته و بين مانعيته أو قاطعيته بمعنى أنا نعلم اجمالا باعتبار أحد الأمرين في الواجب إما فعل هذا الشيء أو تركه و بتعبير آخر إذا دار الأمر بين اعتبار وجود شيء في المأمور به و بين اعتبار عدمه فيه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل و ايجاده مره مع هذا الشيء و أخرى بدونه أو يختار بين فعله و تركه مره واحده و جهان قال المحقق الخوئي قدس سرّه ظاهر شيخنا الانصاري ابتداء هذه المسأله على النزاع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لا بد من الاحتياط في المقام أيضا و على القول بالبراءه فيه يحكم بجريان البراءه في المقام فإن العلم الإجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفه العمليه القطعيه لدوران الأمر بين فعل شيء و تركه و هو لا- يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلم يبق إلا- الشك في الاعتبار و هو مورد لأصالة البراءه انتهى فيكون مختارا بين الفعل و الترك و مقتضى إطلاق كلامه هو عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالإجمال توصيلين أو تعبديين ثم أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأن التحقيق و وجوب الاحتياط و الإتيان بالواجب مع هذا الشيء مره و بدونه أخرى و ذلك لأن المأمور به هو الطبيعي و له أفراد طويله فالمكلف متمكن من الموافقه القطعيه بتكرار العمل و من المخالفه القطعيه بترك العمل رأسا فيكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط.

و أمّا عدم التمكّن من المخالفه القطعيه في الفرد الخارجى لاستحاله ارتفاع النقيضين فهو لا ينافى تنجيز العلم الإجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفه القطعيه في أصل المأمور به و هو الطبيعه إذ الاعتبار إنما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجى فلا مناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام و إن قلنا بالبراءه في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر إذ في المقام

لنا علم اجمالى باعتبار شىء فى المأمور به غايه الأمر أنا لا ندرى أنّ المعبر هو وجوده أو عدمه فى المأمور به فلا بدّ من الاحتياط و الاتيان بالعمل مع وجوده تاره و بدونه أخرى تحصيلاً للعلم بالفراغ بخلاف دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فإنّه ليس فيه إلا احتمال اعتبار شىء فى المأمور به فيكون مجرى للبراء فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه. (١)

و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفايه من وجوب الاحتياط حيث قال فى مفروض المسأله إنّه كان من قبيل المتباينين و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع ذاك الشىء مره و بدونه أخرى (٢) و مقتضى اطلاقه هو عدم الفرق بين كون طرفى المعلوم بالاجمال توصلين أو تعبديين.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه بأنّ على القول بجريان البراءه الشرعيه فى الشك فى الشرطيه و الجزئيه فتجرى فى المقام فيما لا يلزم منه مخالفه القطعيه العمليه بناء على عدم المحذور فى الالتزاميه منها و الحاصل أنّ من كان بناؤه على البراءه الشرعيه فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر عن جزئيه المشكوكه أو شرطيتها يلزمه القول بالتخير فى المقام فيما إذا كان المشكوك اعتبار وجوده أو عدمه توصلياً حيث لا يلزم من اجراء الأصل (٣) حينئذ مخالفه قطعيه عمليه و المفروض انه لا محذور فى المخالفه الالتزاميه.

و العجب من المحقّق الخراسانى و المحقّق النائينى قدّس سرّهما حيث ذهبا فى الشك فى الشرطيه و الجزئيه إلى البراءه الشرعيه و اختاراهنا وجوب الاحتياط بتكرار العمل فالحق بعد مع الشيخ قدّس سرّه حيث اختار التخير بناء على القول بعدم وجوب الاحتياط فى تلك المسأله و عدم حرمة المخالفه القطعيه الالتزاميه و الاحتياط بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها أو القول بحرمة المخالفه القطعيه و لو كانت التزاميه و كلامه قدّس سرّه و إن كان خالياً عن التقييد بما إذا

ص: ٣١٠

١-١) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٤٨٧.

٢-٢) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٥٤.

٣-٣) أى من اجراء الأصل فى كل طرف من أطراف المعلوم بالاجمال و لو كان متعلق التكليف هو الطبيعه لا الفرد.

كان ما علم إجمالاً اعتبار فعله أو تركه توصلياً إلا أنه ممّا لا بدّ منه حيث إنّه لو كان تعدياً لوجب الاحتياط مطلقاً. (١)

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالتخيير في المقام فرع أمور الأوّل أن يجرى الأصل في الشك في الشرطية و الجزئية الثاني أن لا يكون في المخالفه القطعيه الالتزاميه محذور شرعى أو عقلى الثالث أن يجرى الأصل في أطراف المعلوم بالإجمال ما لم يؤد إلى المخالفه القطعيه العمليه الرابع أن يكون كل من الفعل و الترك المعلوم اعتبار أحدهما توصلياً.

إذا عرفت ذلك نقول من تسلّم لأمور الثلاثة الأولى كالمحقق الخراسانى و النائينى و غيرهما يلزمه القول بالتخيير إذا كان المعلوم بالإجمال توصلياً و بالاحتياط إذا كان تعدياً فحكمه بالاحتياط (٢) لا وجه له و لعمري أنّ المسأله في غايه الوضوح تدبر تعرف. (٣)

حاصله أنّ مع تسليم كون الطبيعه مورد تعلق التكليف لا-الفرد أمكن التفصيل بين التوصليين و جريان البراءه في الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفه العمليه القطعيه من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءه في أطراف المعلوم بالإجمال إذا لم يؤد إلى المخالفه القطعيه العمليه و بين التعديين و لزوم الاحتياط للتمكن من المخالفه القطعيه في هذه الصوره و معه لا يجوز الترخيص بالنسبه إلى الطرفين.

و دعوى أنّ المخالفه العمليه تصبح ممكنه إذا فرض أنّ الجزئيه أو المانعيه كانت قريبه فإنّه يمكن للمكلف أن يأتى بالفعل أو الترك على وجه غير قربى فيكون مخالفاً للمعلوم بالإجمال على كل تقدير و يكون جريان الأصلين معا مؤدياً إلى الإذن في ذلك فيتعارض الأصلان و يتساقطان. (٤)

ص: ٣١١

١-١) حيث إنّه يتمكن حينئذ من المخالفه القطعيه بترك قصد القربه في طرفى المعلوم بالإجمال بأن يأتى بالفعل أو الترك على وجه غير قربى.

٢-٢) أى بالاحتياط مطلقاً.

٣-٣) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٤٨٦.

٤-٤) مباحث الحجج/ج ٢، ص ٣٦٤.

مقبوله و لكنّها لا- توجب القول بالاحتياط فيما إذا فرض كونهما توصليين و المفروض أنّ كلام سيدنا الاستاذ فيما إذا كان المعلوم بالاجمال توصليا فلا- وجه لما ذهب إليه في مباحث الحجج من وجوب الاحتياط بتكرار العمل مره مع الإتيان بذلك الشئ و مره بدونه و لو فى التوصلين.

اللهمّ إلّا- أن يقال:إنّه إذا دار الأمر بين كون شئ شرطاً أو جزء و بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالى بتقييد الواجب بأمر حاصل إلّا- أنّه دائر بين وجود ذاك الشئ و عدمه و حيث إنّّه لا- جامع أصلاً بينهما و الاحتياط و لو بالتكرار ممكن فالعقلاء يحكمون فى مثله بوجوب موافقه القطعيه و لو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفه قطعيه عمليه و مع حكم العقلاء و عدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراه و لو فى التوصليات.

و بالجمله فما نحن فيه عندهم من قبيل المتباينين لا من قبيل الدوران بين المحذورين و لا مجال للاحتياط فى الثانى دون الأوّل فان الاحتياط بتكرار العمل ممكن فيه و الوجه فى امكان الاحتياط فى المتباينين كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سرّه أنّ مورد دوران الأمر بين المحذورين يكون المطلوب فى كل واقعه أحد الأمرين اللذين لا يتمكن من موافقه التكليف فيه و الفعل فى واقعه و الترك فى اخرى ليس موافقه قطعيه للتكليف لأنّه هناك بعدد الوقائع تكاليف متعدده فالفعل موافقه احتماليه لتكليف و الترك موافقه احتماليه لتكليف آخر لا- للتكليف فى الواقعه الاولى بخلاف ما نحن فيه فإنّه ليس المطلوب إلّا- صلاه واحده متخصصه إمّا بجزء وجودى أو بجزء عدمى و يتمكن من موافقه التكليف بذلك الخاص قطعياً باتيانه مرتين. (1)

فتحصّل: أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط فى مفروض المسأله مطلقاً سواء كان طرفى المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات و عليه فالحق مع المحقق الخراسانى و من تبعه قدس الله أرواح جميع العلماء و الصالحين.

ص: ٣١٢

و الكلام يقع تاره فى الاحتياط و اخرى فى البراءه.

و الاحتياط إما فى التوصليات و إما فى العباديات أما الاحتياط فى التوصليات فلا يعتبر فى العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه و يكفى فى تحقق موضوعه كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إحرار الواقع المشكوك فيه بالجمع بين المحتملات و لو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبه إليه فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شىء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدله رجحان الاحتياط غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال انتهى. (١)

فالاحتياط فى غير العبادات من التوصليات لا يعتبر فى حسنه إلاّ أن يكون الاحتياط بنحو يوجب احراز الواقع و هو أن ياتى بجميع المحتملات حتى يتحقق أصل عنوان الاحتياط و هو حسن ما لم يؤد إلى الاختلال فى النظام إذ مع اقتران اختلال النظام فهو و أن يصدق عليه عنوان الاحتياط و لكن مقرون بما يكون مبغوضا للمولى و هو لزوم الاختلال فيسقط حسنه حيثئذ عن الفعلية كما هو واضح و ممّا ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال مع كونه مخلا للنظام لا يصدق عنوان الاحتياط لكونه مبغوضا للمولى.

و ذلك لما عرفت من صدق الاحتياط عليه من جهه كونه موجبا لإدراك الواقع على ما هو عليه و لكن مقرون بما هو مبغوض يوجب سقوط الحسن عن الفعلية و الأمر سهل هذا فى التوصليات و كيف ما كان فلا يتوقف حسن الاحتياط فيما إذا لم يكن موجبا للاختلال على شىء آخر فيحسن الاحتياط عن المجتهد أو المقلد فى التوصليات و لو مع عدم الفحص عن الأدله أو رأى المجتهد و الجهل بالتفصيل كما لا يخفى.

و أما الاحتياط فى العباديات فلا شك فى حسنه و رجحانه فيما إذا لم يتمكن المكلف من

ص: ٣١٣

تحصيل العلم التفصيلي أو لم يكن الواقع منجزاً عليه كما في الشبهات البدويه الموضوعية أو الشبهات البدويه الحكمية بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل.

و أمّا إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بأن امكن له العلم به بالفحص عن الأدله أو رأى المجتهد و كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده كما في الشبهات البدويه الحكمية قبل الفحص ففي جواز الاحتياط قبل الفحص و عدمه أقوال ثالثها التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار و عدمه.

و الأقوى هو الأوّل إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه و دعوى عدم تحقق الاطاعه بدون قصد الوجه إلاّ بعد الفحص عن الطرق الشرعيه المثبتة لوجه الفعل من الوجوب أو الندب ممنوعه لصدق الاطاعه عرفاً باتيانه كذلك سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم. و المفروض أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه شرعاً.

نعم لو شكك في اعتبار نيه الوجه و تمكن منها بالفحص عن الأدله أو رأى المجتهد أمكن القول بوجوب الفحص عن الأدله إن كان مجتهداً أو عن رأى مجتهده إن كان مقلداً لاحتمال دخالته في الاحتياط و ادراك الواقع و لكن عرفت عدم الدليل على دخاله نيه الوجه فيه شرعاً سواء استلزم الاحتياط للتكرار أو لم يستلزم و يكفي صدق الاطاعه عرفاً و دعوى الاجماع على اعتبار نيه الوجه غير ثابتة كما سيأتى تفصيله إن شاء الله.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه حيث ذهب عند الشك في اعتبار نيه الوجه شرعاً إلى اعتبار نيه الوجه في صورته عدم استلزام الاحتياط للتكرار للاجماع و في صورته استلزام الاحتياط للتكرار لعدم العلم بكفايه هذا النحو من الاطاعه الاجماليه و قوه احتمال اعتبار التفصيليه و إليك عباراته قال...

فإن لم يكن مستلزماً للتكرار فالأقوى فيه الصّحه بناء على عدم اعتبار نيه الوجه في العمل... نعم لو شكك في اعتبارها(أى نيه الوجه) و لم يقم دليل معتبر من الشرع أو العرف حاكم بتحقق الاطاعه بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعباده

الجاهل حتى على المختار من اجراء البراءة فى الشك فى الشرطه لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذه فى المأمور به الواقعه فى حيز الأمر حتى إذا شك فى تعلق الالتزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببه عن تركه و النقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو (أى قصد الوجه) على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الاطاعه و سقوط المأمور به و خروج المكلف عن العهده و من المعلوم أن مع الشك فى ذلك لا بد من الاحتياط و اتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهده... لكن الانصاف أن الشك فى تحقق الاطاعه بدون نيته الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها... إلا أن الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد قدس سره بالاحتياط لشهره القول بذلك بين الاصحاب و نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما و نقل السيد الرضى اجماع أصحابنا على بطلان صلاه من صلى صلاه لا يعلم أحكامها و تقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك فى مساله الجاهل بالقصر بل يمكن أن يجعل هذان الاتفان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهره العظيمه دليلا فى المسأله فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

و إن كان مستلزما للتكرار فقد يقوى فى النظر ايضا جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العباده بناء على عدم اعتبار نيته الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفايه هذا النحو من الاطاعه الاحتماليه و قوه احتمال اعتبار الاطاعه التفصيليه فى العباده بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه و لذا يعد تكرار العباده لا حراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلى به أجنبيا عن سيره المتشرعه بل من أتى بصلوات غير محصوره لاحراز شروط صلاه واحده بأن صلى فى موضع تردد فيه القبله بين أربع جهات فى خمسه اثواب أحدها طاهر ساجدا على خمسه اشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائه صلاه مع التمكن من صلاه واحده يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثه يعد فى الشرع

و فيه ما عرفت من صدق عنوان الاطاعه عرفا و لو مع عدم تبيّ الوجه و الشكّ في دخالته فيه شرعا و الاستدلال بالاجماع ضعيف و الفرق بين صورته استلزام التكرار و عدمه لا- وجه له لصدق الاطاعه في كلا الصورتين و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الاستاذ في ايراده عليه بقوله أولا- بأنّ الاجماع المنقول من أهل المعقول فلا- يصح الاعتماد عليه ظاهرا في الحكم بوجوب قصد الوجه لوضوح مستندهم فيه فيأتيهم اتفقوا ظاهرا على أنّه لا يجب في العبادات إلّا قصد القربه أو قصد الأمر إلّا أنّه ذهب بعضهم إلى وجوب قصد وجه العمل من الوجوب أو الاستحباب بدعوى أنّ العمل المستحب ليس امتثالا- لأمر الوجوبى و العمل الواجب ليس امتثالا لأمر الاستحبابى فلا يتحقق امتثال الأمر إلّا بقصد ما كان عليه الأمر من الوجوب أو الاستحباب.

و ذهب بعض آخر إلى أنّه لما كان المأمور به واقعا و حقيقه هي المصالح الكامنه في الأشياء الواقعه بحسب الظاهر في حيز الأوامر فلا محاله يجب قصد تلك في تحقق الاطاعه و الامتثال حيث إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه و المفروض أنّ متعلقه هي تلك المصالح و حيث لا يمكن قصدها بعناوينها لعدم العلم بها فيجب قصد العنوان المشير إليها و هو وجه العمل من الوجوب و الاستحباب غاية أو وصفا.

و أنت خبير بأنّ مرجع كل ذلك إلى وجوب قصد الأمر و القربه إلّا أنّ وجه ذهابهم إلى وجوب قصد الوجه إنّما هو لدخله في ذلك بزعمهم فلا يكون اجماعهم حجه على من لا يذهب إلى دخل قصد الوجه في تحقق الاطاعه أصلا فتدبر.

و كيف كان فمثل هذا الاجماع ليس حجه مع ذكر مدركه في كلمات المجمعين.

و لقائل أن يقول إنّ اللازم هو اتصال الاجماع إلى زمان المعصوم فيكشف عن تقريره و لو كان مدركيا ثمّ أضاف الاستاذ في الاشكال بقوله و ثانيا بأنّ الاجماع المنقول من أهل المنقول

لا يخفى ما فيه فإننا بعد التفحص التام عن كلمات بعض المتقدمين و عن الكتب المعده لذكر المنصوصات لم نجد منهم قولاً بذلك بل إنّما يظهر منهم وجوب أصل قصد القربه و هذا دليل قوى على عدم ورود الدليل شرعاً إلا على وجوب هذا القصد فقط فيقوى في النظر أنّ ذهاب بعض المتأخرين إلى وجوبه ليس إلاّ- لزعمه دخله في تحقق قصد القربه و عليك بالرجوع إلى كلمات المتقدمين من الأصحاب تجد صدق ما ادّعينا فإنّ مذهب الشيخ في النهايه بل ظاهر المبسوط و كذا المفيد في المقنعه و السيد المرتضى على ما حكى عنه و كذا غيرهم من متقدميهم أو المتأخرين عدم وجوبه حيث اقتصروا في التيه على وجوب قصد الأمر من دون التعرض لقصد الوجه.

و من ذلك تعرف ما في كلام أهل الكلام نسبه هذا القول إلى مذهب الإماميه و لا يبعد دعوى القطع بأنّ وجه هذه النسبه مع خلوّ كلمات أكثر الفقهاء عن ذكر قصد الوجه إنّما هو اتفاق الإماميه بل كل المسلمين ظاهراً على وجوب قصد القربه في العبادات فيتخيل أهل الكلام أنّ اللازم من هذا الاتفاق اتفاقهم على وجوب قصد الوجه أيضاً لزعمهم عدم حصول قصد القربه إلاّ- به و على أى حال فهذا الإجماع ممّا لا أصل له مضافاً إلى أنّه إجماع منقول و مضافاً إلى احتمال أن يكون مدركه بعض ما أشرنا إليه.

و أمّا ما نسب إلى السيد الرضى و السيد المرتضى قدّس سرّهما من دعوى أحدهما الاجماع على بطلان صلاه من صلى صلاه لا يعلم أحكامها و تقرير الآخر له في ذلك فلا بأس بذكره لتعلم أنّه أجنبي عن المقام.

فنقول قال في المختلف في مساله من أتمّ في السفر ما هذا لفظه و أمّا السيد المرتضى فإنّه قال في الانتصار إذا تعمد أعاد على كل حال و إن نسي أعاد في الوقت دون خارجه و لم يذكر حال الجاهل بل قال في المسائل الرسيه حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتى به الطائفه من سقوط فرض القضاء عمّن صلى من المقصرين صلاه يتم (و نقل صلاه المتمم) بعد خروج الوقت إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصح مع العلم

(و نقل معه العلم) بتفاصيل أحكامها و وجوهها إذ من البعيد أن يعلم التفصيل من جهل الجمله التي هي كالأصل (و نقل مع الجهل بالجمله التي هي كالأصل و لعله أصح) و الاجماع على أن من صلى صلاه و لا يعلم أحكامها فهي غير مجزیه و ما لا يجزى من الصلوات يجب قضائه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عن صلى صلاه لا يجزیه فأجاب قدس سره بأن الجهل و إن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز أن يتغير معه الحكم الشرعى و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل انتهى كلامه.

و قال الشهيد فى الذكرى فى مساله الجاهل بالقصر فى السفر أنّ السيد الرضى سأل أخاه المرتضى رحمه الله فقال إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلى صلاه لا يعلم أحكامها فهي غير مجزیه و الجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزیه فأجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل و إن كان الجاهل غير معذور انتهى كلامه.

و أنت بعد التأمل التام تعرف أنّ هذا الكلام غير مرتبط بالمقام فإنّ كلامنا هذا فى الجاهل البسيط المحتاط فى أعماله أنّه هل يبطل عمله من جهه و جوب قصد الوجه شرطاً فى صحه العمل أو لا و مورد الاجماع الذى ادعاه السيد الرضى و قرره أخوه على ذلك هو الجهل المركب و أنّ الجاهل الذى لا يعلم أحكامها و فرائضها كالعامد التارك لها و هذا هو الذى اشتهر فى ألسن فقهاء المتأخرين أنّ الجاهل كالعامد إلّا فى موضعين إلى أن قال و قد تلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الإجماع فى المقام إمّا غير موجود و إمّا غير مفيد و كذلك الشهره فيجب المشى على مقتضى القواعد.

فنقول قد تقدم منّا فى بحث الموضوع فى الفقه أنّ الأقوى عدم و جوب قصد الوجه فلا مجال إلّا عن القول بصحه عمل المحتاط فيما لا- يحتاج إلى التكرار و لو صادف الدليل على و جوب بعض ما احتاط فيه فتدبر و أمّا فيما يحتاج اليه (أى إلى التكرار) فإن قلنا باعتبار قصد الوجه فلا يصح الاحتياط إلّا بعد الاجتهاد أو التقليد و إن قلنا بعدم اعتباره كما هو المختار يصح فلا فرق بعد التأمل بين الصورتين و ثالثاً بأنّ الفرق بين صورته الحاجه إلى التكرار و صورته

عدمها بما يرجع حاصله إلى وجهين أحدهما اعتبار أن يكون الباعث للعبد الأمر المحتمل فيما أمكن و ثانيهما أن التكرار لعب بأمر المولى ضعيف لما في وجه الأوّل أولاً من عدم اعتبار ذلك قطعاً لصدق الامتثال عرفاً بدون الجزم بالأمر حين العمل و ثانياً أنه لو تم لجري فيما لا يحتاج إلى التكرار أيضاً بل مقتضاه عدم صحه الاحتياط حتى في الشبهات البدويه قبل الفحص و اليأس عن الدليل و لما في الوجه الثاني أولاً من أن التكرار ربما يكون بداع عقلائي فلا يكون عبثاً و لعباً بل قد يكون تحصيل العلم التفصيلي عبثاً و لعباً كما لا يخفى على من راجع وجدانه فيما لو أمر المولى عبده أن يسلم على زيد فاشتبه بين اثنين فإن الاحتياط بتكرار التسليم عليهما لا يعدّ عبثاً عقلاً بل تحصيل العلم بخصوص زيد من بينهما يعدّ كذلك خصوصاً في بعض الموارد و نظير ذلك كثير فالتكرار من حيث هو لا يعدّ لعباً بأمر المولى عقلاً و لا عرفاً و ثانياً سلمنا كونه لعباً مطلقاً إلا أنه لا ينافي قصد الامتثال حيث إنه إنما كان في خصوصيات الامتثال و كفياته و قد تقدم في الفقه أن خصوصيات الفرديه لا بدّ و أن يؤتى بها ببعض الدواعي الراجعة إلى الشهوات النفسانيه فإن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى متعلقه الذي هو نفس الطبيعه من حيث هي فخصوصيات الفرديه و كفيات الامتثال خارجه عن تحت دائره الطلب و ترجيح بعضها على الآخر ليس إلا بداعي شهوه النفس و أميالها و إذا لا فرق بين أن يكون هذا الداعي من الدواعي العقلانيه أو من غيرها. (1)

فيتحصّل أنّ الاحتياط مطلقاً لا يتوقف على الفحص و العلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب و مع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العبادات كالتوصلات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه كما لا يخفى.

و أمّا البراءه فالكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في البراءه العقليه

ص: ٣١٩

و لا يخفى عليك أنه لا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجه على التكليف إذ لا مورد لقاعده قبح العقاب بلا- بيان إلا- بعد ثبوت موضوعها و هو عدم البيان و لا يثبت الموضوع المذكور إلا بالفحص و اليأس و عليه فلو كان التكليف مبينا من ناحيه المولى و لم يتفحص عنه العبد صح العقاب على مخالفته لوجود البيان المتعارف بحيث لو تفحص عنه لظفر به و لا يلزم فى البيان أزيد من ذلك كما لا يخفى و لا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعيه و الحكميه ما لم يرخص الشارع و أما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعى يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلى لأن حكمه بالاحتياط قبل الفحص من باب الاقتضاء.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه لا بدّ فى استقلال العقل بالبراءه من الفحص و اليأس عن البيان و لا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعيه و الحكميه نعم لو دلّ دليل شرعى على عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه يحكم به فيها بالخصوص فيرفع اليد عما اقتضاه الأصل العقلى فيها. (1)

فتحصّل: أنّ الفحص و التعلم من شرائط البراءه العقليه أو محققاتها فلا تجرى البراءه العقليه بدونهما.

المقام الثانى: فى البراءه الشرعيه

و هى إما فى الشبهه الموضوعيه التحريميه و إما فى الشبهه الموضوعيه الوجوبيه و إما فى الشبهه الحكميه.

أما الشبهه الموضوعيه التحريميه فلا دليل على اعتبار الفحص فى جريان البراءه فيها لاطلاق بعض أدلّه البراءه الشرعيه من حيث الفحص و عدمه كقوله عليه السلام كل شىء منه حرام

ص: ٣٢٠

و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (١)

و كقوله عليه السّلام في خبر عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السّلام في الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة. (٢)

هذا مضافا إلى اختصاصه بالشبه الموضوعي فإنّ البينه تكون في الموضوعات لا في الأحكام و كقوله عليه السّلام في صحيحه زراره حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا و لكنك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك (٣) دلالتها على عدم لزوم الفحص واضحه و لكن يمكن أن يقال: إنّ النظر هو الفحص مع الدقه فالمنفى هو في هذه الروايه هو فحص خاص لا- مطلق الفحص و إن كان مع سهوله و الجواب عنه بأنّ يقال لا منافاه بين هذه الصحيحه و الأخبار المتقدمه فإنّ المنفى في هذه و إن كان هو الفحص الخاص و لا يشمل مطلق الفحص و إن كان مع سهوله و لكن يكفي نفى الفحص المطلق في الأخبار المتقدمه إذ المجموع من المثبتات.

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ اطلاق سائر الأخبار منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهوله و مع الانصراف لا مجال للبراءه قبل الفحص الذي لا يحتاج إلى مثونه نعم يجري البراءه من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا إلى دقه و اعمال نظر.

و اما الشبهه الموضوعيه الوجوبيه فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجه إلى الفحص فالشك الذي أخذ موضوعا فيها منصرف عن الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيه بسهوله بل يصدق العلم المأخوذ في الغايه على ما لو تفحص لظفر به فإذا شك في كونه مديونا و عدمه و أمكن الرجوع بسهوله إلى دفتر المحاسبات و جب عليه الرجوع إلى الدفتر المذكور و يؤيده بعض الروايات الخاصه و إن كانت ضعيفه كروايه زيد الصائغ...«قلت و إن كنت لا- أعلم ما فيها»(أى في الدراهم المركبه

ص: ٣٢١

١- (١) الفقيه/الباب ٣٩ باب الصيد و الذباجه/ح ١٣.

٢- (٢) الوسائل/الباب ٦١ من أبواب الاطعمه المباحه، ح ٢.

٣- (٣) جامع الاحاديث/ج ٢، ص ١٣٦.

من الفضه و مس و رصاص) من الفضه الخالصه إلا- أنى أعلم أن فيها ما يجب فيه الزكاه قال فاسبكها حتى تخلص و يحترق الخيث ثم يزكى ما خلص من الفضه لسنه واحده. (١)

فتحصّل: أن الأقوى هو ما ذهب اليه المحقق النائيني قدّس سرّه فى محكى كلامه من عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص و ليس الشك مستقرا.

و لا يرد عليه ما أورده سيدنا الاستاذ محقق الداماد قدّس سرّه من أن بعض الأخبار كالصريح فى خلافه مثل ما ورد فى الوسائل فى كتاب الأطمعه من أنه أمر الامام عليه السّلام غلامه بشراء الجبن من السوق فأكله فسئل عن الجبن المشكوك فأجاب بأنى اشترت الآن و أكلت كما رأيت. (٢)

لأنّ مورد الروايه من موارد قيام الأماره على عدم كون الجبن من الميتة إذ سوق المسلمين من الإمارات و لا ارتباط لها بالمقام الذى لا أماره فيه على ذلك و لو سلّمنا عدم اختصاصها بمورد قيام الأماره فلا يصلح للاستدلال لاختصاصها بالشبهه التحريميه و الكلام فى الشبهه الموضوعيه الوجوبيه و أيضا لا مجال للاستدلال بصحيحه زواره المتقدمه لعدم وجوب مطلق الفحص لأنها تنفى الفحص الخاص و هو النظر المحتاج إلى دقه هذا مضافا إلى اختصاصها بالشبهه التحريميه الموضوعيه و الكلام فى الشبهه الوجوبيه الموضوعيه و تعميم كبرى الاستصحاب لا يلازم تعميم السؤال عن الفحص و الجواب عدم لزومه لغير الشبهه التحريميه الموضوعيه.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الامام المجاهد قدّس سرّه حيث قال فلو قال المولى أكرم ضيفى و شك العبد فى أن زيدا ضيفه أو لا فلا يجوز له المساهله بترك الفحص مع امكانه خصوصا إذا كان رفع الشبهه سهلا و المشتبه مهّمًا. (٣)

فالحاصل هو عدم جواز اجراء الأصل فى الشبهه الوجوبيه الموضوعيه كالشبهه

ص: ٣٢٢

١- ١) الكافى/ج ٣، ص ٥١٧.

٢- ٢) الكافى/ج ٦، ص ٣٣٩.

٣- ٣) تهذيب الاصول/ج ٢، ص ٤٢٢.

التحريميه الموضوعيه مع امكان تحصيل العلم فيها بسهولة بحيث لو فحص بأدنى الفحص ارتفع الشك فاللازم فى جواز جريان البراءه هو أن يكون الشك مستقرا و قد مضى تفصيل ذلك فى التنبيه الثامن من البراءه فراجع.

و أما الشبهات الحكميه فقد استدلت لاعتبار الفحص فى الرجوع إلى البراءه بامور:الأول دعوى الإجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءه قبل استفراغ الوسع فى الأدله قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه إنّ فى الاجماع القطعى كفايه.

أورد عليه فى الكفايه بأنّه لا- يخفى أنّ الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لوهنه بلا طائل فإنّ تحصيله فى مثل هذه المسأله ممّا للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عاده بمستحيل لقوه احتمال أن يكون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل.

و فيه أنّ الاجماع ربّما يكون غير متوقف على الأدله الموجوده فى المقام بحيث لو لا- الأدله كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص ففى هذه الصوره يكون الاجماع حجه قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه و الظاهر أنّه لا مجال لهذه المناقشه للقطع بأنّه لو لم يكن فى البين شىء من تلك الأدله العقليه و النقليه أيضا لم يكن بناء الأصحاب على العمل بالبراءه قبل الفحص و اليأس عن الدليل فهذا الاجماع العملى منهم حجه و دليل على عدم فهمهم من أدلّه البراءه الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض أنّ لها اطلاق فتأمّل انتهى. (1)

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدله لا يضر إذا اتّصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى اجماع أصحاب الائمه عليهم السّلام فإنّه كاشف حيثنذ عن تقرير الإمام على ما مر فى بحث الاجماع مفصلا و ذهب اليه بعض الأكابر.

الثانى حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعه و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه لما تقدم من أنّ مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

ص: ٣٢٣

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى هذا الدليل جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام و عدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص بعد أيضا ما لم يظفر بهذا المقدار و ذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه و إذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص و الظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردين و الحاصل أنّ هذا الدليل أخص من المدعى من جهه و أعم منه من جهه أخرى فإنّ المبحوث عنه فى المقام أنّه هل يجب الفحص فى الشبهات بمقدار الممكن أو لا- يجب بل يصح الرجوع إلى البراءة بمجرد حصول الشك و هذا الدليل إنّما يوجب عدم جواز الرجوع إلى البراءة ما دام العلم باقيا سواء فحص عن الدليل أو لم يفحص كما يوجب جواز الرجوع إليها لو انحل و لو لم يفحص. (١)

هذا مضافا إلى ما فى الكفايه من أنّ محل الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمّا لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها. (٢)

و دعوى: أنّ المعلوم بالاجمال ذو علامه و تميز فالعلم الإجمالى المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لأنّ الواقع قد تنجز حينئذ بما له من علامه و التميز فكيف يعقل ما أفاده السيد الاستاذ من انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال فإنّه إذا علم اجمالا بدين مردّد بين الأقل و الأكثر مع العلم بكونه مضبوطا فى الدفتر فهل يتوهم أحد جواز الرجوع إلى البراءة فى المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما فى الدفتر؟ و المقام كذلك فإنّ التكاليف المعلومه بالاجمال مضبوطه فى الكتب المعتمده عند الشيعه و عليه فالظفر بالمقدار المعلوم قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الإجمالى ليصح

ص: ٣٢٤

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٥٦.

الرجوع إلى البراءة قبل الفحص نعم إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز و كان مرددا بين الأقل و الأكثر جاز الرجوع إلى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لكن المقام ليس من هذا القبيل و عليه فلا يصح ما أفاده السيد الاستاذ من أنه إذا ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص جاز له الرجوع إلى البراءة لانحلال المعلوم بالاجمال لما عرفت من عدم الانحلال و معه لا يجوز الرجوع إلى البراءة كما لا يخفى.

مندفعه: بما أفاده في مصباح الاصول من أنه لا نسلم عدم الانحلال حتى فيما إذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامه و تميز و لم يكن مرددا بين الأقل و الأكثر إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسه إناء بعينه يحتمل أن يكون هو إناء زيد المعلوم كونه نجسا و معه لا يبقى علم بوجود نجاسه في غيره من الأواني إذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة فينحل العلم الإجمالي بالوجدان و ليس لنا علمان اجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل و الأ-كثر و علم بنجاسه إناء زيد حتى يقال بعد العلم بنجاسه إناء بخصوصه إن العلم الأول قد انحل دون العلم الثاني بل مرجع العلم بوجود نجاسه مردده بين الأقل و الأكثر و العلم بنجاسه إناء زيد إلى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين فإذا علمنا تفصيلا بنجاسه إناء معين من الأواني ينحل العلم الإجمالي لا محاله.

هذا مضافا إلى أنه على تقدير تسليم عدم الانحلال و بقاء العلم الإجمالي على حاله لا يكون هذا العلم منجزا بالنسبه إلى الزائد على القدر المتيقن لما ذكرناه مرارا من أن التنجيز دائر مدار تعارض الاصول في أطراف العلم الإجمالي و تساقطها و حيث إنه لا معنى لجريان الأصل في الطرف المعلوم كونه نجسا في مفروض المثال فيجري الأصل في غيره بلا- معارض فلا- يكون العلم الإجمالي منجزا إلى أن قال فالمتحصل أن المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بد من أن يكون شيئا آخر غير العلم الإجمالي. (1)

الثالث كما في الفرائد أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل

ص: ٣٢٥

بالمكلف به العالم به اجمالا و مناط عدم المعذوريه فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجود النظر فى معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته فى تركه مستندين فى ذلك إلى وجود دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه شك فى المكلف به. (١)

لا يقال نعم لو لم تكن أدله البراءه الشرعيه و أما معها فالمؤمن موجود.

لأننا نقول:أولا أدله البراءه منصرفه إلى ما بعد الفحص بسبب حكم العقل بوجود الفحص و عدم جواز الرجوع إلى البراءه قبله.

و ثانيا أن أدله البراءه معارضة مع أدله الاحتياط و الجمع بينهما إما بحمل أدله الاحتياط على صورته التمكن من ازاله الشبهه بمثل الفحص و أدله البراءه على صورته عدم التمكن المذكور أو القول بالتعارض و التساقت و الرجوع إلى البراءه العقلية التى لا موضوع لها بدون الفحص أو إلى حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل.

الرابع الآيات و الروايات الداله على وجود التعلم مقدمه للعمل و هى العمده و أما من الآيات فقوله تعالى: فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢).

و تقريب ذلك أن الآيه الكريمة أوجبت الفحص و السؤال عن اهل الذكر عند عدم العلم و لم يجوز عدم الفحص مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا- يكون الفحص و السؤال لازما و قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ (٣).

بدعوى أن الآيه الكريمة لا- تجوز عدم الفحص و التعلم بل أوجبت السفر و النفر لتعلمها و لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر و النفر للتعلم.

و أما من الروايات فموثقه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن

ص: ٣٢٤

١-١ (١) الفرائد/ص ٣٠١ الطبعه القديمه.

٢-٢ (٢) سوره النحل/الآيه ٤٣.

٣-٣ (٣) سوره التوبه/الآيه ١٢٢.

قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي كُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتَ جَاهِلًا قَالَ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ فَتُلْكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ. (١)

بتقريب أنها تدل على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم و اتفقت المخالفه مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلا مجال للعتاب و المؤاخذة على ترك التعلم و التفحص.

و صحيحه أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقها و يعرفوا إمامهم و يسعهم ان ياخذوا بما يقول و إن كان تقيه (٢) بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعه بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا و يتفقها مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص و التعلم كانوا في سعه كما لا يخفى.

و صحيحه الفضلاء زراره و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية العجلي قالوا قال أبو عبد الله عليه السلام لحميران بن أعين في شيء سأله إنما يهلك الناس لانهم لا يسألون (٣) و الهلاكه لا تكون إلا فيما إذا كان الأحكام الواقعيه منجزه و لا تكون كذلك إلا في صوره عدم شمول حديث الرفع لصوره الشك قبل الفحص.

و صحيحه ابن أبي عمير عن محمد بن مسكين و غيره عن أبي عبد الله قال قيل له إن فلانا أصابته جنابه و هو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سالوا؟ ألا يَمُوه إن شفاء العى السؤال. (٤)

و من المعلوم أن الفحص لو لم يكن واجبا فلا- وجه للعتاب و المؤاخذة إلى غير ذلك من الأخبار قال في تسديد الاصول بعد نقل هذه الأخبار و غيرها إن دلالتها على وجوب

ص: ٣٢٧

١-١) تفسير البرهان/ ج ١، ص ٥٦٠.

٢-٢) اصول الكافي/ ج ١، باب سؤال العلم و تذاكره ص ٤٠، ح ٤.

٣-٣) اصول الكافي/ ج ١، باب سؤال العلم و تذاكره، ح ٢.

٤-٤) الوسائل/ الباب ٥ من ابواب التيمم، ح ١ و ٢.

التعلم و تحصيل العلم بالأحكام واضحه لا سيما إذا انضم اليها ما يدل على أنّ العلم مقدمه للعمل و يهتف به فراجع.

و بالجمله فملاحظه كل واحد من هذه الآيات و الأخبار فضلا عن جميعها توجب القطع بعدم جواز الرجوع إلى اطلاق مثل حديث الرفع قبل الفحص بل إنّما الوظيفه هو الفحص و السؤال و تعلم التكليف و إذا قصّر عنها يؤخذ و يقال له يوم القيامه أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ و هذه الأدله اللفظيه من الآيات و الروايات هي عمدته الوجه لتقييد اطلاق أدله البراءه الشرعيه. (١)

و قال في الكفايه بعد المناقشه في سائر الوجوه فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات و الأخبار على وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت فيقيد بها أخبار البراءه لقوه ظهورها في أنّ المؤاخذة و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم و جوبه و لو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم اجمالا فافهم و لا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءه. (٢)

بل الأمر كذلك في سائر الاصول الجاربه في الشبهات الحكميه كقاعده الطهاره و الاستصحاب إذ لا مجال لها بدون التفحص و التعلم بعين الملاك الذي عرفت في البراءه في الشبهات الحكميه.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه و بما ذكرناه ظهر اختصاص أدله الاستصحاب أيضا لما بعد الفحص و ظهر أيضا عدم جواز الرجوع إلى سائر الاصول العقليه قبل الفحص كالتخيير العقلي و نحوه و ملخص الكلام في المقام أنّ الاصول العقليه في نفسها قاصره عن الشمول لما قبل الفحص لأنّ موضوعها عدم البيان و هو لا يحرز إلا بالفحص فلا مقتضى لها قبله و أمّا

ص: ٣٢٨

١-١) تسديد الاصول/ ج ٢، ص ٢٤٤-٢٤٨.

٢-٢) الكفايه/ ج ٢، ص ٢٥٦-٢٥٨.

الاصول النقلية فأدلتها و إن كانت مطلقة في نفسها إلا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينه العقلية المتصله و النقلية المنفصله (١) هذا فيما إذا قلنا باطلاق أدله الاصول من البراءه النقلية و غيرها فيمكن تقييدها بما دلّ على وجوب التفقه و التعلم بالنسبه إلى الشبهات الحكميه فيجب الفحص و التعلم قبل الأخذ بالبراءه و أما بناء على عدم اطلاق أدله الاصول و قلنا بأن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع الاصول هو عدم الحجه القاطعه للعدر فحال الأدله النقلية كحال البراءه العقلية من حيث إنّ وجود الحجه الواقعيه إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع فمع احتمالها قبل الفحص يشك في تحقق موضوع الاصول بل الشك منصرف عن مثله و معه لا يصح الأخذ بها و لا إطلاق لها حتى يحتاج إلى تقييد اطلاقها بالأدله الداله على وجوب التفقه فتدبر جيّدا.

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه:

قال صاحب الكفايه قدس سرّه أمّا التبعه فلا شبهه في استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً إلى المخالفه فإنّ المخالفه حينئذ و إن كانت مغفوله حين المخالفه و بلا اختيار إلا أنها منتهيه إلى الاختيار و هو كاف في صحه العقوبه بل مجرد ترك التعلم و التفحص كاف في صحه المؤاخذه و العقوبه و إن لم يكن مؤدياً إلى المخالفه مع احتمال أدائه إلى المخالفه لأجل التجزّي و عدم المبالاه بها نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفه بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلاً لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفله و لذا التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس سرهما إلى الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسياً تهيئياً فيكون العقوبه على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه فلا اشكال ح في المشروط و الموقت إلى أن قال في الكفايه و لا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا

ص: ٣٢٩

الاشكال إلا- بذلك (أى الوجوب النفسى التهيئى) أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجوديه عقلا- بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم و الفحص فيكون الايجاب حاليا و إن كان الواجب استقباليا قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

و أما لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو ظاهر الأدله و فتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبه لو قيل بها على تركه لا على ما أدّى إليه من المخالفه و لا بأس به كما لا يخفى و لا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديما بل للتهيؤ لايجابه فافهم. (1)

و يظهر من أخير عبارته و هو قوله لا بأس به أنّ وجوب الفحص و التعلم فى المشروط و الموقت وجوب نفسى فلاشكال حينئذ مرتفع على مختاره و كيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدله و فتاوى المشهور كما أنّ كون وجوب التعلم مقديما فى غير الموقت و المشروط و نفسيا فيهما مخالف لظاهر أدلّه وجوب تحصيل العلم و يلزم التفكيك فى وجوب تحصيل العلم و التفقه هذا مضافا إلى أنّه لو كان الواجب توصليا و لم يحصل العلم به ثمّ اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاقه للعقوبه مع اتيانه للواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى و هو كما ترى.

ثمّ قال سيّدنا الاستاذ و الأولى هو أن يجاب عن الاشكال بوجهين:

الأول: أن يقال إنّ الواجب المشروط يكون متعلقا للاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظه الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم المكلف

ص: ٣٣٠

بحصول الشرط فى المستقبل وحب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

الثانى: أن يقال إن أدله وحب تحصيل العلم كأدله وحب الاحتياط فكما أن وحب الاحتياط طريقي فكذلك وحب تحصيل العلم و كما أنه لو عصى الأول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهه ترك تحصيل العلم يعاقب عليه. (١)

و فى كلا الوجهين نظر لامكان أن يقول قائل فى الوجه الأول إن تعلق الاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أن الاراده فعلية و المراد استقبالى و عليه فلا فرق بين هذا و بين الواجب المعلق فإن الوجوب فى كليهما فعلى و الواجب استقبالى ان قلت إن فعلية الوجوب مع كون الوجوب مشروطا أو موقتا يخالف الظاهر من القضييه قلت فعلية الاراده مع تعليق الوجوب الحاكي عن الاراده يخالف الظاهر من القضييه أيضا و عليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

و لا مكان أن يقول قائل فى الوجه الثانى إنه مع عدم تنجز التكليف فى الواقع كما فى المشروط و الموقت بناء على عدم الفعلية و التنجيز قبل الشرط أو الوقت لا يرفع الاشكال إذ لا مجال حينئذ للمؤاخذة مع عدم تكليف فعلى فى الواقع و لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط و طريقيته لأن احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت أو الشرط و مما ذكر ينقدح عدم تماميه ما يقال من أن أحكام الشرع كلها منجزه للجاهل الملتفت الذى يقدر على رفع جهله بالفحص بمعنى أنه بمنزله العالم و لا يعدّ جهله بها عذرا له فى شىء من الموارد بل بمجرد الاحتمال يتم البيان و لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و تقوم عليه الحجج البالغه المدلول عليها بقوله «أ فلا تعلمت حتى تعمل» وهذا لا فرق فيه بين أنواع التكليف التى يكون المكلف فى معرض الابتلاء بها مطلقه كانت أم مشروطه. (٢)

ص: ٣٣١

١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ج ٢، ص ٥٠٥.

٢-٢) تسديد الاصول ج ٢، ص ٢٥٥-٢٥٦.

و ذلك لما عرفت من عدم تكليف فعلى منجز في الواقع في المشروطات به و الموقتات هذا بخلاف موارد احتمال التكليف المطلقة لأن احتمال وجود تكليف منجز فيها يوجب وجوب الفحص فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال بحكم العقل و بناء العقلاء على صحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت إذا التفت المكلف و تمكن منهما في الجملة و لو بالتعلم و التفحص و ذلك لقبح تفويت الملاك و وجوب تحفظه.

قال في مصباح الاصول و قد لا يكون الواجب فعليا بعد دخول الوقت لكونه غافلا و لو كانت غفلته مستنده إلى ترك التعلم أو لكونه غير قادر و لو كان عجزه مستندا إلى ترك التعلم قبل الوقت مع عدم اتساع الوقت للتعلم و للاتيان بالواجب و الاشكال المذكور مختص بهذه الصورة و الذي ينبغي أن يقال حينئذ في هذه الصورة إنه إن كانت قدره المعتبره في مثل هذا الواجب معتبره عقلا من باب قبح التكليف بغير المقدور و غير دخيله في الملاك كما إذا القي أحد نفسه من شاهق إلى الأرض فإنه اثناء الهبوط إلى الارض و إن لم يكن مكلفا بحفظ نفسه لعدم قدرته عليه إلا أن قدرته ليست دخيله في الملاك و مبعوضيه الفعل للمولى باقيه بحالها ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه و إن لم يكن التكليف فعليا في الوقت لما تقدم سابقا من أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم كما يحكم بقبح مخالفه التكليف الفعلى.

و إن كانت قدره معتبره شرعا و دخيله في الملاك فلا يجب التعلم قبل الوقت حينئذ بلا فرق بين القول بوجوبه طريقيا و القول بوجوبه نفسيا أما على القول بالوجوب الطريقي فالأمر واضح إذ لا يترتب على ترك التعلم فوات واجب فعلى و لا ملاك ملزم و أمّا على القول بالوجوب النفسى فلأن الواجب إنما هو تعلم الأحكام المتوجهه إلى شخص المكلف و المفروض أنه لم يتوجه إليه تكليف و لو لعجزه و لا- يجب على المكلف تعلم الأحكام المتوجهه إلى غيره و هو القادر و لذا لا- يجب على الرجل تعلم أحكام الحيض.

و ظهر بما ذكرناه أنه لا- ثمره عمليه بيننا و بين المحقق الاردبيلي إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم فى هذا الفرض على كلا القولين فلا يجدى الالتزام بالوجوب النفسى فى دفع الاشكال المذكور بل الحق هو الالتزام بالاشكال و عدم وجوب التعلم و لا يلزم منه محذور (1) و لقائل أن يقول حيث إنّ القدره ليست بشرعيه فانحصر الأمر فى القول بوجوب التحفظ على الملاك الملزم و هو صحيح لحكم العقل و بناء العقلاء عليه و لكنه مختص بما إذا احرز تاميه الملاك فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ التفحص و التعلم واجب و لو فى الموقّات و المشروطات لقبح تفويت الملاك التام و وجوب حفظه عند العقل و العقلاء و لو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى.

بقى هنا شىء و هو أنّه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل اليه بعد الفحص بل ربما يؤدى فحصه إلى خلافه فهل يستحق العقاب على مخالفه الواقع لو لم يتفحص أو لا وجهان.

أحدهما: أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو الواصل فمع عدم امكان الوصول يجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و مقتضاه هو عدم استحقاق العقوبه و عدم التفات المكلف إلى ذلك لا يرفع المؤمن العقلى نعم يستحق العقوبه على التجرى لا على مخالفه الواقع بناء على استحقاق العقوبه من جهه التجرى.

و ثانيهما: ما ذكره فى مصباح الاصول من أنّ التحقيق هو التفصيل بأنّ يقال إن بنينا على وجوب الفحص لآيه السؤال و الأخبار الداله على وجوب التعلم و تحصيل العلم بالاحكام فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم و الفحص و تحصيل العلم على الفرض فلا يكون المقام مشمولاً للآيه الشريفه و الأخبار الداله على وجوب التعلم.

و إن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالى أو لأجل أدلّه التوقف و الاحتياط

ص: ٣٣٣

بناء على كون الوجوب المولوى الطريقي لا الارشادى المحض على ما استظهرنا منها فالحق استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لكونه منجزا بالعلم الإجمالى أو بوجوب التوقف و الاحتياط. (1)

و لقائل أن يقول إن محل الكلام فى وجوب الفحص لا يختص بموارد العلم الإجمالى بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم كما لا يخفى هذا مضافا إلى أن أدله التوقف و الاحتياط معارضة مع أدله البراءة و الجمع بينهما يقضى بحمل أدله الاحتياط على صورته التمكن من ازاله الشبهه بمثل الفحص و المفروض فى المقام أنه لا يتمكن من ذلك فلا مجال للتمسك بأدله التوقف و الاحتياط فتدبر جيدا.

هذا كله بالنسبه إلى استحقاق العقوبه على المخالفه للجاهل العامل قبل الفحص فيما إذا كان ترك التعلم مؤديا إلى المخالفه و أمّا حكم نفس عمله من الصحه و البطلان فهو كما يلي: إن شاء الله تعالى.

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم:

إذا عمل الجاهل بلا فحص و تعلم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع و المراد من الحكم بالبطلان ظاهرا هو عدم جواز الاجتزاء به فى مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال المخالفه مع الواقع و لا مؤمن فى الاكتفاء به لأن المفروض أنه لم يتفحص و لم يتعلم.

و لا فرق فى ذلك بين المعاملات و العبادات بناء على فرض تمشّى قصد القربه من الجاهل فى العبادات هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع.

و أمّا إذا انكشف الواقع بالعلم أو الحججه ففيه صور:

الصوره الاولى: أن ننكشف مخالفه المأني به مع الواقع كما إذا علم بذلك

وجدانا أو علم

ص: ٣٣٤

بذلك بسبب فتوى مجتهده الذي كان يجب تقليده حين العمل و مجتهده الذي يجب الرجوع إليه فعلا أو كان من يجب الرجوع إليه فعلا هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل و أفتى بمخالفه عمله مع الواقع فلا اشكال في هذه الصورة كما صرح به في الكفايه بوجوب الاعاده أو القضاء لعدم الإتيان بالمأمور به و لا دليل على جواز الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقه المأتى به للواقع بسبب فتوى مجتهده

في زمان العمل و مجتهده الذي يجب الرجوع إليه فعلا أو كان من يجب الرجوع إليه فعلا هو الذي كان يجب الرجوع إليه حين العمل و أفتى بموافقه عمله مع المأمور به و لا- اشكال في الحكم بصحة العمل في هذه الصورة لمطابقه عمله للواقع بحسب الحجه الفعلية بعد العمل و حينه فيجوز أن يكتفى به و لا- فرق في ذلك بين المعاملات و التعدييات بناء على كفايه أن يكون الداعى إلى العمل حسن كما هو المفروض و الفاعل أتى به بنيه القربه فاجتمع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى فتحققت العباده لأنهما هما المقومان لصحة العباده.

و دعوى أن قصد القربه ليس على كل تقدير و هو ينافى مع لزوم القربه المطلقه مندفعه بأن اللازم هو الاتيان بالعمل مع القربه و هو موجود في المقام و لا موجب لوجود القصد للقربه على ساير التقديرات فمن صلى مع الطهاره بماء حارّ قربه إلى الله كفى و إن لم يتوضأ بماء بارد لو لم يكن ماء حار لأنّ مع اتيانه بالوضوء في الصورة المذكوره اجتمع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى و معهما تحققت العباده لوجود مقوماتها.

الصورة الثالثه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى

من كان يجب الرجوع إليه حين العمل و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلا ففي هذه الصورة فصل في مصباح الاصول بين الأدله الخاصه كحديث لا تعاد في خصوص الصلاه و الحكم بالصحه في الصلاه و بين الأدله العامه و الحكم بالبطلان مطلقا حيث قال إنّ المقتضى للصحه إما أن يكون الأدله الخاصه على عدم وجوب الاعاده في خصوص الصلاه كحديث لا تعاد بناء على عدم

اختصاصه بالناسى و شموله للجاهل أيضا كما هو الصحيح و لذا نحكم بصره عمل الجاهل القاصر خلافا للمحقق النائى قدس سره فإنه أصّر على اختصاصه بالناسى و هو لا يشمل الجاهل المقصر لعدم اتيانه بوظيفته العبودية من التعلّم و التفحص و بالجمله الجاهل المقصر بمنزله العامد فلا يشمل حديث لا تعاد و أمثاله و إما أن يكون المقتضى للصره الأدله العامه التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاه و غيرها و عمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعاده و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية و لو انكشف خلافها و لا يكون المقام داخلا فى معقد الاجماع يقينا لأن الإجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعاده و القضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستندا إلى الأمر الظاهرى و أما إذا لم يستند اليه كما فى المقام فلا إجماع على صرته. (١)

و يمكن أن يقال: يكفى فى الاجزاء مطابقه المأتى به مع الحججه و المفروض أنها متحققه إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجه له و لا دخاله للاستناد فى حجيتها كما لا دخاله فى سائر الأمارات كالخبر و معنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر و سقوط الأمر الواقعى عن التنجيز و المفروض أنه عمل بما يطابقها فمع العمل و الإتيان بالموافق كان معذورا و سقط الأمر الواقعى و مع سقوط الأمر الواقعى لا مجال لوجوب الاعاده أو القضاء إذ لا أمر حتى يجب الاعاده و دعوى أنّ معنى الحجيه هى التى استند اليها فى العمل لا التى عمل بها موافقا لها من دون استناد مندفعه بأن مقتضى أدله حجيه الأمارات هو جعلها منجزه فى صورته الاصابه و معذره فى صورته المخالفه و معنى المعذره هو رفع اليد عن عقوبه الواقع و مقتضى اطلاق أدله اعتبار الأمارات هو عدم مدخلية الاستناد فى كون رأى المجتهد من الأمارات كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: هذا صحيح إن قلنا بالاجزاء مطلقا و أمّا إذا لم نقل بذلك و إنما قلنا به فى صورته اختلاف الفتوى باعتبار السيره و الاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورته الاستناد

ص: ٣٣٦

فليتأمل.

و بقيه الكلام المذكوره فى مبحث الاجتهاد و التقليد فراجع.

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقه العمل المأني به للواقع بحسب فتوى المجتهد

الفعلى و مخالفته له بفتوى المجتهد الأول قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه و الحكم فى هذه الصورة الصّحّه إذ الحجّه الفعلية قامت على صحه العمل و عدم وجوب القضاء فجاز الاستناد إليها فى ترك القضاء (1) و لا يخفى عليك أنّ هذا على تقدير لزوم الاستناد و عدم كفايه المطابقه و إلا فمع عدم لزوم الاستناد و كفايه المطابقه فى الحجيه فإن قلنا ببقاء حجيه فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل و كان أعلم يجب عليه الاعاده و القضاء و إن كان من يجب الرجوع إليه فعلا أعلم لا يجب عليه الاعاده أو القضاء و إن كانا متساويين فهو مخير بين من كان يجب الرجوع إليه حين العمل فيعيد لعدم المطابقه و بين من كان يجب الرجوع إليه فعلا فلا يعيد للمطابقه لأنّ قولهما حجه له بنحو الحجّه التخيريّه فتدبر.

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس:

و لا يذهب عليك أنّ مقتضى القاعده فيهما لو أتى به قبل الفحص و التعلم هو ما مرّ من عدم جواز الاكتفاء به فى مقام الامتثال ظاهرا بحكم العقل لاحتمال المخالفه و عدم وجود المؤمن هذا فيما إذا لم ينكشف الواقع و إلا يأتى فيه أيضا الصور الاربعه المذكوره نعم وردت هنا النصوص الصحيحه الخاصه على صحه الصلاه فى الجهر و الاخفات و بالعكس و فى الاتمام فى موضع القصر من دون فرق بين كون الجهل قصوريا أو تقصيريا فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حاجه إلى الاعاده فضلا عن القضاء بعد الوقت و الدليل عليه هو النصوص الخاصه و لا اشكال فى ذلك.

و انما الاشكال فى الجمع بين الحكم بالصحه و استحقاق العقاب فى صورته كون الجهل

ص: ٣٣٧

تقصيريا فيقال كيف يعقل الحكم بالصحه مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب فيما إذا قصر في الفحص و التعلّم.

و قد أجب عنه بوجه منها ما ذكره في الكفايه من أنّه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتتلا على مصلحه ملزمه و أن يكون الواجب الواقعي مشتتلا على تلك المصلحه و زياده لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحه التي كانت في العمل المأتي به جهلا لتضادّ المصلحتين فالحكم بالصحه إنّما هو لاشتمال المأتي به على المصلحه الملزمه و الحكم باستحقاق العقاب إنّما هو لأجل فوات المصلحه الزائده بسبب تقصيره في ترك الفحص و التعلّم فلا منافاه بينهما.

أورد عليه في مصباح الاصول أوّلا- بأنّ التضاد إنّما هو بين الافعال و أمّا التضادّ بين الملاكات مع امكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بانياب الأغوال و ثانيا بأنّ المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحه المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحه الأخرى و إن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاه رأسا و هو خلاف الضروره. (1)

و يمكن الجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ انكار التضاد بين الملاكات ليس في محله لما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّه قد يكون هناك طعامان مشتركان في مصلحه الشبع إلا أنّ أحدهما مشتمل على لذه تفوق لذه الطعام الآخر و لو شبع الشخص بالطعام الآخر و غير اللذيذ لم يلتذ عندئذ بأكل الطعام اللذيذ بذلك المستوى من الالتذاذ الفائق.

هذا مضافا إلى إمكان فرض التضادّ بين (الأفعال و)المحصلات للملاكات بكسر الصاد بأنّ نقول إنّ الواجب المحصل بالكسر للملاك ليس هو مطلق القصر بل القصر المقيد بعدم مسبقيته بالتمام و هذا يضادّ التمام المأتي به سابقا و القول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاه القصر الواجب بعدم مسبقيته بالتمام يشبه القول بأنّه كيف يعقل تقييد صلاه العصر الواجب

ص: ٣٣٨

و أمّا عن الثانی فبما فی منتقى الاصول من أنّ هذا الوجه قابل للمنع بكلا شقيه فإنّ لنا نختار الشق الأول و نلتزم بارتباطيه المصلحتين و لكن نقول إنّ المترتب على التمام مصلحه و غرض غير ما يترتب على القصر من مصلحه و غرض و إن كان بينهما جامع نوعى و عليه فمصلحه القصر بما لها من المرتبه الزائده على مصلحه التمام مصلحه ارتباطيه لا يتصور حصول جزء منها وحده و هذا لا ينافى ترتب مصلحه ارتباطيه أخرى على التمام تمنع من حصول مصلحه القصر للتضادّ بينهما إلى أن قال:

ثمّ إنّ لنا أن نختار الشق الثانی بأن نلتزم باستقلالیه المصلحتين و لكن نقول إنّ ترتب مصلحتين فى عرض واحد (لا بنحو الطوليه كباب النذر للصلاه أول الوقت فان التداخل فيه محل كلام) لا يستلزم تعدد الحكم بل يكون هناك حكم واحد لكنه يكون أكد من الحكم الثابت للفعل ذى المصلحه الواحده.

و عليه فالقصر و إن كانت فيه مصلحتان لكن لا يدعو ذلك لتعلق وجوبين به بل يثبت وجوب واحد بنحو اكيد نظير المحرمات التى يترتب عليها مفسد متعدده.

و على هذا فلا يتعدد العقاب بترك القصر لأنّ تعدد العقاب فرع تعدد التكليف لا فرع تعدد المصلحه. (٢)

و عليه فالجواب المذكور فى الكفايه تام.

و منها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّه يمكن أن يقال: بتعدد المطلوب و إنه فى حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاه و الثانى الصلاه المقيده بكونها قصرا و مع الاتيان بالمقيّد يحصل المطلق أيضا و بحصوله (المطلق) يفوت مصلحه الصلاه المقيده بكونها قصرا و بذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحه الاتمام على هذا كونه مأمورا به و وجه

ص: ٣٣٩

١- ١) مباحث الاصول للسيد كاظم الحائري/ ج ٤، ص ٤٨١-٤٨٢.

٢- ٢) منتقى الاصول/ ج ٥، ص ٣٧٣-٣٧٤.

استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضا و وجه عدم وجوب الاعاده قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحه القصر بالاتيان بأصل الصلاه و لو فى ضمن الاتمام.

و نظير ذلك ما إذا تعلق الطلب باتيان أصل الفريضة و تعلق طلب آخر باتيانها فى المسجد فإنه لو أتى بها فى خارج المسجد امتثل الأمر الأول و معه لا مجال لامتثال الأمر الثانى إذ الطلب الثانى إنما تعلق باتيان الفريضة فى المسجد و المفروض سقوطها باتيانها فى خارجه و حينئذ فإن كان لخصوصيه كونها فى المسجد مصلحه لزوميه كما فى خصوصيه القصر فى المقام لاستحق العقوبه على تركها و جعل الاستاذ هذا الجواب أحسن ممّا اجاب به صاحب الكفايه. (1)

و لكن لا- يخفى عليك أنّ فوت مصلحه الصلاه المقيده بكونها قصرا يتوقف على ما ذكره صاحب الكفايه من التضادّ فتدبرّ جيدا.

ثمّ هنا اشكال آخر و هو أنّ ظاهر النصوص الوارده فى المقام أنّ الصلاه المأتى بها مع كفييه الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس تامّه الأجزاء و الشرائط.

و هذا ينافى بقاء شرطيه الواقع من الجهر أو الاخفات مثلا أو جزئيه بالنسبه إلى الجاهل فمع عدم بقائهما و تماميه الأجزاء و الشرائط يبقّى السؤال و الاشكال السابق و هو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحه مع الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب.

أجاب عنه فى تسديد الاصول بأنّه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السّلام فلا اعاده عليه أو قوله فليس عليه اعاده و نفى وجوب الاعاده أعم من كون المأتى به تاما أو ناقصا سقط الواجب به كما لا يخفى.

و أمّا خبر الجهر و الاخفات فهو و إن تضمن قوله عليه السّلام «و قد تمت صلاته» إلا أنّ المراد به

ص: ٣٤٠

بقرينه صدره مجرد عدم انتقاض الصلاه و عدم احتياجها إلى الاعاده و اليك لفظ تمام الحديث الصحيح عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه و أخفى في ما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال أئى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعاده فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شئ عليه و قد تَمَّت صلاته. (١)

فإن نفس التعبير في قوله «لا يدري» ظاهر في أنّ هنا حكما واقعا أعنى وجوب الجهر أو الاخفات و المكلف لا يدري و عنه التعبير في الصدر بما لا ينبغي الاجهار فيه و ما لا ينبغي الاخفاء فيه فإذا كان المفروض ثبوت هذا الحكم في الواقع فلا محاله لإيراد من قوله «تَمَّت صلاته» إلا ما يقابل قوله «نقض صلاته» يعنى أنّ صلاته ليست منقوضه محتاجه إلى الاعاده. (٢)

شرطان آخران لجريان البراءة:

حكى عن الفاضل التونى شرطان آخران أحدهما أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كزّا أو عدم تقدّم الكريه حيث يعلم بحدوثها على ملاقاه النجاسه فإنّ اعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء انتهى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعى كأن يثبت بالأصل براءه ذمه الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمه أصاله البراءه مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعه فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب

ص: ٣٤١

١- (١) الوسائل/الباب ٢٦ من ابواب القراءه و الصلاه، ح ١.

٢- (٢) تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢٥٨-٢٥٩.

الحج بذلك المال.

و منه المثل الثاني فإن أصاله عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسه كذا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال.

و إما لاستلزام نفى الحكم به عقلا أو شرعا أو عادة و لو فى هذه القضية الشخصيه لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل و النقل من غير مانع و مجرد ايجابه لموضوع حكم وجودى آخر لا- يكون مانعا عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعيه و العرفيه (فيثبت أحد الجزئين من الموضوع المركب بالأصل و الآخر بالوجدان) إلى أن قال و إن كان على الوجه الثاني الرجوع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكيمين فإن اريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما اثبات الآخر ففيه أن مفاد أدله أصل البراءه مجرد نفى التكليف دون اثباته و إن كان الاثبات لازما واقعا لذلك النفي فإن الأحكام الظاهريه إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها و لا- يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه و بين ما ثبت إلا- أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءه الذمه عن الدين و الحج إلى أن قال:

و إن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلا أنه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إما اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إما اهماله فيهما و هو المطلوب و إما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح إلى أن قال:

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءه بل يجرى فى غيره من الاصول و الأدله و لعل مقصود صاحب الوافيه ذلك و قد عتب هو قدس سره فى باب الاستصحاب بعدم المعارض (1) حاصله جريان البراءه خلافا

ص: ٣٤٢

للفاضل التونى فيما إذا كان اعمال الأصل موجبا لثبوت موضوع مركب من شىء بالوجدان و من آخر بالأصل كحكم وجوب الحج المترتب على من له مال و لم يشتغل ذمته بدين للغير إذ المال محرز بالوجدان و عدم الاشتغال محرز بأصالة البراءة هذا كله بالنسبة إلى الشبهه البدويّه و أمّا المقرونه بالعلم الإجمالى فإن أريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما اثبات الآخر ففيه أنّ عدم جريانه لأنّ مفاد أصالة البراءة مجرد نفى تكليف دون اثباته لا- وجود شرطه و ان اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفىه دون الاثبات فلا يجرى لاجل المعارض لا لعدم وجود شرطه فلا تغفل.

قال فى الكفايه و لا يخفى أنّ أصالة البراءة عقلا و نقلا فى الشبهه البدويه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه و عدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءة العقلية و الاباحه و رفع التكليف الثابت بالبراءة النقليه لو كان موضوعا لحكم شرعى أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد احرازه فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفى التكليف واقعا فهى و إن كانت جاريه إلا- أنّ ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها و هذا ليس بالاشتراط. (1)

حاصله أنّ عدم ترتب حكم شرعى على نفى التكليف ظاهرا فيما إذا كان الحكم الشرعى مترتبا على نفى التكليف واقعا من جهه عدم تحقق الموضوع للحكم المترتب على نفى التكليف واقعا لا من جهه أنّ شرط جريان البراءة هو عدم كون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى آخر بل من جهه عدم تحقق موضوعه و الشاهد له هو جريانها و ترتب آثار البراءة الظاهرية عليها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام صاحب الكفايه أنه اكتفى فى الجواب عن الفاضل التونى بالشبهه البدويه حيث لم يذكر الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى كما ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لعلّ الوجه فى ذلك أنّ الأصل فى المقرونه لا يجدى فى نفسه عند ابتلاء المعارض فإن كان المقصود

ص: ٣٤٣

من اشتراط جريان الأصل هو ذلك بأن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى فهو صحيح و لكن لا يختص ذلك بأصل البراءة بل يجرى ذلك فى غيره من الاصول أيضا كما أفاده الشيخ قدس سره هذا مضافا إلى أنه لا مجال للتعبير بالشرط عن الخلو عن المعارض.

ثم لا يخفى عليك أنّ رفع استحقاق العقاب أو عدم التكليف شرعا ظاهرا لو كان موضوعا لحكم شرعى آخر يترتب عليه الحكم الآخر لتحقق موضوعه و كذا لو كان رفع الاستحقاق أو عدم التكليف بالنحو المذكور ملازما لحكم آخر هذا إذا كان الحكم الآخر أو الملازم مترتبين على الحكم الظاهرى و إلا فلا- يترتبان لعدم ثبوت نفي الحكم واقعا و المفروض أنّهما مترتبان على النفي الواقعى و البراءة عقلية كانت أو شرعية لا- تثبت نفي الحكم واقعا نعم لو كان المورد من موارد الاصول المحرزه كالاستصحاب يترتبان عليه.

و عليه فالوجه فى عدم جريان أصاله البراءة فى الشبهه البدويه هو عدم تحقق موضوع الحكم الآخر بأصاله البراءة إذ الموضوع هو عدم التكليف واقعا لا لأنّ مثبتات الاصول ليست بحجه.

و لذلك قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره لا معنى للنزاع فى حجيه مثبتات البراءة و عدمها إذ هى لا تنفى إلاّ تنجز الحكم الواقعى أو فعليته فالأمر العادى أو العقلى أو الشرعى المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم و لوازمه أو فعليته و لوازمها يترتب عليه لا محاله إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه أو ملازما له و لو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد اجراء البراءة و لو قلنا بالأصل المثبت إذ قد عرفت أنّ البراءة لا تنفى الحكم واقعا. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث ارجع كلام الفاضل التونى إلى عدم حجيه مثبتات البراءة (٢).

ص: ٣٤٤

١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج ٢، ص ٥١٢.

٢-٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٥١٥.

بقى شيء في المثال الذي ذكره الشيخ ذيل كلام الفاضل التوني من انه إذا كان للمكلف مقدار من المال واف بالحج إلا أنه شك في الدين و عدمه يجرى فيه الأصل فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب الحج بذلك المال و هو أن هذا المثال لا يخلو عن الكلام لما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أنه لو كانت الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم ثبوت الدين واقعا لا يجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين لأنها لا تثبت عدم ثبوت الدين واقعا نعم لو جرى الاستصحاب لترتب عليه وجوب الحج إلا أنه إذا انكشف الخلاف بعد بأن ثبوت الدين لما يكفي حجه عن حجه الاسلام هذا كله إذا كان الموضوع مركبا و اميا لو كان بسيطا بأن كان الاستطاعة عبارة عن التمكن العرفي أو كان مقيدا بأن كانت عبارة عن وجدان المال المقيّد بعدم الدين فلا يثبت وجوب الحج باستصحاب عدم ثبوت الدين أيضا لعدم الاعتناء بالأصول المثبتة نعم لو كان الأمر البسيط أو المقيّد بما هو مسبقا بالوجود يجرى فيه الاستصحاب و يثبت به وجوب الحج هذا كله في الشرط الأوّل الذي ذكره الفاضل التوني. (١)

و ثانيهما: أن لا يتضرر باعمالها أى أصاله البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته (أو أبق عبده) فإن أعمال البراءة فيها (و عدم الحكم بالضمان) يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعده الاتلاف و عموم قوله صلى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار لأن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع و إلا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ و لا ظن بأن الواقعة غير منصوصه فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعى بالضار و لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغى له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنه إن كان قاعده نفى الضرر معتبره في مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدله الاجتهاديه الحاكمه على البراءة و إلا فلا معنى للتوقف في الواقعة و ترك

ص: ٣٤٥

العمل بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة فى قاعده الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل. (١)

حاصله أنّ مع جريان قاعده نفى الضرر فى مورد أصاله البراءة لا يبقى موضوع لأصاله البراءة و مع عدم بقاء الموضوع ليس عدم جريان قاعده نفى الضرر من شرائط أصاله البراءة بل هو من شرائط تحقق موضوع أصاله البراءة و مع عدم جريان قاعده لا ضرر فاللازم هو الاخذ بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعده الاتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

و تبعه فى الكفايه حيث قال و أمّا اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعده نفى الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصاله البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابته بالأدله الاجتهاديه إلاّ أنّه حقيقه لا يبقى لها مورد بداهه أنّ الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى لا خصوص قاعده الضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال. (٢)

و استشكل فيه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه بصحه هذا الاشكال فيما لو كان الضرر مقطوعا إذ حينئذ تجرى القاعده دون البراءة و أمّا لو كان الضرر مشكوكا فلا مجال للقاعده للشك فى مصداق المورد لها و مع ذلك لا يجرى البراءة إذ قد عرفت أنّ أدلتها إنّما وردت امتنانا و الظاهر أنّ الملحوظ فيها هو الامتنان النوعى و عليه فجعل البراءة فى المورد الذى شك فى ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلافاً لامتنان النوعى و الظاهر أنّ مراد الفاضل اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعده نفى الضرر على ما يظهر من عبارته المحكيه و على هذا فما أفاده متين لا يرد عليه اشكال إذ مرجعه إلى

ص: ٣٤٦

١- (١) الفرائد/ص ٣١٣.

٢- (٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٦٣-٢٦٥.

اشترط أن يكون جعل البراءة موافقا للامتنان النوعى.

ثم لا يخفى أن ذلك الشرط يختص بالبراءة الشرعية و أمّا البراءة العقلية فليست إلاّ مشروطه بعدم البيان بل ليس ذلك من الاشتراط فى شىء حيث إنّ موضوعها هو عدم البيان لا ان شرطها ذلك (1).

فتحصّل أنّ أصله البراءة مشروطه بعدم تضرر مسلم واقعا من اعمالها لورودها مقام الامتنان فمع احتمال التضرر لا تجرى لكونها خلاف الامتنان فلا تغفل.

لا يقال إنّ لازم ذلك أنّ جريان الأصل مشروط بالعلم بعدم النص و هذا واضح الفساد فإنّ الأصل مشروط بعدم العلم بالنص لا بالعلم بعدم النص.

لأنّنا نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهة عدم احراز الامتنان النوعى لا من الجهة المذكوره إذ المفروض أنّ أدلّه البراءة قاصره عن شمول الموارد التى ليس فيها الامتنان النوعى و جعل البراءة فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتنان النوعى و إن كان موضوع الأصل و هو الشك متحققا.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من كلام التونى هو أنّ شرط التمسك بالأصل هو إحراز أنّ مورده فقدان النص و مع احتمال انطباق قاعده الإلتلاف أو قاعده لا ضرر فالشرط غير حاصل فيرد عليه أنّ مع الشك يتحقق موضوع البراءة و الاحتمال المذكور غير مانع عن تحقق موضوعه إلاّ أنّ المهم نفس الاشكال الذى ذكرناه عن سيدنا الاستاذ و إن لم يذكره الفاضل التونى فلا تغفل.

نعم لقائل أن يقول: ورود البراءة مورد الامتنان لا- يكون أزيد من التصريح بالامتنان فى الروايه و من المعلوم أنّ مع التصريح بالامتنان فيها يبقى السؤال عن كون الامتنان حكمه للحكم أو عله له فمع عدم ثبوت العليه لا وجه لرفع اليد عن إطلاق البراءة، إلاّ أن يقال: إنّ أدلّه البراءة مع ورودها مورد الامتنان أو التصريح بذلك قاصره عن شمول الموارد التى ليس فيها امتنان لنوع الناس و إن كان فيه امتنان لبعض الأشخاص فتأمل.

ص: ٣٤٧

الخلاصه:

تنبيهات المقام الثانى:

التنبه الأول: فى جريان البراءه فى الأسباب و المسببات و عدمه

و اعلم أنّ الأسباب و المسببات تنقسم إلى عقليه و عاديه و شرعيه فإذا كانت الأسباب عقليه أو عاديه فلا مجال للبراءه لأنّ بيانها ليس على الشارع و المفروض أنّ المكلف به معلوم و مبيّن من جهه المفهوم و إنّما الشك من ناحيه أسبابه العقليه و العاديه فاللازم حينئذ هو الاحتياط فى الأسباب المذكوره.

هذا إن كانت الأسباب و المسببات عقليه أو عاديه و أمّا إذا كانت الأسباب و المسببات شرعيه أو كانت المسببات تكوينيه إلا أنّ أسبابها لا بهامها لا تتعين بفهم فهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع فى صورتين يجوز جريان البراءه لأنّ للشرع دخاله حينئذ فى تعيين السبب و ما يدخل فى العهده و مقتضى عموم حديث الرفع هو البراءه عن مورد الشك و على هذا الأساس تجرى البراءه عن شرطيه شىء أو مانعيته فى الموضوع السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجيه و إلاّ فجريان الأصل فيه واضح.

و دعوى اختصاص حديث الرفع بالجعل و المسبب الشرعى مندفعه بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع و لو لم يكن مجعولا شرعيا و رفع الابهام عن الأسباب المبهمه عرفا بيد الشارع كما أنّ بيان الأسباب الشرعيه بعهدده الشارع فلا مانع من

جريان البراءة العقلية أو الشرعية بالنسبة إلى عقوبته ترك المسبب من ناحيه الشك في أسبابه الشرعية أو من ناحيه أسبابه التكوينية التي لا يتمكن المكلف من الكشف عنها إلا ببيان الشرع أخذاً باطلاق حديث الرفع.

التنبيه الثاني: في مقتضى القاعده العقلية و الشرعية في النقيصه العمديه و السهويه

و لا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأمورا به بل هو كالمتروك رأسا و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في مقتضى القاعده في النقيصه السهوويه فنقول بعون الله تعالى و اعلم أنّه اذا ثبتت جزئيه شيء أو شرطيته و شك في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان و عدم كونه منها ففي جريان قاعده البراءة مع قطع النظر عن الأدله الخاصه خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى أنّ الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحه و ذلك لأنّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفله فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور و هو معنى فساد.

أمّا عموميه جزئيه لحال الغفله فالأمر الغفله لا توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع امر آخر حين الغفله لأنّه غافل عن غفلته بالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور به بأمر أصلا غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأسا أو نام عنها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأوّل.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدّس سرّه بأننا سلّمنا ما ذكر عن عدم صحه تخصيص الناسي و الساهي بالخطاب و لكن بالتام أيضا خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلا و تكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشيء من الناقص و التام و حيث إنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبيه الذاتيه في حقه للعمل بل المحبوبيه للعمل ثابتة في حقه

فننقل الكلام فى هذه المحبوبيه فنقول هى ممكن التعلق بالناقص و الزائد على حد سواء.

فإذا فرغ عن العمل و المفروض أنه غير مأمور بشىء أصلاً ثم تذكر أنّ سها عن السوره مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسى الأمرى الالهى فى حقه فى حال السهو و نسيانه هو ما أتى به من الصلاه الناقص السوره و يحتمل أنه كان الصلاه التام الأجزاء حتى السوره.

و الأصل العقلى فى حقه حينئذ هو البراءه إذ لا فرق فى تقريب البراءه بين متعلق الحبّ و متعلق الأمر فإن قلنا بالانحلال فى مسأله الأقل و الأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلى بسبب الانحلال و إلا كان مشغول الذمّه حتى يأتى الأكثر فالبراءه تجرى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعاده عنه و دعوى أنّ مقتضى قيام الاجماع على أنّ لكل أحد خطاباً أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غايه الأمر أنّ الخطاب عام و المكلف ما دام غافلاً لم ينتجز عليه و بعد الالتفات ينتجز الخطاب بالنسبه إليه و مقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسى.

مندفعه: بأنّ دعوى قيام الاجماع بالنسبه إلى الغافل بالموضوع ممنوعه نعم الغفله عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم و إلا لزم التصويب كما قرر فى محله.

لا يقال: لا يتحقق الامتثال فى حق الغافل حيث إنّ ما اعتقده من الأمر و تحرّك على طبقه لم يكن فى حقه فلا اطاعه حقيقه للأمر حيث لا- أمر و أمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه و ما دعاه لا واقعيه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله.

لأنّنا نقول: إنّ قصد الأمر من باب الخطأ فى التطبيق و محرّكه فى الحقيقه هو أمر المولى أو حبه فهو قاصد لاتيان ما أتى به سواء كان مأموراً به أو محبوباً.

هذا مضافاً إلى أنه يصدق العباده بالامرین و هما الحسن الفعلى و الحسن الفاعلى و كلاهما موجودان فى مثل المقام هذا كله بناء على عدم امكان الخطاب للناسى و الساهى و إلا فلا مجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لا مورد للأصل و عليه فاللازم هو البحث عن امكان الخطاب للناسى و عدمه ثبوتاً و اثباتاً.

إمكان الخطاب للناسي و عدمه فنقول مستعينا بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لامكان الخطاب للناسي و المراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل و الذاكر كدليل الجزئيّه أو الشرطيّه أو خطاب مختصّ بالساهي و الناسي الذي يدلّ على مطلوبيه الأقلّ منه بخصوصه و كيف كان فمع الإطلاق لا- مجال للأصل العقلي بل مع خطاب العامّه فالحكم هو وجوب الاعاده و مع خطاب الخاصّ فالحكم هو الاكتفاء بالأقلّ.

و لا بأس بذكر عمدته الوجوه المذكوره لامكان الخطاب للناسي منها أنّ الخطابات العامه القانونيه فعليه و لا محذور في شمولها للناسي بعد عدم تنجزها بسبب السهو و النسيان و كونها من الخطابات القانونيه العامه لا الخطابات الشخصيه حتى تكون لغوا بالنسبه إلى الساهي و الناسي و لا مجال لدعوى تقوّم البعث و الزجر بامكان فعليه الداعويه حين الخطاب و هو مستحيل بالنسبه إلى الغافل و الناسي بعد كفايه أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط العلم و الالتفات من دون توقف على فعليتهما.

يمكن أن يقال بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا- مجال لشمول الخطابات العامه القانونيه للساهي و الناسي لعدم امكان الانبعاث بالنسبه إليهما حال السهو و النسيان و اشتراط العلم و الالتفات في الناسي و الساهي عدول عن كونهما بما هما معنويان بعنوان الناسي و الساهي موردا للخطاب و دعوى الشمول و عدم التنجيز لغو كما أنّ خطاب العاجز و عدم التنجيز أيضا لغو.

و منها: أنّا لا نسلم منع محركيه الخطاب بالناسي و ذلك لامكان أن يكون للشارع أن يقول في حق الذاكر و الناسي بنحو الكبرى الكلي الذاكر يفعل كذا و كذا و الناسي يفعل كذا

و كذا فمن يريد الصلاه يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا و كذا و من الناسى كذا و كذا فالناسى لغفلته عن نسيانه و تخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر و لكنّه حيث كان من باب الخطاء فى التطبيق كان قصده فى الحقيقه هو امثال أمره الفعلى و هو أمر الناسى فالناسى فى الحقيقه منبث بالأمر المتوجه إلى الناسى و يكفى الانبعاث المذكور فى رفع لغويه الخطاب فتخصيص الناسى بهذا الوجه ممكن و مع الامكان لا وجه لدعوى اطلاق دليل جزئيه المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعاده لأنّ هذه الدعوى متوقفه على عدم امكان تخصيص الناسى بالخطاب و هو من جهه الثبوت حسن و لكن لم نجد أنّ الشارع خصص الناسى بخطاب غير خطاب الذاكر.

و منها أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى و الساهى كأن يقال أيّها الذى يكون مزاجك رطوبتيًا لغلبيه اقتران الرطوبه مع النسيان و عليه فلا يلزم منه الاستحاله إذ لا يخرج عن عنوان الناسى او الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

و فيه أنّ العنوان اللازم إنّما أخذ معرّفًا لما هو العنوان حقيقه و العنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى و الّذى لا بدّ منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقه فيعود المحذور.

و منها أنّ امثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتًا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان و لو كان من باب الخطأ فى التطبيق و عليه يكفى فى تحقق الامتثال أن يقصد الناسى الأمر المتوجه اليه بالعنوان الّذى يعتقد أنّه واجد له و إن أخطأ فى اعتقاده و الناسى حيث يرى نفسه ذاكرًا فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر متوجه إلى الذاكر.

و فيه أنّه يعتبر فى صحه البعث و الطلب أن يكون قابلا- للانبعاث و لو فى الجمله أمّا الذى ليس قابلا فى وقت فهو قبيح و كون امثاله دائما من باب الخطاء فى التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطاء فى التطبيق فى ساير الموارد و أين هذا بما يكون كذلك دائما.

و منها: أنّه يمكن تخصيص الجزئيه بحال الذكر بحسب الأدلّه الاجتهاديه كما إذا وجه

الخطاب على نحو يعمّ الذاكر و الناسى بالخالى عما شك في دخله مطلقا و قد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر.

و فيه أنّه على تقدير تسليم مقام الثبوت و عدم الاستحالة يرد عليه أنّه خلاف ما وصل إلينا من أدله الأجزاء و دليل المركب حيث إنّ أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنّه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا هذا مضافا إلى أنّه لا تعيّن للمنسى حتى يؤمر بما عداه مطلقا و به مقيدا بالالتفات فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للأجزاء اطلاقا و تقييدا و هو كما ترى.

و دعوى امكان التكليف بعده من الأجزاء الأركانیه مطلقا و غيرها مقيدا بالالتفات مندفعه بأنّ الامكان الثبوتى لا يستلزم الامكان الاثباتى.

فتحصّل أنّ الوجوه المذكوره لامكان الخطاب بالناسى لا تكون تامه إمّا من جهه الاستحالة و إمّا من جهه عدم الدليل عليها فالنتيجه أنّه لا خطاب للناسى و مع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءه.

لا- يقال: إنّ أقصى ما تقيضه أصاله البراءه الشرعيه عن الجزء المنسى هو رفع الجزئيه فى حال النسيان لا فى تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها و أصاله البراءه لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدله، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعه التامه الأجزاء و الشرائط فى مجموع الوقت و يكفى فى وجوب ذلك التمكن من ايجادها و لو فى جزء من الوقت و لا يعتبر التمكن منه فى جميع الوقت كما هو الحال فى غير الناسى من ذوى الأعدار.

لأنّنا نقول: لو كان مفاد أدله البراءه رفع الجزئيه المشكوكه فى حال النسيان لكان المكلف به فى حق الناسى هو خصوص بقيه الأجزاء كما كان فى حق الذاكر تمامها و كما أنّه لا يجب على الذاكر الاتيان به مرّه ثانيه كذلك لا يجب على الناسى للجزء الإتيان بالمنسى إذا أتى

بتمام ما كان مكلفا به الذى هو خصوص بقيه الأجزاء سواء تذكر فى الوقت أو لا حيث لا يجب على المكلف فى تمام الوقت إلا الإتيان بفرد من طبيعه الصلاه التى كانت مأمورا بها فى هذا الوقت الواسع.

اللهمّ إلا أن يقال: إن مقتضى اطلاق التكليف بعده من الأجزاء و الشرائط فى ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع و نحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به فى جزء من هذا الوقت الواسع بحيث لو لم يتمكن منها إلا- فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها فى هذا الجزء معينا.

و غايه ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئيه المنسى فى حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف فى حال النسيان و كان آتيا بقيه الأجزاء فى هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به فى حقه إلا أن ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر فى الوقت.

و لقائل أن يقول إن حديث الرفع فى غير فقره «رفع ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعى فحديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الأمه يعم المورد و يرفع عن الأمه النسيان بما له من الثقل و هو وجوب الاعاده أو القضاء.

و بتعبير آخر حكمومه قوله صلى الله عليه و آله «رفع النسيان» على الأحكام الأوليه حكمومه واقعيه فيرفع أصل التكليف عن الجزء و بعد رفعه لا دليل على عوده هذا على فرض الاطلاق لأدله الأجزاء و الشرائط بالنسبه إلى الناسى و الساهى و أمّا مع عدم ثبوت الاطلاق لأدله الأجزاء و الشرائط فلا جعل بالنسبه إلى المنسى رأسا كما لا يخفى.

التنبیه الثالث: فى مقتضى القاعده فى الزياده العمديّه و السهوّه

و اعلم أنّ مقتضى القاعده فيها أنّه إن كان اشتراط عدم الزياده مأخوذا فى جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزياده موجهه للنقيصه لأنّ فاقد الشرط كالمتروك و قد عرفت حكمها فى التنبيه الثانى و هو البطلان مع العمد و الصحه مع السهو و النسيان.

و إن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة و لو كانت عمدية لا توجب البطلان قطعاً و لا اشكال في الصورتين.

و إنما الكلام في صورة الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب و عدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئيه الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إنَّ المرجح هي البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد و مقتضاه هو الصِّححه لو أنى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً- من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى هذا فيما إذا كان الواجب توصلياً.

و أمّا لو كان الواجب تعدياً فإمّا أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعه ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض دينى أو لإيقاع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح و قد اختلفت الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأ-عظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء و علّله بأنّ ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف الصورتين الأخيرتين فإنَّ مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأنَّ مرجع الشك إلى الشك في مانعيه الزيادة و مرجعها إلى الشك في شرطيه عدمها و قد تقدم أنّ مقتضى الأصل في الشك في المانعيه هي البراءة.

و فيه: أنّ اللانزم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور فإنّه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأولى مطلقاً من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال على الزيادة لوجب القول به في الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتمالهما على الزيادة أيضاً و لو قلنا بفسادها فيها فيما

لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضا القول به في صورتين الأخيرتين كذلك.

و لكن يكفي في الصحة اجتماع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى حتى فيما إذا قيد الامتثال بالصوره التى اعتقد أنها المطلوبه أو بنى عليها بالتفصيل المحكى عن الشيخ لا- وجه له بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفايه بما إذا لم يرد الامتثال إلا على تقدير كون العباده كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأدله الخاصه فى صوره الزيادة و الشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحه من دون فرق بين أن يكون الواجب توصليا أو تعديداً و من دون تفاوت بين أن يقصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد و بين أن لا يقصد خصوصه.

الاستدلال بالاستصحاب للصحه

قد يقال إنَّ جريان أصاله البراءه عند الشك فى مانعيه الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومته الاستصحاب على البراءه و لو كانا متوافقين على المشهور و عليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فى المقام و معه لا- مجال للبراءه فإنَّ العباده قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحه و الأصل هو بقاؤها.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بما حاصله أنّ المستصحب إن كان هو صحه مجموع الأجزاء فلم يتحقق و إن كان صحه الأجزاء السابقه فهى مقطوعه و لكن لا تجدى فى اثبات صحه الصلاه و عدم مانعيه الطارى لأنَّ صحه تلك الاجزاء السابقه لا تستلزم عدم مانعيه الطارى بل يمكن اجتماع القطع بصحه الأجزاء السابقه مع القطع بمانعيه شىء فضلا عن الشك فى المانعيه فلا مجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاه فى نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض و القطع

يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى المقام أجزاء السابقه و التى تلحقها بعد تخلل القاطع فيه يسقط كل من الأجزاء السابقه و اللاحقه عن قابليه الاتصال و عليه فيمكن أن يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع إن الأجزاء السابقه كانت قابله للاتصال و الأصل بقاؤها و لا يقصد فى المقام إلا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعيه الطارى كل يشك بأنه من الأصول المثبتة.

و عليه فيمكن التفصيل بين الشك فى القاطع و قبول الاستصحاب و الشك فى المانع و عدم الاستصحاب و لكن يمكن الخدشه فى جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأن المراد من الهيئه الاتصاليه إن كان ما بين بعض الأجزاء السابقه مع بعض فهو باق إلا أنه لا يجدى و إن كان المراد هو ما بين الأجزاء السابقه و الأجزاء اللاحقه فالشك فى حدوثها لا فى بقاءها.

اللهم إلا أن يقال: إن الهيئه الاتصاليه بين الأجزاء السابقه و اللاحقه و إن لم تكن مسبوقه بالوجود بالدقه العقليه و لكن يحكم العرف باستمرارها بالأصل و يرى الهيئه الاتصاليه موجوده بمجرد الشروع فى العمل و يجرى فيه الاستصحاب كما يجرى فى الليل و النهار فيصح التفصيل بين الشك فى القاطع و الشك فى المانع.

أورد سيدنا الاستاد على التفصيل المذكور بأن اعتبار مانعيه الشىء غير اعتبار شرطيه عدمه و لذلك يختلف أثرها و الوجه فيه واضح فإن الاراده تاره متعلق بشىء بشرط أن لا يكون معه شىء آخر بحيث يكون متعلقها الشىء الأول و عدم كون الشىء الثانى معه و هذا هو الذى يعبر عنه بشرطيه العدم.

و اخرى يتعلق بشىء لكن لما يرى أن الشىء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهرى إلى وجوده و هذا هو الذى يعبر عنه بمانعيه الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى المانعيه إما يكون لأجل أن استصحاب صحه أجزاء السابقه لا يجدى فى اثبات صحه الأمور به لأن القطع بالصحه لا

ينافى القطع بمانعيه الزيادة فكيف الشك فى الزيادة ففيه مضافا إلى أنّ عنايه مانعيه شىء غير عنايه شرطيه عدمه أنّ كون الشىء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأول أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص فى الأجزاء السابقه به تسقط عن قابليه تركيبها مع ساير الأجزاء و الشرائط و تأثيرها فى حصول المركب.

الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقه فى ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقه فى ايجاد المركب.

و بذلك تعرف أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفه الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنّه صحيح و يوجد فيه نقص يسقط به عن قابليه تركيبه مع ساير الاجزاء.

و قد لا- يوجد فيه النقص إلا- أنّه يمنع عن تأثيره الذى هو قابليه ضمّه إلى ساير الأجزاء و تحصيل الكل و الحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذى وقع صحيحا و معه يوجه استصحاب الصّححه بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالى كانت أجزاء السابقه صحيحه فنشك فى فسادها بسبب عروض المانع و الأصل بقاؤها على صحتها و عليه فلا فرق بين الشك فى القاطع و الشك فى المانع فى جريان الاستصحاب.

و إن كان الاشكال من جهه الأصل المثبت بدعوى أنّ اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر و عدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلى و لازم لبقاء الأجزاء السابقه على صحتها و ضمّ ساير الأجزاء بها ففيه أنّ التعبد بشىء لا يحتاج إلا إلى أن يكون نفس ذلك الشىء أو أثره مما بيد الشرع رفعا و وضعها و لو تبعا لمنشا انتزاعه و حصول الكل و إن كان فى المقام أثر عقلى إلا أنّه مما يمكن رفعه و وضعه تشريعا بتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه أعنى وضع الأمر بالكل و رفعه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب يجرى أيضا فى الشك فى المانع كما يجرى فى الشك فى القاطع و الاشكال فى الشك فى المانع ناش من الخلط بين شرطيه العدم و مانعيه الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعيه الوجود فمع جريان الاستصحاب فى الشك القاطع و الشك فى المانع لا

مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومه الاستصحاب على أصالة البراءة و أما على المختار من اختصاص الحكومه بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأن أدله اعتبار الاستصحاب ناظره إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق كما لا يخفى.

التنبیه الرابع: في حكم الزيادة و النقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه

ولا يذهب عليك أن ما ذكر في التنبیه الثاني و الثالث هو حكم الزيادة و النقيصه بحسب مقتضى الأصول إلا أن هنا نصوصا خاصه تدل على البطلان أو الصحه في خصوص بعض الموارد كالصلاه و تفصيل ذلك و إن كان مناسبا لبواب الفقه و لكن لا بأس بالإشاره إليه في المقام.

و قد وردت في الصلاه طوائف من الأخبار الطائفه الأولى ما تدل على بطلان الزيادة مطلقا(سواء كان الزائد عن عمد أم غيره و سواء كان في ركن أم غيره) كقوله عليه السبب في صحيحه أبي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعاده الطائفه الثانيه ما تدل على بطلانها بالزيادة السهويه كقوله عليه السلام في صحيحه زراره إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا و الطائفه الثالثه ما تدل على بطلانها بالاخلال السهوى في الأركان بالزيادة أو النقصان و أما الاخلال بغير الأركان سهوا فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاه إلا من خمس الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود.

و مقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاه بالزيادة العمديه مطلقا و ببطلانها بالزيادة السهويه في الأركان مطلقا و بعدم البطلان بالزيادة السهويه في غير الأركان و النسبه بين الطائفه الاولى التي تدل على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد ام عن سهوه سواء كان ركنا أم لم يكن و بين حديث لا تعاد الدال على عدم البطلان بالاخلال السهوى في غير الأركان و إن كانت هي العموم من وجه لأن حديث لا تعاد و ان كان خاصا من جهه ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالأركان إلا أنه عام من حيث الزيادة و النقصان إلا أن حديث لا تعاد حاكم على الأدله و شارح لها إذ مفاده أن الاخلال السهوى

فى الأجزاء و الشرائط لا يوجب البطلان إلا فى الأركان الخمسه المذكوره فى و حيث كان لسانه لسان الشرح و الحكومه يتقدم على ما يدل على البطلان فى الزيادة مطلقا أو يتقدم على ما يدل على البطلان فى الزيادة السهويه مطلقا فتحصل أن الزيادة العمديه موجبه للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركنا أم غير ركن و أن الزيادة السهويه لا توجب البطلان إلا فى الأركان.

أورد على ذلك أولا بأن الحكومه لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحده من الأدله ناظره إلى أدله الأجزاء و الشرائط و حاكمه بالنسبه إليها و عليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضه و لا وجه لحكومه بعضها على بعض لو حده لسان الطوائف المذكوره و وجود مناط الحكومه و هو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل آخر فمع التعارض و عدم الترجيح بينهما فإن كان للداله على الجزئيه و الشرطيه اطلاق يؤخذ بها فى مورد التعارض كالزيادة السهويه فى غير الأركان و يحكم بالاعاده و إن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم فى التنبيه الثانى و الثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف و تعارضها و تساقطها.

و لكن لقائل ان يقول إن الترجيح موجود فى قاعده لا تعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء و هو موجب لقوه الدلاله و لاشتمالها أيضا على تعليل الحكم بقوله القراءه سنّه و التشهد سنّه و لا تنقض السنّه الفريضه و إن شئت قلت إن التعليل مشتمل على ملاك الحكومه و هو تعرض أحد الدليلين لسلسله علل الحكم أعنى الاعاده و عليه فمع تقديم قاعده لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال و ذلك لقيام القرينه على حكومه قاعده لا تعاد أو أظهرتها بالنسبه إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر و هو أن حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعده لا تعاد عليه يختص مورده بالزيادة الخمسه بل يختص بزيادة الركوع و السجود بعد ما عرفت من أن الزيادة فى الخمسه لا تكون متصوره إلا فى الركوع و السجود و عليه فالزيادة العمديه نادره و من

البعيد تأسيس قاعده كليه بقوله من زاد فى صلاته الخ لأجل الزيادة فى الركوع أو السجود سهوا أو عمدا وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إن قاعده لا- تعاد لا- تشمل الزيادة و عليه فتحمل قاعده لا تعاد على النقيضه حملا للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

و تكون موجبه للبطلان مطلقا سواء كانت فى الركن أم غيره و سواء كان عمدا أم سهوا فلا- تكون مورد حديث من زاد فى صلاته الخ نادرا و لا- معارضه بينه و بين قاعده لا- تعاد لاختلاف موضوعهما و لكن أجيب عن الاشكال المذكور بأن حمل حديث من زاد فى صلاته الخ على ذلك مخالف لفتوى الأصحاب حيث إن الزيادة السهوويه فى غير الأركان لا توجب البطلان فلا محيص من أن يحمل حديث من زاد فى صلاته الخ على زيادة الركن أو الركعه هذا الحمل ايضا لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى فى الجواب أن يقال إن الزيادة العمديه فى غير الأركان لا تكون مشموله لقاعده لا تعاد كما لا تشمل القاعده النقيضه العمديه لانصراف قاعده لا تعاد عن صورته العمد إلا أنه لا مانع من أن تكون الزيادة العمديه مشموله لحديث من زاد فى صلاته الخ و عليه فلا يلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر و تقديم القاعده على الحديث المذكور فى زياده ما عدا الخمسه و هى زياده ما ليس بركن مع أنه مورد لكل واحد منها ليس إلا من جهه الحكومه أو الأظهرية فيقال بأن قاعده لا تعاد تدل على أن الزيادة السهوويه فى غير ما هو ركن لا يوجب البطلان و إن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد فى صلاته الخ هو البطلان و النسبه بينهما تكون هى العموم من وجه و ذلك لما عرفت من حكومه قاعده لا تعاد أو أظهريتها بالنسبه إلى حديث من زاد صلاته الخ و أورد عليه ثانيا بأن النسبه بين حديث لا- تعاد بناء على اختصاصه بالسهو و بين قوله عليه السلام «إذا استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا» بناء على اختصاصه أيضا بالسهو هى العموم و الخصوص لأخصيه الثانى «أى قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ

لاختصاصه بالزيادة» بالنسبة إلى الأول «أى حديث لا تعاد لأنه يشمل الزيادة و النقيصه» و عليه فلا وجه لحكومه قاعده لا تعاد على قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ.

يمكن أن يقال إنَّ حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ و إن كان أخص مطلقاً من جهة سهو الزيادة من قاعده لا تعاد فلو أريد تقديم قاعده لا تعاد على حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ بلا مورد إلاَّ أنَّ حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ أعم من قاعده لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان و غيرها فلا يلزم من تقديم قاعده لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد اذ بقى الأركان بعنوان المورد له و إذا نقول كما أنَّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد فى صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكماً على هذا الحديث اى حديث إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ فيخصصه بالزيادة الواقعه فى الاركان و يبقى تحت حديث اذا استيقن انه زاد صلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أنَّ القاعده قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومه أو من باب الأظهرية و لا محذور فيه و دعوى تخصيص الأكثر مندفعه بأنَّ التخصيص عنوانى لا أفرادى.

مفاد قاعده لا تعاد

و لا بأس بالاشارة إلى مفاد هذه القاعده بأمور:

الأول: أنَّ مفاد قاعده لا- تعاد أنَّ وقوع الخلل فى الصلاه سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا- يوجب الاعاده فى غير الخمسه المذكوره و عليه فلا اشكال فى شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع و دعوى أنَّ شمولها للجهل لا يلائم كلمات الاصحاب مندفعه بأنه لا يضر إذا احتتمل أنه من باب

الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها للجهل وربما يقال يؤيد عدم شمولها لصوره الجهل كثره الأمر بالاعاده فى جواب الأسئلة الكثيره الوارده فى ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلا- لأنها أماره على أن قاعده لا تعاد تختص بالساهى والناسى وإلا فلا مورد للأمر بالاعاده فى صوره الجهل و لكن يمكن الجواب عنه بأن هذه الدعوى غير ثابتة و مع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعده.

الثانى: أن القاعده لا تشمل العالم العامد لمنافاه ذلك مع أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط لكونه خلفا فى الجزئيه و الشرائط إلا أن يكون المراد من عدم الاعاده فى القاعده عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء و الشرط فتدل القاعده حينئذ على أن مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما لا يبقى مجال التكرار لا أن عمله صحيح حتى ينافى مع أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و عليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصير إذ لا يستلزم من ذلك خلف و لا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأن اللغويه و الخلف فيما إذا كان مفاد القاعده هو الصحه لا عدم امكان التدارك و الاعاده.

و يمكن أن يقال إن قاعده لا تعاد تدلّ على الصحه و مع هذه الدلاله لا تشمل العالم العامد للزوم اللغويه و الوجه فى دلالتها على الصحه ذيل صحيحه زواره و هو قوله عليه السلام «القراءه سنّه و التشهد سنّه فلا تنقض السنّه الفريضه».

و من المعلوم أن معنى عدم نقض السنه للفريضه زياده أو نقصانا هو صحه الصلاه و الحكم بالصحه فى فرض العمد ينافى أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و يلزم اللغويه و الخلف.

الثالث أن القاعده هل تشمل الاستيناف فى الأثناء أو لا تشمل ربّما يقال الظاهر من الاعاده هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا تعمّ القاعده الاستيناف فى الأثناء و لكن التعليل فى ذيل الصحيحه يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الرابع أن مقتضى عموم القاعده هو شمولها للزياده و النقيصه و لا يضرّه عدم تصور

الزيادة فى بعض الأقسام المذكوره فيها كالوقت و القبلة و الطهور فالزيادة داخله فى النفى و الاثبات كما أنّ النقيضه كذلك و يشهد له التعليل فى الدليل بأنّ الفريضه لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصيه للوجودى و العدمى و دعوى انصراف الروايه إلى الوجوديات فلا يشمل العدميات.

مندفعه: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعده للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد و إن كان عدمها مأخوذا فى الأمور به بحسب الدقه العقليه.

التنبيه الخامس: فى قاعده الميسور بحسب الأصول العمليه و الأدله الاجتهاديه

إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته و تعذرتا يقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبه إلى الباقي و عدمه فصور المسأله أربعه.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط و مقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاه لما ورد من أنّ الصلاه لا تترك مجال.

و ثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب و مقتضى إطلاق دليل الجزء أو الشرط و عدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوبيه العمل بدون الجزء أو الشرط.

و ثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط و لدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الآخر فهو المقدم فإن كان الراجح هو دليل المركب فيلحق بالصوره الأولى و يجب الاتيان به و إن كان الراجح هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق بالصوره الثانيه و يسقط الأمر بالمركب و ان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصوره الرابعه.

و رابعها: أن لا يكون لواحد منهما اطلاق و هو المقصود بالبحث و يقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصوليه من البراءه أو الاستصحاب و إما بحسب القواعد الفقهيه كقاعده

أمّا بحسب القواعد الاصوليه فالعجز و التعذر إما يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك و إما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إنّ القدره و العجز تارة يفرضان في واقعه واحده كما إذا كان في أول الظهر قادراً على اتيان الصلاه بتمامها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائها و شرائطها في الوقت و أخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقه فطراً عليه العجز في يومه ففصل في الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فقال لم تجر في حقه إلا قاعده البراءه دون قاعده الاستصحاب و قاعده الميسور ضروره توقفهما على الثبوت في الزمن السابق.

اللهمّ إلا أن يكتفى في تحقق قاعده الميسور بتحقق مقتضى الثبوت.

و بين ما إذا كان العجز طارياً عليه في واقعه واحده فقال الحق هو وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيه انتهى و لعل الأمر في واقعتين بالنسبه إلى الوقعه الثانيه كالعجز من أول الأمر و كيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ الحق هو جريان البراءه في جميع الصور.

أمّا جريانها في الأولى فواضح جداً لأنّ مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف و أمّا جريانها في الثالثه فلان تماميه الحجه في الأيام الماضيه لا- تصير حجه للأيام الفعلية و أمّا الصوره الثانيه فلأنه و إن كان في أول الوقت مكلفاً بالاتيان بالمركب تاماً لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء و تعذره عقلاً بعد العجز و التكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءه هذا كله بالنسبه إلى البراءه العقليه و أمّا البراءه الشرعيه فلا شك في أنّ حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقد لأنه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

و لقائل أن يقول لا مجال للبراءه إذا كان العذر طارئاً و ذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسى الانحلالى بالنسبه إلى الأجزاء غير المتعذره بعد ما تقدم من أنّ الوجوب بالنسبه إلى الأجزاء و الشرائط المعلومه وجوب نفسى انبساطى و هو معلوم فعلى هذا

فالوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء غير المتعذر معلوم و إنما الشك فى بقاءه و لا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه و من غيره حتى يكون الوجوب وجوبا ضمنيا و يرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره و لا يكون الوجوب مقديا حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمه و ذلك لأن الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر و معه لا مجال للمقدميه.

و هكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأن العرف لا يتسامح فى موضوع المستصحب و ذلك لأن الأجزاء فى المركبات و إن لوحظت بلحاظ الوحده و لكن هذه الوحده لا دخاله لها فى تعلق الحكم بل هى عين الكثره و الكثره عين الوحده و معنى العينيه هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملاحظه انضمام سائر الأجزاء إليها و عليه فالأجزاء غير المتعذره هى التى تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها و من غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها و عينها و ليس هو وجوب المركب منها و من غيرها و عليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجه إلى التسامح فى الموضوع لأن الموضوع حينئذ باق بالدقه من دون مسامحه.

لا يقال: إن الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعا و التشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوبا آخر فلا بدّ من المسامحه.

لأننا نقول: إن بعد فرض انبساط الوجوب و الأمر و تعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزء أحد التعلقات و أما التعلقات الأخرى فهى عين الوجوب النفسى السابق المتعلق بغير المتعذر من الأجزاء و تشخصها باق ببقاء موضوعها و المفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

و دعوى: أن متعلق الأمر الواحد و الاراده الواحده ليس إلا أمرا وحدانيا و أنّ الأجزاء بنعت الكثره لا يعقل أن تقع مصبًا للطلب الواحد إلا أن يصير الواحد كثيرا أو الكثير واحدا

و كلاهما خلف بل المتعلق للبعث الواحد إنّما هي نفس الأجزاء في لحاظ الوحده و الإجمال و في حال اضمحلالها و فنائها في صورتها الوجدانيه لا- بمعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حاله التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن في لباس الوحده و صوره الإجمال و عليه فالقول بانسباط الاراده أو البعث الوجداني على موضوعها مما لا محصل له.

لأنّ المتعلق بالفتح كالمتعلق بالكسر ليس إلّا أمرا وحدانيا و إن كانت ذات أجزاء عند التحليل و لحاظه تفصيلا و معه لا يصح أن يقال إنّ قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلق ذات أبعاض و أجزاء عند تعلق الأمر و المفروض أنّ الأمر لا- يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صوره وحدانيه يضمحل فيها الكثرات و الأبعاض و الأجزاء و مع اضمحلال لا مجال للتفوه بالانسباط و بذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء و الشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

مندفعه: بأنّ المركبات الاعتباريه ليست أمرا مغاير للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقه و الوجه فيه أنّه ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ الوحده و لحاظ الوحده لا توجب المغايره بين الأجزاء و المركبات و لذا لا مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل الأجزاء و معصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصل ذلك المجمل.

و عليه فدعوه الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوه مستقله عن دعوته و لا بدعوه ضمنيه و لا بدعوه مقدميه بحكم العقل الحاكم بأنّ اتیان الكل لا يحصل إلّا باتيان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

فتحصيل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذر في صوره العجز الطارى في واقعه واحده يجرى و لكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه و لا يبقى موضوع للاستصحاب عرفا و ليس المستصحاب هو الجامع بين وجوب

الباقى و بين وجوب المركب حتى يكون مبتيا على صحه القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذر المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنوانا اجماليا للأجزاء و لا- مورد لاستصحاب الجامع و أيضا أن المستصحب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذر لا حكم المركب بما هو مركب منها و من ساير الأجزاء المتعذر حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحه مع تعذر بيض الأجزاء.

هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور بحسب الأصول العمليه من البراءه أو الاستصحاب و إنما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا و لم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأن مع العجز من أول الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى فى حقه إلا أصاله البراءه و هكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

مقتضى القواعد الفقهيّه

و أما الكلام بالنسبه إلى القواعد الفقهيّه فقد استدل له بالنبوى و العلويين المرويات فى غوالى اللثالى فعن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» و عن على عليه السّلام «الميسور لا يسقط بالمعسور» و ما لا يدرك كله لا يترك كله» أورد عليها بضعف أسنادها و أجيب عنه بأن الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب فى أبواب العبادات هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الاعزّه من أنّ جملة من الروايات المنقوله فى غوالى اللثالى هى التى استدل بها الفقهاء فى تضاعيف الابواب الفقهيّه و يشكل ذلك باختصاص اشتهاؤها بكلمات المتأخرين و هو لا يوجب جبر ضعف أسنادها كما لا يخفى.

و أما تقريب الاستدلال بالروايه الاولى فبان يقال كلمه «من» ظاهره فى التبويض كما أنّ

كلمه «ما» ظاهره فى الموصوله أو الموصوفه و عليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء و شرائطه و لم تقدروا على اتیان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

و نوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعة فلا ارتباط له بقاعده الميسور.

و أوجب عنه بأن كون «من» بمعنى الباء مطلقا أو بيانية فى خصوص المقام خلاف الظاهر و بعيد و لعل وجه ذلك أن الضمير فى قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بيانا لمبهم آخر و هو الشىء المذكور فى الرواية مع أن الضمير فى لفظه «منه» راجع إليه و لا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضه فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافا إلى أن كلمه «ما» ظاهره فى الموصوله أو الموصوفه لا- وقتيه و زمانيه و جعلها ظرفا بعيدا جدا لكثرة استعمالها فى الموصوله أو الموصوفه.

و يشكل الاستدلال بهذه الرواية لأنّ الأخذ بظاهرها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمه «من» فيها زائده أو بمعنى الباء و كلمه «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله بزمان الاستطاعة هذا مضافا إلى أن المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنه ورد جوابا عن سؤال تكرار الحج فى كلّ عام فهذا الكلام فى مقام نفي التكرار.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مورد الرواية و إن كان فى الكلى ذى الأفراد و لكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشىء فى نفسه و شموله لكل من الكل و الكلى.

و توهم عدم امكان عموم «الشىء» فى الرواية لكلّ من الكلّ ذى الأجزاء و الكلى الذى له أفراد لمباينه لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمه «من» بمعنى الباء أو بيانية و بالاعتبار الثانى تبعيضية و بعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثانى بقريته المورد.

مدفوع بإمكان إرادته التبعض من الكلى أيضا بلحاظ حصصه الموجوده فى ضمن أفراده و بهذه الجبهه لا مانع من إرادته ما يعم الكلّ و الكلى من الشىء المأمور به مع إرادته التبعض من لفظه «من» و عليه فلا متعين فى المركب بل يشمل الكلى و لفظ الشىء يلائم ذلك.

و هنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها و لكن حيث لا فائده كثيره فى تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

حديث الميسور لا يترك بالمعسور

و تقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا- يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كليا أو كلاً أخذنا بالاطلاق و عليه فيجوز التمسك به فى المقام عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد و لا وجه لتخصيص الحديث بالثانى.

و يشكل ذلك بأن معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور و لا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم و ثبوته فى الميسور لأنّ سقوط حكم شىء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشىء آخر و لكن المفروض فى المقام هو عدم ثبوت حكم آخر فى الميسور من الأجزاء و عليه فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط الأحكام المستقله التى يجمعها دليل واحد فى مثل اكرم العلماء و لا يشمل الكلّ الذى تعذر بعضه لأنّ الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر و لا حكم للأجزاء غير المتعذره حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب و سقوط حكم المركب.

و فيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسى لأنّ المركب بالملاحظه الثانويه عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء و عليه فبعد تعذر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذره

بسقوط وجوب الأجزاء المتعذره كما يصح ذلك بالنسبه إلى تعذر بعض الأفراد و دعوى اجمال الروايه باحتمال اراده عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مندفعه: بأنّ الروايه بعمومها يشمل الأجزاء و الأفراد و مع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الروايه على عدم السقوط لزوما ما لعدم اختصاصها بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأنّ نقول: إنّ الروايه تدلّ على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بالسبب سقوطه عن المعسور.

و دعوى: أنّ لفظه «لا- يسقط» نهى و عليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئه فى اللزوم و بين اطلاق الميسور للمستحبات و بعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى فى الواجبات.

مندفعه: بأنه يبتنى على أن يكون لفظه «لا يسقط» نهيا بلسان النفي كالجمل الخبريه فى مقام الإنشاء و هو خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ظهور حرف السلب الداخلى على الفعل المضارع فى النفي دون النهى و أيضا مادمه يسقط التى وقعت مدخولا لحرف النفي لا تناسب النهى لأنّ سقوط الميسور عن ذمه المكلف ليس فعلا للمكلف مباشره كى يناسب النهى فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظه لا- يسقط نهيا لا نفيًا و تعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق و يحتمل الميسور على الواجب بقرينه النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال و هو ما أورده فى الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بد من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك و الأولى هو حملة على الارشاد و الموغظه لمن أراد اتيان شىء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور أيضا و إن كان حسنا كما هو المشاهد المعلوم فالحديث

و لكن يمكن الجواب عنه بأن تخصيص الأ-كثر ليس ممتنعا ذاتا و لا قبيحا عقلا بل استهجانه من جهة أنّ القاء الكلام و اخراج أكثر أفراده عنه يعد عند العرف أمرا خارجا عن طريقه المحاوره و إذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجنا عرفا و إلا فلا فإذا كان المخرج خارجا بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجا عن طريقه المحاوره و لو فرض أنّ الخارج أكثر أفرادا من الداخل.

اللّهمّ إلا- أن يقال: إنّ لازم ذلك هو الالتزام بوجود الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلا قليل مع أنّ ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنّهم لم يلتزموا بذلك.

و دعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مباينا للكل.

ممنوعه لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعذره و لو كان جزءا واحدا و الانصاف عدم ظهور الروايه فى مثل المقام بل موردها ما كان فى البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلّت على عدم سقوط المرتبه الناقصه بتعذر المرتبه الكامله و عليه ففى ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبه من الطلب لما كان يشمله الحديث كما فى المقام حيث أنّ مطلوبيه بقيه الأجزاء أول الكلام.

و لقائل أن يقول أولا- إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر و الخاصيه و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شىء من الأثر و الخاصيه فلا يكون ميسورا منه فالميسور من المعجون الّذى يؤثر فى رفع الصفراء مثلا هو الّذى يترتب عليه هذا الأثر و لو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شىء من هذا الأثر و عليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفا مباينا للكل فى محله و لا موجب حينئذ لاختيار أن يكون مورد الحديث هو ما كان فى البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلت الروايه على عدم سقوط المرتبه الناقصه مع أنّه خلاف الظاهر لأنّ المراد من

الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء.

و ثانياً: أنه لو سلم دلالة الحديث على ما ذكر أمكن القول بأن الجزء من المركب بناء على عينه المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبته من مراتب الطلب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الرواية على وجوب الميسور بتعذر ساير الأجزاء.

فتحصّل مما ذكرناه تماميه الحديث من ناحيه الدلاله و هو بعمومه يشمل الميسور من الكلّ كالميسور من الكلى.

نعم ينصرف الميسور إلى ما له أثر الكل و لو بمرتبته فلا يشمل ما لا أثر له اصلاً و العمده هو عدم تماميه الحديث من ناحيه السند بعد ما تقدم من خلو كلمات القدماء عن الاستناد إليه و نحوه فلا تغفل.

حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله

و تقريب هذا الحديث العلوى بأن يقال إنّ كلمه «ما» أعم من الكلّ و الكلى فيدل على أن الكلى أو الكلّ إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الاتيان بالمقدار المدرك منه من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

و دعوى: أنّ الكل ظاهر في المجموعى لا-الأفرادى فلا- دلالة له إلا- على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما و لو سلم ظهور قوله لا يترك في الوجوب فهو لا يوجب تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرينه على اراده خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه في «لا يترك» و لا أقل من الإجمال.

فلا يستفاد منه اللزوم و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مندفعه: أو لا بأن لفظه «كله» يشمل الكلى و الكلّ و معه فلا وجه لقوله إنّ الكل ظاهر في

و ثانىا بأن دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلق كما صرحوا به فى مثل لا تضرب أحدا إذ حملوا الأحد على الحى بعد ظهور الضرب فى المولم و لا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحد بالنسبه إلى الحى و الميت و عليه فيختص الموصول بالواجب و لا يشمل المستحب.

لا يقال: إن أمر الروايه دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره و حيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوى و الارشادى لتكون الروايه شامله لهما و لا قرينه على تعيين أحدهما فتكون الروايه مجمله.

لأننا نقول: إن الارشاديه و المولويه كالوجوب و الاستحباب ليستا من المداليل اللفظيه بل هم مستفادتان من الظهور المقامى فلا يقاس المقام بموارد استعمال اللفظ فى معناه كما قرر فى محله و عليه فإذا كان المدلول التصديقى مما يناسب أن يجمع المولويه و الارشاديه فى مورد فلا محذور فى ارادتهما و معه فلا اجمال فالعمده هو ضعف هذا الخبر سندا و لا يجبر ضعفه بالشهره لاختصاصها بالمتأخرين كما تقدم.

جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط

و لا يخفى عليك أن الملاك فى جريان قاعده الميسور فى الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفا على الباقي و هو بعينه هو الملاك فى جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضا فإذا صدق الميسور عرفا تجرى القاعده و إن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا.

نعم لو كان فاقد الشرط مباينا للواجد عرفا فلا تجرى قاعده الميسور كما لا يخفى لأنّ

الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفيه هذا فيما إذا لم يكن تخطئه شرعيه في البين و إلا فهي مقدّمه و تجرى القاعده و لو مع عدم صدق الميسور عرفا أو لا- تجرى و لو مع صدق الميسور عرفا فلا تغفل و الحاصل أنّ مع عدم التخطئه الشرعيه يكون المعترف هو صدق الميسور عرفا و هو لا- يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء او الشرائط موجودا و لم يكن المفقود من المقومات و إلا- فلا- مجال للقاعده و يشكل ذلك بأنّ الباقي الواجد لمعظم الأ-جزاء و الشرائط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبه إلى الخارج كالقطره من البحر اللهم إلا أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعده على نحو التخصيص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقد في تلك الموارد أجنبيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع و إن تخيل العرف أنه ميسوره و لا ينافى ذلك أن يكون العبره بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعا و عليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئه للعرف خارجا عن تحت القاعده تخصصا لا تخصيص و عدم كون المفقود من المقومات إلا أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء او الشرائط بأنّ الظاهر امكان التمسك بالقاعده المذكوره في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط سواء كان المتعذر معظمها أم كان غير معظمها فإنه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضا أنه الميسور من المركب و لو لم يكن إلا جزءا واحدا و عليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط محل منع هذا مضافا إلى أنّ مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلا على وجه التخصيص لهذا العموم.

و أما دعوى لزوم تخصيص الأ-كثر فهي مندفعه إمّا بأنه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيره بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعده.

و إمّا بأنّ تخصيص الأكثر لا قبح و لا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجا بعنوان عام يشمل.

والانصاف أن صدق الميسور عرفا يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأثر والخاصيه و لو بنحو ناقص و أمّا ما لم يترتب عليه شيء من الأثر والخاصيه فلا يعدّ عرفاً أنّه الميسور و عليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشروط و لم يكن من المقومات ليست بمجازفه و عليه فلا يرد اشكال على من خصّص قاعده الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء و الشروط أو من المقومات و عليه فدعوى التخصيص للتفصي عن اشكال تخصيص الأجزاء أكثر باعتبار أهميه بعض الأجزاء أو الشروط بمثابة تكون فقدانها كفقدان معظم غير مجازفه هذا كله بناء على تماميه الأدله الاجتهاديه و إلاّ كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أنّ المحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً و هي ذات الأجزاء و المشروط بالشروط و ذلك لأنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء و المشروط بالشروط بناء على ما عرفت من انبساط الوجوب عليها بنفسها و هو المستصحب لا وجوب المركب منها و غيرهما من المتعذره ففي هذه الصوره يكون الموضوع و هو الأجزاء الباقيه و المشروط باقياً عرفاً و حكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

فرعان:

الفرع الأول: في دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّه لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزياره عاشورا مع جميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالأجزاء تامه في غير المجلس الواحد و يترك الشرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف و يحتمل التخيير انتهى و قد يقال إنّ المتبع هو الأهم إن كان و إلاّ فالحكم هو التخيير كما في كليه المتراحمين اللهم إلا أن يقال إنّ الاتيان بالجزء و ترك الشرط المعبر في نفس هذا الجزء أهم.

الفرع الثاني: في تقديم البدل الاضطرارى على الناقص

ص: ٣٧٧

و اعلم أنه لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيتم بالنسبه إلى الوضوء ففي تقديم البدل الاضطرارى على الناقص وجهان من أن مقتضى البدليه كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئيه المفقود فيقدم على البدل كالتام و يؤيده بعض الروايات لقد أفاد و أجاد المحقق الآشتياني حيث قال إن جميع ما دل على مشروعيه الناقص حاكم على دليل البدل.

و دعوى: أن البدل وجود تنزيلي للمبدل و مع التمكن من الاتيان به لا- يبقى موضوع للقاعده لاختصاص جريانها بصوره تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البدل.

مندفعه: بأن تنزيل البدل منزله البدل لا يكون إلا فيما إذا تعذر المبدل و مع تمكنه عنه بقاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

لا يقال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا و بين الاتيان ببده الاضطرارى.

لأننا نقول: إن جعل البدليه متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل و لا يكون ذلك في عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنهما متزاحمان و مع التزاحم و عدم المرجح يحكم بالتخيير و قاعده الميسور توجب التوسعه في التمكن من الاتيان بالمبدل لا- من باب تنزيل الباقي منزله الواجب حتى يقال إن كلا- من الميسور و البدل وجود تنزيلي للواجب و لا- ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئيه المفقود و رفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فما إذا كان تباين بين البدل الاضطرارى و البدل الذى يدل عليه قاعده الميسور كالوضوء و التيمم و أمّا إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما و الصوم ثمانيه عشر يوما في كفاره شهر رمضان أو كفاره الظهر فمقتضى قاعده الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلا أن يكون ظهور الدليل في تخصيص القاعده كما في مورد المثال أقوى من ظهور قاعده الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل في تخصيص القاعده كما لا يبعد ذلك في مورد المثال.

التنبه السادس: في وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجيز بين الفعل و التترك فيما إذا دار الأمر بين جزئيه شىء أو شرطيته و بين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالى باعتبار أحد الأمرين فى الواجب أما فعل هذا الشىء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل و ايجاده مره مع هذا الشىء و أخرى بدونه أو يختار بين فعله و تركه مره واحده وجهان.

و قد يقال على القول بوجوب الاحتياط فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر يجب الاحتياط فى المقام أيضا و على القول بالبراءه فيه يحكم بالبراءه فى المقام فإن العلم الإجمالى باعتبار وجود شىء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفه العمليه القطعيه لدوران الأمر بين فعل شىء و تركه و هو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى فلم يبق إلا الشك فى الاعتبار و هو مورد لأصله البراءه و عليه فيكون مختارا بين الفعل و التترك و مقتضى اطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفى المعلوم بالاجمال توصلين أو تعبدين.

أورد عليه بأن التحقيق وجوب الاحتياط و الاتيان بالواجب مع هذا الشىء مره و بدونه أخرى و إن قلنا بالبراءه فى الدوران بين الأقل و الأ-كثر و ذلك لأن المأمور به هو الطبيعى و له أفراد طويله فالمكلف متمكن من الموافقه القطعيه بتكرار العمل و من المخالفه القطعيه بترك العمل رأسا فيكون العلم الإجمالى منجزا للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط فى المقام و إن قلنا بالبراءه فى الدوران بين الأقل و الأكثر و الفرق بينهما واضح فإنه ليس فى الأقل و الأكثر إلا احتمال اعتبار شىء فى المأمور به فيكون مجرى البراءه بخلاف المقام للعلم الإجمالى باعتبار شىء فى المأمور به غايه الأمر لا ندرى أن المعتبر هو وجوده أو عدمه فى المأمور به فلا بد من الاحتياط و لا فرق بين التوصلين أو تعبدين.

و دعوى: أن مع تسليم كون الطبيعه مورد تعلق التكليف لا-الفرد أمكن التفصيل بين التوصلين و جريان البراءه فى الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفه العمليه

القطعيه من جريان الأصل نباء على عدم المانع من جريان البراءه فى أطراف المعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفه القطعيه العمليه و بين التعديين و لزوم الاحتياط للتمكن من المخالفه القطعيه فى هذه الصوره و معه لا- يجوز الترخيص بالنسبه إلى الطرفين.

مندفعه:بأنه إذا دار الأمر بين كون شىء شرطاً أو جزءاً بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالى بتقييد الواجب بأمر حاصل إلا أنه دائر بين وجود ذاك الشىء و عدمه و حيث إنه لا جامع أصلاً بينهما و أمكن الاحتياط و لو بالتكرار فالعقلاء يحكمون فى مثله بوجود الموافقه القطعيه و لو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفه قطعيه عمليه و مع حكم العقلاء و عدم الردع عنه لا مجال للرجوع إلى البراءه و لو فى التوصليات فتحصيل أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط فى مفروض المسأله مطلقاً سواء كان طرفى المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعدييات فتدبر جيداً.

خاتمه فى شرائط الاصول

و الكلام يقع تاره فى الاحتياط و اخرى فى البراءه و الاحتياط إمّا فى التوصليات و إمّا فى العبادات.

أمّا الاحتياط فى التوصليات فلا يعتبر فى حسنه أمر زائد على تحقّق موضوعه و هو كونه بنحو يوجب احراز الواقع و هو ان يأتى بجميع الاحتمالات و هو حسن ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام و إلاّ فهو احتياط موجب لادراك الواقع و لكنّه مبغوض للمولى و ساقط حسنه عن الفعلية و أمّا الاحتياط فى العباديات فلا شك فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى باتيان المأمور به او لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدويه الموضوعيه أو الشبهات البدويه الحكميه بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى ففى جواز الاحتياط قبل الفحص و عدمه أو

التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار و عدمه أقوال و الأقوى هو الأول إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الإطاعة على الاتيان بالمأمور به بدونه سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه و عدمه و تمكن منه بالفحص عن الأدله أو رأى مجتهده أمكن القول بوجود الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط و ادراك الواقع و لكن عرفت عدم الدليل على دخاله قصد الوجه فيه شرعا و لا- فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه.

و دعوى الاجماع على اعتبار نيه الوجه غير ثابته هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القربه لا وجوب قصد الوجه فتحصيل أن الاحتياط مطلقا لا- يتوقف على الفحص و العلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب و مع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العباديات كالتوصلات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار و عدمه.

و أما البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأول: في البراءة العقلية و لا يخفى عليك أنه لا يجوز اجراءها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف و ذلك لأن قاعده قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلا بعد ثبوت موضوعها و هو عدم البيان و لا يثبت هذا الموضوع إلا بالفحص و اليأس عن الظفر بالحجة و لا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية و الحكمية ما لم يرخص الشارع.

و أما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعي يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأن حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقتضاء و معه يمكن الترخيص الشرعي.

المقام الثاني: في البراءة الشرعية و هي إما في الشبهه الموضوعية التحريميه و إما في الشبهه الموضوعية الوجوبيه و إما في الشبهه الحكميه.

أمّا الشبهه الموضوعيه التحريميه فلا- دليل على اعتبار الفحص فى جريان البراءه فيها لاطلاق بعض الأدله الداله على البراءه الشرعيه من حيث الفحص و عدمه كقوله عليه السّلام كل شىء منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ اطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التى يمكن تحيل العلم فيها بسهولة و مع الانصراف لا مجال للبراءه قبل الفحص الذى لا يحتاج الى مثونه.

نعم يجرى البراءه من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا إلى دقه و اعمال نظر كما يدل عليه صحيحه زراره حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن انظر فيه قال لا و لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك.

و ذلك لأنّ النظر هو الفحص مع الدقه فالمنفى فى هذه الروايه هو فحص خاصّ لا مطلق الفحص و إن كان مع سهوله.

و أمّا الشبهه الموضوعيه الوجوبيه فالأمر فيها أوضح لعدم دليل خاص فيها يدلّ بالاطلاق على عدم الحاجه إلى الفحص فالشك الذى أخذ موضوعا فيها منصرف من الموارد التى يمكن تحصيل العلم فيها بسهوله بل يصدق العلم المأخوذ فى الغايه على ما لو تفحص لظفر به فالأقوى عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ينكشف بأدنى فحص و ليس الشك مستقرا.

و أمّا الشبهات الحكميه فقد استدل لاعتبار الفحص فيها بأمر.

الأول: دعوى الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءه قبل استفراغ الوسع فى الأدله.

أورد عليها بأنّ الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لو هونه بلا طائل فإنّ تحصيله فى مثل هذه المسأله ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

اللّهمّ إلا- أن يقال: إنّ الاجماع فى مثل المقام غير متوقف على الأدله الموجوده المذكوره فيه بحيث لو لا- الأدله كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع العملى منهم حجه

و دليل على عدم فهمهم من أدله البراءه الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض كونها مطلقه.

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدله لا يضر إذا اتصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى إجماع أصحاب الائمه عليهم السلام فإنه كاشف حينئذ عن تقرير الإمام.

الثانى: حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعه و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه لما تقدم من أنّ مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأن مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام و عدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص فيما إذا لم يظفر بهذا المقدار و ذلك لأنّ المانع من اجراء البراءه بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه و إذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص و الظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردين.

هذا مضافا إلى أنّ محل الكلام فى البراءه فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها.

الثالث: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا و مناط عدم المعذوريه فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر أ لا ترى أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجود النظر فى معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته فى تركه مستندين فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنّه شك فى المكلف به.

الرابع: الآيات و الروايات الداله على وجوب التعلم مقدمه للعمل و هى العمده و أمّا من

الآيات فقوله تعالى فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بدعوى أن الآيه الكريمة أوجبت الفحص و السؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا يكون السؤال لازما.

وقوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١) بدعوى أن الآيه أوجبت السفر و النفر لتعلم الأحكام مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر و النفر للتعلم.

و أمّا من الروايات فموثقه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن قوله تعالى فَلَلَّهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فقال إنَّ الله يقول للعبد يوم القيامة عبادي كنت عالما فإن قال نعم قال له أ فلا عملت بما علمت و إن قال كنت جاهلا قال أ فلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجج البالغة.

بدعوى أنها تدل على عدم كون الجاهل بالحكم معذورا إذا كان قادرا على التعلم و اتفقت المخالفة مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه فلا مجال للعتاب و المؤاخذة على ترك التعلم و التفحص.

و صحيحه أبي جعفر الأحول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا و يعرفوا إمامهم و يسعهم أن ياخذوا بما يقول و إن كان تقيه.

بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعه بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا و يتفقهوا مع أنه لو كان حديث الرفع جاريا فيه قبل الفحص و التعلم كانوا في سعه و غير ذلك من صحاح الأخبار الداله على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

و هذه الأدله اللفظيه من الآيات و الروايات هي عمده الوجه لتقييد إطلاق أدله البراءه الشرعيه بناء على إطلاقها.

ص: ٣٨٤

لا- شبهه فى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا إليها فإنّ المخالفه حينئذ و إن كانت مغفوله حين المخالفه و بلا- اختيار إلا- أنّها منتهيه إلى الاختيار و هو كاف فى صحه العقوبه بل مجرد ترك التعلم و التفحص كاف فى صحه المؤاخذه و العقوبه و إن لم يكن مؤديا إلى المخالفه مع احتمال أدائه إلى المخالفه لاجل التجزى و عدم المبالاة بها.

نعم يشكل ذلك فى الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفه بعدهما فضلا عما إذا لم يؤدّ إليهما حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلا لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفله و لذلك التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك و صاحب الكفايه إلى الالتزام بوجود التفقه و التعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبه على ترك التعلّم نفسه لا- على ما أدى إليه من المخالفه أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنّه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجوديه عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم و الفحص فيكون الايجاب حاليا و إن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته و أمّا لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط او الوقت فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا و لا بأس به و لا ينافى ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديا بل للتهيؤ لاجابه.

يشكل ذلك بأنّ الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدله و فتاوى المشهور هذا مضافا إلى أنّه لو كان الواجب توصيليا و لم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب

الاتفاق لزم استحقاقه العقوبه مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى و هو كما ترى.

و الأولى أن يجاب عن الأشكال بأن الواجب المشروط يكون متعلقا للاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظه الانسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

أو يجاب بأن أدله وجوب تحصيل العلم كأدله وجوب الاحتياط فكما أن وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم و كما أنه لو عصى الأول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهه ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

و فيه أن تعلق الاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أن الاراده فعلية و المراد استقبالي و عليه فلا فرق بين هذا و بين الواجب المعلق فى جواز دفع الاشكال به فإن الوجوب فى كليهما فعلى و الواجب استقبالي.

و عليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط و طريقيته لأن احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف و تمكن منها فى الجمله و لو بالتعلم و التفحص و ذلك لقبح تفويت الملاك و وجوب تحفظه.

فتحصّل أن التفحص و التعلم واجب و لو فى الموقتات و المشروطات و ذلك لقبح تفويت الملاك التام و وجوب حفظه عند العقل و العقلاء و لو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى فلا تغفل.

بقى هنا شيء و هو أنه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل إليه فهل

يستحق العقاب على مخالفه الواقع لو لم يتفحص أو لا وجهان:

أحدهما: أنه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل و المفروض أنه غير واصل.

و ثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآيه السؤال و الأخبار الداله على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم و تحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

و بين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالى أو لأجل أدله التوقف و الاحتياط فالحق استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لكونه منجزاً بالعلم الإجمالى أو أدله وجوب الاحتياط و لقائل أن يقول محل الكلام فى وجوب الفحص لا- يختص بموارد العلم الإجمالى بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافاً إلى معارضه أدله التوقف و الاحتياط مع أدله البراهه و يمكن الجمع بينهما بحمل أدله الاحتياط على صوره التمكّن من ازاله الشبهه بمثل الفحص و المفروض فى المقام أنه لا يتمكّن من ذلك هذا كله بالنسبه إلى استحقاق العقوبه على المخالفه و أما الصحه و البطلان فهو كما يلى إن شاء الله تعالى.

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلّم

إذ اعمل الجاهل بلا- فحص و تعلّم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع و المراد من الحكم بالبطلان ظاهراً هو عدم جواز الاجتزاء به فى مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفه المأتى به مع الواقع و المفروض أنه لا مؤمن له فى الاكتفاء به لأنّ المفروض أنه لم يتفحص و لم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع و إلا ففيه صور:

الصوره الاولى: أن تنكشف مخالفه المأتى به مع الواقع إما بالعلم الوجدانى أو بالتقليد عن المجتهد الذى يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً فى هذه الصوره

يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقه المأتى به للواقع بسبب فتوى مجتهده فى زمان العمل و مجتهده الذى يجب عليه الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة لا إشكال فى الحكم بصحة العمل لمطابقه عمله مع الواقع بحسب الحجة الفعلية بعد العمل و حينه.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل و مخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة فضّل مصباح الأصول بين الأدله الخاصه كحديث «لا تعاد» فاختر الحكم بالصحة فى خصوص الصلاة حتى بالنسبه إلى الجاهل و بين الأدله العامه التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهرية للاجزاء بلا فرق بين الصلاة و غيرها و عمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعاده و القضاء بعد امتثال الأوامر الظاهرية و لو انكشف خلافها فاختر الحكم بالبطلان من جهه عدم كون المقام داخلا فى معقد الاجماع يقينا لأن الاجماع على الاجزاء و عدم وجوب الاعاده و القضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستندا إلى الأمر الظاهرى و أما إذا لم يستند إليه كما فى المقام فلا اجماع على صحته.

و يمكن أن يقال: يكفى فى الإجزاء مطابقه المأتى به مع الحجة و المفروض أنها متحققه فى المقام إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجه له و لا دخاله للاستناد فى حجيتها كما لا دخاله له فى سائر الأمارات كالخبر و معنى حجيتها أن العمل بما يطابقها يوجب العذر و سقوط الأمر الواقعى عن التنجيز و المفروض أنه عمل بما يطابقها فمع العمل و الاتيان بالموافق كان معذورا و سقط الأمر الواقعى و مع السقوط المذكور لا مجال للاعادة أو القضاء فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالإجزاء مطلقا بالأدله اللفظية و أما إذا لم نقل بذلك و قلنا به بدليل السيره و الاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورته الاستناد.

الصورة الرابعة: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلى

و مخالفته له بفتوى المجتهد الأول فإن قلنا بلزوم الاستناد في الحجية أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلى و يحكم بصحة عمله و إن لم نقل بلزوم الاستناد و قلنا بكفايه المطابقه في الحجية فإن كان الأول أعلم يجب عليه الاعاده و القضاء لانحصار الحجية فيه و إن كان الثانى أعلم فلا- يجب عليه الاعاده و القضاء لما عرفت و إن كانا متساويين فقول كل واحد منهما حجه له بنحو الحججه التخيرييه و المكلف مخير بينهما فتدبر.

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحه الخاصه الداله على صحه الصلاه فى الجهر موضع الاخفات و بالعكس من دون فرق بين كون الجهل قصوريا أو تقصيريا فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا- حجه إلى الاعاده فضلا عن القضاء بعد الوقت و لا اشكال فى ذلك و إنما الإشكال فى الجمع بين الحكم بالصحه و استحقاق العقاب فى صورته كون الجهل تقصيريا فيقال كيف يعقل الحكم بالصحه مع العلم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب فيما إذا قصر فى الفحص و التعلّم.

و أجيب عنه بوجه:

منها أنّ الحكم بالصحه إنما هو لاشتمال المأتى به على المصلحه الملزمه و الحكم باستحقاق العقاب إنّما هو لأجل فوات المصلحه الزائده التى لا يمكن تداركها بسبب تقصيره فى ترك الفحص و التعلّم.

و منها أنه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب و أنه فى حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاه و الثانى الصلاه المقيدة بكونها قصرا و مع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق و بحصول المطلق يفوت مصلحه الصلاه المقيدة بكونها قصرا.

و بذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحه الاتمام على هذا كونه مأمورا به و وجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضا و وجه عدم وجوب الاعاده قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحه القصر بالانتيان بأصل الصلاه و لو فى ضمن الاتمام.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ فوت مصلحه الصلاه المقيده بكونها قصرا يتوقف على التضاد.

و هنا اشكال آخر: و هو أنّ ظاهر النصوص أنّ الصلاه المأتى بهما مع كيفيه الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس تامه الأجزاء و الشرائط و هذا ينافى بقاء شرطيه الواقع من الجهر أو الاخفات مثلا أو جزئيه بالنسبه الى الجاهل فمع عدم بقائهما و تماميه الأجزاء و الشرائط يبقى السؤال و الاشكال السابق و هو أنّه كيف يعقل الحكم بالصحه مع الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب.

و أجيب عنه بأنّه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السّلام فلا اعاده و من المعلوم أنّ نفى وجوب الاعاده أعم من كون المأتى به تاما أو ناقصا سقط الواجب به.

و هكذا الأمر فى خبر الجهر و الاخفات فإنّه و إن تضمّن قوله عليه السّلام «و قد تمت صلاته» إلاّ أنّ المراد به بقريته صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاه و عدم احتياجها الى الاعاده فلا ينافى استحقاق العقوبه على ترك الواجب فلا تغفل.

شرطان لجران البراءة:

و قد حكى عن الفاضل التونى شرطان لجران البراءة:

أحدهما: أن لا يكون أعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى

من جهه أخرى و عليه ففى مثل الإنائين المشتبهين لا يجرى أصاله عدم وجوب الاجتناب فى طرف لأنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر و هكذا لا يجرى فى مثل مورد الشك فى المتقدم و المتأخر كالكرّيه و الملاقاه أصاله عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كذا لأنّ إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى بالكزّ أو الماء.

أورد عليه الشيخ قدس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعى كان يثبت بالأصل براه ذمه الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمه أصاله البراهه مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعه فيدفع بالأصل و يحكم بوجود الحج بذلك المال و منه المثل الثانى فإنّ أصاله عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسه كرا يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال.

و إما لاستلزام نفى الحكم به عقلا أو شرعا أو عاده و لو فى هذه القضية الشخصيه لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأول كالمثل الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل و النقل من غير مانع و مجرد ايجابه لموضوع حكم آخر وجودى آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

و إن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكيمين فإن أريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما إثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدلّه أصل البراهه مجرد نفى التكليف دون اثباته و إن كان الاثبات لازما واقعا لذلك النفى فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها و لا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه و بين ما ثبت إلا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براهه الذمه عن الدين و الحج.

و إن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار إلا أنّه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إمّا اهماله فيهما و هو المطلوب و أما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراهه بل يجرى فى غيره من الاصول و الأدله و لعلّ مقصود صاحب الوافيه ذلك

و قد عبّر هو قدّس سرّه في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثم لا يخفى عليك أنّه لا معنى للنزاع في حجيه مثبتات البراءة و عدمها إذ أصالة البراءة لا تنفى إلّا تنجّز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجّز الحكم و لوازمه أو فعليته و لوازمها يترتب عليه لا محالة إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجّز الحكم أو فعليته بالوجدان و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتباً عليه أو ملازماً له.

و لو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة و لو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفى الحكم واقعا.

و مما ذكر يظهر أنّه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التوني إلى عدم حجيته مثبتات البراءة فلا تغفل.

و ثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر بأعمال البراءة مسلم

كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته فإنّ أعمال البراءة في هذه الموارد و الحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعده الاتلاف و عموم قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار و لا ظن بأنّ الواقعة غير منصوبه فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار و لكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه و من تبعه بأنّه إن كان قاعده نفى الضرر معتبره في مورد الأصل كان دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهاديه و حاكماً على البراءة و إلّا فلا- معنى للتوقف في الواقعة و ترك العمل بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة تحت قاعده الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه و هو الشك.

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ أدلّة البراءة إنّما وردت امتناناً و المراديه هو الامتنان النوعي و من المعلوم أنّ جعل البراءة في المورد الذي شكّ في ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف

الامتنان النوعى و الظاهر أنّ مراد الفاضل التونى هو اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعده نفي الضرر و عليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءه موافقا للامتنان النوعى.

لا- يقال: إنّ لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءه بالعلم بعدم النصّ و هذا واضح الفساد فإنّ أصاله البراءه مشروطه بعدم العلم بالنصّ لا بالعلم بعدم النصّ.

لأننا نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهه عدم إحراز الامتنان النوعى مع أنّ الملحوظ فى أصاله البراءه هو الامتنان النوعى و عليه فأدله البراءه قاصره عن شمول الموارد التى ليس فيها امتنان نوعى.

و جعل البراءه فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتنان النوعى و إن كان موضوع الأصل و هو الشك متحققا.

اشاره

و كيف كان حيث انجر الكلام إلى حديث لا ضرر و لا ضرار ينبغي البحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

انجر الكلام إلى حديث لا ضرر و لا ضرار ينبغي ان نبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في إسناد الحديث و طريقه

و هي متعدده

منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان يمر به إلى نخلته و لا يستأذن فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و خبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكاه قال إن اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقبلها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر و لا ضرار. (1)

و لا إشكال في سنده فإنه من الموثقات و المعتمرات و الوجه في جعله من الموثقات دون المصححات هو كون عبد الله بن بكير فطيحا.

ص: ٣٩٥

و منها: ما رواه الصدوق في الفقيه عن أبيه رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن فقال إنك تجيء و تدخل و نحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك و تدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا استأذن فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و أخبره فبعث إلى سمره فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال للأنصارى فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه و آله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه و جعل يزيده فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله قال لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقيها إليه و قال لا ضرر و لا ضرار (ضرار خ- ل). (١)

و سند هذا الحديث أيضا لا اشكال فيه لأنه من الموثقات بل قال بعض الأعاظم يمكن عدّها أقوى سندا من روايه الكليني لأنّ في سند الكليني محمّد بن خالد البرقي و قد قال النجاشي انه ضعيف في الحديث و إن كان المعتمد وثاقته. (٢)

و الوجه في كونه من الموثقات دون المصححات هو كون الحسن بن علي بن فضال و عبد الله بن بكير من الفطحيه.

و منها: ما رواه الكليني عن علي بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إن سمره بن جندب كان له عذق و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير اذن من الأنصارى فقال له الأنصارى يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب

ص: ٣٩٤

١- ١) من لا يحضره الفقيه باب المضاربه/ ح ١٨.

٢- ٢) قاعده لا ضرر و لا ضرار للسيد المحقق السيستاني مد ظله العالی/ ص ١٦.

أن تفاجئنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن في طريق و هو طريقي إلى عذقي قال فشكا الأنصاري إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فإرسل إليه رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فأتاه فقال له إن فلانا قد شكاك و زعم أنك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله استأذن في طريقي إلى عذقي فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و آله خلّ عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا فقال لا قال فلنك اثنان قال لا أريد فلم يزل يزيده حتى بلغ عشره أعذاق فقال لا قال فلنك عشره في مكان كذا و كذا فأبى فقال خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنه قال لا أريد فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن قال ثم أمر بها رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت. (١)

و سند الحديث ضعيف لكونه من المقطوعات حيث قال فيه عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زراره.

و منها: ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيده الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام كان لسمره بن جندب نخله في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من اهل الرجل فكرهه الرجل فذهب الرجل إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فشقاه فقال يا رسول الله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تاخذ أهلي خدرها منه فأرسل إليه رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فذاعه فقال يا سمره ما شأن فلان يشكوك و يقول تدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمره استأذن إذا أنت دخلت ثم قال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله يسرك أن يكون لك عذق في الجنه بنخلتك؟ قال لا قال لك ثلاثه قال لا قال ما أراك يا سمره إلا مضارًا اذهب يا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ قوله صَلَّى الله عليه وآله «ما أراك يا سمره إلا مضارًا» بمنزله الصغرى لقوله لا ضرر

ص: ٣٩٧

١- (١) الكافي/ ج ٥، ص ٢٩٤، باب الضرار.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه باب حكم الحریم ح ٨ الطبعه القديمه/ ص ٣٣٩.

و لا ضرار و عليه فهذه الروايه أيضا متعرضه لقوله لا ضرر و لا ضرار و لا يصح عدّ هذه الروايه ممّا يكون خاليا عن جمله لا ضرر و لا ضرار مع ما عرفت من دلالتها على الكبرى المذكوره.

و دعوى أنّ الروايه ضعيفه من ناحيه الحسن الصيقل من جهه انه لم يوثق مندفعه بأنّ نقل الأجلء عنه يوجب الوثوق به و ليس معنى ذلك ان بناء الاجلاء على عدم الروايه عن الضعفاء حتى يقال لم يثبت هذا البناء كقاعده كليه فى حق غير محمّد بن أبى عمير و صفوان بن يحيى و محمّد بن أبى نصر البزنطى بل المقصود أن نقل الأجلء و اكنارهم فيه يوجب الوثوق بمثل الحسن الصيقل و الفرق بينهما واضح هذا مضافا إلى أنّ قول النجاشى فى مقام ترجمه جعفر بن بشير انه روى عن الثقات و روى عنه يدلّ على وثاقه من يروى عنهم و من جملتهم هو الحسن الصيقل و دعوى أنّه لا وجه لاستظهار الحصر من هذه العبارة لأنّ اثبات روايته عن الثقات لا- ينفى روايته عن غيرهم كما ترى لأنّ النجاشى فى مقام ترجمته و هذه العبارة لو لم تدلّ على الحصر لما كان وجه لذكرها.

اللهمّ إلا- أن يقال: المقصود بالعبارة المذكوره اكناره الروايه عن الثقات و اكنار الثقات الروايه عنه و لا شك فى ان هذا أمر ممدوح و صفه عاليه فى الشخص فى مقابل ما يذكر فى شأن بعض الرواه كمحمد بن خالد البرقى من انه يروى عن الضعفاء و المجاهيل فإنّه يعدّ نوعا من القدح و الذم فى حقه (و عليه فلا يدلّ هذه الجملة على توثيق من يروى عنه حتى يكون الحسن الصيقل موثقا).

إلى أن قال مضافا إلى أنّ هذه الاستفاده لا تخلو من غرابه فى ناحيه الرواه عنه فإنّا لم نجد أحدا مهما بلغ من الجلاله و العظمه لا يروى عنه إلاّ الثقات حتى أنّ الأئمه المعصومين عليهما السّلام كثيرا ما روى عنهم الوضاعون و الكذابون. (1)

نعم يكفى فى وثاقته نقل الأجلء عنه بالتقريب المذكور و عليه فالروايه لا ضعف لها من

ص: ٣٩٨

ناحية الحسن الصيقل نعم ربّما يقال إنّ سند الصدوق إليه يشتمل على بن الحسين السعدآبادى و هو ممن لم يوثق و إن بنى جمع على وثاقته استنادا إلى بعض الوجوه الضعيفه.

منها كونه من مشايخ ابن قولويه فى كتاب كامل الزيارات بناء على استفاده توثيق جميع رواه هذا الكتاب أو خصوص مشايخ مؤلفه من الكلام المذكور فى مقدمته لكونه من مشايخه بلا واسطه.

أورد عليه بعض الاعاظم أنّ المقدمه المذكوره لا- تدلّ على هذا المعنى بل مفادها أنّه لم يورد فى كتابه روايات الضعفاء و المجروحين لذا لم يكن قد أخرجها الرجال الثقات المشهورون بالحديث و العلم المعبر عنهم بنقاد الأحاديث كمحمد بن الحسن بن الوليد و سعد بن عبد الله و اضرابهما و أمّا لو كان قد أخرجها بعض هؤلاء سواء كانوا من مشايخه أو مشايخ مشايخه فهو يعتمدها و يوردها فى كتابه فكانه قدّس سرّه يكتفى فى الاعتماد على روايات الشذاذ من الرجال على حد تعبيره بايرادها من قبل بعض هؤلاء الأعاظم من نقاد الاحاديث إلى أن قال فليس مراده وثاقه جميع من وقع فى أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبه فى ضعفه و ليس مراده وثاقه عامه مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفه التى وصفهم بها قدّس سرّه و هى كونهم مشهورين بالحديث و العلم. (1)

و يمكن أن يقال: إنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على بن الحسين السعدآبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان من المشهورين فى ذلك الزمان و إن لم يكن كذلك فى زماننا هذا فلا تغفل و عليه فيكفى كون على بن الحسين السعدآبادى من مشايخ مؤلف كامل الزيارات من دون واسطه كما صرح به المؤلف المذكور فى الباب السادس و الثلاثين من كامل الزيارات لأنّ المقدمه المذكوره فى أول الكتاب تدلّ على أنّ مشايخه المشهوره ثقات.

و منها: كونه من أحد العده الذين يروى الكلينى بواسطتهم عن البرقى و قد روى عنه أيضا على بن ابراهيم و على بن الحسين و والد الصدوق و ابو غالب الزرارى و غيرهم من

ص: ٣٩٩

الاجلاء ففى ذلك دلالة على وثاقته.

أورد عليه بعض الأعاضم بأنه لم يثبت اقتصار هؤلاء على الروايه عن الثقات كما سبقت الاشاره إليه (١) وفيه ما مرّ من أنّ المقصود ليس أنّهم لم يرووا إلا عن الثقة بل المراد أنّ اجتماع هؤلاء الاجلاء فى النقل عنه يكشف عن كونه موثقا عرفا.

لا سيما مع تصريح أحمد بن محمد بن سليمان الزرارى بقوله حدثنا مؤدبى على بن الحسين السعدآبادى ابو الحسن القمى على ما صرح به الشيخ الطوسى قدس سرّه. (٢)

و اطلاق المؤدب على بن الحسين السعدآبادى لا يخلو عن الدلالة على كونه من المهديين.

و منها: كون السعدآبادى من شيوخ الاجازات أورد عليه بأنه لم يثبت اقتصار الأصحاب على الاستجازه من الثقات بل ثبت خلاف ذلك كما يعلم بمراجعته كتب الرجال. (٣)

يمكن ان يقال: و مع ذلك يمكن أن يحصل الوثوق بمن كان من شيوخ الاجازه بالنسبه إلى جماعه من الأصحاب فإنه يحكى عن جلالته و مكانته التى لا تساعد مع كونه ضعيفا.

و منها: أنّ المحكى عن شيخ الشريعة قدس سرّه تصحيح سند الروايه حتى على تقدير عدم ثبوت وثاقه السعدآبادى بدعوى أنّ للصدوق طريقا آخر إلى البرقى و هو صحيح بالاتفاق فإنه يروى عنه أيضا بتوسط أبيه و محمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن البرقى و هذا السند صحيح بالاتفاق.

أورد عليه أنّ هذا الطريق يختص بما يرويه الصدوق فى الفقيه مبتدئا باسم البرقى لا- إلى جميع الروايات التى وقع البرقى فى طرقها و هذا واضح. (٤)

ص: ٤٠٠

١-١) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى مد ظله العالى/ ص ٢٢.

٢-٢) الفهرست/ ص ٤٥-٥٥.

٣-٣) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى مد ظله العالى/ ص ٢٢.

٤-٤) نفس المصدر.

و أجاب عنه بعض الأكابر بأن الصيقل ليس له كتاب كما أن السعدآبادى ليس له كتاب و عليه فالكتاب للبرقى أو يونس و كتابهما مرويان بطريق آخر صحيح و الشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنه قرينه على أخذه من الكتاب لا أنهم رووا له مرات عديدة و لا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى و بين عدم ذلك كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر و لا يرد عليه المناقشات المذكوره و عليه فلا يصح دعوى أنّ قضيه سمره لم تذكر مقرونه بجمله لا ضرر و لا ضرار فى كتبنا إلا بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضيه فى نفسها و بين ثبوتها مقرونه بهذه الجمله فإنه إن صحت دعوى استفاضه أصل القضيه فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونه بهذه الجمله كما يظهر من المحكى عن المحقق النائينى. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الطريق لا ينحصر بما رواه زواره بل يروى القضيه المذكوره بطريق آخر و هو على ما ذكره الصدوق فى المشيخه محمد بن موسى المتوكل عن على بن الحسين السعدآبادى عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبى عبيده الحذاء عن الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام لا- يقال إنّ ما رواه الصدوق لا يكون مقرونا بجمله لا ضرر و لا ضرار.

لأننا نقول: يكفى فى اقترانها دلالة قوله صلى الله عليه و آله سمره ما اراك يا سمره إلا مضارا فإنه بمنزله الصغرى لقوله لا ضرر و لا ضرار كما لا يخفى و حينئذ فإن قلنا بكفايه الاثنين فى صدق الاستفاضه فالروايه مستفيضه لنقل زواره و ابى عبيده الحذاء و لكن قال شيخنا البهائى عليه الرحمه فى تعريف المستفيض ان نقله فى كل مرتبه ازيد من ثلاثه فمستفيض انتهى (٢)

و عليه فلا يعد هذه الروايه الداله على قضيه سمره مستفيضه و إن ذهب إليه بعض الأكابر

ص: ٤٠١

١- ١) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى مد ظله العالى/ ص ٢٥.

٢- ٢) وجيزه شيخنا البهائى.

هذا مع قطع النظر عن غير قصه سمره و إلاّ فدعوى الاستفاضه واضحه لنقل هذه الجملة أعنى لا ضرر و لا ضرار فى قضايا أخرى باسناد مختلفه متعدده.

منها ما رواه الكلينى عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال لا ضرر و لا ضرار و قال إذا رقت الارف و حدّت الحدود فلا شفعه. (١)

و السند ضعيف و لكن يحتوى كبرى لا ضرر و لا ضرار و هى مرتبطه مع صدر الحديث من جهه أنّه يصلح لكونه حكمه لعدم لزوم المعامله فى مورد جعل حق الشفعه بناء على ظهور قوله و قال لا ضرر و لا ضرار فى كونه مقولا للنبي صلّى الله عليه و آله أو للامام عليه السّلام فى وجه تشريع الشفعه كما هو المختار لا- أنّه قول الراوى بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

و منها: ما رواه الكلينى عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن يحيى عن طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عن أبيه عليهما السّلام قال قرأت فى كتاب لعلّى عليه السّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين المسلمين فإنّه لا يجوز حرب إلاّ باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار على الجار كحرمة أمّه و أبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلاّ على عدل و سواء. (٢)

و الظاهر أنّ فى الروايه تصحيفا و الشاهد لذلك ما رواه الشيخ فى التهذيب عن الكافى بهذا السند عن أبى عبد الله عن أبيه عليهما السّلام قال قرأت فى كتاب على عليه السّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا يعقب

١- (١) الكافى/ج ٥، ص ٢٨٠.

٢- (٢) الكافى/ج ٥، ص ٣١، ح ٥.

بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنه لا يجار حرمه إلا باذن أهلها و أن الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمه الجار كحرمه أمه و أبيه لا- يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلا على عدل و سواء (١) و نسخه الشيخ من الكافي مصححه و منها: يعلم ان كلمه «بما» غلط و الصحيح «معنا» و عليه فقله يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين المسلمين خبر لقله كل غازيه غزت معنا و المراد منه هو التوصيه برعايه النوبه في الجهاد و يعلم منها أن قوله فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها غلط و الصحيح هو و أنه لا- يجار حرمه إلا- باذن أهلها و المراد من الحرمه هو المرأه و عليه فمعناه أنه لا يجوز ان تجار المرأه إلا- باذن اهل المرأه و عليه كان ما أفاده العلامة المجلسي قدس سره من أن المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار (٢) صحيحا لأن الجار يأتي بمعنى المستجير و المستجار كليهما ثم إن هذه المكتوبه مرويه مع سائر المكتوبات المرويه عن النبي صلى الله عليه و آله في كتب العامه كما نقلها آيه الله الاحمدى قدس سره في مكاتيب الرسول صلى الله عليه و آله و هي تؤيد صحه نسخه الشيخ من كتاب الكافي و كيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار و هو بمنزله الصغرى لقله لا ضرر و لا ضرار و يدل على عدم جواز ايراد الاضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر إلى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار و لا- آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الاضرار من الغير إلى النفس و من النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار و لا آثم إلى النفس و بالجمله يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبه إلى الغير و لا نظر له إلى الاضرار بالنفس.

و منها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء و قال لا ضرر و لا ضرار. (٣)

ص: ٤٠٣

١- ١) التهذيب/ج ٦، ص ١٤٠، الباب ٦١ باب اعطاء الامان.

٢- ٢) مرآه العقول/ج ١٨، ص ٣٥٨.

٣- ٣) الكافي/ج ٥، ص ٢٩٣-٢٩٤.

و السند ضعيف هذا كله مع قطع النظر عما ورد في كتب العامه كمسند احمد بن حنبل عن عباده بن الصامت أنّ من قضاء رسول الله صَلَّى الله عليه و آله ان لا ضرر و لا ضرار و سنن ابن ماجه عن ابن عباس قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار و سنن البيهقي عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال لا ضرر و لا ضرار من ضار ضره الله و من شاق شق الله عليه.

و الموطأ لمالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال لا ضرر و لا ضرار و غير ذلك من أخبارهم التي جمعها في تسديد الاصول (1) هذا كله بالنسبه إلى الأخبار الداله على الكبرى المذكوره أعني لا ضرر و لا ضرار بنحو من الدلاله و قد عرفت أنّ دعوى استفاضه قوله لا ضرر و لا ضرار في مثل هذه المجموعه من الأخبار ليست بمجازفه هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الوارده في الموارد الخاصه التي يمكن استفاده عموم لا ضرر منها و هذه الأخبار كثيره جدا (2) منها ما رواه في الكافي بسند صحيح عن هارون ابن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل شهد بعيرا مريضا و هو يباع فاشتره رجل بعشره دراهم فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالراس و الجلد فقضى أنّ البعير برىء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فأبى قال أريد الرأس و الجلد فقال ليس له ذلك هذا الضرار و قد اعطى حقه إذا اعطى الخمس. (3)

و منها: صحيحه البيزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن (4) و مثلها صحيحه الكنانى (5) و غير ذلك قال سيدنا الاستاذ بعد ذكر جمله من الأخبار و لا يخفى أنّ هذه الطائفه أكثر من أن يحصى. (6)

ص: ٤٠٤

-
- ١-١) تسديد الاصول/ج ٢، ص ٢٦٦-٢٦٧.
 - ٢-٢) لعل جماعه الرواه الذين رووا الموارد الخاصه تكون أزيد من اربعين رجلا و هكذا الروايات المسنده ازيد من خمسين روايه فراجع.
 - ٣-٣) الكافي/ج ٥، ص ٢٩٣.
 - ٤-٤) التهذيب/ج ٩، ص ١٥٨.
 - ٥-٥) الكافي/ج ٧، ص ٣٥٠.
 - ٦-٦) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه/ج ٢، ص ٥١٨.

و كيف ما كان يكفى صحه بعض الطرق المذكوره لاثبات الكبرى المذكوره أعنى لا ضرر و لا ضرار و لا حاجه إلى اثبات الاستفاضه و لا- إلى التواتر و إن أمكن اثباتهما مع ملاحظه قصه سمره و غيرها و مع ضميمه موارد خاصه كما نسب ذلك إلى فخر المحققين هذا كله بالنسبه إلى اسناد حديث لا ضرر و لا ضرار.

الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث

و الثابت هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ كَمَا فِي مَوْثِقِهِ زَرَارُهُ الْمَنْقُولُهُ فِي الْكَافِي وَ الْفَقِيهِ وَ أَمَّا قَيْدُ فِي الْإِسْلَامِ فَلَمْ يَرِدْ فِي رَوَايِهِ صَحِيحِهِ مِنْ طَرَفِنَا نَعَمْ احْتِجَّ بِهِ الصَّدُوقُ فِي قِبَالِ الْعَامَةِ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَرِثُ الْكَافِرَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَى الْكُفَّارِ الْمِيرَاثَ عَقُوبَهُ لَهُمْ بِكُفْرِهِمْ كَمَا حَرَّمَ عَلَى الْقَاتِلِ عَقُوبَهُ لِقَتْلِهِ فَأَمَّا الْمُسْلِمَ فَلَأَيَّ جَرَمٍ وَ عَقُوبَةٍ يَحْرَمُ الْمِيرَاثَ؟ فَكَيْفَ صَارَ الْإِسْلَامُ يَزِيدُهُ شَرًّا مَعَ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا- يَزِيدُهُ شَرًّا وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَعْلى عَلَيْهِ وَ الْكُفَّارُ بِمَنْزِلِهِ الْمَوْتَى لَا يَحْجِبُونَ وَ لَا يَرِثُونَ (١) وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ فِي مَقَامِ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى الْعَامَةِ بِمَا وَرَدَ فِي طَرَفِهِمْ وَ لَذَا قَالَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ السَّيِّسْتَانِي مَدَّ ظِلَّهُ الْعَالِي لَمْ يَذْكَرْ مَعَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ فِي كُتُبِ أَصْحَابِنَا فِيمَا أَطْلَعْنَا عَلَيْهِ إِلَّا فِي مَقَامِ الْاِحْتِجَاجِ بِهِ عَلَى الْعَامَةِ مِنْ حَيْثُ وَرُودِهِ مِنْ طَرَفِهِمْ فَلَا يَدُلُّ عَلَى نَقْلِهِ مِنْ طَرَفِنَا أَيْضًا لِيُقَالَ أَنَّهُ مَرْوِيُّ مِنْ طَرَفِ الْفَرِيقَيْنِ فَيُمْكِنُ الْوَثُوقُ بِصَحَّتِهِ. (٢)

و دعوى انجبار ضعف هذا الحديث مع هذه الاضافه اعنى قيد في الاسلام بعمل الاصحاب به و اعتمادهم عليه كالصدوق في الفقيه و الشيخ في الخلايف و العلامه في التذكره و غيرهم مندفعه بما أفاده المحقق السيستاني مد ظله العالی أولاً بأن هذا المقدار لا يكفى في جبر الخبر الضعيف فإنَّ الجبر عند القائل به إنما يتم في موارد عمل المشهور لا بمجرد عمل البعض كما هو الحال في المقام.

ص: ٤٠٥

١- (١) الفقيه/باب ١٦٢ باب ميراث اهل الملل ٥٦٧ الطبع القديم.

٢- (٢) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستاني مد ظله العالی/ص ٨٤.

و ثانياً بأنه لم يظهر اعتماد هذا البعض أيضاً على حديث (لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام) لأن ما يستدل به علماءنا فى المسائل الخلافية من الروايات المروية بطرق العامه ليس من باب الاعتماد عليها و إنما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجتيه و نقل الروايه فى الخلاف و التذكره إنما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك فى نقل الفقيه أيضاً لأن هذا الكتاب و إن لم يكن قد وضعه شيخنا الصدوق للمحاجه مع العامه فى الفروع إلا أنه قد تعرض لرد كلامهم فى عدّه مسائل خلافية و قد كان منهجه فى هذه المسائل نقل اخبار العامه التى تؤيد رأى الاماميه و تقوم حجه عليهم و كانت من تلكم المسائل مساله إرث المسلم من الكافر. (١)

و أما قيد (على مؤمن) فلا دليل عليه إلا مقطوعه الكافى عن على بن محمّد بن بندار عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن ابن مسكان عن زرار عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال إن سمره بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه و آله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن الحديث. (٢)

و لا حجه للمقطوعه المذكوره لا سيما أن راويها هو البرقى الذى طعن عليه بالروايه عن الضعفاء و دعوى أن وجود الروايه فى الكافى يكفى للحجيه و لا يضرّها الانقطاع هذا مضافا إلى أن أصل القضية مرويه باسناد معتبره عن ابن بكير و أبى عبيده فمطابقه الروايه فى أصل القضية مما يوجب الوثوق بصدورها.

مندفعه أولاً بأن وجود الروايه فى الكافى لا يكفى بدون تماميه السند و ثانياً بما أفاده السيد المحقق السيستانى مد ظله العالى من أنه إذا كان مبنى الاعتماد على روايه ابن مسكان توافقها فى المضمون مع روايه ابن بكير و أبى عبيده فاللازم الاقتصار فى ذلك على موارد الاتفاق و لا يمكن التعدى عنها إلى موارد الاختلاف. (٣)

ص: ٤٠٦

١- ١) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى (مد ظله العالى) / ص ٨٨-٨٩.

٢- ٢) الكافى / ج ٥، ص ٢٩٤.

٣- ٣) قاعده لا ضرر و لا ضرار للسيد المحقق السيستانى (مد ظله العالى) / ص ٩٤.

فتحصّل: ممّا تقدم أنّ قيد (على مؤمن) لم يقدّم عليه دليل معتبر بل الثابت هو لا ضرر و لا ضرار من دون قيد فى الإسلام أو قيد على مؤمن نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلا بالنسبه إلى تشريعاته و قوانينه.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث

و الكلام فيه تارة فى مفاد المادة اللغويه للضرر و الاضرار و الضرر أعنى (ض ر ر) و اخرى فى مفاد هيئتها الافراديه اعنى هيئه فعل و فعال من تلك المادة و ثالثه فى مفاد الهيئه التركيبيه.

فهنا ثلاث مقامات:

المقام الأول: فى مفاد ماده (ض ر ر)

و الظاهر أنّها موضوعه لجامع النقص سواء كان فى المال أو البدن أو الحال أو الحقوق و دعوى أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق و قد يستعمل الضرر فى النقص بلحاظ تسببه لسوء الحال أو للضيق مندفعه أولا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر و الضرر و هو جامع النقص نعم سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص و الموضوع له هو مفهوم النقص لا- بعض مصاديقه و الظاهر أنّ تفسيره بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق و المفهوم.

و ثانيا بما أفاده السيد المحقّق السيستانى مد ظله العالى من أنّ سوء الحال من المفاهيم المعنويه المحضه بخلاف الضيق و النقص فإنّهما من المعانى المحسوسه و فرض الامور المعنويه المحضه معنى أصيلا للفظ يخالف طبيعه اللغه فإنّ اصول اللغه معانى محسوسه و إنّما ارتبطت الألفاظ بالمفاهيم غير المحسوسه (متأصله كانت أو اعتباريه) بالتطور فى المفاهيم الأصلية المحسوسه و لذلك قلنا فى محله فى الاصول أنّ الاعتبارات المتأصله كالاقتبارات القانونيه مثل الملكيه و الزوجيه متأخره فى حدوثها عن الاعتبارات الادبيه كالاستعارات و المجازات كما أنّ الاعتبارات الادبيه متأخره عن المعانى الحسيه فالمعانى الحسيه هى بمثابة رأس المال

ص: ٤٠٧

للمفاهيم اللغويه حتى أنّ لفظ العقل المعبر عن القوه المفكره للانسان أصله من عقال البعير و هو الحبل الذى يشد به ليمنعه عن الحركة و هو أمر محسوس و هذا يشير إلى مدى أصاله المفاهيم الحسيه فى تكوين اللغه و عليه فتفسير اللفظ بمعنى حسّى أو أعم من الحسّى و غيره بحيث يكون أصيلا فى الحسّ ثم يتطور إلى معنى أعم هو الأقرب إلى طبيعه اللغه و ما يعرف من مبادئ تكوينها فى المقام يكون تفسير ماده (ض ر ر) بالضيق أو النقص أولى و أقرب من تفسيرها بمفهوم تجريدى كسوء الحال و الحاصل أنّ تفسير الضرر بسوء الحال بعيد عن المعنى اللغوى إلى أن قال كما أنّ تفسيره بالضيق بأن يجعل المعنى الاصلى (الضيق) سواء كان حسيا مكانيا أو معنويا حاليا بحيث يكون استعمال الضرر فى موارد النقص و سوء الحال إنّما هو بلحاظ تسيبها للضيق يرد عليه أنّ الملاحظ كثره استعمال الضرر فى موارد النقص و إن لم يستوجب ضيقا على الشخص مضافا إلى أنّ الضيق قد جعل فى الآيه الكريمه وَ لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَهُنَّ غايه للاضرار فلا ينسجم مع كون الضرر بمعنى الضيق إذ لا معنى لجعل الشئ غايه لنفسه. (١)

لقائل أن يقول إنّ مساله التطور فى الاستعمالات العرفيه لا يرتبط بوضع الألفاظ للمعاني فى اللغه و اللغوى جعل مثلا لفظ السراج لمطلق ما يضىء لا أنه وضع أولا لمنور محسوس ثم تطور فى الاستعمالات العرفيه و يعم المنور المعنوى و هكذا فى لفظ الميزان و نحوه و يشهد على ذلك أنّ استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسه مورد الحاجه فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسه أفيمكن أن يقال إنّ كلمه سوء الحال لم تكن موضوعه فى أول وضع اللغات مع أنّ سوء الحال من المعانى غير المحسوسه هذا مضافا إلى أنّ الاستدلال بجعل الضيق غايه للاضرار لا يخلو عن الاشكال لأنّ الاستعمال مع القرينه لا يكون دليلا على كون معنى اللفظ هو ذلك بدون القرينه. فالأولى فى اثبات كون معنى الضرر هو النقص بمعناه الجامع هو أن يقال إنّ ذلك هو المتبادر من لفظه لا النسبيه للتدرج

ص: ٤٠٨

فى توسعه دائره مفهوم اللفظ من الأمور المحسوسه إلى غيرها لما عرفت من امكان جعل لفظه للأعم من أول الأمر لمقارنه الحاجه إلى غير المحسوس مع الحاجه إلى المحسوس.

و كيف ما كان فقد عرفت أنّ الصحيح هو أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع و عليه فيعمّ الضرر للنقص البدنى و المالى و الحالى و الحقيقى. ثمّ إنّ المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّ الظاهر أنّ الضرر عبارة عن اعدام النفع الموجود أعم من أن يكون وجودا حقيقه أو تنزيلا بأنّ يكون مقتضى وجوده موجودا. (1)

و لا فرق بين أن يكون سبب الأعدام المذكور هو الأحكام الوجوديه أو العدميه لما صرح به الاستاذ فى التنبيه الخامس من كتابه المذكور بانه لا- قصور للقاعده فى شمولها للأحكام العدميه على نحو شمولها للأحكام الوجوديه (2) فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدميه كعدم حكم الشارع بالضمان فيما لو حبس أحد غيره عدوانا فشرّد حيوانه أو أبق عبده أو كعدم حكم الشارع بثبوت حق الشفعه و نحوهما من الأحكام العدميه. هذا كله بالنسبه إلى ماده (ض ر ر).

المقام الثانى: فى مفاد الهيئه الإفراديه لماده (ض ر ر)

و هى هيئه الفعل للضرر و هيئه الفعال للضرار أمّا الضرر فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و الوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبه تقييده ناقصه بخلاف المصدر فإنّه يحتوى تلك النسبه فإذا كان النظر مثلا إلى نفس العلم لا إلى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر و يعبر عنه فى اللغة الفارسيه بـ«دانش» و إذا كان النظر إليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو

ص: ٤٠٩

١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٥٢٥.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٥٥٦-٥٥٧.

مصدر و يعبر عنه بـ«دانستن»و المصدر في الفارسيه مختوم بالنون دون اسم المصدر هذا بالنسبه إلى مفاد هيئه الفعل من ماده الضرر.

و أما الضرار فهو مصدر على وزن(فعال)لباب(المفاعله)يقال ضاره يضاره مضاره و ضرارا أو لباب الثانى المجرى أى ضر ضرارا على ما قيل و كيف ما كان قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و أما الضرار فبناء على كونه بمعنى الضرر كما عن غير واحد أو بمعنى الاضرار من غير الانتفاع به كما عن النهايه و المجمع أو بمعنى الاضرار مع التعمد و القصد و الاصرار عليه كما عن المحقق النائيني يكون تأكيدا للأول أما على الأول فواضح و أما على الثانى و الثالث فلاّنه إذا انتفى الضرر من غير التعمد و الاصرار عليه أو مع الانتفاع به يفهم منه انتفائه مع التعمد و الاصرار أو بدون الانتفاع به بطريق أولى.

فذكر الأوّل يغنى عن الثانى و هذا معنى التاكيد و حيث إنّه خلاف الأصل بل خلاف ظاهر الحديث كما لا يخفى على من له أدنى تأمل فلا يصار إليه بلا ملزم يلزمه و الظاهر أنّ المراد به فى المقام هو المجازاه على الضرر و يؤيّده ما حكى عن ابن الأثير و عن مجمع البحرين فالمعنى أنّه لا ضرر و لا مجازاه عليه بمثله فى الإسلام فكما ليس للمسلم أن يضر أخاه فكذلك ليس له أن يجازيه بمثل ما فعل أخوه به من النقص فى الأموال و الأعراض و غيرهما و لا يخفى أنّ اخذ العوض و الضمان بحكم الشارع ليس ضرارا بهذا المعنى. (١)

يرد عليه أنّه لا ضرر من ناحيه الأنصارى حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاه و عليه فما ذهب إليه سيدنا الاستاذ لا ينطبق على مورد روايه سمره بن جندب و القول بأنّ الحاجه إلى الإذن فى التصرف فى مال نفسه يوجب الضيق على صاحب المال و هذا ضرر وارد من ناحيه الأنصارى عليه فبهذه الملاحظه يصح اطلاق المجازاه على الضرر الوارد من ناحيه سمره بن جندب غير سديد لأنّ الحاجه إلى الاستيذان مع لزوم الإذن عقبيه لا توجب ضررا كما لا يخفى هذا مضافا إلى أنّ نفي الضرر بعمومه يشمل نفي الضرر المجازاتى فذكر

ص: ٤١٠

الأول يغنى عن الثانى و هذا هو معنى التاكيد.

اللهمّ إلا أن يقال:وجه ذكره بعد ذكر الأول توهم جواز الاضرار إذا كان بعنوان المجازاه إذ لو لم يصرح بنفى الضرار لما فهم من نفي الضرر نفي الضرار المجازاتى فهذه الملاحظه خرج عن التكرار و التأكيد و لكن بقى عدم انطباقه على مورد الروايه فتأمل.

و قد ذهب السيد المحقق السيستانى مد ظله العالى إلى أنّ معنى اسم مصدرى مأخوذ من المجرد و الضرار مصدر يدلّ على نسبه صدوريه مستتبعه لنسبه أخرى و لذلك ذكر المحقق الرضى قدّس سرّه إلى أنّ الصيغه تفيد معنى المبالغه و أوضحنا فى المسلك المختار أنّ إفاده معنى المبالغه إنّما هى باعتبار الدلاله على تكرار النسبه أو استمرارها. (١)

و هذا أيضا لا يخلو عن الاشكال و هو أنّ نفي الضرر المستمر و المكرر يستفاد بالأولويه من نفي الضرر غير المكرر إن خصصنا نفي الضرر بغير المكرر و عليه فذكر الأول يغنى عن الثانى و هذا هو معنى التاكيد الذى عرفت أنّه خلاف الأصل.

نعم لو قلنا بأنّ الأول يعمّ المكرر و غيره فذكر الثانى يكون من باب ذكر الخاص بعد العام فلا بد من ذكره بعد ذكر العام من نكته و لا- يبعد أن يكون المناسبه مع المورد نكته لذكره و ممّا ذكر يظهر النظر فيما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه و يتخذ ذريعه إليه و هذا هو المتعين فى المقام فإنّ سمره بن جندب كان يتذرع و يصرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه فى العذق ذريعه إلى الدخول عليه بلا- استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلّطون على أموالهم و إن كان غير ضررى فى نفسه و لكن قد يتخذ ذريعه للاضرار بالآخرين و يتقصد به ذلك كما فعل سمره بن جندب إلى أن قال و هذا المعنى مضافا إلى استفادتنا له وجدانا من كلمه الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمه فى هذه الروايات بلحاظ ما اشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن. (٢)

ص: ٤١١

١-١) قاعده لا ضرر/ج ٢، ص ١٣٢.

٢-٢) بحوث فى علم الاصول/ج ٥، ص ٤٥٨.

و ذلك لأنَّ حرمة الضرر المتعمد الذى يصر عليه و يتخذه ذريعه إليه تستفاد أيضا من حرمة الضرر من غير تقييده بالمتعمد و الاصرار بالاولويه نعم لو قلنا بأنَّ الأوّل يعمّ المتعمد عليه و مورد الاصرار و غيره فذكر المتعمد الذى يصرّ عليه من باب ذكر الخاص بعد العام فلا يبعد حينئذ أن يكون المناسبه مع المورد نكته لذكره كما لا يخفى ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعض الأكابر ذهب إلى أنّ الفرق بين الضرر و الضرار أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأوّل فإنّه يعمّه و عليه فذكر الضرار بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام و مناسبه مع المورد تصلح لذكره و عليه فالمقصود من الضرار هو الاضرار للغير و من قوله إنك رجل مضار هو ذلك و الاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص و كيف كان ففي الاحتمالات المذكوره إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو و إلاّ فهى متساويه فى معنى نفى الضرار و لكن تساويها لا يوجب الإجمال فى معنى نفى الضرر فلا تغفل هذا كله بالنسبه إلى مفاد هيئه (الفعال) من ماده (ض ر ر).

و المقام الثالث: فى مفاد الهيئه التركيبه للجملتين

و لا يخفى عليك تعذر الإخبار عن نفى الضرر و الضرار حقيقه لوجودهما فى الخارج فالإخبار عن عدمهما فى الخارج كذب محض فمع تعذر الإخبار عن الخارج حقيقه ذهب جماعه منهم الشيخ الشريعه قدّس سرّه إلى أنّ المراد من النفى هو النهى و استدلوا له بوجوه:

منها أنّ (لا ضرر و لا ضرار) كقوله صلّى الله عليه و آله «لا جلب فى الإسلام» أو «لا بنیان كنيسه فى الاسلام» فكما يدلّ النبوى صلّى الله عليه و آله على النهى عن الزام صاحب الماشيه بسوق الماشيه نحو الساعى للزكاه و عن احداث الكنيسه فكذلك قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار يدلّ على النهى عن ايجاد الضرر.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه بأنّ إرادته خصوص النهى من النفى من دون قيام قرينه عليه مع إمكان إرادته التعميم (أى تعميم النفى) بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا

خلاف الظاهر و إن ذهب إليه بعض اللغويين و شراح الحديث انتهى هذا بخلاف الأمثلة المذكوره.

فإن نفي الحكم فيها بنحو المطلق تكليفا كان أو وضعيا غير ممكن لأنّ المفروض كونهما محكومين بالحكم التكليفي و هو النهي عن الالتزام في الأوّل و النهي عن الاحداث في الثاني و من المعلوم أنّ عدم امكان تعميم النفي يكون قرينه على إرادته خصوص النهي من النفي.

هذا مضافا إلى أنّ مدخول(لا)في المقام طبيعه الضرر بمعناه الإسم المصدرى لا بمعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمه و الضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى. (١)

هذا بناء على ما عرفت من ظهور عنوان الضرر فى الإسم المصدرى و كيف ما كان فلا يقاس المقام بقوله صلى الله عليه و آله «لا جلب فى الاسلام» أو قوله تعالى فلا- رَفَثَ وَ لا- فُسُوقَ وَ لا- جِدَالَ لأنّ المنفى فى أمثاله هو الفعل لا الإسم المصدرى هذا مع إمكان إرادته النفي مع الفعل المصدرى أيضا.

و منها: أنّه يقدر كلمه المجوز فى قوله صلى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار.

فيدلّ على انه لا ضرر و لا ضرار مجوز فى الإسلام و المستفاد من عدم تجويز الشارع له هى الحرمة التكليفية.

و فيه كما افاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أنّه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يدلّ عليه الدليل.

و منها: أنّ المراد من حديث(لا- ضرر و لا- ضرار)نفي الضرر ادعاء فى الخارج و يكون مصحح الادعاء حكم الشارع بتحريم الضرر و الضرر و منعه من ذلك و فيه ما مر فى الايراد على الوجه الأول من أنّ تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا

ص: ٤١٣

كما هو الظاهر.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و بالجمله فدعوى أنّ المستفاد من الحديث المبارك حرمة الاضرار فقط بأحد الوجوه الثلاثة المذكوره ممنوعه جدا و قد عرفت أنّه اصّر عليه شيخ الشريعه الاصفهاني قدس سره مستشهدا بنظائره ممّا ورد في الكتاب و السنه اطراد منه خصوص الحرمة تكليفا كقوله «لا جلب في الاسلام» و «لا بنيان كنيسه» و نحو ذلك و فيه أنّ الكلام فيما ليس في البين قرينه على إرادته خصوص التكليف كما في المثالين فإنّ إرادته غيره فيهما ممّا لا- معنى له (1) كما أنّ إرادته غير الوضع في مثل قوله لا- شفاء و نحوه كذلك و بالجمله فالكلام في ما يمكن أن يرجع الرفع إلى كل من الحكم التكليفي و الوضعي كما في المقام فتدبر. (2)

هذا كله بناء على إرادته النهي من النفي و قد عرفت أنّه لا شاهد لها.

و ذهب الفاضل التوني و من تبعه بعد تسليم عدم إرادته النهي إلى أنّ المراد من المنفي هو الضرر الغير المتدارك و مرجعه إلى اثبات الحكم بالتدارك شرعا كما حكاه في فرائد الاصول.

و تقريبه بوجوه أحدها أن يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان إرادته الخاص بتعدد الدال و المدلول و الإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده منه في الخارج ادعاء و كنايه عن حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره أولا بأنّ الضرر الخارجي لا يتزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه و إنّما المنزل منزله الضرر المتدارك فعلا.

ص: ٤١٤

١- ١) إذا الجلب بفتحيتين أي سوق الماشيه نحو الساعي و هو منهي عنه كما أن إحداث الكنيسه غير جائز فمع كونهما محكومين بالحكم لا- يمكن نفي الحكم عنهما و عليه فيحمل مثله في عدم الامكان المذكور على النهي عن الجلب و النهي عن احداث الكنيسه فلا تغفل.

٢- ٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٥٢٦-٥٢٧.

و اجيب عنه بأنه إذا حكم الشارع بالتدارك و جعل تنفيذ ذلك قوه اجرائيه كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعيه بحسب التشريع قوه اجرائيه طبعاً فإنّه يكون التدارك حينئذ من نظر المقنن جارياً مجرى الأمر الواقع فيصح اعتباره واقعا تنزيلاً. (١)

و فيه أنّ التدارك من جهه المقنن لا يكفى فى صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

و ثانيها أن يكون المراد منه الضرر الذى لم يحكم الشارع بتداركه باحد النحويين المذكورين و نفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقى لا ادعائى.

أورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ الظاهر أنّ قوله فى الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضمر و إنّما المناسب الحكم الشرعى الملقى للعباد.

يشكل ذلك بما مرّ من أنّه لا يثبت قوله فى الإسلام فى متن الحديث و إن كان نفيه فى هذا المقام نعم يرد عليه ما أورده على الوجه الثالث.

و ثالثها أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق و يكون نفيه ادعاء و مصحح الادعاء حكم الشارع بلزوم تداركه.

أورد عليه الشيخ قدّس سرّه بأنّ اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعده لنفى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف انتهى قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه هذا الاشكال أعنى الاشكال الثالث مشترك الورود بالنسبه إلى الوجوه الثلاثه. (٢)

هذا مضافاً إلى أنّ اختصاص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر و لا شاهد له و بعيد عن الأذهان قال السيد المحقق السيستانى أنّ ما ذكر فى تعيين هذا المعنى ليس بتام لأنّ نفى الضرر و الضرار كما يمكن أن يكون بملاحظه جعل الحكم بالتدارك الذى يوجب انتفاؤهما بقاء فكذلك يمكن أن يكون لعنايه التسيب إلى

ص: ٤١٥

١-١) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى (مد ظله العالى) / ص ١٩٨.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه / ج ٢، ص ٥٢٨.

عدم الاضرار فيكون مفاد الحديث هو النهي أو بعنايه عدم التسبب إلى ضرر المكلفين فيكون مفاده نفي الحكم الضرري فلا يتعين التفسير المذكور و أيضا أنّ هذا المعنى لا يناسب موارد تطبيق الحديث من قبيل سمره فإنه لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري لعدم كونه قابلا للتدارك كما هو واضح. (١)

فتحصّل: أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فإذا عرفت ذلك فيقع السؤال حينئذ في أنّ المنفى بالنفى المذكور أيّ شيء يكون هل هو الحكم الضرري أو الموضوع الضرري أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذي يوجب ثبوته ضررا على العباد و كان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أي أنه لا حكم كان موجبا للضرر و منشأ له في الإسلام فكل حكم كان سببا للضرر تكليفا كان أو وضعيا منفي بحكم اطلاق الحديث و إليك لفظه:

فاعلم أنّ المعنى بعد تعذر اراده الحقيقه عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك و كذلك وجوب الوضوء على من لم يجد الماء إلاّ بثمن كثير و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و اباحته له من دون استيذان من الأنصاري و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه و منه براءة ذمه الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الوقعه على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث (٢) فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر و عليه فالنفي و المنفى كلاهما

ص: ٤١٦

١-١) قاعده لا ضرر/ص ١٩٦.

٢-٢) فرائد الاصول/ص ٣١٤ الطبعه القديمه.

حقيقيان و لا- يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر و لا- المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضررى فى عالم الشرع.

و لا- يخفى ما فيه لأنّ اراده الحكم من الضرر يحتاج إلى مجاز الحذف أو المجاز فى الكلمه بأن يستعمل الضرر فى أحد مصاديقه و لقد أفاد و أجاد المحقق الخراسانى حيث قال فى رد الشيخ الأعظم قدس سرّه أنّ قضيه البلاغه فى الكلام هو اراده نفي الحقيقه ادعاء لا نفي الحكم أو الصفه كما لا يخفى و نفي الحقيقه ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفه غير نفي أحدهما ابتداء مجازا فى التقدير أو فى الكلمه إلى أن قال و قد انقدح بذلك بعد اراده نفي الحكم الضررى أو الضرر الغير المتدارك أو اراده النهى من النفي جدّا ضروره بشاعه استعمال الضرر و اراده خصوص سبب من اسبابه أو خصوص الغير المتدارك منه و مثله لو اريد ذلك بنحو التقييد فإنّه و إن لم يكن ببعيد إلاّ أنّه بلا دلالة عليه غير سديد. (1)

و الحاصل أنّ اراده نفي الحكم حقيقه من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل فى الكلام هو عدم التقدير و الأصل فى الكلمه هو استعمالها فى معناها لا فى فرد منها و عليه فنفي الضرر و اراده نفي الحكم الناشى من قبله الضرر حقيقه كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشى من قبله الضرر و هو الحكم فتقدير الحكم أو استعمال الضرر فى الحكم لا- يساعد الظاهر و لا- الأصل و لا قرينه على ذلك حتى يمكن ذلك بتعدد الدال و المدلول فما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّ المنفى هو الحكم منظور فيه و إن كان كلام صاحب الكفايه أيضا لا يخلو عن الاشكال لامكان أن يكون النفي حقيقيا محضا و مع هذا الامكان لا وجه لجعل النفي حقيقيا ادعائيا و سيأتى إن شاء الله تحقيقه.

و ثانيها: ما اختاره صاحب الكفايه و حاصله أنّ أقرب المجازات بعد عدم إمكان اراده نفي الحقيقه حقيقه هو نفيها ادعاء تحفظا على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة و اشباهها

ص: ٤١٧

و يشهد له كثره استعمال هذا التركيب فى النفى الادعائى كقوله عليه السّلام يا اشباه الرجال و لا رجال فالمنفى فى هذا التركيب أى لا ضرر و لا ضرار هو العمل المضر و المقصود من نفى الموضوع الضررى ادعاء نفى الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر علّه للنفى و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفى بل يثبت و يقتضيه ثمّ المصحح للحقيقه الادعائيه عند صاحب الكفايه أنّ تمام حقيقه الموضوع و هو العمل المضر عباره عن ترتب آثاره عليه فإذا كانت الآثار مترتبه عليه صح نسبه الوجود إليه و إذا فقدت الآثار صح ادعاء نفيه بسبب نفى آثاره فالعقد الضررى الذى لم يجب الوفاء به صح أنّ يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه و هو اللزوم.

أورد عليه أوّلا بما أفاده المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه من أنّ الحكم التكليفى ليس من آثار حقيقه الفعل فى الخارج حتى يصح نفى الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه إلاّ مثل اللزوم و الصحه من الأحكام الوضعيه فإنّها تعد أثرا للمعامله فيصح نفيها بنفيها فمع عدم ترتب الملكيه على المعاطاه شرعا يصح نفي البيع حقيقه إذ ليس حقيقه البيع إلاّ التملك المتحد مع الملكيه ذاتا و اختلافهما اعتبارا هذا مضافا إلى أنّ الفعل الخارجى ليس موضوعا للحكم التكليفى حتى يصح نفيه ادعاء بعنوان نفى الحكم بنفى موضوعه و بلحاظ وجوده العنوانى يصح نفيه حقيقه لا ادعاء (1) هذا إذا كانت القضييه خبريه محضه و أمّا إن كانت القضييه انشائيه إمّا بمعنى نفى الحكم تشريعا حيث إنّ جعله و سلبه بيد الشارع أو بمعنى نفى الموضوع تشريعا فالنفي حقيقى لا ادعائى أمّا نفي الحكم فواضح و إمّا نفي الموضوع فإن الموضوع فى مرتبه موضوعيه للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض لما مرّ من غير مره أنّ حقيقه الحكم بالاضافه إلى موضوعه المتقوم به فى مرحله تحقّقه بحقيقه الحكميه من قبيل العوارض الماهيه و مثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوت فالحكم مجعول بالذات و معروضه المقوم له مجعول بالعرض و جعله كجعل الحكم جعل بسيط و سلبه التشريعى كسلب الحكم سلب

ص: ٤١٨

(١-١) لان النفي حينئذ يكون تشريعا.

حاصله أنّ نفي الموضوع ادعاء لا مصحح له إن كانت القضية خبريه و إن كانت القضية انشائية فالنفي حقيقي لا ادعائي.

يمكن أن يقال كما قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إنّه خلط بين مبادئ القضايا و نفس القضايا إذ الحكم بمعنى الحب و الشوق الأكيد يكون من قبيل عوارض الماهيه و متحدًا مع موضوعه و لكنه ما لم يبرز في ضمن القضية لا يكون خبرًا و لا إنشاء إذ الأخبار و الانشاء من أقسام القضايا و القضية مركبه من الموضوع و المحمول و النسبه و عروض المحمول كقولهم الصلاه مطلوبتي من قبيل عوارض الوجود لا من قبيل عوارض الماهيه لأنّ الموضوع ملحوظ مرآه عن الخارج لا بمعنى الخارج الموجود حتى يلزم منه تحصيل الحاصل أو الزجر عن الموجود بل بمعنى الوجود اللافراغى و عليه فالتعدد محفوظ انتهى و معه لا يصح الايراد من المحقّق الاصفهاني على صاحب الكفايه فيما ذهب إليه من النفي الادعائي بأنّ النفي حقيقي لا ادعائي فيما إذا كانت القضية انشائية لا مكان انشاء نفي الموضوع ادعاءً مع فرض التعدد و وجود الموضوع و كون العروض من باب عوارض الوجود فتأمل.

و ثانياً بأنّ نفي الضرر و إرادته نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر و المنفى هو نفس الضرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقّص كما لا يخفى قال السيد المحقّق السيستانى مد ظله قصد العمل المضر من الضرر اما بنحو المرآتيه أو بنحو آخر فان كان بنحو المرآتيه ففيه أولاً ان جعل العنوان مرآه للمعنون (٢) هو خلاف الظاهر لأنّ ظاهر الكلام هو أنّ ما اخذ مرتبطاً بالحكم فى القضية اللفظيه بنفسه مرتبط معه فى القضية اللبيه و بهذا يفقد هذا التفسير ما جعله ميزه له من أنّ فيه تحفظاً على الظاهر اللفظى من نفي الطبيعه لكن ادعاء بخلاف تفسيره بنفى الحكم الضررى مثلاً فإنّه يقتضى اراده نفي سبب

ص: ٤١٩

١-١) نهايه الدرايه/ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩.

٢-٢) بحيث يكون الموضوع هو المعنون و العنوان هو العنوان المشير.

وجود الطبعه و هو الحكم الضررى لانفسها.

و ثانياً أنه لا- يمكن جعل الضرر مرآه للعمل المضر لأنّ مرآتيه شىء لشىء ليست جزافيه بل أقل ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما فى العنوان و المعنون و ليست نسبه الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبه المعلول إلى العله و إن كان على غير المرآتيه كالسببيه و المسببيه فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتيه فيها يقال أخف مراحل المجاز. (١)

و ثالثاً بأنّ كثره النفى الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه فى المقام لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء و عدمه كما عرفت فى الاشكالات المتقدمه أنّ النفى الادعائى يتوقف على كون الفعل الخارجى موضوعاً للأثار حتى يصح ادعاء نفى الموضوع بنفى الآثار و هذا مفقود فى المقام.

و ثالثها: و هو المختار و هو ان المنفى هو نفس الضرر و لا- نظر فى هذا النفى إلى الافعال المضره الخارجيه لأنها أجنبيه عن مرحله التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لا- ظرف الثبوت بل النظر فى هذا النفى إلى الضرر المعلول الناشى من قبل الأحكام الشرعيه و حينئذ يكون نفى هذا الضرر دالا- بدلاله الاقتضاء على نفى أسبابه الشرعيه و هى الأحكام مطلقاً تكليفيه كانت أو وضعيه وجوديه كانت أو عدميه و لا- حاجه فى هذا إلى دعوى المجاز فى الكلمه و إرادته الحكم من نفس الضرر كما حكى ذلك عن الشيخ و لا إلى إرادته فعل الضار و المضر الخارجى من نفس الضرر كما ذهب إليه صاحب الكفايه و لا إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب و إرادته نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب و أنّ نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفى نفس الضرر المعلول و الناشى من الأحكام الشرعيه بالنفى الحقيقى فى عالم التشريع و القرينه عليه هو أنّ الشارع بما هو الشارع لا يتصرف إلا فى حيطه أحكامه و تشريعاته و لا نظر له إلى الخارج و هذا النفى حقيقى و ليس بادعائى لأنه نفى

ص: ٤٢٠

تشريعى و لعلّ إليه يؤول ما ذهب إليه المحقق العراقى فى موضع من المقالات حيث قال فى معنى القاعده أظهرها الحمل على نفى الحقيقه بضميمه تقييده بالشريعه و لو من جهه أنّ نفى تشريع ما يوجب الضرر موجب لنى نفس المعلول الناشى من قبله بل و لئن دقت النظر لا يحتاج هذا المعنى إلى تقييد زائد إذ التقييد إنّما يحتاج فى مورد قابل للاطلاق و معلوم أنّ نفى الضرر من قبل الشارع فى عالم تشريعه منحصر بما كان ناشئاً من تشريعه و لا يشمل المضار الخارجيه الأجنبيه عن مرحله التشريع كما هو ظاهر انتهى و لقد أفاد و أجاد من جهه عدم الحاجه إلى التقييد إلا أنّ قوله و لو من جهه أنّ نفى تشريع ما يوجب الضرر موجب لنى نفس المعلول ظاهر فى أنّ المنفى هو السبب و هو كما عرفت خلاف الظاهر فان المنفى هو المسبب و يدلّ نفى المسبب بدلاله الاقتضاء على نفى السبب فلا تغفل و القول بأنّ مورد حديث نفى الضرر يصلح للقرينه على أنّ المراد من الضرر المنفى هو عدم جواز اضرار بعضهم على بعض و لا ارتباط للحديث بنفى طبيعه الضرر فى جميع الأحكام الشرعيه و يعتضد ذلك بخلوه عن قيد فى الإسلام غير سديد بعد كون العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد و حمل الوارد على خصوص بعض الموارد مع تعميمه محتاج إلى شاهد و خلوه عن قيد الإسلام لا- يمنع عن ظهوره فى كون المراد هو نفى طبيعه الضرر من قبل الشارع فى عالم تشريعه لأنّه قابل للنفى حقيقه دون المضار الخارجيه التى ترد من بعض على البعض فإنّ نفيها مع وجودها فى الجمله يحتاج إلى ادعاء و مجاز هذا مضافاً إلى امكان منع اختصاص مورد حديث النفى بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا- ضرر و لا ضرار تعليلاً لأمرين أحدهما المنع من عدم الاستيذان و ثانيهما الحكم بقلع الشجره و يعتضد ذلك باخبار الشفعه فإنّها معلّله بحديث نفى الضرر و هذا و أشباهه يصلح للقرينه على أنّ المقصود هو نفى طبيعه الضرر فى جميع الأحكام الشرعيه من دون اختصاص ببعض الموارد.

و دعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعاً يبطله كثره الأحكام الضرريه و كون

اصول أحكامه و أساس دينه أحكاما ضرريه على العباد فى عاجلهم فى نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنه لا حكم ضررى فى الاسلام و أنه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى فهل هذا إلا كادعاء السلطان بأنه لا سرقة فى حوزة سلطنتى و حمى قدرتى مع كون مقربى حضرته من السرقة إلى أن قال و ما تمسك به الأعلام فى تصحيح الدعوى من أنه ناظر إلى الأحكام التى ينشأ من اطلاقها لا إلى ما طبعه على الضرر كدعوى أن الأحكام المذكوره ليست ضرريه غير صحيح جدا إذ كما لا يصح نفي الضرر عن صحيفه التكوين مع شيوعه فيها فهكذا لا يصح أن ينفى مع كون اصول فروعه أحكاما ضرريه عند العقلاء من جهاده و زكاته و حجه و خمسه إلى أن قال و مع هذا الشيوع فى التشريع لا يصح أن يدعى قلع أسبابه فى التشريع. (1)

مندفعه: بأن الانصاف أن حديث نفي الضرر كما قالوا منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد و الزكاه و الحج و الخمس و إنما النظر فيه إلى الأحكام التى ليست كذلك و إنما تؤدي إلى الضرر باطلاقها أو عمومها و تنظير المقام بادعاء السلطان أنه لا سرقة فى حوزة سلطنتى و حمى قدرتى مع كون مقربى حضرته من السرقة ليس فى محله بعد ما عرفت من انصراف الحديث عما يكون واردا مورد الضرر هذا مع امكان منع الضرر فى الأحكام المذكوره حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمه الدينويه أ لا ترى أن فوائد الحج كاجتماعهم فى محل واحد و اشرافهم على أحوالهم و تنظيم برنامج لحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقويه دفاعهم قبال الأعداء من الامور الواضحه و هكذا الأمر فى فوائد بذل الخمس و الزكاه للمجتمع الاسلامى فإن بذلهما يوجب تحصيل الأمنيه و الاستقلال و القدره و التمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات و هذه الامور و نحوها من الامور العقلائيه التى اهتم لها جميع العقلاء و بذلوا لها أموالا كثيره و فائدتها لا يختص بقشر من الاجتماع دون قشر بل ينتفع بها جميع الأقسام و لعل قول النبى صلى الله عليه و آله من أصبح و لا يهتم

ص: ٤٢٢

بامور المسلمين فليس بمسلم ناظر إليها أيضا مضافا إلى الامور الاخرى ثم إنه يحفظ بما ذكرنا ظهور الكلام في عدم التقدير و ظهوره في أنّ المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى و لا الفعل الضار و المضر لانهما غير عنوان نفس الضرر و لا يلزم ممّا ذكر المجاز في كلمه الضرر باراده الحكم الضررى منه كما لا يحتاج ما ذكرناه إلى النفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله في أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن يكفى في أنّ النفى تشريعى و مربوط بأحكامه فيكون حقيقيا و يدلّ نفي حقيقه المسبب بدلاله الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعيه من الأحكام التكليفية و الوضعيه و الوجوديه و العدميه.

و دعوى أنّ هذا المعنى يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع و ذلك بأحد نحوين:

١-التقييد من ناحيه الأسباب أى لا ضرر مسبب عن الحكم.

٢-التقييد من ناحيه الظروف و الحالات أى لا ضرر فى فرض تطبيق السلطه التشريعيه للمولى خارجا و بالمقدار الذى يرتبط من المجتمع بالشارع فالاضرار التكوينيّه و إن كانت موجوده إلاّ أنّها ليست داخله فى الدائره المربوطه بالسلطه التشريعيه للمولى و إنّما ترتبط بعالم التكوين و كلا النحويين من التقييد يستلزمان النفي الحكم الضررى لا محاله. (١)

مقبوله و لكن يكفى للتقيدين ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله فى أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن و مقتضاه هو نفي الضرر حقيقه فى هذه الحومه و لا- حاجه إلى قرينه أخرى لأنّ الضرر الناشى عن الأحكام الشرعيه و إن كان من ناحيه التطبيق منفى بحديث لا ضرر و اطلاقه يشمله أيضا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ دعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفي المسبب بل المعهود و الشائع هو استعماله فى النهى كقوله تعالى فلا رَفَتْ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ الآيه أو فى نفي الحقيقه

ص: ٤٢٣

(١-١) مباحث الحجج/ج ٢، ص ٤٦٤.

حقيقه كقوله عليه السّلام لا عتق إلاّ في ملك أو ادعاء كقوله عليه السّلام يا أشباه الرجال ولا رجال أو في الكمال كقوله عليه السّلام لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد.

ممنوعه لعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله في نفي المعاليل فيدل بدلاله الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حراره والمقصود هو ما يدلّ عليه بدلاله الاقتضاء من انه لا سراج ولا نار كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنّ دعوى شيوع إرادته النهي من هذا التركيب غير ثابتة لأنّ جملة من الأمثلة التي ادعى أنّها ظاهره في النهي ليست كذلك لاقترانها بكلمه (في الاسلام) كقوله عليه السّلام لا- ضروره في الاسلام ولا- حمى في الاسلام ولا خصى في الاسلام ولا شغار في الاسلام فإنّ هذه الضميمة تشهد على أنّ نفي الماهيه بلحاظ عالم التشريع أي عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعي الزجر عن ايجادها (1) على أنّ الضرر بما انه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبه الصدوريه ولا تناسب بينه وبين احتمال النهي الظاهر في المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذي يتقيد بالنسبه الصدوريه وكيف كان فتحصّل: قوّه ما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه تبعا لشيخنا الاستاذ لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعه الضرر منها نفي الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر علّه للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه إذ المنفى في حديث نفي الضرر والضرار هو نفس طبيعه الضرر الناشئ من الأحكام لا حكم هذه الطبيعه نعم يدلّ نفي المعلول وهو الضرر الناشئ من الأحكام على نفي أسبابه وهي الأحكام الموجبه للضرر من ناحيه اطلاقها أو عمومها بدلاله الاقتضاء ولا دلاله لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول من النفي حتى يرد عليه ما ذكر من أنّ الضرر علّه للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه فلا تغفل وهذا الاشكال مشترك الورد بين ما اخترناه وما ذهب إليه المحقّق الخراساني في متن

ص: ٤٢٤

الكفايه و لذا أجاب عن ذلك بقوله ثمّ الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنّه العله للنفى و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه. (١)

مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى:

و لا يذهب عليك أنّ المحكى عن سيدنا الامام المجاهد قدّس سرّه أنّ المحتمل جدا بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصله أنّ قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار بمعنى النهى عن الضرر لكن لا بمعنى النهى الإلهى كأكثر النواهى المذكوره فى الكتاب و السنه بل بمعنى النهى السلطانى و الحكم المولوى و قد صدر عنه بما أنّه سائس المله و قائدها و رئيس المله و أميرها و أنّه صلّى الله عليه و آله نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض و أن يجعل احد احد فى ضيق و حرج و مشقه و قد ألقاه صلّى الله عليه و آله على الوجه الكلى حتى يكون حجه على الكل فى جميع الادوار و هو بما أنّه نهى سلطانى صدر عن نبي صلّى الله عليه و آله مفروض الطاعه يجب اقتفاء أثره و اتباع قوله هذا هو المدعى.

و أمّا ما يدلّ عليه فمن طرق العامه ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده بروايه عباده بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «و قضى» أن لا- ضرر و لا- ضرار ثمّ ساق سائر الاقضية و قد أوضحنا أنّ لفظه «قضى و حكم و أمر» ظاهر فى كون المقتضى و المحكوم به من أحكام رسول الله صلّى الله عليه و آله بما هو سلطان أو من قضائه بما هو قاض و معه لا مجال لحمله على أنّه صلّى الله عليه و آله بصدد الحكم النازل إليه من عند الله إذ ليس المقام مقامه و ظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومه و القضاء كما لا يخفى فينحصر قوله «لا ضرر» فى كونه نهيا سلطانيا أراد به نهى الامّه عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و لا ينافى ما ذكرنا من أنّه نهى سلطانى مع ما تقدم منا أنّ لفظه «قضى» ظاهر فى أنّ الحكم المتلوّ له صادر عنه صلّى الله عليه و آله بما هو قاض فإنّ ذلك صحيح إذا لم يقرينه على كونه ليس بصدد فصل الخصومه و القضاء

ص: ٤٢٥

كما عرفت.

إلى أن قال و أمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضيه سمره و الآثار الواردة من طرق الشيعة و إن لم يكن مصدره بلفظه «قضى» و نحوه إلّا- أنّ التامل فى صدر القضيّه و ذيلها و الإمعان فى هدف الأنصارى حيث رفع الشكاية إلى النبى صلّى الله عليه و آله ليُدفع عنه الظلم و التدبر فى أنّه لم يكن لواحد منهما شبهه حكميه و لا موضوعيه يورث الاطمئنان و يشرف الفقيه بالقطع على أنّ الحكم حكم سلطانى و النهى نهى مولوى من جانب النبى صلّى الله عليه و آله على أن لا يضر احد احدا و أنّ من كان فى حوزة حكومتى مصون من الضرر و الضرار إلى أن قال فعلى ما قررناه يكون ما ورد من طرقنا موافقا لما عن طرق العامه المنتهيه إلى عباده بن صامت الذى لم يشك فيه اثنان فقد صرحوا باتقانه و ضبطه و يظهر من معاجم الشيعة أنّه من أجلاتهم إلى أن قال و قد عرفت أنّ الصدر متضمن رفع الشكاية من المظلوم عن الظالم إلى رئيس المله و سلطانها المطلق و أى تناسب بينه و بين الأخبار عن نفى الحكم الضررى و عدم جعلها و أى تناسب فى تعليل قلع الشجره بقوله لا ضرر و لا ضرار مضافا إلى عدم معهوديه ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدارجه فى كلمات الفصحاء الواردة فى الآثار الشرعيه عن بيوت الوحي فإنّ الغالب إنّما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه أو النهى بلسان النفى و أمّا نفى عنوان (الضرر) و إرادته نفى ما له أدنى دخاله فى تحقّقه فلم يعهد من هذا التركيب و قد أوضحنا أنّ الحكم الشرعى ليس علّه أو سببا توليديا للضرر و إنّما له أدنى دخاله فى تحقّقه بما أنّه باعث اعتبارا نحو الموضوع الذى فيه الضرر و هو السبب الوحيد له. (١)

أورد عليه أولا: كما أفاد بعض الأعلام بأنّ سمره كان يرى دخوله فى دار الأنصارى سائغا له باعتبار حقه فى الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفا يترتب عليه جواز الدخول مطلقا فى كل زمان و حال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ اناطه الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأسا و قد احتج بذلك سمره فى حديثه مع الأنصارى و مع

ص: ٤٢٤

النبي صَلَّى الله عليه و آله إلى أن قال و على هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفي لبقى استدلال سمره بلا جواب لأنه يتمسك بحقه في الاستطراق و(لا ضرر)يقول لا تضر بالأنصاري و من المعلوم أن النهى التكليفي عن ذلك ليس إلا أعمال سلطه و ليس جوابا عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق.

و هذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم ضررى فإنه يرجع إلى الجواب عن هذا الاستدلال بأن الاسلام لم يمض الأحكام العرفيه حتى استوجبت تفويت حق الأ-خيرين و الاضرار بهم فلا- يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقا و لا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصاري في حقه من التعيش الحرّ في داره و بذلك يظهر أن حديث لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسبا و أوثق ارتباطا بقضيه سمره منه على تفسيره بالنهى عن الاضرار.

(١)

اللهمّ إلا- أن يقال: إنّ التقييد المذكور يستفاد أيضا من الجمع بين امضاء الأحكام العرفيه من سلطه المالك على ماله و النهى السلطاني عن الضرر فتأمل.

و ثانيا: بأنّ كلمه(قضى)ليست مذكوره في الروايات الوارده في قصه سمره حتى تكون قرينه على كون الحكم صادرا من النبي صَلَّى الله عليه و آله بما هو دافع عن الظلم و يكون مآل القضاء إلى دفع الظلم و الحكم السلطاني و عليه فلا- قرينه على حمل النفي على النهى السلطاني في الروايات الوارده في قصه سمره من الخاصه أو العامه نعم وردت كلمه قضى في روايات المنع عن فضل الماء و حق الشفعه بطرق العامه و الخاصه و لكنها غير مربوطه بقصه سمره و عليه فلا قرينه لرفع اليد عن ظهور كلمه(لا)في النفي في قوله لا ضرر و لا ضرار.

و ثالثا: بما أفاده بعض الأجله من أنّ فصل الخصومه بين الرعيه و الدفاع عن المظلومين منهم و إن كان باعمال الولايه منهم عليهم السلام إلا- أنّه لا ريب في أنّ مبناه هو الحقوق المجعوله للناس في الشريعه الالهيه في قالب أحكام الالهيه فمجرد كونه في مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل

ص: ٤٢٧

الخصومه ليس قرينه على أن كل ما يقوله و يستند إليه في هذا المقام فهو حكم و أمر سلطاني بل لا بد و أن يستفاد ذلك من قرينه أخرى.

و نحن إذا راجعنا الجملة المرويه عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «لا ضرر و لا ضرار» نراها أنها تنفى وجود الضرر باطلاقه و أنه لا اثر و لا- خبر عن الضرر أصلا و بعد ما لم يكن هذا النفي راجعا إلى الاخبار عن انتفائه في عالم الطبيعه و التكوين كما عرفت فلا محاله يكون راجعا إلى الأخبار عن انتفائه في عالم القانون و الأحكام حيث إن للضرر المنفى اطلاقا و اسعا ينفي بالحديث أى ضرر كان فلا محاله يعم سعه النفي الضرر مطلقا سواء فيه ما كان من الرعيه بعضهم ببعض أو من التكاليف الالهيه و معه فقها يكون الحديث حكما و اسعا يشمل سعته جميع الموارد و هو لا يكون إلا حكما إلهيا لا حكما سلطانيا و يكون مآل كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الاستناد إلى حكم كلى إلهي استند إليه في مقام رفع ظلم الظالم و الدفاع عن المظلوم هذا إذا كان اللحاظ معطوفا إلى ما روى من طرفنا.

و أمّا إذا لاحظنا النقل المروى عن عباده بن الصامت فنقول إن منشأ الاختلاف و الخصومه بين الناس قد يكون الجهل و الغفله عن حكم الله الكلى و بيان مثل هذا الحكم الكلى من القاضى يكون رافعا للخصومه بينهم و فاصلا لها و لذلك يصح استناد القضاء بحكم الهى كلى إلى الامام أو الولي المعصوم عليه السلام بل القاضى غير المعصوم فى مقام القضاء و حينئذ فمجرد تعلق القضاء به لا- يكون دليلا- على اعمال جهه الولايه فى نفس ما قضى به بل إذا راجعنا الحكم الذى حكم به فى مقام القضاء و وجدناه كليا شاملا- لجميع الموارد نعلم أنه حكم كلى الهى كما هو شأن الأحكام الالهيه فليس قضاء و لا حكما سلطانيا ذلك الحكم الذى ليس له تلك السعه و ذلك الشمول. (١)

و عليه فقوله لا ضرر و لا ضرار حكم كلى يكون مستندا للدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومه أو يكون نفسه رافعا للخصومه و فاصلا لها لارتفاع جهلهم و غفلتهم به و على

ص: ٤٢٨

التقديرين لا- يكون حديث نفى الضرر نفسه قضاء اصطلاحيا بل هو حكم كلي كما هو مقتضى الظاهر و يشهد له تفكيك القضاء عن نقل حديث نفى الضرر فى خبر عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال لا ضرر و لا ضرار. (١)

و فى حديث المنع عن فضل الماء حيث روى فى الكافى قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء و قال لا ضرر و لا ضرار. (٢)

و رابعا: بأن الروايات التى عبرت بأن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرر و لا ضرار عاميه و ضعيفه و لا حجيه لها عندنا هذا مضافا إلى ما عرفت من اختصاصها بغير قصه سمره.

و خامسا: بأنه يستبعد أن يكون المراد من القضاء معناه الاصطلاحى من الحكم بين المتخاصمين فى جملة موارد استخدام هذا التعبير من قبيل (قضى فى الركاز الخمس) مع أن الخمس ثابت فى الغنيمه بالمعنى الأعم بقوله تعالى و اعلموا أنما غنمتم من شئ...

الشامل للركاز بل المراد من القضاء فى أمثال هذا المورد هو القضاء اللغوى أى حكم بالخمس و حتمه فى الركاز و هذا غير القضاء الاصطلاحى و لا يكون منافيا لكليه حديث النفى فالمراد أنه حكم بهذا الكلى و حتمه فتدبر.

و سادسا: بأن دعوى أنه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى و بين سمره فى حكم شئ من حق أو مال بل إنما كان مورد الحديث شكايه الانصارى ظلم سمره له فى الدخول فى داره بدون استئذان و وقوعه لذلك فى الضيق و الشده مندفعه بما أفاده بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع فى أى حكم فى مورد قضيه سمره فإن الذى تمثله هذه القضيه تحقق أمرين الأول وجود النزاع فى شبهه حكميه حيث إن الأنصارى كان لا يرى لسمره حق الدخول

ص: ٤٢٩

١-١) الكافى/ج ٥، ص ٢٨٠.

٢-٢) الكافى/ج ٥، ص ٢٩٣.

في داره بلا استئذان و لكن سمره كان يرى نفسه أنه يجوز له ذلك لأن له حق الاستطراق إلى نخلته و ليس يريد الدخول في مكان لا حق له في استطراره حتى يحتاج إلى الإذن من مالك الأرض إلى أن قال الثاني طلب الأنصاري من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَحْمِيَهُ وَ يَدْفَعُ عَنْهُ أَدَى سَمْرِهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ عَلَى ضَوْءِ هَذَا فَيُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَوْرَدِ الْأَوَّلِ مِنَ التَّزَاعِ الَّذِي نَشَبَ بَيْنَهُمَا حَكْمٌ عَلَى وَفْقِ الْقَانُونِ الْإِلَهِيِّ الْعَامِّ وَ أَمْرٌ سَمْرَهُ بِالِاسْتِئْذَانِ وَ هَذَا الْقَانُونُ هُوَ حَرْمَةُ الْإِضْرَارِ بِالْغَيْرِ بِنَاءً عَلَى مَسْلُوكِ النَّهْيِ إِذْ كَانَ دَخُولُهُ بِلَا اسْتِئْذَانٍ إِضْرَارًا بِالْأَنْصَارِيِّ أَوْ مَحْدُودِيهِ حَقَّ الْاسْتِطْرَاقِ بِعَدَمِ لَزُومِ الضَّرَرِ بِالْغَيْرِ بِنَاءً عَلَى مَسْلُوكِ النَّهْيِ أَوْ بِكُلَا الْأَمْرَيْنِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُخْتَارِ لِلْحَدِيثِ الْجَامِعِ لِلنَّفْيِ وَ النَّهْيِ بِلِحَاطِ كِلَا الْجَمْلَتَيْنِ وَ هُمَا لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ وَ بَعْدَ تَرْجِيحِ مَوْقِفِ الْأَنْصَارِيِّ فِي مَوْرَدِ التَّزَاعِ وَ إِبَاءِ سَمْرِهِ عَنِ الْإِلتِزَامِ بِمَوْجِبِ الْحَكْمِ الْقَضَائِيِّ وَصَلَتْ النُّوْبَةُ إِلَى مَعَالِجَةِ الْأَمْرِ الثَّانِي بِتَنْفِيذِ الْحَكْمِ الْقَضَائِيِّ دَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنِ الْأَنْصَارِيِّ وَ قَدْ اسْتَدَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى مَادَةِ قَضَائِهِ الْمَذْكُورِ وَ هِيَ (لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ) فَأَمْرٌ بِقَلْعِ نَخْلَتِهِ. (١)

و عليه فقوله لا- ضرر و لا ضرار يكون مبنا لرفع الشبهه و القضاء و تنفيذه من دون اختصاصه بباب دون باب و به يرفع الشبهه الحكميه و يوجه أيضا أمره الولائي بالقلع و سيأتي تحقيق الجمع بين النفي و النهي في حديث نفي الضرر إن شاء الله تعالى.

و سابقا: بأن دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضية سمره لم يتجه لو اريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأولى عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبران الاضرار بالغير بالقلع لأن القلع في حد نفسه اضرار كما أن الأمر به حكم ضرري و إنما يبرر ذلك اعمال الولاية قطعاً لماده الفساد و دفعا للضرر و الضرر فلا بد أن يكون مفاد(لا ضرر و لا ضرار) حكماً سلطانياً حتى ينسجم التعليل مع الحكم المعلل.

مندفعه بما أفاده بعض الأعلام من أن مفاد(لا ضرر)لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته

ص: ٤٣٠

سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً إذ لا فرق بين نوع النهي في عدم دلالة على تشريع مثل هذا الاضرار كما هو واضح و عليه فليس في الالتزام بالوجه المذكور علاج لهذه النقطة و كأنه قد وقع الاشتباه فيما ذكر بين مرحله اتخاذ الحاكم وسيله لدفع الاضرار كقلع النخلة و بين الحكم بلزوم دفعه الذى يتكفله القانون العام. (١)

و بالجمله أنّ حديث نفي الضرر و ان لم يدلّ على الأمر بالقلع فى حدّ ذاته و لكن يصح أن يكون مبنا للأمر بالقلع و عليه يمكن أن يقال فى توجيه صحه تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر كما فى تسديد الاصول إنّ الكبرى الكليه هنا إنّما يكون توطئه و تمهيدا لحكمه بالقلع و حاصله أنّ سمره و إن كان له حق ابقاء عذقه فى بستان الأنصارى و حق المرور إليه بمقتضى عموم لا ضرر إلاّ أنّه ليس له ايقاع الضرر على أهل الأنصارى و مضارته لهم بمقتضى عموم (لا ضرر و لا ضرار) فهذه الكبرى تدلّ على حدود حقه و ما له و عليه فتدلّ على أنّ سمره إذا كان مطيعا للاسلام فله حق ابقاء العذق و المرور إليه و ليس له أن يضار الانصارى و حيث إنّ سمره رجل عاص متمرد كما يظهر من صدر الحديث و النبى صلّى الله عليه و آله ولى المسلمين و قيمهم و من وظائف ولى الأمر و القيم رفع المظالم و دفعها فلا محاله عليه أن يسد باب هذه المضاره بما يراه طريقا أصح و لا يتصور هنا إلاّ طريقان إمّا نصب محافظ و عامل حكومى طول الأيام و الليالى للمراقبه عن حائط الانصارى كى لا يدخله سمره بلا إذن منه و فجأه عليه و إمّا بقلع ماده هذا الفساد و حيث إنّ الطريق الثانى هو الأصلح الأسهل فقد اختاره ولى الامه. (٢)

فتحصّل: أنّه لا- وجه لحمل قوله لا- ضرر و لا- ضرر على النهى السلطانى مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجه منها ظهور هذا التركيب فى النفى الكلى لا النهى فضلا عن السلطانى.

و منها: تناسبه لرفع الشبهه و دفع الظلم كليهما و غير ذلك ممّا عرفت و الله هو الهادى.

ص: ٤٣١

١- ١) قاعده لا ضرر للمحقق السيستانى (مد ظله العالى) /ص ١٨٩.

٢- ٢) تسديد الاصول /ج ٢، ص ٢٧٧-٢٧٨.

و قد يفصل بين لا ضرر و لا ضرار فى استفاده النهى عن الثانى دون الأول و الوجه فيه هو اختلاف مدخولهما فى المعنى قال السيد المحقق السيستانى مد ظله العالى إنَّ الظاهر بملاحظه الموارد المختلفه للهيئه أن هذه الهيئه (أى هيئه الضرار) تدلّ على نسبه مستتبعه لنسبه أخرى بالفعل أو بالقوه و ذلك ممّا يختلف بحسب اختلاف الموارد فتاره تكون النسبه الأخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبه إلى نفس الشىء و أخرى تكون احدهما صادرة من الفاعل و الأخرى من المفعول كما فى ضارب فيعتبر عن المعنى حينئذ بالمشاركه و فى الحاله الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعتبر عنه بالمبالغه كما ذكر فى كلام المحقق الرضى قده (1) أو يعتبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعه فى بعض الكتب اللغويه كالمنجد بإدائه الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعدده فى الحقيقه و قد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتاليه كما فى (سافر) و نحوه و حينئذ يعبر عنه بالامتداد و الطول و لازمه التعمد و القصد فى بعض الموارد نحو تابع و واصل كما مرّ آنفاً.

و لا- يرد على ما ذكرنا ما أورده المحقق الاصفهاني على القول بدلاله الهيئه على المشاركه من أنّه لا يمكن أن يكون المدلول الواحد محتويًا لنسبتين لأنّ المدلول المطابقي على ما ذكرنا نسبه واحده لكنّها مقيدة بأنّ تتبعها نسبه أخرى على نحو دخول التقيد و خروج القيد.

و على ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضرر بلحاظ أنّه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره و بهذه العناية أطلق النبى صلّى الله عليه و آله على سمره أنّه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى دون استيذان إلى أن قال اتضح ممّا ذكرناه فى معنى الهيئه فيهما وجود الفرق بين معاهما (أى الضرر و الضرار) فالضرر معنى اسم مصدرى ماخوذ من المجرد و الضرار مصدر يدلّ على نسبه صدوريه مستتبعه لنسبه أخرى و لذلك ذكر المحقق

الرضى قدس سره ان الصيغه تفيد معنى المبالغه.

و أوضحنا فى المسلك المختار أنّ افاده معنى المبالغه إنّما هى باعتبار الدلاله على تكرر النسبه أو استمرارها هذا ما يتعلق بمفاد هيئه (ضرار) إلى أن قال و المختار فى معنى الحديث إنّ مفاد القسم الأوّل منه و هو قوله (لا ضرر) ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى من نفي التسبب إلى الضرر بجعل الحكم الضررى و أمّا القسم الثانى منه و هو (لا ضرار) فإنّ معناه التسبب إلى نفي الاضرار و ذلك يحتوى على تشريعين الأوّل تحريم الاضرار تحريما مولويا تكليفيا و الثانى تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائيه حمايه لهذا التحريم و بذلك يحتوى الحديث على مفادين:

١-الدلاله على النهى عن الاضرار.

٢-الدلاله على نفي الحكم الضررى و مضافا لذلك دلالتة بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائيه للمنع عن الاضرار خارجا إلى ان قال:

أمّا الوجه الإجمالى فهو أنّ نفي تحقق الطبيعه خارجا فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبه اليها يستعمل فى مقامات مختلفه كافاده التحريم المولى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم و ما إلى ذلك و لكن استفاده كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع و بمجموع الملابس المتعلقة به.

و ملاحظه هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما:

أمّا فقره الأولى و هى (لا ضرر) فلأنّ الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصه النازله بالمتضرر من دون احتواء نسبه صدوريه كالاضرار و التنقيص و هذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان و لا يتحملة أحد عاده إلاّ بتصور تسبب شرعى إليه لأنّ من طبيعه الانسان أن يدفع الضرر عن نفسه و يتجنبه فيكون نفي الطبيعه فى مثل هذه الملابس يعنى نفي التسبب اليها بجعل شرعى و لمثل ذلك كان النهى عن الشىء بعد الأمر به أو توهم الأمر به دالّا على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشىء بعد الحظر أو توهمه معبرا

ص: ٤٣٣

عن عدم النهى فحسب كما حقق فى علم الاصول و على ضوء هذا كان مفاد(لا ضرر)طبعا نفي التسيب إلى الضرر بجعل حكم شرعى يستوجب له.

و أمّا الفقرة الثانيه و هى(لا- ضرار)فهى تختلف فى نوع المنفى و سائر الملايسات عن الفقرة الأولى لأنّ الضرار مصدر يحتوى على النسبه الصدوريه من الفاعل كالأضرار و صدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسيه غضبا و شهوه و بذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسيب إلى عدمه و التصدى له و مقتضى ذلك أوّلا تحريمه تكليفا فإنّ التحريم التكليفى خطوه أولى فى منع تحقق الشىء خارجا و ثانيا تشريع اتخاذ وسائل اجرائيه ضدّ تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعى و ذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعما بالحمايه اجراء لا سيما فى مثل(لا ضرار)لا يستوجب انتفاء الطبيعه و لا يصحح نفيها خارجا. (1)

أمّا الوجه التفصيلى فهو بالنسبه إلى المقطع الأول من الحديث(لا ضرر)أنّ الحس اللغوى لمن عرف اللغه العربيه يشهد بأنّ الضرر انما يمثل المعنى نازلا- بالمتضرر لا- صادرا من الفاعل فهو معنى اسم مصدرى كالمضره و المنقصه و ليس معنى مصدريا كالأضرار إلى أن قال و على هذا فيكون مثل هذا التركيب مثل سائر الامثله له حالا ك(لا حرج)ما يكون المعنى المنفى عنه عملا- مرغوبا عنه للمكلف بحسب طبعه و إنّما يتحملة بتصور تشريع يفرضه عليه فيكون المنساق من النفى قصد نفي التشريع المتوهم أو المترقب فحسب و بذلك يكون مفاد لا ضرر نفي التسيب إلى الضرر لجعل حكم ضررى كما هو مسلك المشهور.

و أمّا المقطع الثانى من الحديث و هو(لا ضرار)فحاصل كلامه أنّ الضرار هو الاضرار المتكرر أو المستمر و قد ذكرنا أنّ الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل ارضاء الدواعى الشهويه و الغضبيه فإذا نهى عنه كما فى جمله من الآيات فهو ظاهر فى النهى التحريمى زجرا للمكلفين عن هذا العمل كما هو واضح و إذا نفي كما فى هذا الحديث فإنّه يدلّ

ص: ٤٣٤

على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل و ذلك من خلال ثلاثه أمور:

الأمر الأول: جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل و هو الحرمة

إلى أن قال.

الأمر الثاني: تشريع اتخاذ وسائل مانعه عن تحققه خارجا

و ذلك من قبيل تجويز ازاله وسيله الضرر و هدمها إذا لم يمكن منع ايقاعه إلا بذلك كالأمر باحراق مسجد ضرار و الحكم بقلع نخله سمره و نحو ذلك.

و هذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثه: ١-قانون النهى عن المنكر فإنّ للنهى مراتب متعدده إلى أن قال. ٢-قانون تحقيق العدالة الاجتماعيه بين الناس و هذا من شئون الولاية فى الامور العامه الثابته للنبي صلى الله عليه و آله و أئمه الهدى عليهما السلام و الفقهاء فى عصر الغيبه إذ لا بدّ من العدالة فى حفظ النظام. ٣-حمایه الحكم القضائى فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالى بعد رجوع المتخاصمين إليه كما فى مورد قضيه سمره حيث شكّا الانصارى دخوله فى داره بلا استئذان فقضى النبي صلى الله عليه و آله بعدم جواز دخوله كذلك و حيث أبى سمره عن العمل بالحكم أمر صلى الله عليه و آله بقلع النخله لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا- إلى أن قال: (و يلاحظ أيضا) أنّ هذا الجزء من مفاد(لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخله فى قضيه سمره بهذه الكبرى و هو أمر أشكل على جمع من الفقهاء حتى استند إلى ذلك بعض الاعاظم فى جعل النهى فى الحديث حكما سلطانيا بتصور تبريره حينئذ للأمر بالقلع و هو ضعيف إلى أن قال:

الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعه لموضوع الاضرار

من قبيل جعل حق الشفعه لرفع الشركه التى هى موضوع لا ضرار الشريك أو عدم جعل ارث للزوجه فى العقار لعدم الاضرار بالورثه كما فى الحديث (١) فاتضح ممّا ذكرناه مجموعا أن الحديث بجمله(لا ضرر) يدلّ على نفى جعل الحكم الضررى و بجمله(لا ضرار) يدلّ على تحريم الاضرار و تشريع الصد عنه خارجا و رفعه فى بعض الموارد موضوعا. (٢)

ص: ٤٣٥

١- (١) الوسائل/الباب ٩ من ابواب ميراث الازواج.

٢- (٢) قاعده لا ضرر للسيد المحقق السيستانى(مد ظله العالى)/ص ١٣٥-١٥٢.

منها أن جعل معنى نفي الضرر نفي التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب فيه أنه خلاف الأصل و الظاهر هذا مضافا إلى أنه لا حاجة إليه و ذلك لأن نفي طبيعه الضرر حقيقه بعد عدم امكان نفيه خارجا يدلّ بدلاله الاقتضاء على عدم جعل أسبابه فى حومه الشرع فلا- حاجه إلى تقدير التسبب حتى يكون المنفى هو التسبب إلى الضرر كما مرّ أنه لا وجه لتقدير الحكم أو فعل الضارّ و إن كان المقصود من نفي التسبب هو ما ذكرناه فلا مناقشه فى التعبير هذا مع ما فى اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر فى لا ضرر هو نفي التسبب و فى لا ضرار تسبب النفي.

و منها: أنّ تقييد المنفى بالضرر الخارجى ثمّ الحاجه إلى أن يكون النفي ادعائيا لا موجب له هذا مضافا إلى أنه غير مساعد مع شان الشارع من النفي التشريعى.

و منها: أنّ تخصيص استفاده النهى بقوله لا ضرار بدعوى أنّ الضرر عمل مرغوب عنه للمكلف بحسب طبعه لا يخلو عن الاشكال لإمكان أن يقصد إضرار نفسه بداع من الدواعى فيحتاج ردعه إلى النهى أيضا كما لا يخفى.

و منها: أنّ التفرقه بين الضرر و الضرار فى أنّ كلمه (لا) فى الأوّل تفيد النفي و فى الثانى تفيد النهى خلاف الظاهر من السياق.

اللهمّ إلا- أن يقال: ليس المقصود استعمال كلمه (لا) فى النفي و النهى بل المقصود فى كليهما هو النفي إلا أنّ النهى مستفاد من نفي الثانى دون الأوّل و لقائل أن يقول إنّ اسم المصدر من الثلاثى و إن لم يكن النظر فيه إلى حيثيه صدوره من الفاعل إلاّ أنّه اسم مصدر لباب المجرد و هذا الباب كما يستعمل فى الضرر بالنسبه إلى نفسه كذلك يستعمل بالنسبه إلى الغير أيضا كقولهم ضره يضره فاسم المصدر بإطلاقه يشمل ضرر بعض لبعض و الضرر المكرر و غيره فيأتى فيه ما ذكر فى لا ضرار من افاده النفي للنهى أيضا لعين ما ذكر فى (لا ضرار) فلا فرق بين (لا ضرر) و (لا ضرار) من جهه استفاده النهى عن النفي فيهما فلا وجه لتخصيص ذلك

بقوله (لا ضرار) فلا تغفل.

و منها: أنّ جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكه التكرار لأنّ نفي الضرر يشمل صورته الضرر المتكرر و المستمر لأنّ الضرر اسم مصدر و حاصل للمصدر و المصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان مكررا أو لم يكن و لا حاجة إلى تكرار النفي و الفرق المذكور بين الضرر و الضرار من جهة كون الأوّل اسم مصدر و الثاني مصدرا لا يدفع الاشكال لأنّ اسم المصدر يشمله بعمومه لاستعمال بابه في الأعم من الضرر النازل و الضرر المتوجه إلى الغير و لا وجه لتخصيص نفي الضرر بنفي جعل الحكم الضرري و نفي الضرار بتحريم الاضرار لأنّ نفي الضرر مطلقا يدلّ على عدم الضرر الناشئ من الأحكام الشرعية و مقتضى هذا النفي أنّ اضرار الناس بعضهم ببعض لا يكون مشروعاً و من المعلوم أنّ عدم مشروعية اضرار الناس بعضهم ببعض يساوى تحريم الاضرار فلا حاجة إلى تكرار لا ضرار لافاده تحريم الاضرار و لو المكرر منه بل يأتي في (لا ضرر) ما ذكره في (لا ضرار) من دلالة نفي الضرار على التسبب إلى عدم تحقق هذا العمل بجعل الأمور الثلاثة.

تفصيل آخر:

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه في محكي كلامه و هذا هو المتعين في المقام و لسنا نقصد بذلك اثبات كون الضرار في المقام بهذا المعنى بما عرفته من السبر و التقسيم بعد الشك في كون هذا أحد المعاني العرفية للضرار و عدمه حتى يقال إنّ هذا اثبات للمعنى اللغوي بالاستحسانات بل نحن لا نشك في كون هذا المعنى عرفياً لكلمة (الضرار) فتعينه في المقام بالاستظهار العرفي باعتبار لزوم التكرار الركيك على الاحتمالات السابقة و عدم لزومه على هذا الاحتمال و بيان عدم لزوم التكرار على هذا الاحتمال هو أنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري و يبقى عندئذ حكم ليس ضرورياً بنفسه لكنه يتقصد و يتعمد به الضرر مثاله أنّ الحكم بكون

الناس مسلطين على أموالهم بنفسه ليس ضروريا لكنه قد يستغله احد الشركين فيعمل هذا الحق الذى ليس بنفسه ضروريا بنحو يوجب الضرر على الشريك الآخر و ذلك من قبيل أن لا ياذن لشريكه ان ينتفع بهذه المعين بوجه من الوجوه من بيعها و تقسيم ثمنها أو اجارتها و تقسيم أجرتها أو الانتفاع بها بأى نحو من الانحاء فمثل هذا تنفى بقوله (لا ضرار) و لا يلزم من ذلك تكرار إلى أن قال و يؤيد ذلك نفى الفقهاء بالقاعده جمله من الأحكام التى ليست ضرريه فى نفسها حتى تكفى فى نفيها كلمه (لا ضرر) و إنما تستغل للاضرار و يتعمد بها الضرر و ذلك من قبيل نفى كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك فى الاضرار. (١)

فالأولى هو أن يقال إن كلمه (لا) للنفى فى الضرر و الضرر كليهما و المقصود بالنفى ليس هو نفى الضرر الخارجى بل الضرر الناشئ من جعل الشارع و القرينه على ذلك واضح و هى ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله بانه صادر عنه بما هو مشروع و مقنن و لا نظر له إلى الإخبار عن الامور الخارجيه لأن ذلك خارج عن شأن النبى صلى الله عليه و آله بل النظر إلى نفى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه مطلقا سواء كانت وجوديه أو عدميه و لتأكيد نفى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه ضم نفى الضرر أيضا و المقصود به كما عرفت هو نفى الضرر الناشئ من التعمد و التقصد بالأحكام و لو أنها ليست فى نفسها ضروريا.

و عليه فحديث نفى الضرر كما ينفى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه و يكون حاكما بالنسبه إليها إذا كانت ضروريا فكذلك ينفى حديث لا ضرار الأحكام التى يتقصد بها الاضرار و إن لم تكن الأحكام فى نفسها ضروريا كما يكون مورد روايه سمره كذلك فإنه تقصد بمثل قوله صلى الله عليه و آله الناس مسلطون على أموالهم لإيجاد الضرر على الأنصارى مع أن نفس الحكم لا يكون ضروريا و إنما تقصد به سمره الاضرار و يدل عليه أيضا مثل قوله تعالى: **وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا (٢)**.

ص: ٤٣٨

١- (١) مباحث الاصول/ج ٤ من القسم الثانى، ص ٥٣٣-٥٣٤).

٢- (٢) البقره ٢٣١.

فإن الآيه الكريمة نهت عن الامساك الذى يكون جائزا فى نفسه إذا تقصد الزوج بذلك الاضرار و الاعتداء على المرأه.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ الشارع المقدس نفى الضرر مطلقا بالنسبه إلى أحكامه و لو كان الضرر حاصلًا من ناحيه التقصد بها للاعتداء بالنسبه إلى الآخرين من دون أن تكون الأحكام فى نفسها ضرريا فإذا نفى الضرر و الضرر دلّ ذلك بدلاله الاقتضاء على عدم السبب و التسبب للضرر و ذلك لا يتحقق إلا بالنفى و النهى و المنع الولاى كما فصل فى كلام القائل فلا تغفل.

ثمّ إنّه ربما يشكل المعنى المذكور بأنّه لا أثر لتحقيق أنّ الضرر يكون بمعنى قصد الضرر و تعمده و تطبيقه على سمره بهذه الملاظه أو لا- يكون. و ذلك لاندراجة فى الفقره الأولى أعنى نفى الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفى الضرر النهى عنه لاختصاص متعلق النهى بما إذا كان عن قصد و إرادته. (١)

و يمكن الجواب عنه بعد ما عرفت من أنّ نفى الضرر يختص بالضرر الناشى من نفس الأحكام و الموارد التى تقصد بها الضرر ليست الأحكام فيها بنفسها ضرريا و إنّما الضرر ناش من التقصد بها و عليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة (لا ضرار) فتحصل: قوه كون (لا) للنفي فى الضرر و الضرر لو حده السياق و لا يلزم منه ركاه التكرار بعد ما عرفت من اختصاص الضرر بما يتقصد به الضرر و إن لم يكن ضرريا فى حدّ نفسه و لو سلّمنا شمول لا ضرر لصوره تقصد الضرر بناء على نفى طبيعه الضرر فى حومه ما يرتبط بالشرع و لو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فنمنع الركاه بعد وجود مصلحه الاهتمام بذكر صورته التقصد أو صورته الاستمرار و كيف كان فلا- يصير لا- ضرر مجملا سواء كان ذكر لا ضرر من باب اهتمام صورته الاستمرار أو من باب اهتمام صورته التعمد و التقصد أو غير ذلك فلا تغفل.

ص: ٤٣٩

و المختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانا قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه في رسالته المعموله للقاعده ما حاصله أنّه بناء على حمل الحديث على النهى أو على الضرر المجرد عن التدارك (١) لا يشمل الاضرار بالنفس و أمّا بناء على حمله على المعنى المختار يعمّ الاضرار بالغير و بالنفس إن كان مجردا عن التقييد بقوله «على مؤمن» و إلاّ يختص بالأوّل فلا يشمل نفي وجوب الوضوء و الحج مع الضرر. (٢) و لا يخفى عليك أنّ الظاهر من كلام الشيخ في موضع آخر أنّ شمول لا ضرر للاضرار بالنفس ممّا عليه العلماء حيث قال إنّ العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعده بين الاضرار بالنفس و الاضرار بالغير. (٣)

و قال السيد المحقّق الخوئي قدّس سرّه أيضا ذكر شيخنا الأنصاري رحمه الله في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدله العقلية و النقلية. (٤)

و كيف كان فقد أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد بعد التصريح بأنّه لا اشكال في اختصاص الحديث بالاضرار بالغير على فرض التقييد بقوله «على مؤمن» بقوله و أمّا المجرد عن القيد (أى على مؤمن) فالظاهر اختصاصه به أيضا لأنّ المتبادر منه ليس إلاّ ذلك و لذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دلّ على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه اطعامهم لانفسهم بل لا بد في التعميم من القطع بالملاك و بالجمله فالمتبادر من قوله صلّى الله عليه و آله «لا ضرر و لا ضرار» خصوصا بملاحظه قوله «لا ضرار» إرادته الاضرار بالغير خاصه كما أنّ

ص: ٤٤٠

١- ١) و لعل عنوان التدارك شاهد على ان المقصود من حديث نفي الضرر هو نفي الاضرار بالغير إذ لا معنى لتدارك الضرر بالنسبه إلى الاضرار بالنفس.

٢- ٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ ج ٢، ص ٥٣١.

٣- ٣) المكاسب/ ص ٣٧٣ ط التبريز.

٤- ٤) مصباح الاصول/ ج ٢، ص ٥٤٨.

المتبادر من قول القائل «لا ضرب و لا مضاربه فى دارى» إرادته ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب و على أى حال فالقول بشمول الحديث للاضرار بالنفس لازمه حرمة الوضوء الضررى أو الحج الضررى و نحو ذلك (و هو) فى غاية الاشكال و لذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضررى مع علم المكلف به مستدلا بأنه أقدم على الضرر على نفسه و لو لا انصراف حديث لا- ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الحديث محمولا على النهى أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذى ينشأ منه الضرر كما قواه و قد تلخص من جميع ما ذكر أنه كما لا يشمل الحديث الضرر المقدم عليه فى البيع الغبى و نحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنه فى المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه فالحكم بحرمة الوضوء الضررى أو الحج و نحو ذلك الذى لازمه فسادة ممّا لا يخلو عن اشكال بل الحكم بالصحة ممّا لا يخلو عن وجه. (١)

حاصله أن حديث نفي الضرر لا يشمل الاضرار بالنفس للاقدام و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المراد من حديث النفي هو النهى أو نفي الضرر المجرد عن التدارك أو الحكم الضررى و عليه فالوضوء أو الغسل الضررى لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر حتى يقال بأن حرمة توجب الفساد.

و لقائل أن يقول أولا-لا- وجه لتنظير قوله صلى الله عليه و آله لا- ضرر و لا ضرار بما دل على وجوب اطعام الناس على اولياء الاوقاف فى عدم شموله للنفس لأنّ فى المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب اطعامه و هو الناس و هو فى قوه أن يقال يجب على الأولياء اطعام الغير و من المعلوم أنه لا يشمل الأولياء بخلاف لا ضرر و لا ضرار فإنّ عدم ذكر من يرد عليه الضرر فيه يكفى للتعميم فى مثل لا- ضرر و لا- ضرار و فى مثل لا- ضرب و لا- مضاربه فى دارى من دون فرق بينهما و ليس المقصود حمل لا ضرر و لا ضرب على خصوص ضرر النفس و ضربه حتى يقال إنّه حمل المطلق على الفرد النادر بل المقصود أنه من أفراد فلا

ص: ٤٤١

يختص باضرار الغير و ضربه و لا فرق فيما ذكر بين الضرر و الضرر فإنّ حذف المتعلق فيهما يوجب التعميم بالنسبة إلى النفس و إلى الغير و على فرض تسليم اختصاص (لا ضرار) بالاضرار بالغير لا وجه لحمل (لا ضرر) عليه مع أنّ حذف المتعلق فيه يدلّ على التعميم.

و ثانياً: إنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر أ لا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعى العقلانيه على الضرر المالى أو البدنى و نحوهما فلا وجه في هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنّه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدلّ على ممنوعيه الاقدام المذكور و هذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار فى شمول لا ضرر أنّه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقا للامتنان فلا يضره الاقدام و إلاّ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

و ثالثاً: إنّّه لا ملازمه بين الانصراف فى صوره الاقدام العقلاني على المعاملات و الانصراف عن مطلق موارد الاقدام العقلاني على غيرها لا مكان الفرق بينهما فى صدق الامتنان و عدمه و المنافى للامتنان فيما إذا أقدم على نفس الأمر الضررى أو معلوله لا على المستلزم للضرر أو علته و لقد أفاد و أجاد الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال لا اشكال أنّ عنوان عدم الاقدام لم يرد فى لسان القاعده ليستظهر الاطلاق و إنّما مأخذ ذلك كما اشرنا سياق الامتنان و مناسبات الحكم و الموضوع الذى يقتضى فى مورد وجود غرض عقلاي للمكلف فى الاقدام على الضرر عدم انتفاء الحكم لأنّه خلاف غرض المكلف فلا يكون نفيه منه عليه و لو بحسب النظر العرفى (و لو فرض أنّ مصلحته الواقعيه على خلاف غرضه) نعم لو كان ذلك الغرض سفهياً فلا باس باطلاق القاعده لثبوت الامتنان فى رفع الحكم عندئذ و هذا واضح.

إنّما الحديث فى أنّه إذا تعلق غرض عقلاي بحكم ضررى فأقدم عليه المكلف فهل يكون نفيه على خلاف الامتنان مطلقاً أم هناك تفصيل؟

الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض هو نفس الأمر الضررى أو معلولا له

بحيث ينتفى بنفى الحكم الضررى و ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزما للضرر أو عله له فالأول هو الحاصل فى الاقدام على المعامله الغنيه فإنّ غرض المشتري المغبون فى نفس المعامله و تملك المبيع تملكا مطلقا لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداء لأنّ غرضه فى ذلك و هنا لا اشكال فى عدم المنه فى رفع الحكم بصحة المعامله و لزومها إلى أن قال و اما الثانى فهو المحقق فى باب الاجناب عمدا فإنّ غرض المكلف ليس فى الاقدام على الغسل و لا فيما يتوقف على الغسل بل الأمر بالعكس فإنه يريد الاجناب الذى هو عله قهره لوجوب الغسل و من امنياته أن لا يكون هذا الاجناب عله لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون التبعه المتفرعه عليه و فى هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتان بل على طبق الامتان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى و بهذا يندفع التهافت بين موقف الفقهاء فى مسأله الاقدام على المعامله الغنيه و الاقدام على الجنابه مع ضرريه الغسل. (١)

و عليه فيختلف صدق الامتان بحسب الموارد و ليس مجرد الاقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبره فى الشمول و عدمه هو صدق الامتان و عدمه و الاقدام على نفس الضرر أو مستلزما له ففيما أقدم على نفس الضرر فلا مجال لقاعده لا ضرر هذا بخلاف ما إذا أقدم على شىء مستلزما للضرر فلا مانع حينئذ من جريان قاعده لا ضرر و ممّا ذكرنا ينقدح أنّ حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضررى أو الحج الضررى و لا يكون ذلك منافيا للامتان و ذلك لأنّ المتوضى أو الحاج لا يقدم على نفس الضرر بل يقدم على العباده التى تكون مستلزما للضرر و عليه فالوضوء أو الحج بما هو مستلزم للضرر حرام و بما هو معنون للعباده مطلوب و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى كان مقتضى القاعده هو صحة العباده لو لم يدل على بطلانها دليل خاص فالقول بحرمة الوضوء أو الحج للضرر لا يستلزم الفساد بل يمكن اجتماع الحرمة مع الصحة بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى كما لا يخفى.

ص: ٤٤٣

و لا يصلح قوله عليه السّلام إنّ الله تعالى لا يعبد من حيث يعصى للدلاله على الفساد لأنّه محمول على أنّه تعالى لا يعبد من حيثه العصيان بل يعبد من حيثه العباده و عليه فهو مؤيد لما ذكرناه هذا مضافا إلى ضعف الروايه من ناحيه الارسال.

و دعوى: أنّ الفقره الاولى أعنى لا- ضرر لا- تدلّ على حرمه الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس بل هي ناظره إلى نفي الأحكام الضرريه فى عالم التشريع و الفقره الثانيه منها أعنى لا ضرر تدلّ على حرمه الاضرار بالغير بالأولويه و لا يدلّ على حرمه الاضرار بالنفس بوجه. (1)

مندفعه: بأنّ قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر يدلّ على نفي الضرر مطلقا من ناحيه الأحكام و من المعلوم أنّ تجويز ضرر النفس على النفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبه إلى الغير ضرر و مقتضى اطلاق نفي الضرر بأسبابه هو نفي التجويز المذكور أيضا و مع نفي التجويز يكون الضرر على النفس حراما فلا وجه لنفي دلاله لا ضرر على الحرمة فلا تغفل.

لا يقال إنّ لا ضرر و لا ضرار لا يشمل الضرر المالى بالنسبه إلى النفس و إلّا لزم جواز دخول سمره فى الحائط بلا استيذان لأنّ لزوم الاستيذان عن الانصارى على سمره للاستطراق إلى نخلته حكم ضررى.

لأنّا نقول: إنّ الاستيذان مع تعقبه بالإذن ليس ضررا ماليا و على تسليم كون الاستيذان ضرريا فعدم شمول الحديث له فى المورد من جهه تراحمه مع ضرر الأنصارى و هو ضرر العرض و عليه فلا يكون شاهدا على عدم شمول لا ضرر للضرر المالى الوارد على النفس فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ الملاك فى شمول حديث لا ضرر و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه لا الاقدام و عدمه و عليه فكل مورد أقدم على نفس الضرر كالمعاملات الغنبيه بداع من الدواعى العقلانيه فلا تجرى فيه قاعده لا ضرر إذ لا امتنان فى شمول قاعده لا ضرر بالنسبه

ص: ٤٤٤

إليه و كل مورد أقدم فيه على المستلزم للضرر لا نفس الضرر كالأجناب المستلزم لوجوب الغسل الضررى تجرى فيه القاعده لأنّ شمول حديث لا ضرر بالنسبه إلى وجوب الغسل الضررى يكون امتنانا على المجنب كما لا يخفى.

و هكذا كل مورد أقدم على نقص البدن بداع من الدواعى العقلائيه كحفظ حياته أو حيوه أقربائه أو الآخرين من المؤمنين لا يكون شمول حديث لا ضرر امتنانا و عليه فلا يكون ذلك محرما و عليه فيجوز اعطاء عضو لمن يكون فى معرض الموت نعم لو أقدم من دون داع من الدواعى العقلائيه كان شمول حديث نفي الضرر امتنانا فتدبر جيّدا.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لانكار دلالة لا ضرر على حرمة اضرار النفس على النفس بدعوى عدم الفرق فى ذلك بين أن يكون لا ضرر محمولا على النهى أو على الضرر المجرد عن التدارك أو على الحكم الذى ينشأ منه الضرر كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ لما عرفت من دلالاته على الحرمة فيما إذا كان المراد هو الحكم الذى ينشأ منه الضرر و كان الشمول امتنانيا و لا يلزم منه الفساد بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى فلا تغفل.

و القول بأنّ حديث لا ضرر بحسب المراد التفهيمى منه على المختار لا يشمل جملة من الاضرار فإنّ المراد التفهيمى له هو نفي الزام المكلف بتحمل الضرر و عليه فلا ينفي الحكم الشرعى فيما لو أقدم المكلف بنفسه على تحمل الضرر كما إذا اشترى شيئا مع اسقاط جميع الخيارات أو كان عالما بالغبن أو العيب أو صالح صلحا محاباتيا أو ألزم نفسه شيئا بالنذر و العهد و اليمين ففى مثل ذلك لا يعدّ امضاء الشارع لما انشأه المكلف تسببيا من قبله ليتحمل المكلف للضرر و إنّما الشخص هو الذى حمل نفسه الضرر ابتداء و الشارع إنّما أقره على ذلك. (1)

محل تأمل و نظر إذ لا دليل على تخصيص النفي فى حديث لا ضرر بنفي إلزام المكلف بل يعم مطلق الضرر و لو كان ناشئا من التجويات و مقتضى هذا العموم هو عدم جواز ايراد

ص: ٤٤٥

الضرر على النفس مطلقا سواء كان من الالزامات أو التجوزيات عدى ما يكون المنع عنه منافيا للامتنان لما عرفت من أنّ حديث نفي الضرر يكون بمناسبه الحكم و الموضوع للامتنان سواء كان الاضرار للغير أو للنفس و الوجه فى عدم شمول لا ضرر للموارد المذكوره هو اختصاصه بموارد الامتنان.

و إن أبيت اختصاصه بموارد الامتنان و قلت باطلاق حديث نفي الضرر فلا بد من سقوط حديث نفي الضرر بسبب تراحمه مع المصلحه الملزمه فى الموارد المذكوره و أشباهها فلو ترتب على الاضرار بالنفس بقاء النفس كما فى قطع بعض الأعضاء و الجوارح قدم البقاء على عدم القطع و جاز ايراد الضرر على النفس و هكذا لو دار الأمر بين قطع بعض الاعضاء و حفظ حياه بعض الاولاد أو الاقرباء أو الاحباء أو المؤمنين قدّم حفظ حياتهم على النقص فيجوز ايراد الضرر على النفس للتراحم و اهميه حفظ الحياه.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم جواز ايراد الضرر على النفس مطلقا كعدم جوازه على الغير إلا إذا كان شمول حديث نفي الضرر منافيا للامتنان بناء على اختصاص الحديث بموارد الامتنان بمناسبه الحكم و الموضوع كما هو الظاهر أو إلا إذا تراحم مفسده الاضرار مع المصلحه الملزمه و اهميه المصلحه بناء على عدم اختصاص الحديث بموارد الامتنان و عليه فيجوز ايراد الضرر حينئذ للتراحم و اهميه المزاحم فلا تغفل.

ثمّ إنّه لو سلّمنا عدم تماميه دلاله حديث لا ضرر على حرمه الإضرار بالنفس فقد استدل لها بوجه اخرى.

منها قوله تعالى: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١)

و فيه أنّه لا يدلّ إلا على صورته كون الضرر موجبا للهلاكه أو ما يدانيها و أمّا غيرها ممّا يصدق عليه الضرر فلا دلاله لها عليها إذ الهلاكه أخص من عنوان الضرر.

و منها: ما رواه الكليني رحمه الله فى الكافى بسند مرسل أو مجهول عن أبى عبد الله عليه السلام و رواه

ص: ٤٤٤

الصدوق فى الفقيه بسند مجهول و فى العلل بسند مرسل أو بسند مجهول عن أبى جعفر و عن أبى عبد الله عليهما السلام و رواه البرقى فى المحاسن بسند مجهول و بسند مرسل عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث طويل من قوله عليه السلام إن الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحل لهم ما سواه من رغبه منه فيما حرم عليهم و لا زهدا فيما أحل لهم و لكنه عزّ و جلّ خلق الخلق و علم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و أباحه تفضلا عليهم به تبارك و تعالى لمصلحتهم و علم عزّ و جلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنّه لا يدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه و نحل جسمه و ذهب قوته و انقطع نسله الحديث. (١)

بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ علّه حرمة المحرمات هى اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس أورد عليه بأنّ التامل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس فإنّ المستفاد منها أنّ الحكمه فى تحريم جملته من الأشياء كونها مضرّه بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم و الذى يدلنا على هذا أمور:

الأول: أنّ الضرر لو كان علّه للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الروايه لأنّ المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان لأنّ العله المنصوصه كما توجب توسعه الحكم توجب تضييقه أيضا هذا مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة غير الادمان.

الثانى: أنّه لو كان الضرر علّه للتحريم كانت الحرمة دائره مدار الضرر فإذا انتفى الضرر فى مورد انتفت الحرمة و لازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلا بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه مع أنّ ذلك خلاف الضروره من الدين.

الثالث: أنّا نقطع بعدم كون الميتة لجميع أقسامها مضره للبدن فإذا ذبح حيوان إلى غير جهه القبلة فهل يحتمل أن يكون أكله مضرا بالبدن مع التعمد فى ذبحه إلى غير جهه القبلة و غير مضرّ مع عدم التعمد فى ذلك أو يحتمل أن يكون مضرّا فى حال التمكن من الاستقبال

ص: ٤٤٧

و غير مضرّ في حال العجز عنه.

الرابع: ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الأشياء كتناول الجبن في النهار و إدمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض إلى غير ذلك ممّا ورد في الأُطعمه و الأُشربه فراجع أبواب الأُطعمه و الأُشربه من الوسائل مع أنّه لا خلاف و لا اشكال في جواز أكلها. (١)

و نحوه في دروس مسائل علم الاصول حيث قال إنّ الاضرار بالنفس في مثل هذه الروايات يؤخذ حكمه للتحريم كتحريم الميتة و الدم و غير ذلك كما يجعل حكمه في النهي التنزيهي في بعض المأكولات و من الظاهر أنّ لحاظ الاضرار حكمه في بعض الأحكام غير كونه موضوعاً للحكم بالحرمة و علّه لها و ما ينفع في التعدي أو التمسك به هو الثاني لا الأول. (٢)

و لا يخفى عليك أولاً: أنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمه لحرمة أشياء كالميتة و نحوها كما دلّ عليه قوله عليه السّلام: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم» كان نفس الاضرار بالنفس محرماً بالضرورة و إلّا فالأمر الجائز و هو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمه لتحريم أشياء أخرى كالميتة و الدم و نحوهما.

فالمستفاد من هذه الرواية أمران أحدهما هو حرمة الاضرار بالنفس و ثانيهما حرمة الأشياء المحرمة من جهة كونها مؤديه إلى الاضرار بالنفس غالباً فالاضرار بالنفس حكمه لحرمة تلك الأشياء و عليه فلا يرد أنّ الضرر لو كان علّه للتحريم كانت الحرمة دائره مدار الضرر لأنّ الضرر حكمه بالنسبة إلى حرمة تلك الأشياء كالميتة لا علّه و مقتضى كونه حكمه هو حرمة الميتة مطلقاً و لو لم تكن ضرورياً فلا تغفل و من ذلك يظهر عدم ورود الاشكالات الثلاثة لأنّها متفرعه على كون الضرر علّه لتحريم الأشياء المحرمة لا الحكمه لها.

ص: ٤٤٨

١-١) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٥٤٩-٥٥٠.

٢-٢) دروس مسائل علم الاصول/ج ٣، ص ٥٠٥-٥٠٦.

و ثانيا: أن قوله عليه السّلام: «و علم ما يضرهم فنهاهم عنه» بمنزلة الكبرى و مقتضى الجمع بينها و بين كل مورد دل الدليل على كون أكله أو شربه أو خصوص ادمانها يوجب الضرر هو الحكم بحرمة الاكل أو الشرب أو ادمانها و دعوى أن الحرمة لا تساعد المعروف من القول بالكراهه مندفعه بأن تلك المسائل ليست من المسائل الاصلية و عليه فلا اعتبار بالاجماع فيها كما قرر في محله.

و ثالثا: أن حرمة الاضرار بالنفس ثابتة فيما إذا كان الضرر معتدا به و عليه فلا ينافيه ما ورد من ترتب الضرر على أقل جملة من الأشياء كتناول الجبن أو ادمان أكل السمك و أكل التفاح الحامض و غيرها لأن الضرر الحاصل منها ليس معتدا به عرفا نعم يصلح للكراهه.

و رابعا: أن من الممكن أن يكون المراد من ترتب الضرر في مثل تناول الجبن أو ادمان أكل السمك و نحوهما كون هذه الأشياء مظانا للضرر و عليه فمع عدم ثبوت الضرر يرجح الاجتناب عنها و ليس بواجب كترجيح الاجتناب عن الشبهات مع لزوم الاجتناب عن الهلكات المعلومه فتأمل.

و عليه فالعمده في الاشكال على هذه الروايات أنها ضعيفه السند و إن نقلت في جوامع الحديث فتدبر جيّدا.

و منها: ما ورد في حرمة أكل الطين و هي الأخبار المستفيضه مثل ما رواه في الكافي عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال إن الله عزّ و جلّ خلق آدم من طين فحرم أكل الطين على ذريته (١) و هي صحيحه.

و مثل موثقه السكوني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله من أكل الطين فمات فقد اعان على نفسه. (٢)

ص: ٤٤٩

١- ١) الوسائل/الباب ٥٨ من ابواب الاطعمه و الاشربه، ح ٥.

٢- ٢) الوسائل/الباب ٥٨ من ابواب الاطعمه و الاشربه، ح ٧.

و مثل ما رواه عن عده من أصحابنا عن سهل عن ابن فضال عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال قيل لأمر المؤمنين عليه السلام في رجل يأكل الطين فنهاه و قال لا تأكله فإن أكلته و مت كنت قد أعنت على نفسك. (١)أورد عليه بأن الاستفادة منها و نظائرها أن الحكمه في حرمه بعض الأشياء هي كونه مضرا بحسب النوع و الحكمه في حليه بعض الأشياء هي كونه ذا منفعه و مصلحه نوعيه فلا دلالة لها على كون الحرمة دائره مدار الضرر هذا مضافا إلى ضعف الروايات. (٢)

يمكن أن يقال: إن ضعف الروايات و إن كان صحيحا بالنسبه إلى بعضها و لكن لا- يتم بالنسبه إلى بعض آخر كالروايات المذكوره هذا مضافا إلى أن جعل الضرر حكمه لحرمة بعض الأشياء يدل على مفروغيه الحرمة عن نفس الضرر و إلا فكيف يجعل الأمر الجائر حكمه للتحريم.

نعم تختص موثقه السكوني و موثقه ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى أن صحيحه هشام بن سالم لم تدل على أن حرمة أكل الطين من جهة حكمه الضرر و لعل حرمة من جهة أخرى و منها: ما رواه الصدوق في العلل و عيون الأخبار بأسانيد عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله في حديث من قوله عليه السلام و حرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان و الآفه و لما أراد الله عزّ و جلّ أن يجعل تسميته سببا للتحليل و فرقا بين الحلال و الحرام و حرم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان و أنه يورث الماء الاصفر و يبخر الفم و يتن الریح و يسىء الخلق و يورث القسوه للقلب و قله الرأفه و الرحمه حتى لا يؤمن أن يقتل ولده و والده و صاحبه و حرم الطحال لما فيه من الدم و لأنّ علته و علّه الدم و الميتة واحده لأنّه يجرى مجريها في الفساد. (٣)

ص: ٤٥٠

١- (١) الوسائل/الباب ٥٨ من ابواب الاطعمه و الاشربه، ح ٦.

٢- (٢) مصباح الاصول/ج ٢، ص ٥٥١.

٣- (٣) علل الشرائع/ص ٤٨٥، باب ٢٣٧، ح ٤، الوسائل/الباب ١، من ابواب كتاب الاطعمه و الاشربه، ح ٣، ج ١٦، ص ٣٠٩.

و فيه أنّه مضافا إلى أنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر يكون سند الحديث ضعيفا و السند هكذا حدثنا علي بن احمد رضى الله عنه قال حدثنا محمّد بن أبي عبد الله الكوفى عن محمّد بن إسماعيل البرمكى عن علي بن العباس قال حدثنا القاسم بن الربيع الصحاف عن محمّد بن سنان.

وجه الضعف هو أنّ القاسم بن الربيع الصحاف ضعيف اللهمّ إلاّ- أن يكتفى بما فى التعليقه من أنّ تضعيف العلامة ناش عن تضعيف ابن الغضائرى كما فى النقد و فى جش فى ترجمه مصباح(صباح) ما يشير إلى الاعتماد عليه هذا مضافا إلى أنّ التضعيف من جهه الغلو فى المذهب لا- يعادل مع الاعتماد عليه. نعم ان علي بن العباس الجراذينى ضعيف و أمّا محمّد بن اسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكى كان ثقه مستقيما له كتب محمّد بن جعفر الأسدى روى عنه بها و هكذا كان محمّد بن أبي عبد الله الكوفى ثقه لأنّه محمّد بن جعفر الأسدى و هو كان أحد الأبواب و له كتاب الرد على أهل الاستطاعه اخبرنا به جماعه عن التلعكبرى عنه و أمّا علي بن احمد فهو علي بن أحمد بن محمّد أبى جيد و هو من مشايخ الشيخ و النجاشى قدّس سرّهما.

منها ما رواه الشيخ فى التهذيب بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قرأت فى كتاب لعلى عليه السّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الانصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنّه لا- يجار حرمه إلاّ باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمه الجار كحرمه أمّه و أبيه الحديث. (١)

و المراد من الحرمه فى قوله صلّى الله عليه و آله(لا- يجار حرمه)هى المرأه ثمّ إنّ المراد من الجار هو من آجرته لا- جار الدار بقريته السياق و إن احتمل أن يكون المراد هو جار الدار و لذا أدرجه فى الكافى فى البابين باب الأمان و باب جار الدار و كيف ما كان يمكن الاستدلال بقوله و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم على حرمه الاضرار بالنفس بدعوى أنّ المستفاد منه هو

ص: ٤٥١

مفروغيه حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

أورد عليه أولاً: بأنّ المراد هو تنزيل الجار منزله النفس في عدم جواز اضرار الغير له و المقصود أنّه كما لا يجوز اضرار الغير للنفس فكذلك لا- يجوز اضرار الغير للجار و لعلّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايره من أراد الاضرار للنفس مع النفس فإنّ باب المفاعله ظاهر في ذلك فحملة على اضرار النفس بالنفس محتاج إلى العنايه و لا فرق في ذلك بين كون غير مضار وصفا للنفس أو للجار فلا نظر للخبر إلى الاضرار من النفس إلى النفس.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ المقصود من التنزيل الاضرار بالجار منزله الاضرار من النفس إلى النفس فلا- يدلّ على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع فليكن كذلك في حق الجار و من المعلوم أنّ الاحتراز المذكور حيث كان بالطبع لا بالشرع لا يدلّ على حرمة خلافه فتدبر جيداً.

فتحصّل: ممّا ذكرناه عدم تماميه دلالة هذه الاحاديث على تقدير صحتها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لاختصاصها بالهلاكه و إفساد البدن أو غير ذلك فالعمده في حرمة مطلق الاضرار بالنفس هو عموم حديث نفى الضرر بالتقريب الذي قدمناه فاغتنم.

ثمّ لا يخفى عليك ان بناء على شمول لا ضرر و لا اضرار بالنفس فالمقصود من الضرر هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في ان الضرر معتد به أو لا فمقتضى الأصل هو الجواز كما لا يخفى.

التنبیه الثاني: في عموميه حديث نفى الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدميه

كالأحكام الوجوديه

قد يقال إن قاعده لا ضرر لا تشمل الأحكام العدميه لأنّها ناظره إلى نفى ما ثبت

بالعمومات من الأحكام الشرعيه و عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعوله و اطلاق الحكم عليها ليس إلا من باب المسامحه و هذا هو المترائي من كلمات الشيخ قدس سرّه في رسالته المعموله لقاعده نفى الضرر و تبعه في ذلك المحقق النائيني قدس سرّه.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه التحقيق أنّه لا قصور في شمول القاعده للأحكام العدميه على نحو شمولها للأحكام الوجوديه أمّا على المعنى المختار من أنّها اخبار بعدم وجود الضرر بمعناه الحدّثي بعنايه عالم التشريع و جعل الأحكام فواضح إذ هي على هذا المعنى تسدّ باب الضرر و المضاره بلحاظ تشريع الأحكام التكليفيه و الوضعيه من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودي أو العدمي.

و أمّا على ما اختاره الشيخ و تبعه غيره من أنّ معناها عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر فلأنّها ليست ناظره إلى ما يصدق عليه الحكم كي يناقش في شمولها للأحكام العدميه من جهة أنّ الحكم العدمي ليس بحكم مجعول حقيقه إذ ليس لفظ الحكم في العبارة لينازع في أنّه هل هو صادق على ما ليس بمجعول أو لا و كأنّهم لما ذهبوا في معنى الحديث إلى هذا تخيلوا أنّه حينئذ بمنزله ما لو قيل لم يشرع في الاسلام حكم ينشأ منه الضرر و حيث رأوا عدم صدق الحكم على العدميات على سبيل الحقيقه أفتوا بعدم شمول الحديث لها و فيه أنّه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقيل لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهرها للأحكام العدميه من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقه.

بخلاف العبارة الثانيه التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام و إذا يرجع الكلام و يقال معنى هذه العبارة نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق حينئذ بين الأحكام العدميه و الوجوديه إذ كما يكون الحكم الوجودي مستندا إليه حدوثاً و بقاء كذلك يكون الحكم العدمي مستندا إليه لكنّه لا حدوثاً بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ.

و بالجمله لا أرى قصورا في شمول القاعده لمورد الكلام كما يساعده الوجدان و الاعتبار فإنّ لازم ما ذكره أن لا يصح الحكم بحرمة الاضرار في الموارد الخاليه عن الدليل على جوازه أو حرمة و الالتزام به في غايه الاشكال و دعوى أنّ الحكم الظاهري من أصاله الاباحه و الجواز مجعول في تلك الموارد بعموم أدلّه الأحكام الظاهريه جاريه بعينها بالنسبه إلى الضمان حيث إنّ أصاله عدم تعلقه أو أصاله البراءه منه حكم ظاهري مجعول في مورده بعموم أدلّه الاستصحاب أو البراءه.

إن قلت فما وجه عدم حكمهم بالضمان في الموارد التي لم يقتضيه دليل من قاعده الاتلاف أو على اليد أو غيرها و هل هو إلاّ لعدم شمول قاعده لا ضرر للأحكام العدميه.

قلت لعلّ وجهه أن الحكم به ضرر على المضرّ كما أنّ عدمه ضرر على المضار فيتعارض الضرران و سيأتي الكلام في تعارض الضررين من أنّ مقتضى القاعده هل هو تساقط قاعده لا ضرر في مورده أو شمولها لما كان أولى بالشمول دون غيره فانتظر لتفصيل الكلام. (1)

و استشكل المحقّق النائيني في شمول لا ضرر للعدميات بقوله في محكي كلامه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحه تعلق النهي بنفس أن لا تفعل من صحه استناد العدم إلى الفاعل بقاء و إن لم يصح حدوثا هو الملاك في صحه استناد عدم جعل الأحكام إلى الجاعل فلا مانع من شمول القاعده لها و اثبات الحكم بها.

مندفعه بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلا فما لم يتعلق الجعل به رفعا و وضعلا لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعده.

يمكن الجواب عنه بما أفاد سيّدنا الاستاذ من أنّ المستفاد من قاعده لا ضرر هو نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق فيه بين الأحكام العدميه و الوجوديه و لا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحه الاستناد و ممّا ذكر ينقدح ضعف ما قاله أيضا

ص: ٤٥٤

فى جواب من استدلل للشمول بالاستصحابات العدميه و قال ما يقال فى وجه استصحابات العدميه يقال بعينه فى المقام من أنّ مرجع الاستصحابات العدميه إلى حكم الشارع بالعدم فلا يقاس عليه ما ليس فى مورده حكم أصلا.

وجه الضعف هو ما أشار إليه سيّدنا الاستاذ من أنّه فرق ظاهر بين ما إذا ذكر لفظ الحكم فى العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما إذا لم يذكر هذا اللفظ حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهاها للأحكام العدميه من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقه بخلاف العبارة الثانيه التى ليس فيها ما يصرفها بظاهاها عن تلك الأحكام و إذا يرجع الكلام و يقال معنى هذه العبارة نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن ان يستند إلى الشارع و لا فرق حينئذ بين الأحكام العدميه و الوجوديه إذ كما يكون الحكم الوجودى مستندا إليه حدوثا و بقاء كذلك يكون الحكم العدمى مستندا إليه لكنه لا حدوثا بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل إلى الفاعل بهذا اللحاظ. (١)

و يقرب منه ما حكى عن الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّا جعلنا النفى منصبا على الاضرار الخارجيه و قد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتمصل الضرر غير المرتبط بالشارع و الذى لا يستطيع الشارع بما هو مشرّع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهة حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله. (٢)

التنبيه الثالث: فى إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و فى دفع الضرر

عن الغير بإضرار نفسه

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه على ما حكى عنه فى رسالته المعموله لقاعده دفع الضرر إلى أنّ مقتضى هذه القاعده أن لا يجوز لأحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه إليه و أنّه لا يجب

ص: ٤٥٥

١- ١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه ج ٢، ص ٥٥٨.

٢- ٢) بحوث فى علم الاصول ج ٥، ص ٤٩٢.

على أحد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لأن الجواز فى الأول و الوجوب فى الثانى حكمان ضرريان و يترتب على الأول ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائظ المخوف وقوعه إلى جذع الجار خلافاً للشيخ رحمه الله مدعياً عدم الخلاف فيه و قد حمل على ما إذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمه إذ يجب حفظ النفس المحترمه غاية الأمر لزوم أجره المثل للاسناد كأخذ الطعام لسد الرمق و يمكن حمله على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاتغلال بحائظ الغير فتأمل.

و يترتب على الثانى جواز اضرار الغير اكراها أو تقيه بمعنى أنه إذا أمر الظالم باضرار أحد و أوعده على تركه الاضرار بالمأمور إذا تركه جاز للمأمور اضرار الغير و لا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير و لا يتوهم أن هذا من قبيل الأول لأن المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لأن المفروض أن الضرر يتوجه إلى الغير أولاً لأن المكروه مرید ابتداء تضرر الغير فإمره و إنما يضر كلاً لأجل ترك ما أراده أولاً و بالذات انتهى كلامه زيد فى علو مقامه.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قد يتوجه الضرر بجريانه الطبيعى العادى إلى المكلف و أخرى إلى الغير و ثالثه إلى الغير أيضاً لكن لا بجريانه الطبيعى بل بان يكون المكلف واسطه فى ايصاله.

و يقع التكلم فى هذه الموارد تارة مع قطع النظر عن قاعده لا ضرر و أخرى مع النظر إليها لا اشكال فى أن مقتضى القواعد الأوليه مع قطع النظر عن قاعده لا ضرر عدم جواز اضرار الغير بدفع الضرر المتوجه إلى نفسه فى الفرض الأول لأنه من اضرار المؤمن الدال على حرمة أخبار كثيره.

و عدم وجوب دفع الضرر عن الغير فى الفرض الثانى لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أو لا و عدم حفظ ماله و دفع الضرر عنه ليس اضراراً عليه كى يدل على حرمة الأدله الداله على حرمة اضرار الغير و عدم جواز

اضراره فى الفرض الثالث لأنّ توسطه فى اىصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فىحرم بأدلته و كونه مكرها فى ذلك لا يخرجّه عن الحرمة لما تبين فى محله من أنّ أدله رفع الاكراه قاصره عن شمولها لما إذا اكراه المكلف على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلا إذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفه التكليف فى نظر الشارع.

و أما مقتضى قاعده نفي الضرر فهى على ما ذكرناه من المعنى لا تزيد أمرها عن الأدله الداله على حرمة اضرار الغير و لا يتغير حكم الفروض المذكوره بها.

و الذى اختاره سيدنا الاستاذ كما صرح به على المحكى عنه هو أن يكون مفاد الحديث اخبارا بنفى الضرر نفسه و حيث يتعذر حمل ذلك الاخبار على حقيقته لاستلزامه الكذب يكون لا محاله ادعاء و مصحح الادعاء تشريع الأحكام و جعلها بحيث لا يجوز لأحد اضرار الغير و لا يجب عليه تحمل الضرر عنه و يجب على من أضر تدارك الضرر و نحو ذلك. (١)

و أما على ما اختاره العلامة الانصارى و المحقق النائنى فيشكل الأمر من جهه أنّ جواز اضرار الغير بدفع الضرر عن نفسه ضرر على الغير و عدم جوازه ضرر على نفسه و وجوب دفع الضرر عن الغير ضرر على نفسه و عدم وجوبه ضرر على الغير فيتعارض الضرران و يتساقطان و يرجع إلى مقتضى القواعد الأوليه إلا أن يكون أحدهما أولى بالشمول من الآخر فتدبر و اغتنم. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ ظاهر كلامه الشريف أنّ أدله رفع الاكراه قاصره عن شمولها لما إذا اكراه على ترك الواجبات أو فعل المحرمات إلا إذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفه التكليف فى نظر الشارع.

و فيه نظر لحكومته حديث رفع الاكراه على الأدله الأوليه و ما بمعناها عدى ما علم أن

ص: ٤٥٧

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٥٣٠.

٢- ٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ ج ٢، ص ٥٦١-٥٦٢.

بلغ من الأهميه إلى ما لا يرضى الشارع بتركه أو فعله و لو بلغ ما بلغ ايعاد المكره بالكسر فدعوى عدم شموله لفعل المحرمات أو ترك الواجبات ممنوعه أ لا- ترى قوله تعالى: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١)

و إليه يؤول ما أفاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره على ما حكى عنه من أنّ الظاهر حكومه حديث رفع الاكراه على دليل نفى الضرر بأى معنى فسر سواء كان نهيا شرعيا أو نهيا سلطانيا فان حديث رفع ما استكروهوا حاكم على الروايه إلى أن قال نعم القول بحكومه حديث رفع الاكراه على أدله الأحكام على اطلاقها غير صحيح.

و لا يمكن الجمود على اطلاق الحديث و العمل به و إن تحقق الاكراه كما إذا اوعده و اكرهه على هدم الكعبه و احراق القرآن و ابطاله بحيث يقع الناس معه فى الضلاله أو أمره بمعاصى الموبقه المهلكه و لا أظن التزامهم بحكومه الحديث على ما دل على حرمة تلك الأفعال و إن أوعده المكره بما أوعده به فى طلاق امرأته أو عتق عبده لتحقيق الاكراه و صار الطلاق و العتق باطلين كما لو أوعده بالشتم و الضرب و نهب مال يسير فإنّ الايعاد بها يدخل الطلاق و العتاق لأجله تحت حديث الرفع و يحكم الطلاق و عديله بالبطان إلا أنّ ذلك الايعاد لا يمكن أن يكون ملاكا للاتيان بالمحارم الموبقه و العزائم المذكوره بل لا يجوز فى بعض الصور و إن أوعده بالقتل و إن ورد التقيه فى كل شىء إلا الدماء.

و بذلك يتضح أنّه لو أمره الوالى بهدم بيوت الناس و ضربهم و سبى نساءهم و نهب أموالهم و أوعده بما يتحقق معه أول مرتبه من الاكراه من الشتم و نحوه لا- يجوز له ذلك و إن اطلاق قوله كل ما اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله منصرف عنه و على ذلك فالأولى التفصيل بين الوضع و التكليف و أنّ حديث الرفع حاكم على الأحكام الوضعيه فى عامه مراتب الإكراه

ص: ٤٥٨

و أما التكليفه فالحق التفصيل بين مهماتها و غيرها. (١)

التنبیه الرابع: في حكمه دليل لا ضرر على الأدله المثبتة للتكاليف

لا إشكال في أنّ دليل لا ضرر حاكم على الأدله المثبتة للتكاليف بناء على ما عرفت من أنّ معناه هو نفي طبيعه الضرر في حومه الشرع فإنّه يدلّ بدلاله الاقتضاء على عدم جعل أسبابه و هو الحكم الضرري و عليه فهو ناظر إلى الأحكام الضرريه و يدل على عدم اراده الضرريه منها و بعد ورود الدليل على بيان المراد من الأحكام من ناحيه اطلاقها أو عمومها و عدمهما فلا مجال للأخذ بأصالة الجدّ و الاراده عند الشك في أنّ الاطلاق أو العموم مراد أو لا.

و لقد أفاد و أجاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال و أما إن كان الدليل الحاكم ناظرا إلى جهه الصدور في الدليل المحكوم أو إلى عقد الحمل فيه فالوجه في تقديمه عليه أنّ حجيه الظهور و حجيه جهه الصدور ثابتان بسيره العقلاء فإنّ بناء العقلاء قد استقر على كون الظاهر هو المراد الجدّي و كون الداعي إلى التكلم هو بيان الحكم الواقعي و مورد هذا البناء و موضوعه هو الشك في المراد و الشك في جهه الصدور و بعد ورود الدليل الدال على بيان المراد و جهه الصدور لا يبقى شك حتى يعمل بالظهور أو جهه الصدور فيكون الدليل الحاكم مبيّنا للمراد من الدليل المحكوم و مبيّنا لجهه صدوره و به يرتفع الشك و لم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهه و هذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظه النسبه و الترجيح بينهما بعد احراز حجيه الحاكم. (٢)

و أمّا بناء على كون معنى لا ضرر هو تحريم الاضرار فقد يتوهم أنّه لا وجه للحكومه حينئذ لعدم نظر لحديث لا ضرر إلى سائر الأحكام على هذا المعنى و لكن يدفعه ما أفاده

ص: ٤٥٩

١-١) تهذيب الأصول/ج ٢، ص ٤٩٩.

٢-٢) مصباح الأصول/ج ٢، ص ٥٤٢-٥٤٣.

سَيَدْنَا الْاِسْتَاذَ الْمُحَقِّقَ الدَّامَادَ قَدَّسَ سِرَّهُ حَيْثُ قَالَ لَا فَرْقَ فِي حُكْمِهِ دَلِيلَ لَا ضَرَرَ عَلَى الْأَدْلَةِ الْأُولَى بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَفَادُهُ تَحْرِيمَ الْاِضْرَارِ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْمُتَقَدِّمَةِ قَبْلَ أَمْرًا عَلَى الثَّانِي فَوَاضِحٌ وَأَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَا تَنْهَ وَ إِنْ كَانَ مَدْلُولُهُ الْمُطَابَقِي تَحْرِيمَ الضَّرَرَ بِلِسَانِ الْخَبِيرِ الْمُرَادِ مِنَ الْاِنْشَاءِ وَ الطَّلِبِ إِلَّا أَنْ مَدْلُولُهُ الْاِلْتِمَامِي عَدَمَ جَعَلَ حُكْمَ جَوَازِ الْاِضْرَارِ وَ بِهَذَا الْمَدْلُولِ الْاِلْتِمَامِي يَحْكُمُ عَلَى مَا دَلَّ بِاِطْلَاقِهِ أَوْ عَمُومِهِ عَلَى جَوَازِ الْاِضْرَارِ وَ هَذَا النِّحْوُ مِنَ الْحُكْمِ يَعْبَرُ عَنْهَا بِحُكْمِهِ السِّيَاقِيهِ وَ مِثْلَهَا حُكْمُهُ الْأَمَارَاتِ عَلَى الْاِصُولِ لِأَنَّ مَفَادَهُ حُجِيهِ الْأَمَارَاتِ وَ إِنْ كَانَتْ حُجِيهِ مَفَادَهَا وَ تَنْزِيلُهَا مِثْلَهُ الْوَاقِعِ وَ بِهَذَا الْمَفَادِ لَا تَحْكُمُ عَلَى أَدْلَةِ الْاِصُولِ إِلَّا أَنْ مَدْلُولُهَا الْاِلْتِمَامِي الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْغَاءِ آثَارِ الشُّكِّ فِي مَوْرَدِ الْأَمَارَاتِ يَحْكُمُ عَلَى تِلْكَ الْأَدْلَةِ. (١)

وَ لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ لِأَنْ لَازِمَ مَا ذَكَرَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ نَهْيٍ حَاكِمًا عَلَى الْأَدْلَةِ الْأُولَى بِمَدْلُولِهِ الْاِلْتِمَامِي عَلَى عَدَمِ جَعْلِ حُكْمِ الْمُنْهَى فَتَامِلِ ثُمَّ إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ كَلَامِ السَّيِّدِ الْمُحَقِّقِ الْخَوْنِيِّ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ دَلِيلَ الْحَاكِمِ يَحْدُدُ مَوَارِدَ الْاِرَادَةِ الْجَدِيدَةِ وَ يَنْفِي الشُّكَّ مِنْ جِهَةِ الصُّدُورِ أَوْ الشُّكَّ مِنْ نَاحِيَةِ الْمُرَادِ الْجَدِيدِ.

وَ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى غَيْرَ مُطْرَدٍ فِيمَا اقْتَضَى دَلِيلَ الْحَاكِمِ تَوْسِعُهُ دَلِيلَ الْمَحْكُومِ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ حَيْثُ عَدَمَ وَجُودِ الْاِرَادَةِ الْاِسْتِعْمَالِيَةِ كَيْ يَقْتَضِيَ دَلِيلَ الْحَاكِمِ عَدَمَ تَطَابُقِهَا مَعَ الْاِرَادَةِ الْجَدِيدَةِ.

وَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ كَمَا أَفَادَ سَيَدْنَا الْاِسْتَاذَ الْمُحَقِّقَ الدَّامَادَ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ مَعْنَى الْحُكْمِ اِدْعَاءُ نَفْيِ الْجَعْلِ فِي مَوْرَدِ قَدِّ اقْتَضَى الْعَمُومَاتِ أَوْ الْاِطْلَاقَاتِ ثَبُوتَهُ فِي ذَلِكَ الْمَوْرَدِ إِذَا بَادِعَاءُ نَفْيِ الْمَوْضُوعِ كَأَنْ يُقَالَ بَعْدَ مَا وَرَدَ اِكْرَامُ الْعُلَمَاءِ عَامًا زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ أَوْ بَادِعَاءُ نَفْيِ الْمُتَعَلِّقِ كَأَنْ يُقَالَ الضِّيَافَةُ لَيْسَتْ بِاِكْرَامٍ أَوْ بَادِعَاءُ نَفْيِ الْحُكْمِ كَأَنْ يُقَالَ لَمْ يَجْعَلِ الْوَجُوبَ فِي مَوْرَدِ زَيْدٍ فَإِنَّ

ص: ٤٦٠

مرجع جميع ذلك إلى نفي جعل الحكم ادعاء و مصحح الادعاء عدم تعلق الاراده الجديه بمورد دليل الحاكم هذا فيما اقتضى دليل الحاكم تضيق دليل المحكوم.

و قد يقتضى توسعه ذلك الدليل و مرجعه حينئذ إلى اثبات الجعل فى مورد ادعاء و كنايه عن ثبوت الاراده الاكيده فيه.

و ذلك أيضا إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال زيد عالم مع أنه جاهل فى الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام له أو بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب فى مورد زيد و مرجع جميع ذلك أيضا إلى ثبوت جعل الحكم فى مورد دليل الحاكم و قد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الاراده الجديه فى مورده فدليل الحاكم على ما ذكرنا يحدد دليل المحكوم بمدلوله بلسان نفي الجعل فى مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته فى مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الاراده الجديه مع الاستعماليه كما يتراءى من المحقق(النائينى) فإنه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعه دليل المحكوم لأن المفروض حينئذ عدم وجود الاراده الاستعماليه كى يقتضى دليل الحاكم عدم تطابقها مع الاراده الجديه. (١)

التنبه الخامس: فى صحه العمل الضررى العبادى و عدمها

لو أتى به فيما إذا اعتقد الضرر و كان مضرًا فى الواقع.

و قد يقال بصحه الوضوء مثلا فى الفرض المذكور لوجود الملاك و إن لم يكن بمأمور به و الوجه فيه أنه لا يشترط فى صحه العمل العبادى الأمر به بل يكفى حائزته للملاك و لذلك تراهم فى الواجبين المتراحمين يحكمون بتوجه الأمر الفعلى بالأهم منهما دون المهمّ و مع ذلك يصحون فعل المهم لو عصى و ترك امتثال الأمر الأهم باتيان المهم و ليس هذا إلا لكفايه واجديه العمل للملاك فى صحته و إن لم يتعلق به أمر فعلا.

ص: ٤٤١

اورد عليه بأن مقتضى حكومه لا ضرر على عموم أدله الوضوء خروج الفرد الضررى من الوضوء عن عموم أدلته و بعد خروجه لا معنى لثبوت الملاك لأنه إنما يثبت بالكاشف له و لا كاشف بعد عدم شمول عموم الأدله للفرد الضررى.

أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنه يمكن استفادة الملاك بالأدله الخارجيه الوارده فى أنّ الوضوء نور و أنّ الصوم جنه من النار بل بنفس أدله نفى الحرج و الضرر و نحوهما بضميمه الأدله الأوليه حيث إنّ سياق تلك الأدله رفع الكلفه و المشقه و الضرر عن المكلف و ظاهرها بقاء المطلوبيه فى الأفعال على حالها و أنّ الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف و عدم القائه فى الحرج و الضرر و هذا واضح لمن راجع أهل العرف فى محاورته فإنه إذا قال المولى لعبده جنى بالماء البارد ثم قال لا تلق نفسك فى المشقه لأجله يفهم أنّ الماء البارد مطلوب المولى على أى حال صادم المشقه أو لا و أنه نفى وجوبه عند عروضها شفقته على عبده و تسهила للأمر عليه هذا و يدل على وجود الملاك نفس آيه التيمم أيضا حيث قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١)

قيل المعنى أنّ المسح بالتراب ليس أمرا شاقا حرجيا و لم يرد الله ليجعل فى الدين من حرج و إنما أمر به ليطهركم و يتم نعمته عليكم و قيل المعنى أنه لم يوجب الوضوء عند السفر و المرض عدم وجدان الماء و أمر بالتيمم لرفع الحرج و لأنه ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج.

و لا يخفى أنّ الظاهر من الآيه الشريفه هو المعنى الثانى و على هذا يكون داله على أنّ

ص: ٤٤٢

الوضوء مطلوب عند السفر و المرض و عدم وجدان الماء و إنما لم يؤمر به وجوباً للشفقة على العباد و رفع الحرج عنهم و يؤيد بل يدل عليه ما يتراءى من بعض الأخبار من عتاب الأئمة عليهم السّلام بعض الناس حيث كانوا يسافرون إلى بعض البلاد أو بعض الصحارى الخالي من الماء بقولهم هذا(هذه) أرض توبق دينك فإنه لو لم يكن مطلوبه الوضوء عند ذلك بحالها و كان وجدان الماء و عدمه بمنزله الاستطاعة و عدمها أو بمنزله الحضر و السفر لما كان للعتاب مجال و يؤيده بل يدل عليه أيضا ما ورد في بعض الأخبار حيث سألوا عن وجوب الخروج عن الطريق في السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللا بوجود السباع بل في بعضها التقييد بالخوف منها الظاهر في وجوب ذلك عند عدم الخوف و هذه الاخبار كثيره و الغرض من هذا المختصر أنّ الظاهر من نفس أدله التيمم من الآيه و غيرها أنّ الوضوء مطلوب مطلقا صادم الحرج أو لا- و أنّه إنّما أمر بالتيمم عند طريان الحرج دون الوضوء لرفع الكلفه و المشقه عن العباد فهذا أقوى الدليل على وجود الملاك إلى أن قال.

هذا كله مضافا إلى أنّ دليل لا ضرر و لا حرج في مقابل العمومات الأوليه كان كقوله لا يجب إكرام زيد في مقابل قوله يجب إكرام العلماء فكما يجمع بين هذا الدليلين بحمل الحكم في مورد زيد على الاستحباب فكذلك يجمع بين الدليلين في المقام بحمل الحكم في مورد الضرر و الحرج على الاستحباب.

و بالجملة فرق بين النسخ و بين حكومه لا ضرر و لا حرج على أدله الأحكام حيث إنّ معنى النسخ رفع الأمر الاعتبارى الذى هو عبارته عن الجعل و الانشاء و بعد رفع ذلك يمكن أن يقال لا دليل على وجود الملاك و هذا بخلاف الحكومه إذ مرجعها إلى عدم وجوب الحكم في مورد دليل الحاكم فهى نظير نفى وجوب الاكرام في مورد بعض أفراد العام فتأمل.

إلى أن قال ثم إنّ هذا كله على فرض تسليم شمول القاعده للمقام و يمكن منعه بأنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضررى لا مجال لرفع وجوبه بقاعده لا ضرر حيث إنّ تلك القاعده وردت امتنانا و موردها ما إذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه إلى

أن قال فكيف كان فالتحقيق في المقام أنّ كلما كان المكلف آتيا به بطيب نفسه لا يشمل حديث لا ضرر إذا أدى فعله إلى الضرر حيث إنّه وارد مقام الامتنان و تسهيل الأمر على المكلفين.

فمساقه قاصر عن الشمول لما إذا كان توجه الضرر إلى المكلف بطيب نفسه و ميله و هذا واضح فتدبر. (١)

و لا يخفى عليك أوّلا أنّ الملاك يكشف من ناحيه اطلاق أدله الوضوء أو الغسل و لا حاجه إلى ملاحظه الجهات الخارجيه ثم إنّ شمول اطلاق لا ضرر بالنسبه إلى موارد الضرر ليس بمنزله التخصيص حتى يدل على عدم وجود الملاك في مورد الضرر و عليه فيجتمع الأمر بالوضوء أو الغسل مع النهي عن الضرر في مورد واحد فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي كما هو المنصور فلا اشكال في صحه الوضوء أو الغسل لوجود الأمر بالنسبه إلى عنوان الوضوء و إن لم نقل بذلك فيمتنع اجتماعهما و لكن يكفي بقاء الملاك و حكمومه لا ضرر على الاحكام لا يوجب رفع المطلبويه و الملاك و إنّما هي موجبه لرفع الوجوب فالجواب عن كون الحكمومه بمعنى خروج الفرد الضرري من الوضوء أو الغسل هو المنع عن ذلك لما عرفت من أنّ معنى الحكمومه هو بمعنى رفع الوجوب و معه يبقى الملاك على الامتناع بل يبقى الأمر على الاجتماع.

و ثانيا أنّ الاقدام يكون على الوضوء لا- على الضرر و ملازمه الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر و مع عدم الاقدام على نفس الضرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضرري أو الغسل الضرري موافقا للامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعده بالنسبه إلى الوضوء الضرري أو الغسل الضرري هذا بخلاف الاقدام على المعامله الغبنيه بداع من الدواعى العقلانيه فإنّ الاقدام فيها على نفس المعامله الضرريه و معه لا يكون شمول لا ضرر بالنسبه اليها موافقا للامتنان و هكذا مثله إذا اقدم على الضرر البدني

ص: ٤٦٤

بداع من الدواعى العقلائيه لا- يكون شمول لا- ضرر موافقا للامتنان نعم لو لم يكن له داع من الدواعى العقلائيه كان شمول القاعده موافقا للامتنان و إن أقدم عليه و الحاصل إنّه لا- مجال للحكم ببطلان العباده مع القول بجواز اجتماع الأمر و النهى أو الامتناع و بقاء الملاك إلا إذا دلّ نصّ خاصّ على البطلان.

التنبیه السادس: فى عدم شمول المعاملات التى اقدم فيها على الضرر

و لا يخفى عليك أنّ حديث لا ضرر لا يشمل المعاملات التى اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعى العقلائيه فلو تزوج امرأه بمهر فى ذمه الزوج و علمت أنّ المهر ينقص قدره شرائه بحسب مرور السنوات فلا يشملها لا ضرر لو اختلفت قدره شرائه بحسب دور السنوات لاقدامها على الضرر المذكور و يؤيد أو يشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى ابى الحسن الرضا عليه السلام انه كان لى على رجل عشره دراهم و إن السلطان اسقط تلك الدراهم و جاءت دراهم (بدرهم خ ل) اعلى من تلك الدراهم الأولى و لها اليوم و ضيعه فای شىء لى عليه الأولى التى اسقطها السلطان أو الدراهم التى اجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى. (١)

و لا- يخفى عليك أنّ مع الوضيعه حكم بأنّ له الدراهم الأولى و لم يحكم بضمان الوضيعه و هذا مما يعلمه طرفا المعامله إذ تغيير الدراهم محتمل و مع الاحتمال يكون المورد هو مما أقدم عليه فلا يشملها لا ضرر نعم لو كان مقدار تغيير القيمه و قدره الشراء امرا لا يزعمه طرفا المعامله فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى حديث نفى الضرر لان الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعامله بخلاف الضرر غير الفاحش و لا يكون شمول لا ضرر بالنسبه إليه منافيا للامتنان.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ السيره ثابتة على أن نقص قدره الشراء فى الديون و المهور لم

ص: ٤٤٥

يكن مورد الضمان مطلقا سواء كان فاحشا أو لم يكن و اختلاف القيم و قدره الشراء لا يختص بزماننا هذا بل كان ذلك في الأزمنة السابقة عند الحرب أو السنه المجاعه و غير ذلك و مع ذلك لم يرد فيه الضمان فتأمل.

و كيف كان فمع جعل قانون في زماننا على الضمان فان اعتمد طرفا المعامله على القانون المذكور فلا اشكال في الضمان كما لا يخفى.

و لا يلزم أن يذكر في متن العقد بل لو كان العقد مبني عليه كفى فلا تغفل.

التنبيه السابع: في تصادم الضررين

و اعلم أنه لو دار الأمر بين حكيمين ضررين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر ذهب الشيخ الاعظم قدس سره على المحكى عنه إلى أن المرجح هي العمومات مع فقد المرجح و إلا فمع وجود المرجح كما يكون أحدهما أقل ضررا فهو المختار من دون فرق في ذلك بين شخص واحد أو شخصين.

أورد عليه بأن تصادم الضررين في المقام ليس من باب تعارض الدليلين و الرجوع الى العمومات بل هو من قبيل تراحم الحقين و مقتضاه الترجيح باختيار أقل الضررين مع وجود المرجح و إلا فالمختار هو التخيير لا الرجوع إلى العمومات.

هذا إذا كان تصادم الضررين بالنسبه إلى شخص واحد و أما إذا كان بالنسبه إلى شخصين فالمقتضى لنفى كل منهما و إن كان موجودا أيضا إلا- أنه لا وجه للحكم هاهنا بالتخيير و المفروض انتفاء المرجح إذ لا معنى للمنه على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن أحد مستلزما لثبوته على الآخر و لو كان أقل فيستكشف بذلك عن عدم إرادتهما فيجب الرجوع إلى ساير القواعد.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره على ما حكى عنه يختلف حكم تصادم الضررين باختلاف الموارد.

فتارة يدور الأمر بين ايراد الضرر إمّا على نفسه أو على الغير.

و أخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

و ثالثه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

و رابعه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الأول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها إليه لا يجوز له دفعه إلى الغير و إن كان متوجها إلى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه و إن كان متوجها إلى الغير أيضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط و إن كان فى عدمه ضرر عليه و مسأله التولى من قبل الجائر يدخل فى هذا القسم انتهى و ذلك لأنّ حديث الرفع للامتنان على الامه و هو لا يساعد مع جواز التوسيط عند الاكراه. (١)

ثم زاد سيّدنا الاستاذ فى مورد الأوّل أعنى دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير أنّه إذا كان نسبه الضرر اليهما على حدّ سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجها إلى هذا و لا إلى ذاك كما فيما لو أدخل دابه رجل رأسه فى القدر الآخر فدار الأمر بين ذبح الدابه أو كسر القدر فلا اشكال فى أنّه يختار حينئذ أقل الضررين إلّا أنّه لو كان أحدهما مقصرا فى ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنّه لو كان أحدهما مطالباً بماله يكون ضامنا لمال الآخر و مع عدم التقصير و المطالبه من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل كما لا يخفى على المتأمل و من ذلك يظهر ضعف القول بأنّ الضامن فى المقام من كان ضرره أقل فافهم و استقم انتهى و تقسيم الضرر يوافق قاعده العدل و الانصاف كالدرهم الودعى و عليه فالحكم باختيار الأقل و تنصيف الضرر بينهما مقدم على الحكم بضمان من كان ضرره أقل مع أنّه لا تقصير له و يحتمل القول بتقويم كل طرف خاليا عن الآخر و مجتمعا مع الآخر فالتفاوت فى كل طرف نقص طراً عليه و على مالكه فمع بيعهما من ثالث أو اشتراء أحد المالكين ما للآخر يقسط الضرر بينهما بالنسبه و لعل هذا أولى هذا كله فى المورد الأول.

ص: ٤٤٧

ثم قال سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه و على الثانى بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك و كان فى تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قبل النفس أو ما شابهه فى الأهميه فيحول الأمر إلى الغير فان اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرها و إلا فيختير و من ذلك يظهر ضعف القول بالرجوع إلى أقل الضررين أو الاطلاق فتأمل. (١)

ثم على فرض احواله الأمر إلى الغير و عدم اختياره لا مجال للحكم بتخير المكلف بين أقل الضررين و أكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفايه الأقلية للترجيح و لعل لذلك أمر بالتأمل فى نهايه كلامه الشريف و اليه يؤول ما فى الكفايه حيث قال فمجمّل القول فيه أنّ الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان و إلا فهو مختار. (٢)

و ممّا ذكر يظهر الحكم فى المورد الثالث من دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه فسيّدنا الاستاذ ذهب إلى التخيير بينهما و لو كان أحدهما أقل ضررا و الآخر أكثر ضررا و لكن عرفت المناقشه فيه لأنّ مع دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فالأقلية تصلح لمرجحيه الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

ثم قال سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه و على الرابع بأن دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فلا اشكال فى أنه يختار حينئذ أقل الضررين كما فى بعض فروع الصوره الأولى إلاّ أنّه يقسم بينهما على الظاهر هذا مقتضى التامل التام فى مفاد القاعده و لتكن على ذكر منه لعله ينفعك فى غير مقام. (٣)

و لا يخفى عليك إمكان المناقشه فيه بعد اختصاص أدلّه رفع الاكراه بما إذا كان ذلك امتنانا على الامه فاللازم عليه هو الاجتناب عن ايراد الضرر على الغير إلاّ فيما إذا كان الضرر

ص: ٤٦٨

١-١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٥٦٨.

٢-٢) الكفايه/ج ٢، ص ٢٧١.

٣-٣) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٥٦٨.

المتوجه إليه أمرا لا يجوز الشارح والله هو العالم.

التنبيه الثامن: في دوران الأمر بين تضرر المالك و الأضرار بالغير

و اعلم أنه إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الأضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعه أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلا فهنا صور:

الأولى: أن يكون المالك بتصرفه قاصدا لاضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية: الصورة مع كون الداعي إلى التصرف مجرد العبث و الميل النفساني لا الأضرار بالجار قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في هاتين الصورتين المتسالم عليه فيهما هو الحرمة و الضمان و وجههما واضح فانه لا اشكال في حرمة الأضرار بالغير و لا سيما الجار و المفروض أنه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الأضرار بالغير. (١)

الثالثة: أن يكون التصرف بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة.

الرابعة: أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه.

و المنسوب إلى المشهور جواز التصرف و عدم الضمان في الصورتين الأخيرتين.

و استدلل لذلك بأن منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه و دليل نفي الحرج حاكم على أدله نفي الضرر كما أنه حاكم على الأدله المثبته للأحكام.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره بأن هذا الدليل ممنوع صغرى و كبرى أما الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجا عليه مطلقا فإن الحرج المنفى في الشريعة المقدسه إنما هو بمعنى المشقه التي لا تتحمل عادة و من الظاهر أن منع المالك عن التصرف في ملكه لا يكون موجبا للمشقه التي لا تتحمل عادة مطلقا بل قد يكون و قد لا يكون و ليس الحرج المنفى في الشريعة المقدسه بمعنى مطلق الكلفه و إلا كان جميع التكاليف

ص: ٤٦٩

حرجيه فإنها كلفه و منافيه لحرية الانسان و للعمل بما تشتهي الأنفس. (١)

و فيه ما لا- يخفى إذ اثبات الصغرى لا- يحتاج إلى أن يكون حرجيا في جميع الموارد بل يكفي فيه ثبوت الحرجيه في بعض الموارد.

ثم أفاد بقيه الكلام و قال و أمّا الكبرى فلاّنه لا وجه لحكومته أدله الحرج على أدله نفي الضرر فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأوليه و يقيدتها بغير موارد الحرج و الضرر في مرتبه واحده فلا وجه لحكومته أحدهما على الآخر. (٢)

يمكن أن يقال: إنّ توارد الضرر و الحرج يكفي في جواز معامله المتراحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و من المعلوم أنّ الضرر و الحرج من المتراحمين كما أفاد في الكفايه حيث قال ثم انقدها بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر و دليل نفي الضرر مثلا فيعامل معهما معامله المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين و إلاّ فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و أولى و لا يبعد أنّ الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلاّ في أحدهما كما لا يخفى. (٣)

نعم لا مجال للحكم بتقديم جانب الحرج مطلقا على الضرر بل اللازم هو مراعاة الأقوى منهما و أمّا دعوى أنّ قاعده لا حرج لا تشمل الحرج الجوانحي بل هي مختصه بالحرج في الجوارح ففيها ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من منع الاختصاص و ما دعوى ذلك إلاّ بلا برهان. (٤)

و القول بأنّه ليس المقام مقام اجتماع قاعده لا- ضرر و لا- حرج بل أحدهما محكم دون الآخر و ذلك لأنّه إن كان الحكم المجعول جواز التصرف كان المحكم قاعده لا ضرر و بها ينفي

ص: ٤٧٠

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

٣-٣) الكفايه/ج ٢، ص ٢٧١.

٤-٤) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه/ج ٢، ص ٥٧٢.

الضرر عن الجار و ليس لقاعده لا حرج حينئذ مجال لأن عدم جواز تصرف المالك في ماله و إن كان حرجيا إلا أن قاعده لا حرج لا تحكم على الأحكام العدميه لثبوتها و إن كان حرمه التصرف كان المحكم قاعده لا حرج و بها ينفي الحرج عن المالك و ليس لقاعده لا ضرر حينئذ مجال لعين ما مرّ.

غير سديد لما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من أنّ اللازم من جريان قاعده لا ضرر حرمه التصرف كما أنّ اللازم من جريان قاعده لا حرج جوازه و كل منهما حكم وجودي. (١)

ثم إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعه و لكن كان ذلك حرجا عليه و أمّا إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تراحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبه إليهما و معه يرجع إلى عموم قاعده «الناس مسلطون على أموالهم» في جواز التصرف في ملكه.

قال سيدنا الاستاذ: وقد تلخص من جميع ما ذكر أنّ مقتضى القاعده بعد تعارض الضررين هو الرجوع إلى عموم السلطنه إلا أنّ الانصاف أنّها منصرفه عن بعض صور التصرفات التي لم يجر عليها العاده و المسأله لا تخلو عن تأمل. (٢)

ص: ٤٧١

١-١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره/ج ٢، ص ٥٧٣.

٢-٢) نفس المصدر.

و حيث انجزّ الكلام إلى حديث لا ضرر و لا ضرار ينبغي أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في أسناد الحديث و طرقه و هي متعدده

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن فكلمه الانصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكا إليه و خبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكوا و قال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنّه لا ضرر و لا ضرار. (1)

و منها ما رواه الصدوق بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن فقال إنك تجيء و تدخل و نحن في حال نكره أن ترانا

ص: ٤٧٣

عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك و تدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالى أدخل عليه و لا أستأذن فأتى الأنصارى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فشكا إليه و أخبره فبعث إلى سمره فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الأنصارى فعرض عليه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه و جعل يزيد فبأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال له لك عذق فى الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صَلَّى الله عليه و آله الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقبها إليه و قال لا ضرر و لا اضرار (ضرار خ ل) (١)

و منها ما رواه فى الكافى بسند ضعيف و هو مثل الروايتين المتقدمين إلا أنّ فيه فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه و آله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن. (٢)

و الوجه فى ضعف الرواية أنّها مقطوعة حيث قال الكلينى عن على بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبى عبد الله عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن سكان عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام.

و منها ما رواه فى الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبى عبيده الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام كان لسمره بن جندب نخلة إلى أن قال ثم قال له رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثه قال لا قال ما أراك يا سمره إلا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه. (٣)

و لا يخفى أنّ قوله صَلَّى الله عليه و آله «ما أراك يا سمره إلا مضارا» بمنزله الصغرى لقوله لا ضرر و لا ضرار و تدل عليها.

و دعوى ان الرواية ضعيفه من ناحيه الحسن الصيقل مندفعه بكفايه نقل الأجلء عنه فى حصول الوثوق به.

و ليس مقصودنا من كفايه نقل الأجلء أنّهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إنّ هذا البناء لم يثبت فى حق غير محمد بن أبى عمير و صفوان و محمد بن أبى نصر البنظى بل

ص: ٤٧٤

١- ١) من لا يحضره الفقيه/باب المضاربه، ح ١٨.

٢- ٢) الكافى/ج ٥، ص ٢٩٤.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه/باب حكم الحریم، ص ٣٣٩، الطبعة القديمة.

المقصود أن نقل الأجلء عن فرد و اكنارهم فى ذلك فوجب الوثق به عاده و الفرق بينهما واضح.

لا فقال:اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصفقل على على بن الحسن السعدآبادى فوجب ضعف الروافه لعدم وثوقه لأننا نقول إن السعدآبادى من مشافخ ابن قولوفه بلا واسطه و عباره مقدمه كامل الزفارات صرفحه فى كون مشافخه بلا واسطه ثقاة و أما القول بأن مفاد المقدمه أنه لم فورد فى كتابه روافاة الضعفاء و المجروففن و لفس مراده من ذلك وثاقه فمفيع من وقع فى أسانفد روافاته فإن منهم من لا شافبه فى ضعفه و هكذا لفس مراده وثاقه عامه مشافخه فإن منهم من لا تطبق عليهم الصفه التى وصفهم بها و هى كونهم مشهورفن بالحدفث و العلم فهو ففر سفد لأن دعوى عدم انطباق وصف المشهور على بن الحسن السعدآبادى أول الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورفن فى ذلك الزمان و لا فضر بذلك عدم كونه كذلك فى زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعدآبادى من شفوخ الإجازات بالنسبه إلى جماعه من الأصحاب.

على أن للصدوق طرفقا آخر إلى البرقى و هو صحح بالاتفاق.

لا فقال:إن هذا الطرفق ففخص بما اذا روى الصدوق فى الففقه مبتدئا باسم البرقى.

لإمكان الجواب عنه بأن الصفقل لفس له كتاب كما أن السعدآبادى كذلك و عليه فالكتاب للبرقى أو فونس و كتابهما مروفان برفق آخر صحفح و الشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عدفده فإنه قرفنه على أخذه من الكتاب لا أنهم رروا له مرات عدفده و لا فرق فىه بفن ابتدائه باسم البرقى و بفن عدم ذلك كما لا فففى.

فنتحصل أن ما رواه الصدوق فى الففقه عن الحسن الصفقل معتبر و عليه فلا فصح دعوى أن قضفه سمره لم تذكر مقرونه بفجمله لا ضرر و لا ضرار فى كتبنا إلا بطرفق واحد فقط فلا فنبغى الفخط بفن ثبوت هذه القضفه فى نفسها و بفن ثبوتها مقرونه بهذه الفجمله فإنه

ان صحت دعوى استفاضه أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونه بهذه الجملة.

و ذلك لما عرفت من أنّ الطريق لا ينحصر بما رواه زراره بل يروى القضية المذكوره بطريق آخر و هو على ما ذكره الصدوق فى المشيخه عن ابى عبيده الحذاء عن الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إنّ ما رواه الصدوق لا يكون مقرونا بجملة لا ضرر و لا ضرار.

لأنّ نقول: يكفى فى اقترانها دلاله قوله صلّى الله عليه و آله لسمره ما أراك يا سمره إلّا مضارا فإنّه بمنزله الصغرى لقوله لا ضرار و لا ضرار فحينئذ ان قلنا بكفايه الاثنى فى صدق الاستفاضه فالروايه مستفيضه لنقل زراره و أبى عبيده و لكنّه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائى فى تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله فى كل مرتبه أزيد من ثلاثه فمستفيض فقضيه سمره ليست بمستفيضه و ان كانت الروايه الداله عليها موثقه.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضيه سمره و إلّا فدعوى الاستفاضه واضحه لنقل هذه الجملة اعنى «لا ضرر و لا ضرار» فى قضايا اخرى باسناد مختلفه متعدده.

منها: ما رواه فى الكافى بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال «لا ضرر و لا ضرار» و قال إذا رقت الارف و حدت الحدود فلا شفعه.

و هى مرتبطه مع صدر الحديث من جهه أنّه تصلح لكونه حكمه لعدم لزوم المعامله فى مورد جعل حق الشفعه بناء على ظهور قوله و قال «لا ضرار و لا ضرار» فى كونه مقولا للنبي صلّى الله عليه و آله أو للإمام عليه السلام فى وجه تشريع الشفعه كما هو المختار لا أنّه قول الراوى بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

و منها: ما رواه فى الكافى بسند موثق عن طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عن ابيه عليهما السلام قال قرأت فى كتاب لعلى عليه السلام «أن رسول الله صلّى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازيه غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين

المسلمين فإنه لا- يجوز حرب إلا باذن أهلها و أن الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار على الجار كحرمة أمه و أبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل و سواء»

و الظاهر أنّ في الرواية تصحيفا و الشاهد لذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن الكافي بهذا السند عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام «قال قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كتب كتابا بين المهاجرين و الانصار و من لحق بهم من اهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا لعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنّه لا يجار حرمة إلا- باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم و حرمة الجار كحرمة أمه و أبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلا- على عدل و سواء» و نسخه الشيخ من الكافي مصحّحه و منها يعلم أنّ كلمه «بما» غلط و الصحيح هي «معنا» و عليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازيه غزت معنا و المراد منه هو التوصيه برعايه النوبه في الجهاد.

و يعلم منها أنّ قوله فإنه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها غلط و الصحيح هو و انه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها و المراد من الحرمة هو المرأه و عليه فمعناه أنّه لا- يجوز أن تجار حرمة إلا باذن اهل المرأه و عليه كان ما أفاده العلامه المجلسي من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار صحيحا لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير و المستجار كليهما.

ثم إنّ هذه المكتوبه مرويه مع سائر المكتوبات المرويّه عن النبي صلى الله عليه و آله في كتب العامه و هي تؤيد صحه نسخه الشيخ من كتاب الكافي.

و كيف كان يحتوى هذا الخبر عنوان غير مضار و هو بمنزله الصغرى لقوله «لا ضرار و لا ضرار» و يدل على عدم جواز ايراد الاضرار من الغير إلى الجار كما لا يجوز أن يورد الجار الضرر الى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار و لا آثم راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الاضرار من الغير إلى النفس و من النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على

رجوع قوله غير مضار ولا آثم إلى النفس.

و بالجمله يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبه إلى الغير و لا نظر له الى الاضرار بالنفس.

و منها: ما رواه في الكافي بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء و قال «لا ضرر و لا ضرار».

هذا مضافا إلى روايات أهل السنه كمسند أحمد بن حنبل عن عباده بن الصامت أنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ضرار و لا ضرار.

و سنن بيهقي عن ابي سعيد الخدري أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر و لا ضرار» من ضار ضره الله و من شاق شق الله عليه.

و لموطأ لما لك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال «لا ضرر و لا ضرار» و غير ذلك من أخبارهم الداله على الكبرى المذكوره أعني «لا ضرر و لا ضرار»

فدعوى الاستفاضه في تلك الكبرى ليست بمجازفه هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الوارده في الموارد الخاصه التي يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى و هذه الاخبار كثيره جدا بحيث قال بعض لعل جماعه الرواه الذين رووا الموارد الخاصه تكون أزيد من أربعين رجلا و الروايات المسنده المرويه أزيد من خمسين روايه و قال سيدنا الاستاد بعد ذكر جمله منها و لا يخفى ان هذه الطائفه اكثر من أن يحصى.

و بالجمله لا مجال للريب في صدور الكبرى المذكوره أي «لا ضرر و لا ضرار» و عليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها و كيفيه دلالتها.

الأمر الثاني: في ألفاظ الحديث

و الثابت هو قوله صلى الله عليه وآله «لا- ضرر و لا- ضرار» كما في موثقه زواره المنقوله في الكافي و الفقيه و أمّا قيد «في الإسلام» فهو موجود في كلام الصدوق في قبال العامه الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم الصدوق بأن الله عزّ و جل

إنّما حرّم على الكفار الميراث عقوبه لهم بكفرهم كما حرّم على القاتل عقوبه لقتله فأمرًا بالمسلم فلائى جرم و عقوبه يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيد شرا مع قول النبي صلى الله عليه و آله «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام» فالاسلام يزيد المسلم خيرا و لا- يزيده شرا و من المعلوم أنّ الصدوق فى مقام الاحتجاج به على العامه بما ورد فى طرقهم و المشهور لم يرووا هذه الزيادة و لم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الروايه العاميه.

بل لم يظهر اعتماد غير المشهور على القيد المذكور لأنّ ما يستدل به علماؤنا فى المسائل الخلافيه بيننا و بين العامه من الروايات المرويّه بطرق عامه ليس من باب الاعتماد عليها و إنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجتيه و نقل الروايه فى الخلاف و التذكره إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك فى نقل الفقيه أيضا بالنسبه إلى عده مسائل خلافيه.

و أمّا قيد «على مؤمن» فلا دليل عليه إلاّ مقطوعه الكافى عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه و آله إنّك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن الحديث.

و لا حجيّه للمقطوعه فتحصل أنّ الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر و لا ضرار من دون قيد «فى الاسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفى الشارع بما هو الشارع لا يكون إلاّ بالنسبه إلى تشريعاته و قوانينه.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث و هنا ثلاث مقامات

المقام الأوّل: فى مفاد مادّه (ض ر ر) و الظاهر أنّها موضوعه لجامع النقص سواء كان فى المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

و دعوى: أنّ الضرر بمعنى سوء الحال أو الضيق و قد يستعمل فى النقص بلحاظ تسببه لسوء الحال أو للضيق.

مندفعه: أوّلا بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضرر و الضرار و هو جامع النقص نعم لا

بأس بأن يقال إنّ سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص و عليه فتفسير الضرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق و المفهوم و ثانياً بأنّ سوء الحال من المفاهيم المعنويه المحضه بخلاف الضيق و النقص فإنّهما من المعاني المحسوسه و فرض الأمور المعنويه المحضه معنى أصيلاً للفظ يخالف طبيعه اللغه.

و لقائل أن يقول إنّ استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسه مورد الحاجه فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسه فالصحيح أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدنى و المالى و الحالى و الحقيقى.

ثم إنّ الضرر كما أفاد سيدنا الاستاد عبارته عن اعدام النفع الموجود و هو أعمّ من أن يكون وجوداً حقيقياً أو تنزلياً بأن يكون مقتضى وجوده موجوداً.

و لا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجوديه أو العدميه لعدم قصور للقاعده فى شمولها للأحكام العدميه كالوجوديه فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدميه.

المقام الثانى: فى مفاد الهيئه الأفراديه لمادّه (ض ر ر) و هى هيئه الفعل للضرر و هيئه الفعال للضرار.

أمّا الضرر فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و الوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضرر أنّه لا يتضمن نسبه تقييده ناقصه بخلاف المصدر فإنّه يحتوى تلك النسبه فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا الى عالم كما يقال العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر و يعبر عنه فى اللغه الفارسيه بـ«دانش» و اذا كان النظر اليه مع نسبه إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر و يعبر عنه بـ«دانستن» و المصدر فى الفارسيه مختوم بالنون دون اسم المصدر.

و أمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعله) يقال ضاره يضارّه مضاره و ضرارا أو لباب الثلاثى المجرّد أى ضرّ ضرارا على ما قيل.

و دعوى أنّ المراد من الضرار هو المجازاه على الضرر مندفعه بأنّ هذا لا ينطبق على مورد روايه سمره بن جندب إذ لا ضرر من ناحيه الأنصارى حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاه.

و ممّا ذكر يظهر النظر فيما يقال من أنّ المقصود من الضرار هو الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه و يتخذ ذريعه إليه و هذا هو المتعيّن فى المقام فإنّ سمره بن جندب كان يتذرع و يصرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه فى العذق ذريعه إلى الدخول عليه بلا- استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلطون على أموالهم و إن كان غير ضررى فى نفسه و لكن قد يتخذ ذريعه للاضرار بالآخرين و يتقصد به ذلك كما فعل سمره بن جندب و هذا المعنى مضافا إلى استفادتنا له وجدانا من كلمه الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمه فى هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن و ذلك لأنّ حرمة الضرر المتعمد الذى يصرّ عليه و يتخذ ذريعه إليه تستفاد أيضا من حرمة الضرر من غير تقييد بالتعمد و الاصرار بالأولويه و لا حاجه إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أنّ الفرق بين الضرر و الضرار أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرار بعد الضرر من قبيل ذكر الخاص عقيب العام و عليه فالمقصود من الضرار هو الاضرار للغير و المراد من قوله إنّك رجل مضار هو ذلك و الاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص و كيف كان ففى الاحتمالات المذكوره إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو و الآ فهى متساويه فى معنى نفي الضرار و الإجمال فى معناه لا يوجب الإجمال فى نفي الضرر فلا تغفل.

و المقام الثالث: فى مفاد الهيئه التركيبيه و لا يخفى عليك تعدّد الاخبار عن نفي الضرر و الضرار حقيقه لوجودهما فى الخارج فالأخبار عن عدمهما فى الخارج كذب محض.

و لذلك ذهب جماعه إلى أنّ المراد من النفى هو النهى و استدلوا له بوجه:

منها: أنّ (لا ضرر و لا ضرار) كقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم لا جلب فى الاسلام أو لا

بنيان كنيسته فى الاسلام فكما يدل النبوى على النهى عن الزام صاحب الماشيه بسوق الماشيه نحو الساعى للزكاه و عن احداث الكنيسه فكذلك قوله صلى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار» يدل على النهى عن ايجاد الضرر.

و فيه أنّ اراده خصوص النهى من النفى من دون قيام قرينه عليه مع امكان اراده تعميم النفى بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان او وضعيا خلاف الظاهر بخلاف الأمثله المذكوره فإنّ نفى الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهى عن الالزام فى الأول و عن الاحداث فى الثانى و هو شاهد على اراده خصوص النهى من النفى.

هذا مضافا إلى أنّ مدخول (لا) فى المقام طبيعه الضرر بمعناه الاسم المصدرى لا بمعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمّه و الضرر الحاصل من امثال أحكامه تعالى.

و منها: أنّه يقدر كلمه المجوز فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له و هى الحرمة التكليفية و فيه أنّه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يقم عليه قرينه.

و منها: أنّ المراد من حديث (لا ضرر و لا ضرار) نفى الضرر و الضرر ادعاء فى الخارج و مصحح الادعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر و الضرار.

و فيه: أنّ تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفى بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا كما هو الظاهر هذا كله بناء على اراده النهى من النفى و قد عرفت أنّه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التونى و من تبعه بعد تسليم عدم اراده النهى عن النفى إلى أنّ المراد من المنفى هو الضرر الغير المتدارك و مرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا و تقريبه بوجه:

أحدها: أنّ يكون المراد من المنفى الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو

استعمال المطلق فى الخاص مجازا أو كان بنحو اراده الخاص بتعدد الدال و المدلول و الإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده فى الخارج يرجع فى الحقيقه إلى الادعاء و الكنايه عن حكم الشارع بلزوم تداركه اجيب عنه أولا بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزل منزله هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللهم إلا أن يقال: إذا حكم الشارع بالتدارك و جعل تنفيذ ذلك قوه اجرائيه كما أنّ لكل قانون من القوانين الاجتماعيه بحسب التشريع قوه اجرائيه طبعاً.

و فيه: أنّ التدارك من جهه المقنن لا يكفى فى صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

و ثانيها: أن يكون المراد منه الضرر الذى لم يحكم الشارع بتداركه بأحد النحويين المذكورين و نفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقى لا ادعائى و فيه أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام فى الاسلام ظرف للضرر فلا يناسب أن يراد به الفعل المضرب بل المناسب هو الحكم الشرعى الملقى للعباد و يشكل ذلك بما مرّ من عدم ثبوت قيد فى الاسلام فى متن الحديث و ان كان النفى فى هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق و يكون نفيه ادعاء و مصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

اورد عليه بأنّ اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعده لنى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف و هذا الاشكال مشترك الورود بالنسبه إلى الوجوه الثلاثه هذا مضافاً إلى أنّ تخصيص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر و لا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك فى قصه سمره فنتحصل أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث فى أنّ المنفى بالنفى المذكور أى شىء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذى يوجب ثبوته ضررا على العباد و كان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أى أنه لا حكم كان موجبا للضرر فكل حكم كان سببا للضرر تكليفا كان أو وضعيا منفى باطلاق الحديث.

فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشترع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر و هكذا فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر و عليه فالنفي و المنفى كلاهما حقيقتان و لا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر و لا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضررى فى عالم الشرع.

و فيه: أنّ اراده نفي الحكم حقيقه من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازا خلاف الظاهر إذ الأصل فى الكلام هو عدم التقدير و الأصل فى الكلمه هو استعمالها فى معناها لا فى فرد منها.

و عليه فنفي الضرر و اراده نفي الحكم الناشى من قبله الضرر حقيقه كما ذهب اليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشى من قبله الضرر و هو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفايه من أنّ أقرب المجازات بعد عدم امكان اراده نفي الحقيقة حقيقه هو نفي الحقيقة ادعاء تحفظا على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة و اشباهها و يشهد له كثره استعمال هذا التركيب فى النفي الادعائى كقوله عليه السلام «يا اشباه الرجال و لا رجال» فالمنفى فى هذا التركيب أى «لا ضرر و لا ضرار» هو العمل المضر و المقصود من نفي الموضوع الضررى ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح ان الضرر عله للنفي و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه ثم المصحح للحقيقه الادعائيه عند صاحب الكفايه أنّ تمام حقيقه الموضوع و هو العمل المضر عبارته عن ترتيب آثاره عليه فاذا كانت الآثار مرتبه عليه صحّ نسبه الوجود اليه و اذا فقدت الآثار صحّ ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضررى

الذى لم يجب الوفاء به صحّ أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه و هو اللزوم.

و فيه أولا- أنّ الحكم التكليفي ليس من آثار حقيقه الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم و الصحه من الأحكام الوضعيه فإنّها تعدّ أثرا للمعامله فيصح نفيها بنفيها.

و ثانيا: بأنّ نفي الضرر و اراده نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضرر غير عنوان المضر و المنفى هو نفس الضرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقص و قصد العمل المضر من الضرر إمّا بنحو المرآتيه أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتيه ففيه أولا أنّ جعل العنوان مرآه للمعنون خلاف الظاهر و ثانيا أنّ المرآتيه ليست جزافيه لأنّ أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجودا كما فى العنوان و المعنون و ليست نسبه الضرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبه المعلول إلى العله.

و إن كان على غير المرآتيه كالسببيه و المسببيه فهو أبعد منها استظهارا لأنّ المرآتيه فيها يقال أخف مراحل المجاز.

و ثالثها: أنّ كثره النفي الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا- توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء و عدمه.

و ثالثها: و هو المختار و هو أنّ المنفى هو نفس الضرر و لا- نظر فى هذا النفى إلى الأفعال المضره الخارجيه لأنّها أجنبيه عن مرحله التشريع إذ الخارج ظرف السقوط لا- ظرف الثبوت بل النظر فى هذا النفى إلى الضرر المعلول الناشى من قبل الأحكام الشرعيه و حينئذ يكون نفي هذا الضرر دالّا- بدلاله الاقتضاء على نفي اسبابه الشرعيه و هى الأحكام مطلقا تكليفيه كانت أو وضعيه وجوديه كانت أو عدميه و لا حاجه فى هذا النفى إلى دعوى المجاز فى الكلمه و لا إلى التقدير كإرادته الحكم من نفس الضرر أو إرادته فعل الضار و المضر الخارجى و لا- إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب و إرادته نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب و ان نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفى نفس الضرر المعلول و الناشى من الأحكام الشرعيه بالنفى الحقيقى فى عالم التشريع و القرينه عليه هو أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلاّ فى حيظه أحكامه و تشريعاته و لا نظر له إلى الخارج و من المعلوم أنّ هذا النفى حقيقى و ليس بادعائى لأنّ المفروض انه نفى تشريعى و المنفى هو المسبب و يدل نفيه بدلاله الاقتضاء على نفى السبب.

و القول بأنّ مورد حديث نفى الضرر يصلح للقرينه على أنّ المراد من الضرر المنفى هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض الناس و لا- ارتباط للحديث بنفى طبيعه الضرر فى جميع الاحكام الشرعيه غير سديد بعد كون العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

هذا مضافا إلى امكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا ضرر و لا ضرار تعليلا لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيدان و ثانيهما الحكم بقلع الشجره و يعتضد ذلك بأخبار الشفعه فإنّها معلله بحديث نفى الضرر و هذا و أشباهه يصلح للقرينه على أنّ المقصود هو نفى طبيعه الضرر فى جميع الأحكام الشرعيه من دون اختصاص ببعض الموارد.

و دعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعا يبطله كثره الأحكام الضرريه و كون اصول أحكامه و أساس دينه أحكاما ضرريه على العباد فى عاجلهم فى نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنّه لا حكم ضررى فى الاسلام و أنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى.

مندفعه: بأنّ حديث لا- ضرر منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد و الزكاه و الحج و الخمس و إنّما النظر فيه إلى الأحكام التى ليست كذلك و إنّما تؤدى الى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافا إلى إمكان منع الضرر فى الأحكام المذكوره حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسميه الدينويه ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماع المسلمين فى محل واحد و اشرافهم على احوالهم و تنظيم برنامج لحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقويه بنيه دفاعهم فى قبال الأعداء من الامور الواضحه و هكذا الأمر فى فوائد بذل الخمس

و الزكاه للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلهما يوجب تحصيل الأمانه و الاستقلال و القدره و التمکن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات و غير ذلك من الفوائد.

و بما ذكر يحفظ ظهور الكلام فى عدم التقدير و فى أنّ المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى و لا الفعل الضررى او المضّر لأنّهما غير عنوان نفس الضرر و لا- يلزم منه المجاز فى كلمه الضرر باراده الحكم الضررى و لا- حاجه إلى جعل المنفى نفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلّى الله عليه و آله فى أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن يكفى للدلاله على أنّ المنفى تشريعى و مربوط بأحكامه فيكون المنفى حقيقيا و يدل نفى حقيقه المسبب بدلاله الاقتضاء على نفى أسبابه الشرعيه من الأحكام التكليفيه و الوضعيه و الوجوديه و العدميه.

و دعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفى المسبب بل المعهود و الشائع هو استعماله فى النهى مندفعه بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثره استعماله فى نفى المعاليل فيدل بدلاله الاقتضاء على نفى عللها كقولهم لا نور و لا حراره مع أنّ منهما المقصود بدلاله الاقتضاء هو نفى سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافا إلى امكان منع شيوع اراده النهى من هذا التركيب لأنّ جملة من الموارد التى استشهد بها على اراده النهى مقترنه بكلمه «فى الاسلام» كقوله عليه السلام و لا حمى فى الاسلام و مع هذه الضميمه يكون المنفى ظاهرا فى نفى الماهيه بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعا للحكم لا نفيها خارجا بداعى الزجر عن ايجادها.

على أنّ الضرر بما أنّه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبه الصدوريه و لا تناسب بينه و بين احتمال النهى الظاهر فى المنع عن ايجاد الفعل و المصدر الذى يتقيد بالنسبه الصدوريه.

ثم لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه لا يرجع إلى نفى أحكام نفس طبيعه الضرر منها نفى الضرر حتى يرد عليه أنّ الضرر عله للنفى و لا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه اذ المنفى فى حديث لا ضرر هو نفس طبيعه الضرر الناشى من الأحكام لا حكم هذه الطبيعه نعم يدل نفى المعلول و هو الضرر الناشى من الأحكام على نفى أسبابه

و هي الأحكام الموجهة للضرر من ناحيه اطلاقها أو عمومها بدلاله الاقتضاء و لا دلاله لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تغفل.

مسلك من حمل النفي على النهي السلطاني

و لا يخفى عليك أنّ المحكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ المحتمل جدّا بل هو المتعين حسب القرائن الواصله أنّ قوله صلّى الله عليه و آله لا ضرر و لا ضرار بمعنى النهي عن الضرر لا بمعنى النهي الالهي كماكثر النواهي المذكوره في الكتاب و السنه بل بمعنى النهي السلطاني و الحكم المولوي و قد صدر عنه بما أنّه سائس المله و قائدها و رئيس المله و أميرها و أنّه صلى الله عليه و آله نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض و أن يجعل أحد أحدا في ضيق و حرج و مشقه و قد ألقاه صلّى الله عليه و آله و سلم على الوجه الكلي حتى يكون حجه على الكلّ في جميع الأدوار و هو بما أنّه نهى سلطاني صدر عن النبي صلّى الله عليه و آله مفروض الطاعه يجب اقتفاء أثره و اتباع قوله هذا هو المدعى.

و أمّا ما يدل عليه فمن طرق العامه ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده بروايه عباده بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «و قضى» أنّ لا ضرر و لا ضرار ثم ساق سائر الأفضيه و قد أوضحنا أنّ لفظه «قضى و حكم و امر» ظاهر في كون المقضى و المحكوم به من أحكام رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم بما هو سلطان او من قضائه بما هو قاض و معه لا مجال لحمله على أنّه صلّى الله عليه و آله و سلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه و ظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومه و القضاء فينحصر قوله: «لا ضرر و لا ضرار» في كونه نهيا سلطانيا أراد به نهى الامّه عن الاضرار و ايجاد الضيق و الحرج و أمّا ما ثبت وروده من طرقنا هو قضيه سمره و الآثار الوارده من طرق الشيعة و إن لم يكن مصدره بلفظ «قضى» و نحوه إلا أن التأمل في صدر القضيه و ذيلها

و الامعان فى هدف الأنصارى حيث رفع الشكايه إلى النبى صلى الله عليه و آله ليدفع عنه الظلم و التدبر فى أنه لم يكن لواحد منهما شبهه حكميه و لا موضوعيه يورث الاطمئنان بأن الحكم حكم سلطاني و النهى نهى مولوى من جانب النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

هذا مضافا إلى عدم معهوديه ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجه فى كلمات الفصحاء فإنّ الغالب إنّما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه أو النهى بلسان النفى و أمّا نفى عنوان الضرر و اراده نفى ما له أدنى دخاله فى تحقيقه فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولا- بأنّ سمره كان يرى دخوله فى دار الأنصارى سائغا له باعتبار حقه فى الاستطراق إلى نخلته فإنّ حق الاستطراق عرفا يترتب عليه جواز الدخول مطلقا فى كل زمان و حال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإنّ إناطه الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق رأسا و قد احتج بذلك سمره فى حديثه مع الأنصارى و مع النبى صلى الله عليه و آله و سلم و على هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفى لبقى استدلال سمره بلا جواب لأنّه يتمسك بحقه فى الاستطراق و مفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصارى و من المعلوم أنّ النهى التكليفى عن ذلك ليس إلاّ اعمال سلطه و ليس جوابا عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق و هذا بخلاف ما لو اريد به نفى التسيب الى الضرر بجعل حكم ضررى فإنّه يرجع الجواب عن هذا الاستدلال بأنّ الاسلام لم يمض الأحكام العرفيه حتى استوجبت تفويت حق الآخريين و الاضرار بهم فلا- يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقا و لا يثبت حق الاستطراق مطلقا بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضررا على الأنصارى فى حقه من التعيش الحرّ فى داره و بذلك يظهر أنّ لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسبا و أوثق ارتباطا بقضيه سمره منه على تفسيره بالنهى عن الاضرار.

و ثانيا: بأنّ كلمه «قضى» ليست مذكوره فى الروايات الوارده فى قصه سمره نعم وردت كلمه قضى فى روايات المنع عن فضل الماء و حق الشفعه و هى غير مربوطه بقصه سمره و عليه فلا قرينه لرفع اليد عن ظهور كلمه «لا» فى النفى فى قوله: «لا ضرر و لا ضرار».

و ثالثاً: بأن فصل الخصومه بين الرعيه و الدفاع عن المظلومين منهم و إن كان باعمال الولايه منهم عليهم السّلام إلاّ أنّه لا ريب فى أنّ مبناه هو الحقوق المعجوله للناس فى الشريعه الالهيه فى قالب أحكام الالهيه فمجرد كونه فى مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومه ليس قرينه على أنّ كل ما يقوله و يستند اليه فى هذا المقام هو حكم سلطاني بل لا بد و أن يستفاد ذلك من قرينه اخرى و مع عدم القرينه يكون مآل كلامه صلّى الله عليه و آله الى الاستناد إلى حكم كلى إلهى يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومه أو يكون نفسه رافعا للخصومه و فاصلا لها لارتفاع جهلهم و غفلتهم به و يؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفى الضرر فى خبر عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن و قال: «لا ضرر و لا ضرار».

و رابعاً: بأنّ الروايات التى عبرت بأنّ من قضاء رسول الله صلّى الله عليه و آله أن لا ضرر و لا ضرار عاميه و ضعيفه هذا مضافاً إلى اختصاصها بغير قصه سمره.

و خامساً: بأنّه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحى لاحتمال أن يكون المراد منه فى امثال قضى فى الركاز الخمس أنّ الخمس ثابت فى الغنيمه.

و سادساً: بأنّ دعوى أنّه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى و بين سمره فى حكم شىء من حق أو مال بل إنّما كان مورد الحديث شكايه الأنصارى ظلم سمره له فى الدخول فى داره بدون استئذان و وقوعه لذلك فى الضيق و الشده.

مندفعه: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع فى أىّ حكم فى مورد قضيه سمره فإنّ الذى تمثله هذه القضيه تحقق امرين.

الاول: وجود النزاع فى شبهه حكميه حيث إنّ الأنصارى كان لا يرى لسمره حق الدخول فى داره بلا استئذان و سمره كان يرى أنّ له حق استطراقه بلا حاجه الى الاستئذان.

الثانى: طلب الأنصارى من النّبى صلّى الله عليه و آله أن يحميه و يدفع عنه أذى سمره.

و عليه فيمكن القول بأنّ النّبى صلّى الله عليه و آله فى مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهى العام

و أمر سمره بالاستئذان و هذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهى أو محدوديه حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النهى أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنهى و النهى بلحاظ كلتا الجملتين و هما لا ضرر و لا ضرار و بعد ترجيح موقف الأنصارى و إباء سمره وصلت النوبه إلى معالجه الأمر الثانى بتنفيذ الحكم القضائى دفعا للضرر عن الأنصارى و قد استند صلى الله عليه و آله إلى ماده قضائه المذكور و هى لا ضرر و لا ضرار فأمر بقلع نخلته و الحاصل أنّ قوله صلى الله عليه و آله و سلم لا ضرر و لا ضرار يدل على رفع الشبهه الحكيمه و على وجه أمره الولائى بالقلع.

و سابعا: بأنّ دعوى أنّ تعليل الأمر بالقلع بحديث نفى الضرر فى قضيه سمره لم يتجه لو أريد بالنهى نفى الحكم الضررى أو النهى الأوّلى عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا- يبران الاضرار بالغير بالقلع لأنّ القلع فى حد نفسه اضرار و إنّما يبرره اعمال الولايه فلا بد أن يكون مفاد لا ضرر و لا ضرار حكما سلطانيا مندفعه بأنّ مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع فى حد ذاته سواء كان حكما أوليا أو سلطانيا.

فتحصّل أنّه لا- وجه لحمل قوله لا- ضرر و لا- ضرار على النهى السلطانى مع ترجيح كونه حكما إلهيا بوجوه منها ظهور هذا التركيب فى النهى الكلى لا النهى فضلا عن السلطانى و منها تناسبه لرفع الشبهه و دفع الظلم كليهما.

مسلك من فصل بين لا ضرر و لا ضرار فى المفاد

و قد يفصل بين لا ضرر و لا ضرار فى استفاده النهى عن الثانى دون الأول و بيان ذلك أنّ مدخولهما مختلف فى المعنى إذ هيئه الضرار تدل على نسبه مستتبعه لنسبه اخرى بالفعل أو بالقوه و ذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتاره تكون النسبه الاخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبه إلى نفس الشىء و اخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل

و الأخرى من المفعول كما فى ضارب فىعبىر عن المعنى حىئذ بالمشاركه و فى الحاله الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فىعبىر عنه بالمبالغه أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحا كما فسر لفظ المطالعه بإدامه الاستطلاع مع أنه استطلاعات متعدده فى الحقيقه و قد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فىكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتاليه كما فى سافر.

و على ضوء ذلك يمكن القول بأن الضرر يفترق عن الضرر بلحاظ أنه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره و بهذه العنايه أطلق النبى صلى الله عليه و آله على سمره أنه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى من دون استيذان فمفاد القسم الأول منه و هو قوله لا- ضرر نفى التسبب إلى الضرر بجعل الحكم الضررى و مفاد القسم الثانى و هو لا- ضرر التسبب إلى نفى الاضرار و ذلك يحتوى على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريما مولويا تكليفيا و الثانى تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائيه حمايه لهذا التحريم.

و بذلك يحتوى الحديث على مفادين:

١-الدلاله على النهى عن الاضرار.

٢-و الدلاله على نفى الحكم الضررى و مضافا إلى ذلك دلالتة بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائيه لمنع عن الاضرار خارجا.

و الوجه الإجمالى لما ذكر هو أن نفى تحقق الطبيعه خارجا فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبه إليها يستعمل فى مقامات مختلفه كافاده التحريم المولوى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم و ما إلى ذلك و لكن استفاده كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع و بمجموع الملابس المتعلقه به.

و ملاحظه هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما أمّا فقره الأولى و هى (لا ضرر) فلأن الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصه النازله بالمتضرر من دون احتواء نسبه صدوريه كالأضرار و التنقيص و هذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان

ص: ٤٩٢

و لا يتحمّله أحد عادة إلاّ بتصور تسيب شرعى إليه لأنّ من طبيعه الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه و يتجنّبه فيكون نفي الطبيعه فى مثل هذه الملايسات يعنى نفي التسيب اليها بجعل شرعى.

أمّا الفقرة الثانيه و هى (لا- ضرار) فهى تختلف فى نوع المنفى و سائر الملايسات عن الفقرة الاولى لأنّ الضرار معنى مصدرى يحتوى على النسبه الصدوريه من الفاعل كالاضرار و صدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسيه غضبا و شهوه و بذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسيب إلى عدمه و التصدى له.

و مقتضى ذلك أولا- تحريمه تكليفا فإنّ التحريم التكليفى خطوه أولى فى منع تحقق الشىء خارجا و ثانيا تشريع اتخاذ وسائل اجرائيه عند تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعى و ذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعما بالحمايه إجراء لا سيما فى مثل (لا ضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعه و لا يصحح نفيها خارجا إلى أن قال.

و هذا التشريع يركز على قوانين ثلاثه:

١- قانون النهى عن المنكر

٢- قانون تحقيق العداله الاجتماعيه بين الناس و هذا من شئون الولايه فى الامور العامه الثابته للنبي صلى الله عليه و آله و أئمه الهدى عليهم السلام و الفقهاء فى عصر الغيبه إذ لا بد من العداله فى حفظ النظام.

٣- حمايه الحكم القضائى فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالى بعد رجوع المتخاصمين إليه كما فى مورد قضيه سمره حيث شكّا الأنصارى فقضى النبي صلى الله عليه و آله بعدم جواز دخوله كذلك و حيث أبى سمره عن العمل بالحكم امر النبي صلى الله عليه و آله بقلع النخله لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا و يلاحظ أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخله فى قطبه سمره بهذه الكبرى.

و فيه مواقع للنظر.

منها أنّ جعل معنى نفى للضرر نفى التسيب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسيب ففيه

أنه خلاف الأصل و الظاهر.

هذا مضافا إلى أنه لا حاجة إليه و ذلك لأن نفي طبيعه الضرر حقيقه بعد عدم إمكان نفيه خارجا يدل بدلاله الاقتضاء على عدم جعل أسبابه فى حرمه الشرع.

كما لا وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما فى اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر فى «لا ضرر» هو نفي التسبب و فى «لا ضرار» تسبب النفي.

و منها أنّ تقييد المنفى بالضرر الخارجى ثم جعل النفي ادعائيا لا موجب له مع أنّ نفي الخارج لا يساعد شأن الشارع.

و منها أنّ التفرقة بين الضرر و الضرار فى أنّ كلمه «لا» فى الأمول تفيده النفي و فى الثانى تفيده النهى خلاف الظاهر من وحده السياق.

و منها أنّ جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفى فى رفع ركاكه التكرار لأنّ نفي الضرر يشمل صوره الضرر المتكرر و المستمر لأنّ الضرر اسم مصدر و حاصل للمصدر و المصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبه إلى الغير سواء كان متكررا أو لم يكن.

تفصيل آخر:

و هو أنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضررى و يبقى عندئذ حكم ليس ضروريا بنفسه

لكنه يتقصد و يتعمد به الضرر مثاله أنّ الحكم «بكون الناس مسلّطين على أموالهم» بنفسه ليس ضروريا لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذى ليس بنفسه ضروريا بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها و تقسيم ثمنها أو إيجارها و تقسيم اجرتها أو الانتفاع بها بأى نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفى بقوله «لا ضرار» و لا يلزم من ذلك تكرار و يؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعده جمله من الأحكام التى ليست ضرريه فى نفسها حتى تكفى فى نفيها حكمه «لا ضرر» و إنما تستغل للاضرار و يتعمد بها الضرر و ذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك فى الاضرار

و النظر فى لا ضرر و لا ضرار إلى الضرر الناشى من الأحكام الشرعيه مطلقا سواء كانت وجوديه أو عدميه و لتأكيد نفى الضرر الناشى من الأحكام الشرعيه ضمّ نفى الضرر أيضا و المقصود به كما عرفت هو نفى الضرر الناشى من التعمد و التقصد بالأحكام و لو أنّها ليست فى نفسها ضرريا كما يكون مورد روايه سمره كذلك فانه تقصّد بمثل قوله صلى الله عليه و آله «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنصارى مع أنّ نفس الحكم لا يكون ضرريا و يدلّ عليه أيضا قوله تعالى وَ لَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْمَسَاكِ الَّذِى يَكُونُ جَائِزًا فِي نَفْسِهِ إِذَا تَقَصَّدَ الزَّوْجَ بِذَلِكَ الْإِضْرَارِ وَ الْعِتْدَاءِ عَلَى الْمَرْأَةِ.

فإذا نفى الضرر و الضرار فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار» دلّ ذلك بدلاله الاقتضاء على عدم السبب و التسبب للضرر و ذلك لا يتحقق إلا بالنفى و النهى و المنع الولائى.

اورد عليه بأنّه لا- أثر لتحقيق أنّ الضرار يكون بمعنى قصد الضرر و تعميده و تطبيقه على سمره بهذه الملاحظه أو لا يكون و ذلك لاندراجة فى الفقرة الاولى أعنى نفى الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفع الضرر النهى عنه لاختصاص متعلق النهى بما إذا كان عن قصد و اراده.

و يمكن الجواب عنه بأنّ نفى الضرر يختص بالضرر الناشى من نفس الأحكام و الموارد التى تقصّد بها الضرر و ليست الأحكام فيها بنفسها ضرريا و إنّما الضرر ناش من التقصّد بها و عليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة «لا ضرار».

فتحصل قوه كون «لا» فى لا ضرر و لا ضرار للنفى لوحده السياق و لا يلزم منه الركاهه بعد ما عرفت من اختصاص الضرار بما يتقصد به الضرر و إن لم يكن ضرريا فى حدّ نفسه و لو سلمنا شمول لا ضرر لصوره تقصّد الضرار بناء على نفى طبيعه الضرر فى حومه ما يرتبط بالشرع و لو لم يكن ناشئا عن نفس الأحكام فمنع الركاهه بعد وجود مصلحه الاهتمام بذكر صورته التقصّد فلا يكون لا ضرر مجملا.

التَّنبية الأول: في شمول قاعده نفي الضرر للاضرار على النفس و عدمه و المختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتنانا و المحكى عن الشيخ الاعظم قدس سرّه أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدله العقلية و النقلية.

أورد عليه بأنّ الظاهر اختصاص نفي الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلّا ذلك و لذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لا بدّ في التعميم من القطع بالملاك و بالجمله فالمتبادر من قوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لا ضرر و لا ضرار» خصوصا بملاحظه قوله لا ضرار اراده الاضرار بالغير خاصه كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب و لا مضاربه في داري اراده ضرب بعض بعضا لا مطلق الضرب و لو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافا إلى أنّ لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضررى أو الحج الضررى و نحو ذلك و هو في غايه الاشكال و لذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضررى مع علم المكلف به مستدلا بأنّه أقدم على الضرر على نفسه و لو لا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه في البيع الغبنى و نحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنّه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

و لقائل: أن يقول أولا لا وجه لتنظير قوله صلّى الله عليه و آله و سلم لا ضرر و لا ضرار بما دلّ على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف في عدم شموله لأنفسهم لأنّ في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه و هو الناس بخلاف لا ضرر و لا ضرار فإنّه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر و هو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

و ثانيا: أنّ مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفي الضرر أ لا ترى أنّه إذا أقدم من دون الدواعى العقلانيه على الضرر المالى أو البدنى و نحوهما فلا وجه في هذه الصوره

لدعوى الانصراف مع أنه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعه الإقدام المذكور و هذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار فى شمول لا- ضرر أنه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقا للامتنان فلا يضره الإقدام و الأ فلا وجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

و ثالثا: أن الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض نفس الأمر الضررى أو معلولا له بحيث يتنفى بنفى الحكم الضررى و بين ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزما للضرر أو عله له.

فالأول: هو الحاصل فى الاقدام على المعامله الغبنه فإنّ غرض المشتري المغبون فى نفس المعامله و تملك البيع تملكا مطلقا لازما رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداء لأدّن غرضه فى ذلك و هنا لا اشكال فى عدم المنه فى رفع الحكم بصحة المعامله و لزومها.

و الثانى: هو المحقق فى باب الاجناب عمدا فان غرض المكلف ليس فى الاقدام على الغسل و لا فيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجناب الذى هو عله قهريه لوجوب الغسل و من امتيانه أن لا- يكون هذا الاجناب عله لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية و من المعلوم أنّ فى هذا النوع من الاقدام على الضرر لا يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلا مانع من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى فليس مجرد الاقدام مانعا عن شمول حديث نفي الضرر بل العبره فى الشمول و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه.

و ممّا ذكر يظهر أنّ حديث لا ضرر يشمل الوضوء الضررى من جهه أنه مستلزم للضرر و المتوضى لا يقدم إلا على العباده فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام و بما هو معنون للعباده مطلوب و مقتضى القول بجواز اجتماع الامر و النهى هو صحه العباده.

لا يقال: «لا ضرر» لا يدل على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس لأنه

ناظر إلى نفي الأحكام الضرريه فى عالم التشريع.

لأننا نقول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقا من ناحيه الأحكام و من المعلوم أنّ تجويز الاضرار بالنفس ضرر كما أنّ تجويز ذلك بالنسبه إلى الغير ضرر و مقتضى الاطلاق هو نفي التجويز مطلقا.

فتحصل أنّ الملاك فى شمول حديث لا ضرر و عدمه هو صدق الامتنان و عدمه لا الاقدام و عدمه و لا دليل على تخصيص النفي فى حديث «لا- ضرر» بنفى الزام المكلف بل يعمّ مطلق الضرر و لو كان ناشئا من التجويزات ثم إنه لو سلمنا عدم تماميه دلالة حديث لا ضرر على حرمة الاضرار بالنفس فقد استدل بوجوه اخرى و هى امور:

منها قوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

و فيه: أنه لا يدل إلا على صورته كون الضرر موجبا للهلاكه او ما يدانيها اذا الهلاكه أخص من عنوان الضرر.

و منها: ما رواه فى الكافى و العلل و المحاسن بسند مرسل أو مجهول عن ابي عبد الله عليه السلام و رواه فى الفقيه بسند مجهول عن ابي جعفر و عن ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام إنّ الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحلّ لهم ما سواه من رغبه منه فيما حرم عليهم و لا- زهدا فيما أحلّ لهم و لكنّه عزّ و جل خلق الخلق و علم ما يقوم به أبدانهم و ما يصلحهم فأحلّه لهم و اباحه تفضلا عليهم به تبارك و تعالى لمصلحتهم و علم عزّ و جلّ ما يضرّهم فنهاهم عنه و حرّمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنه لا يدمنها أحد إلا ضعف بدنه و نحل جسمه و ذهب قوته و انقطع نسله الحديث بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ عله حرمة المحرمات هى اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

و فيه: أنّ التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إنّ الاستفادة منها أنّ الحكمه فى تحريم جمله من الأشياء كونها مضره بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم و عله له.

و يمكن أن يقال: إنَّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمه لحرمة أشياء كالميتة و نحوها كما دلَّ عليه قوله عليه السَّلام و علم ما يضرُّهم فنهاهم عنه و حرَّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرِّمًا بالضروره و إلَّا فالأمر الجائر و هو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمه لتحريم أشياء اخرى.

و العمده فى الاشكال على هذه الروايات أنَّها ضعيفه السند.

و منها: ما ورد فى حرمة أكل الطين و هى الأخبار المستفيضه مثل موثقه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال إنَّ الله عزَّ و جل خلق آدم من طين فحرَّم اكل الطين على ذرَّيته و مثل موثقه السكونى عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال قال رسول الله صلَّى الله عليه و آله من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.

و مثل ما رواه فى الكافى بسند موثق عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السَّلام فى رجل يأكل الطين فنهاه و قال لا تأكله فإن أكلته و متَّ كنت قد أعنت على نفسك.

اورد عليه بأنَّ الاستفادة من هذه الروايات و نظائرها أنَّ الحكمه فى حرمة بعض الأشياء هى كونه مضرًا بحسب النوع كما أنَّ الحكمه فى حليِّه بعض الأشياء هى كونه ذا منفعة و مصلحه نوعيه فلا دلالة لها على كون الحرمة دائره مدار الضرر.

يمكن أن يقال إنَّ جعل الضرر حكمه لحرمة بعض الأشياء يدلُّ على مفروغيه الحرمة فى نفس الضرر و إلَّا فكيف يجعل الأمر الجائر حكمه للتحريم.

نعم تختص موثقه السكونى و موثقه ابن القداح بالضرر المهلك فلا تشملان مطلق الضرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين فى صحيحه هشام من ناحيه اخرى غير حكمه الضرر.

و منها: ما رواه فى العلل و عيون الأخبار بأسانيداه عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السَّلام فيما كتب إليه من جواب مسائله فى حديث من قوله عليه السَّلام و حرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان و الآفه لما اراد الله عزَّ و جل ان يجعل تسميته سببا للتحليل و فرقا بين الحلال و الحرام و حرم

اللّٰه الدم كتحریم الميته لما فيه من فساد الأبدان و أنّه يورث الماء الأصفر و يبخر الفم و يتنن الريح و يسىء الخلق و يورث القسوه للقلب و قلبه الرأفه و الرحمه حتى لا- يؤمن أن يقتل ولده و والده و صاحبه و حرّم الطحال لما فيه من الدم و لأنّ علتة و عله الدم و الميته واحده لانه يجرى مجريها فى الفساد.

اورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

و منها: ما رواه فى التهذيب بسند موثق عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قرأت فى كتاب لعلى عليه السّلام أنّ رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين و الأنصار و من لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف و القسط ما بين المسلمين و أنّه لا- يجار حرمه إلاّ- باذن أهلها و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا- آثم و حرمه الجار كحرمه أمه و أبيه الحديث و المراد من الحرمه فى قوله «لا يجار حرمه» هى المرأه و المراد من الجار هو من آجرتة لا جار الدار بقريته السياق و إن احتمل ان يكون المراد هو جار الدار و لذا أدرجه فى الكافى فى البابين.

و كيف كان استدلل بقوله «و أنّ الجار كالنفس غير مضار و لا آثم» على حرمه الاضرار بالنفس بدعوى أنّه يدل على مفروغيه حرمه الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته فى حرمه الاضرار.

اورد عليه أولا- بأنّ المراد هو تنزيل الجار منزله النفس فى عدم جواز اضرار الغير له كما أنّ التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايره من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعله فى ذلك.

و ثانيا بأنّه لو سلمنا أنّ المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزله الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمه الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أنّ الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع و الجبله فليكن كذلك فى حق الجار فلا يدلّ على

حرمه خلافه.

فتحصّل عدم تماميه هذه الوجوه على تقدير صحه سندها على اثبات حرمه مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكه و افساد البدن أو غير ذلك.

فالعمده هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفي الضرر و الضرار بالتقريب الذى قدّمناه و الله هو العالم.

ثم لا يخفى أنّ المقصود من الضرر المحرّم هو الضرر المعتدّ به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أنّ الضرر معتدّ به أو لا فمقتضى الأصل هو الجواز.

التّنبیه الثّانى: فى عموميه حديث نفي الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدميه كالأحكام الوجوديه و عدمها.

قد يقال:قاعده لا ضرر لا تشمل الأحكام العدميه لأنّ عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعوله و اطلاق الحكم عليها ليس الآ من باب المسامحه.

وفيه:أنّه لا قصور فى شمول القاعده للأحكام العدميه على نحو شمولها للأحكام الوجوديه على المعنى المختار فى الحديث و ذلك لأنّها إخبار بعدم وجود طبيعه الضرر بمعناه الحدّثى بعنايه عالم التشريع و جعل الأحكام و المقصود به هو سدّ باب الضرر و المضاره بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودى أو العدمى و هكذا الأمر بناء على مختار الشيخ و من تبعه من أنّ معنى القاعده عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لان الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم فى العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ و يقال ان المعنى هو نفي ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الاولى بظاهاها للأحكام العدميه من جهه عدم صدق الحكم عليها حقيقه بخلاف الثانيه التى ليس فيها ما يصرفها بظاهاها عن تلك الأحكام كما لا يخفى و بالجمله لا أرى قصورا فى شمول القاعده لمورد الكلام كما يساعده الوجدان و الاعتبار.

ص: ٥٠١

و استشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحه تعلق النهى بنفس أن لا تفعل من صحه استناد العدم الى الفاعل بقاء و ان لم يصح حدوثا هو الملاك في صحه استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلا مانع من شمول القاعده لها و اثبات الحكم بها مندفعه بأنّ هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلا فما لم يتعلق الجعل به رفعا و وضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعده.

و اجيب عنه بأنّ المستفاد من قاعده لا ضرر هو نفى ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع و لا فرق فيه بين الأحكام العدميه و الوجوديه و لا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحه الاستناد.

و لقد أجاد و أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّا جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجيه و قد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع و الذى لا يستطيع الشارع بما هو مشروع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهه حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

التنبیه الثالث:فى عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

و الوجه فى ذلك أنّ الجواز فى الأول و الوجوب فى الثانى حکمان ضرريان و مقتضى عموم حديث نفي الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّه لا اشكال فى أنّ مقتضى القواعد الأوليه مع قطع النظر عن قاعده لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه فى الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمة اخبار كثيره.

و هكذا مقتضى القواعد المذكوره عدم وجوب دفع الضرر عن الغير فى الفرض الثانى لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أو لا.

و أيضا لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه فى ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته و كونه مكرها فى ذلك لا يخرجّه عن الحرمة لقصور أدله الاكراه

عن شمول هذه الصورة. (لانه ينافى الامتتان)

فقاعده نفى الضرر توافق القواعد الأوليه و لا يتغير بها حكم الفروض المذكوره.

التنبيه الرابع: في أنه لا اشكال في أن دليل لا ضرر و لا ضرار حاكم على الأدله المثبتة للتكاليف و تقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أن معنى الحكومه ادعاء نفى الجعل في مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته في ذلك المورد إما بادعاء نفى الموضوع كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفى المتعلق كأن يقال الضيافه ليست باكرام أو بادعاء نفى الحكم كأن يقال لم يجعل الوجوب في مورد زيد فإن مرجع جميع ذلك إلى نفى جعل الحكم ادعاء و مصحح الادعاء عدم تعلق الاراده الجديّه بمورد دليل الحاكم هذا فيما اقتضى دليل الحاكم تضيق دليل المحكوم.

و قد يقتضى دليل الحاكم توسعه دليل المحكوم و مرجعه حينئذ إلى اثبات الجعل في مورد ادعاء و كنايه عن ثبوت الاراده الأكيده فيه.

و ذلك أيضا إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال «زيد عالم» مع انه جاهل في الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام او بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب في مورد زيد و مرجع جميع ذلك أيضا إلى ثبوت جعل الحكم في مورد دليل الحاكم و قد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الاراده الجديّه في مورد دليل الحاكم يحدّد الدليل المحكوم بمدلوله بلسان نفى الجعل مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته أو ثبوته في مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الاراده الجديّه مع الاستعماليه كما يترأى من المحقق النائيني فانه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل الحاكم توسعه دليل المحكوم لان المفروض حينئذ عدم وجود الاراده الاستعماليه كما يقتضى دليل الحاكم عدم تطابقها مع الاراده الجديّه.

التنبيه الخامس: في صحه العمل الضررى العبادى و عدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر و كان مضرا في الواقع.

وقد يقال بصحة الوضوء الضررى مثلا- لوجود الملاك فيه و إن لم يكن بمأمور به لكفايه واجديته لملاك و لذا ذهبوا إلى صحة العباده إذا كانت مورد التضاحم بالأهم و أتى بها و ترك الأهم مع أن الأمر متوجه إلى الأهم فعلا.

أورد عليه بأن مقتضى حكومه «لا ضرر» على عموم أدله الوضوء خروج الفرد الضررى من الوضوء عن عموم أدلته و معه لا معنى لثبوت الملاك فيه و لا كاشف له بعد خروج الفرد الضررى عن عموم الأدله.

و اجيب عنه بإمكان استفاده الملاك بالأدله الخارجيه مثل اطلاق قوله عليه السّلام الوضوء نور و نحوه بل يدل عليه نفس أدله نفى الحرج و الضرر بضميمه الأدله الأوليه لأنّ سياق أدله نفى الحرج و الضرر رفع الكلفه و المشقه و الضرر عن المكلف و ظاهرها بقاء المطلوبيه على حالها و أنّ الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الأمر على المكلف و عدم و قدعه فى الحرج و الضرر.

هذا مضافا إلى دلالة آيه الوضوء و التيمم فإنّها تدل على أنّ عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطريق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء و الأمر بالتيمم لرفع الحرج حيث قال وَ إِن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١)

و هو ظاهر فى بقاء الملاك و انما الحرج هو المانع عن الوجوب و دعوى أنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضررى لا مجال لرفع وجوبه بقاعده لا ضرر حيث إنّ تلك القاعده وردت امتنانا و موردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مندفعه: بأنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضرر و ملازمه الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضرر و مع عدم الاقدام على نفس الضرر

ص: ٥٠٤

يكون شمول لا ضرر للوضوء الضرري أو الغسل الضرري موافقا لامتنان فلا وجه للمنع عن شمول القاعده بالنسبه إلى الوضوء الضرري أو الغسل الضرري و الحاصل أنه لا مجال للحكم بالبطلان مع القول بجواز اجتماع الامر و النهي لوجود الامر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلا إذا دل نص خاص على البطلان.

التنبیه السادس: في عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التي اقدم فيها على الضرر بداع من الدواعي العقلانيه فلو تزوج امرأه بمهر في ذمه الزوج و علمت أنّ المهر ينقص قدره شرائه بمرور السنوات فلا يشملها قاعده لا ضرر لو اختلفت قدره شراء مهرها لاقدامها على الضرر المذكور و يشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لى على رجل عشره دراهم و أنّ السلطان أسقط تلك الدراهم و جاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الاولى و لها اليوم وضيعه فأى شىء لى عليه الاولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الاولى (الوسائل الباب ٢٠ من ابواب الصرف ح ٢) و لا يخفى أنّ مع الوضيعه المحتمله عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه و لا يشملها قاعده لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمه و قدره الشراء أمرا لا يزعمه طرفا المعامله فلا يبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعده لا ضرر لأنّ الضرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعامله بخلاف الضرر غير الفاحش و لا يكون شمول لا ضرر بالنسبه إليه منافيا للامتنان اللهم إلا أن يقال بأنّ السيره ثابتة على أنّ نقص قدره الشراء فى الديون و المهور لم يكن مورد الضمان مطلقا و لكنّه محل تامل و اللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعامله على القانون الرائج و هو الضمان فلا اشكال فى الضمان فتدبر جيدا.

التنبیه السابع: فى تصادم الضررين و لا يخفى عليك أنه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتاره يدور الأمر بين ايراد الضرر إما على نفسه أو على الغير.

و اخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

و ثالثه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

و رابعه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه إلى الغير و إن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

و إن كان متوجها الى الغير أيضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط و إن كان فى عدمه ضرر عليه و مسأله التولى من قبل الجائر يدخل فى هذا القسم.

ثم فى صوره دوران الأمر بين ايراد الضرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبه الضرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجها إلى هذا و لا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابه رجل رأسه فى القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابه أو كسر القدر فلا اشكال فى أنه يختار حينئذ أقل الضررين إلا أنه لو كان أحدهما مقصرا فى ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنه لو كان أحدهما مطالباً بماله يكون ضامنا لمال الآخر و مع عدم التقصير و المطالبه المذكوره من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعده العدل و الانصاف كالدرهم الودعى.

و على الثانى و هو أنّ دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك و كان فى تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس و نحوه فى الأهميه فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو اكثرهما و إلا- فيختير ثم على فرض احواله الأمر إلى الغير و عدم اختياره لا مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين و أكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفايه الأقلية للترجيح.

و ممّا كر يظهر الحكم فى المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضررا و الآخر أكثر ضررا فالأقلية تصلح لمرجحيه الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرما.

و أما حكم الرابع و هو ما إذا دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر إِمَّا على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذ أقل الضررين و لكنّه محل تأمل و نظر لأن ادله الاكراه قاصره بعد كون الحكم المذكور أى نفى الاكراه خلاف الامتنان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا إذا كان ضررا لا يرضى الشارع به.

التنبیه الثامن: فى دوران الأمر بين تضرر المالك و الاضرار بالغير و اعلم أنه إذا دار الأمر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهه التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعه أو بئرًا يكون موجبا للضرر على الجار مثلا فهنا صور:

الاولى أن يكون المالك بتصرفه قاصدا لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو فى تركه ضرر عليه.

الثانيه الصوره مع كون الداعى الى التصرف مجرد العبث و الميل النفسانى لا الاضرار بالجار.

و الحكم فى هاتين الصورتين هو الحرمة و الضمان و لا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثه أن يكون التصرف المذكور بداعى المنفعه بأن يكون فى تركه فوات المنفعه.

الرابعه أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه و المنسوب إلى المشهور هو جواز التصرف و عدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين و استدلل لذلك بأن منع المالك من التصرف فى ملكه حرج عليه و دليل نفى الحرج حاكم على أدله نفى الضرر كما أنه حاكم على الأدله المثبتة للأحكام.

أورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى و كبرى أما الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف فى ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون و قد لا يكون.

و فيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا فى جميع الموارد لكفايه ثبوته فى بعض الموارد كما لا يخفى.

و أما الكبرى فلانه لا وجه لحكومه أدله الحرج على أدله نفى الضرر فإنّ كل واحد منهما

ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأوليه فلا وجه لحكومته أحدهما على الآخر.

و فيه أنّ توارد الضرر و الحرج يكفى فى جواز معامله المتزاحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و اولى و الغالب فى توارد العارضين أن يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا فى أحدهما.

ثم إن هذا فيما إذا كان فى ترك التصرف فوات المنفعه و لكن كان ذلك حرجا عليه و أما إذا كان فى ترك التصرف ضرر عليه تزاحم الضرران فيسقط دليل لا- ضرر بالنسبه اليهما و معه يرجع إلى عموم قاعده الناس مسلطون على اموالهم فى جواز التصرف فى ملكه فتدبر و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

قم المشرفه

السيد محسن بن مهدي الخرازي الطهراني

جمادى الأخرى من سنه ١٤٣٠ هـ

ص: ٥٠٨

تممه المقصد السابع فى الاصول العمليه الفصل الثانى فى أصاله التخيير المقام الأول: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التوصليات مع وحده الواقعه ١٠

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الإباحه الظاهريه ١٠

الأمر الثانى: هو الاستدلال بالبراءه العقلية ١٢

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءه الشرعيه ١٤

المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه ٢١

المقام الثالث: فى التخيير البدوى و الاستمرارى ٢٦

المقام الرابع: فى تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكّنها دون الموافقه القطعيه لعدم التمكّن منها ٢٨

المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره فى طرف شرعيه ٣٠

المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطيه شىء و بين مانعيته فى العبادات ٣١

الصوره الاولى: ما يتمكّن فيه المكلف من الامتثال التفصيلى ٣٢

الصوره الثانيه: ما يتمكّن فيه المكلف من الامتثال الإجمالى ٣٣

المقام السابع: فى مجرى أصاله التخيير ٣٥

المقام الثامن: فى اشتراط عدم أصل لفظى فى جريان أصاله التخيير ٣٧

الخلاصه: ٤١

ص: ٥٠٩

الفصل الثالث فى أصله الاشتغال المقام الأول: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف ٥٥

الجهة الأولى: فى إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال ٥٦

الجهة الثانية: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف ٦٥

الجهة الثالثة: فى مقام الإثبات ٦٥

تنبيهات: ٨٢

التنبيه الأول: فى أنه لا فرق بين الأمور الدفعية و التدريجية فى وجوب الاحتياط ٨٢

التنبيه الثانى: فى موارد جواز الرجوع و عدمه إلى الأصل الطولى ٨٧

التنبيه الثالث: فى انحلال العلم الإجمالى و عدم تأثيره فى التنجيز ٩٣

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين ٩٣

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين ١٠٣

التنبيه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء فى التنجيز و عدمه ١٠٨

التنبيه الخامس: فى الشبهه غير المحصوره و يقع الكلام فى جهات ١٢٧

الجهة الأولى: فى تعريفها قدس سره ١٢٧

الجهة الثانية: فى حكمها ١٢٩

الجهة الثالثة: فى اختصاص البحث بمانعيه كثره الأطراف عن تأثير العلم الإجمالى ١٣١

الجهة الرابعة: فى معيار الكثره و عدمها ١٣٢

الجهة الخامسة: فى عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراءه فى أطراف الشبهه غير المحصوره ١٣٣

الجهة السادسة: فى جواز معامله مع بعض الأطراف معامله العلم بالعدم ١٣٣

الجهة السابعة: فى أن اللازم فى أطراف الشبهه غير المحصوره ما ذا؟ ١٣٣

التنبيه السادس: فى أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم ١٣٤

الخلاصه: ١٤٩

المقام الثانى: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف و إمكان الاحتياط و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ١٨٧

الوجه الأول للبراءه العقليه ١٨٨

الوجه الثانى للبراءه العقليه ١٩٧

فى جريان البراءه الشرعيه ١٩٩

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه ٢٠٧

الخلاصه: ٢١٩

تنبيهات المقام الثانى: ٢٣١

التنبيه الأول: فى جريان البراءه فى الأسباب و المسببات و عدمه ٢٣١

التنبيه الثانى: فى مقتضى القاعده العقليه و الشرعيه فى النقيصه العمديه و السهوئيه ٢٣٦

التنبيه الثالث: فى مقتضى القاعده فى الزياده العمديه و السهوئيه ٢٥٠

التنبيه الرابع: فى حكم الزياده و النقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه ٢٥٩

الطائفه الاولى: ما تدلّ على بطلانها بالزياده مطلقا ٢٥٩

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على بطلانها بالزياده السهوئيه ٢٥٩

الطائفه الثالثه: ما تدلّ على بطلانها بالإخلال سهوا فى الأركان بالزياده ٢٦٠

التنبيه الخامس: حول قاعده الميسور بحسب الاصول العمليه و الأدله الاجتهاديه ٢٧١

فرعان: ٣٠٤

الأول: فى دوران الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط ٣٠٤

الثانى: فى تقديم البدل الاضطرارى على الناقص ٣٠٦

التنبيه السادس: فى وجوب الاحتياط بالتكرار أو التخيير بين الفعل و الترك ٣٠٩

المقام الأول:فى البراءه العقليه ٣١٩

المقام الثانى:فى البراءه الشرعيه ٣٢٠

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه ٣٢٩

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم ٣٣٤

الصوره الاولى:أن تنكشف مخالفه المأتى به مع الواقع كما إذا علم بذلك ٣٣٤

الصوره الثانيه:أن تنكشف مطابقه المأتى به للواقع بسبب فتوى مجتهده ٣٣٥

الصوره الثالثه:أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى ٣٣٥

الصوره الرابعه:أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد ٣٣٧

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس ٣٣٧

شرطان آخران لجريان البراءه ٣٤١

الخلاصه ٣٤٩

قاعده لا ضرر و لا ضرار ٣٩٥

الأمر الأول:فى أسناد الحديث ٣٩٥

الأمر الثانى:فى ألفاظ الحديث ٤٠٥

الأمر الثالث:فى فقه الحديث ٤٠٧

المقام الأول:فى مفاد ماده(ض ر ر) ٤٠٧

المقام الثانى:فى مفاد الهيئه الإفراديه لماده(ض ر ر) ٤٠٩

المقام الثالث:فى مفاد الهيئه التركيبيه للجملتين ٤١٢

الأمر الأول:جعل الحكم التكليفى الزاجر عن العمل و هو الحرمة ٤٣٥

الأمر الثانى:تشريع اتخاذ وسائل مانعه عن تحقيقه خارجا ٤٣٥

الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعه لموضوع الاضرار ٤٣٥

تنبيهات: ٤٤٠

ص: ٥١٢

التنبیه الأول: فی شمول قاعده نفی الضرر للضرر علی النفس و عدمه ٤٤٠

التنبیه الثاني: فی عمومیه حدیث نفی الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدمیه كالأحكام الوجودیه ٤٥٢

التنبیه الثالث: فی إضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه و فی دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه ٤٥٥

التنبیه الرابع: فی حکومه دلیل لا ضرر علی الأدله المثبتة للتكاليف ٤٥٩

التنبیه الخامس: فی صحه العمل الضرری العبادی و عدمها ٤٦١

التنبیه السادس: فی عدم شمول المعاملات التي اقدم فیها علی الضرر ٤٦٥

التنبیه السابع: فی تصادم الضررين ٤٦٦

التنبیه الثامن: فی دوران الأمر بین تضرر المالك و الاضرار بالغير ٤٦٩

الخلاصه: ٤٧٣

ص: ٥١٣

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

تممه

اشاره

المقصد السابع

فى الأصول العمليه

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

اشاره

فى الاستصحاب

ص: ٥

الأمر الأول: في تعريفه

و هو كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره عند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدّها و أخصرها إبقاء ما كان و المراد بالبقاء الحكم بالبقاء و دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم فعلة الإبقاء هو أنّه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبده «بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل» بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه. (١)

ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم بالبقاء بإطلاقه يشمل الاستصحاب الموضوعي و الحكمي ولذا قال في الكفايه إنّ عباراتهم في تعريفه و إن كانت شتى إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه. (٢)

ولا فرق في الحكم بالبقاء بين كون المبنى هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو في الجملة أو حكمهم بالتصديق الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمه بين ثبوت

ص: ٧

١- (١) فرائد الأصول، ٣١٨، ط قديم.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٣.

الشيء في السابق و الظن ببقائه أو الأخبار الداله عليه تعبداً مطلقاً أو في الجملة إذ مرجع الجميع إلى حكم الشارع بالبقاء في كل شيء وجد ثم لم يعلم بقاؤه تأسيساً أو امضاءً سواء كان بدلاله المطابقه أم بالدلاله الالتزاميه بل الاستصحاب بهذا المعنى أى الحكم بالبقاء قابل للنزاع ولذلك قال في الكفايه إن هذا المعنى (أى الحكم بالبقاء) هو القابل لأن يقع فيه النزاع و الخلاف في نفيه و إثباته مطلقاً أو في الجملة أو في وجه ثبوته على أقوال: ضروره أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشين العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي و الإثبات واردين على مورد واحد بل موردين. (١)

والوجه في عدم التقابل أن نفي وجه لا ينافي ثبوت وجه اخرله

ثم لا يخفى عليك أنه لا وجه للايراد عليه بأن لازم كون الإبقاء إبقاء عملياً هو عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات التي لم تكن لها أثر شرعى في حال اليقين وكذا في الشبهات التي لم يعمل المكلف فيها على وفق حالته السابقه أو لا يعمل بعد مع أنه لا إشكال في جريانه في جميع الموارد.

وذلك لما أفاده سيّدنا الأستاذ قدس سره من أن المراد من الإبقاء هنا هو الإبقاء التنزيلى ويصحح التنزيل جعل المماثل في الأحكام و الحكم بترتيب الآثار في الموضوعات و البناء عملاً على طبق حال اليقين فمتعلق الإبقاء إنما هو نفس الحكم أو الموضوع وبقاؤهما حقيقه حيث لا يعقل لامن المكلف ولا المكلف لأن الحكم الذى كان واقعيًا و الموضوع الذى ثبت كان تكوينياً ولا يعقل ابقاؤهما حقيقه يكون تنزيلاً لامحاله وبذلك يدفع الإشكال فتأمل. (٢)

ص: ٨

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٤-٢٧٣.

٢- (٢) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج ٢، ص ١٦-١٥.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يكون بمعنى أنّ كل شيء وجد ثم شك في بقاءه وارتفاعه يحكم ببقائه من دون فرق بين أن يكون الشيء المذكور حكماً أو موضوعاً ذا أحكام شرعية ومن دون تفاوت في أنّ مبنى هذه القاعدة هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إذعان العقلاء وتصديقهم الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمه بين ثبوت السابق وبقائه فإنّ الاستصحاب بالمعنى المذكور و هو الحكم بالبقاء يجرى على جميع الوجوه و المباني و يدلّ عليه كل واحد من المباني المذكوره بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه ولا يفرق فيه بين أن يكون الاستصحاب أماره أو أصلاً عملياً لأنّ حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل يدلّ أيضاً بالالتزام على الحكم بالابقاء ولقد أفاد وأجاد المحقّق العراقي قدس سره حيث قال ولا يضرّ الاختلاف بحسب الحقيقه بوحده المفهوم في ابقاء ما كان. (1)

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون أصلاً عملياً كأصالة الحل و الطهاره ويكون وظيفه عمليه في مقام الشك و موضوعه الشك في شيء متيقن سابق من غير أن يكون اعتباره لأجل التحفظ على الواقع فلا يكون حينئذ حجه على الواقع ولا- طريقاً مجعولاً- فإطلاق الحجه عليه غير صحيح كإطلاق الحجه على اصالتي الطهاره و الحليه فبناء عليه يكون تعريفه بإبقاء ما كان وأمثاله ممّا لا مانع منه سواء أريد الإبقاء العملي الذي هو وظيفه المكلف أو الحكم بالإبقاء من قبل الشارع ولا يخفى أنّه حينئذ يكون مسأله فقهيه ولو في الاستصحابات الحكميه فإنه على كلا التقديرين يكون وظيفه عمليه غير ناظره إلى الحكم الواقعي ولا- حجه عليه ولا- طريقاً إليه و إمّا أن يكون حجه على الواقع سواء كان أصلاً اعتبر لأجل التحفظ على الواقع كأصالة الإحتياط في الشبهه البدويه أو طريقاً كاشفاً عنه كساير الأمارات الكاشفه عن الواقع

ص: ٩

فحينئذ يكون مسأله أصوليه وإطلاق الحجه عليه صحيح إلى أن قال وبالجمله إطلاق الحجه على الاستصحاب بناء على كونه أصلاً لتحفظ الواقع أو أماره لاثباته صحيح ولكن تعريفه حينئذ يبقاء ما كان ومثله ليس على ماينبغي لأن الاستصحاب بناء عليه أمر يكون حكم الشارع أو بناء العقلاء أو حكم العقل دليلاً على اعتباره ويجب على المكلف العمل على طبقه وجوبا طريقيا للتحفظ على الواقع ولا يكون نفس الحكم الشرعي أو نفس عمل المكلف فكما أن خبر الثقة الذي هو طريق إلى الواقع وحجه عليه شيء وإيجاب العمل على طبقه شيء آخر والعمل عليه شيء ثالث فلايصح أن يقال إن خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه أو العمل على طبقه فكذلك الاستصحاب فلايد من تعريفه بناء عليه إمّا يكون السابق للكاشف عن بقائه في زمن الشك فيه هذا بناء على أن اعتباره الشرعي بسبب جعل اليقين طريقاً إلى متعلقه في زمان الشك فيكون حقيقته هو اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه ولو قلنا بأن اعتباره ليس لأجل الطريقيه عن الواقع بل لأجل التحفظ عليه فيكون أصلاً وحجه على الواقع نظير أصله الإحتياط في الشبهات البدويه إلى أن قال وقد اتضح أيضاً ممّا ذكرنا أنه لايمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والإبرام على جميع المسالك لعدم الجامع بينها فإن من جعله أصلاً عملياً لايد وأن يجعل الشك موضوعاً ويقول إنه وظيفه للشاك عند قصور اليد عن الواقع ومن جعله أماره للواقع لايد وأن لايعتبر الشك على نحو الموضوعيه وهما ممالا- يجتمعان وكذا لاجمع بين القول بالطريقيه والأماريه عن الواقع وبين القول بأنه حجه على ظلواقع وأصل كاصل الإحتياط فمن أراد تعريفه بجامع يجتمع عليه الأقوال المتقابلة فقد أخطأ إلّا أن يراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات. (١)

ص: ١٠

وفيه: أنّ المسأله الأصوليه على ما زاد صاحب الكفايه فى تعريف علم الأصول أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل ليست منحصره فى الحججه على الواقع بل تعم ما ينتهى إليه المجتهد عند عدم قيام الحججه على الواقع فكما أنّ البراءه و التخيير و الإحتياط من مسائل علم الأصول فليكن كذلك الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً.

لايقال: إنّ مقتضى كون المسائل التى ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل من مسائل علم الأصول هو إدراج قاعده الطهاره الجاريه فى الشبهه الحكميه فى مسائل علم الأصول أيضاً لأنها ممّا ينتهى إليه المجتهد أيضاً مع أنّها من القواعد الفقهيّه.

لأننا نقول: إنّ المراد من المسائل التى ينتهى إليها المجتهد فى تعريف علم الأصول هى التى لا تختص بباب خاصّ كالبرائث و التخيير والاستصحاب ونحوها لا ما يختصّ ببعض الابواب كقاعده الطهاره فإنّها مختصّه بباب الطهاره.

ولكن الانصاف ان هذا الجواب غير تام لأن الميزان فى كون المسأله اصوليه هو ان تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الفرعى ولا يعتبر جريانها فى جميع الأبواب الفقهه وإلّا لخرجت جملة من المباحث الأ-صوليه عن علم الأ-صول لعدم اطرادها فى جميع الأبواب الفقهه كالبحت عن دلالة النهى عن العباده على الفساد وعدمه فانه غير جار فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه وعليه فنلتزم بكون قاعده الطهاره فى الشبهه الحكميه من مسائل علم الأصول ولا مانع.

ثم لا يخفى أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابله إلا أن الذى يسهل الخطب أنّ التعريف المذكور من باب الشرح الاسمى لا التعريف المنطقى ولذا يكون قصوره من بعض النواحي مغفورا عنه فتحصيل أنّ تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان هو التعريف بالأسد و الأخصر بالنسبه إلى سائر التعاريف و إن لم يكن خالياً عن بعض المناقشات و الله هو العالم.

وهي اليقين السابق و الشك اللاحق وتعريفه بإبقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمه الإبقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنه يعتبر امور في الشك و اليقين المعبرين في الاستصحاب.

من-ها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحاله السابقه ولا فرق فيه بين أن تكون الحاله السابقه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى ولا مجال للاستصحاب فيما لا يقين بالحاله السابقه لعدم بعض اركانه.

ومن-ها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن وإلّا فمع فرض بقاء اليقين به لا مجال للاستصحاب فيما لا شك لعدم بعض أركانه و هو الشك.

ومن-ها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد منه هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن وعليه فالاستصحاب يجرى ولو مع الظن بالبقاء أو الظن بعدم البقاء.

ومن-ها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلّا فالشك يكون سارياً ويلزم منه أن لا يكون متيقناً في السابق فيكون قاعده اليقين فإنّه في الزمان اللاحق يكون شاكاً في نفس ماتيقنه سابقاً ويعبر عنه بالشك السارى وأخبار الاستصحاب لا يشملها إذ لا يبقى يقين مع الشك السارى حتى يحكم عليه بعدم نقضه وإبقائه في حال الشك.

ومنها: وحده متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ماتعلق به اليقين ويحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له مثلاً ولا نظر له إلى مقام تأثيره وترتب الأثر الذى لم يكن موجوداً قبلاً والاستصحاب في الشك في الراجع يحكم ببقاء ما كان وعدم وجود مانع بالنسبه إلى نفس وجوده و بهذه أى

وحده المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى وعدم المانع الّتى تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غيرالمتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه إحراز المقتضى بالكسر مع الشك في المانع فيالحكم بترتب الأثر و المقتضى بالفتح مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب وشك في أنّ الثياب رطبه أو لا فيحكم باحتراقها بقاعده المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك كما أفاده الشيخ المحقق المظفر قدس سره ومعناه أنّه يجب أن يتعلّق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإنّ هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائى الذى لادليل عليه مثاله: ما لو قلنا بأنّ صيغه إفعال حقيقه في الوجود في لغتنا الفعلية الحاضره وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان في أصل وضع لغه العرب أو أنّها نقلت عن معناها الأصلى إلى هذا المعنى في العصور الإسلاميه فإنّه يقال هنا إنّ الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنّها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغه ومعنى ذلك في الحقيقه جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلّته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر (1) هذا مضافاً إلى انصراف حديث لانتقض عن الشك المتقدم بل قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت»

ص: ١٣

صريح في تقدّم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدلّ على حجيه الاستصحاب إذا تقدّم زمان المشكوك على زمان المتيقن نعم يمكن دعوى قيام بناء العقلاء على أصاله عدم النقل في اللغه وإلّا لانسد باب الاستنباط من الأصول اللفظيه لالعمليه بناء على جريان أصل عدم النقل فيما إذا علم بالمراد وشك في أنّه من باب الحقيقه أو من جهه القرينه وإلّا فمع اختصاص الأصول اللفظيه كاصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه وأصاله عدم النقل بما إذا كان الشك في المراد لاكيفيته فلامجال لأصاله عدم النقل بل يكتفى فيه بالاطمينان بالمراد.

ومنها: فعلية الشك و اليقين كسائر العناوين المأخوذه في الأحكام وعليه فلا يكفي في جريان الاستصحاب الشك التقديري ولا اليقين التقديري وفزعوا عليه أنّه لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ثم بعد الفراغ عن الصلاة شك في أنّه تطهر قبل الدخول في الصلاة أو لا جرى في حقه قاعده الفراغ ولايجرى فيه استصحاب الحدث إلى حين الصلاة حتى يقال إنّ قاعده الفراغ لاتدلّ على الصحه فيما إذا جرى الاستصحاب في الحدث قبل الشروع في الصلاة وذلك لعدم فعلية الشك إلّا بعد الفراغ عن الصلاة ومع عدم الفعلية لامجال للاستصحاب فمع الشك الحادث بعد الصلاة يحكم قاعده الفراغ بصحه صلاته هذا بخلاف ما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم التفت إليه قبل الصلاة وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته لجريان الاستصحاب قبل الشروع في الصلاة لكونه قبل الصلاة شاكاً في رفع حدثه وعدمه ولعدم جريان قاعده الفراغ اذ ليس الشك حادثاً بعد الصلاة ولكن تفزع الفرعين على اعتبار فعلية الشك و اليقين محل تأمل ونظر وسيأتى تحقيق ذلك في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يتقوم باليقين السابق و الشكّ اللاحق ويعتبر فيه تعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلّا فهو أجنبي عن الاستصحاب بل يكون قاعده اليقين.

ويعتبر فيه أيضاً وحده متعلق اليقين و الشكّ وإلّا فهو قاعده المقتضى و عدم المانع لا الاستصحاب.

ويعتبر فيه أيضاً أن يكون من باب عدم نقض اليقين بالشكّ لانقض الشكّ المتقدم باليقين المتأخّر وإلّا فهو الاستصحاب القهقرائى ولا دليل له وأدله اعتبار الاستصحاب لا يشمله.

ويعتبر فيه أيضاً فعليه الشكّ و اليقين كسائر العناوين وبدونها لا يشمله الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ كسائر الأحكام المتعلقة بالعناوين الظاهره فى الفعلية فلاتفعل.

الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجّيه الاستصحاب هل هو بحث اصولى

أو بحث فقهى و المختار هو الأوّل لما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من أنّ حجّيه الاستصحاب إن كانت من قبيل حجّيه الأمارات يدخل فى مسائل الأصول كدخولها فيها و إن كانت من قبيل حجّيه الأصول العمليه كان ماهو الوجه فى دخول تلك الأصول فى مسائل الأصول هو الوجه فى دخوله فيها فلايحتاج إثبات كونه من مسائل ذلك العلم إلى تكلف زائد.

(١)

ولا فرق فيما ذكر بين كون الاستصحاب من الأدلّه الشرعيه أو الأصول العمليه الشرعيه المحضه أو العقليه المنتهيه إلى مقدمات الانسداد فإنّ تميم الكشف بناء على كونه من الأدلّه الشرعيه و أماراتها أو اثبات وظيفه المكلف فى طرف عدم الانكشاف من شؤون الأصولى.

ص: ١٥

قال المحقق العراقي قدس سره: ولقد أشرنا في أول مباحث القطع إلى اختلاف الوظائف المجعوله فمنها ما كان بلسان تميم الكشف ومنها ما كان بلسان إثبات وظيفه في ظرف عدم الانكشاف ومن المعلوم أنّ تنقيح هذه الجهات شأن الأصولي لأنّ أصل وضع علم الأصول لبيان هذه الجهات وتنقيح مبادئ هذه الحثيات فحينئذٍ مسائله قهراً راجعه إلى صنفين:

فمنها ما هو مهذب لاستنباط الأحكام الشرعيه الواقعيه ومنتج للعلم بها بتوسط قياس واحد أو قياسين أو أزيد بمعنى جعل تنجيز الأول صغرى لقياس آخر منتج للعلم المزبور بلا واسطه أو بواسطه قياس آخر كذلك ومنها ما ليس شأنها ذلك بل كانت ممّا ينتهى إليه المجتهد عند عدم وصوله إلى الواقعيات. (١)

ثم إنّ الظاهر من الكفايه في المقام أنّ الاستصحاب من القواعد الواقعه في طريق الاستنباط لا من التّى ينتهى إليها المجتهد في مقام العمل حيث قال لا يخفى أنّ البحث في حجّيته (أى الاستصحاب) مسأله أصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيه وليس مفادها حكم العمل بلاواسطه و إن كان ينتهى إليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجّيته مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عباره عما ذكرنا (من أنّه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك في بقاءه) و أمّا لو كان عباره عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشى من ملاحظه ثبوته فلا إشكال في كونه مسأله أصوليه. (٢)

ولا يخفى عليك أنّ التعريف المذكور هنا للاستصحاب ينافى ماتقدّم عنه في تعريف الأصول العمليه ولذا أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنّه عرف

ص: ١٦

١- (١) المقالات، ج ٢، ص ١٢٦.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٧٧-٢٧٤.

الأصول فى أوّل كتابه بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه أو التي ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل و الظاهر أنّ مراده بقوله أو التي ينتهى إليها المجتهد هى الأصول العمليه فحينئذ يقع الإشكال فى مسأله الاستصحاب حيث جعله فى هذا المقام من القواعد الواقعه فى طريق الاستنباط لامن التي ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل مع أنّ حجّيته من قبيل حجيه الأصول لا الأمارات كما اختاره أيضاً. (١)

ثم إنّ هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهه الحكميه المثبت للحكم الظاهرى الكلى و أمّا الجارى فى الشبهه الموضوعيه كعداله زيد ونجاسه ثوبه وفسق عمرو وطهاره بدنه فلا إشكال كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره فى كونه حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعده تعبدية مستفاده من الأخبار لأنّ التكلم فيه على الأوّل نظير التكلم فى اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم و البيئه و الغلبه ونحوها فى الشبهات الخارجيه وعلى الثانى من باب أصاله الطهاره وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك. (٢)

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه

قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ للاستصحاب تقسيماً باعتبار المستصحب فأخر باعتبار الدليل الدال عليه إلى أن قال و أما بالاعتبار الثانى فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من حيث الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع و إمّا أن يكون غيره. إلى أن قال الثانى من حيث إنّّه قد يثبت بالدليل الشرعى و قد يثبت بالدليل العقلى و لم أجد من فصلّ بينها إلّا أنّ فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى و هو الحكم العقلى المتوصل به إلى حكم شرعى تأملاً نظراً إلى أنّ

ص: ١٧

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٢٠ ط قديم.

الأحكام العقلية كلها مبيّنه مفضّله من حيث مناط الحكم الشرعى و الشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ و أن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم لأن الجهات المقتضيه للحكم العقلى بالحسن أو القبح كلّها راجعه إلى قيود فعل المكلف المذى هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشك في موضوعه و الموضوع لا بدّ أن يكون محرزا معلوم البقاء فى الاستصحاب كما سيجيى ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرفع وبين أن يكون لأجل الشك فى استعداد الحكم لأن ارتفاع الحكم العقلى لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه فيرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان الأترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أن الضارّ من حيث إنه ضارّ حرام ومعلوم أن هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً لأن قولنا المضرّ قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً و لا ينفع فى إثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأن الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضرّ و الحكم له مقطوع البقاء و هذا بخلاف الأحكام الشرعيه فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باق فى زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعى إلى أن قال فإنه تابع لتحقق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمة شىء فى زمان وشك فى الزمان الثانى ولم يعلم أن المناط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أن الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدله الشرعيه كان موجوداً سابقاً ويشك فى بقاءه ويجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر أنّ الاستصحاب لا يجرى في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستنده إليها سواء كانت وجودية أم عدمية إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السوره على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض مَنْ مال إلى الحكم بالأجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أمّا إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضية العقلية موجوده أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد المراجعة في اصطلاحهم استصحاب البراه و النفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لالحال المستنده إلى العقل حتى يقال إنّ مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم. (١)

وحاصل كلامه هو التأميل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية كما أنّه لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

نعم يجرى الاستصحاب إذا لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية وان كان مقارناً معها كما إذا كان الاستصحاب مستنداً إلى عدم المقتضى كاستصحاب العدم المطلق من ارتفاع القضية العقلية.

ص: ١٩

أورد عليه في الكفايه: بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستنده إلى الأحكام العقلية وبين عدم كونها كذلك حيث قال إنّ الاتحاد اللازم بين القضييه المشكوكه و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول و إن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه إلّا أنّه لَمّا كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته و إن كان واقعاً من قيوده و مقوماته أمكن جريان الاستصحاب ضروره صحه إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو واقعاً مظنوناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه من دون فرق بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً أمّا الأوّل فواضح و أمّا الثاني فلأنّ الحكم الشرعي المستكشف بالعقل عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوع حكم العقل ممّا لا يرى مقوماً له كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً و إن كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً و مع كون الحكم الشرعي المستكشف بالعقل مشكوك البقاء يجري فيه الاستصحاب.

إن قلت كيف هذا مع الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت ذلك لأنّ الملازمه إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لافي مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلّا في حال وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال أي حال عدم ما احتمل دخله في موضوع الحكم وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين و إن لم يدركه العقل إلّا في إحديهما لاحتمال عدم دخل تلك الحاله فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لتلك الحاله أي وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم و إن كان لها دخل

فيما اطلع العقل عليه من الملائك وبالجمله حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملائك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً وموضوع حكم العقل فعلاً. ممّا لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا و هو ما قام به ملائك حكمه واقعاً فربّ خصوصيه لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخلها فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملائك حكم العقل واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً و عدماً فافهم وتأمل جيّداً. (١)

والحاصل: أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحله الإثبات والاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقلي الّذي يحتمل دخله في ملائك حكمه لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلّا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملائك الواقعي ومع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه لتاميه اركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الاحوال نعم لو كان العقل حاكماً بعدم الحكم عند انتفاء بعض القيود ارتفع الحكم الشرعي أيضاً للملازمه إلا- أنّ العقل مع انتفاء بعض القيود لا-حكم له لا- أنه حكم بالعدم و بعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعي إنما يتبع حكم العقل بما هو ملائك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل ومن المحتمل عدم دخاله ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملائك آخر معه فتحصيل أنّه لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الناقص إذا كان له ملائك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل شرعي كما أنّ التام مع وجود الملائك التام فيه يكون

ص: ٢١

موضوعاً لحكم آخر مستقل لأن موضوعات الأحكام تلاحظ مجردة عن اللواحق الغريبه في مقام تعلق الأحكام بها فالناقص بما أنه شيء بحياله قائم به الملاك ملحوظ في مقام الموضوعيه ويتعلق به حكم و التام أيضاً كذلك فلايجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأول و الشك في وجود حكم آخر وجريان استصحاب الحكم الكلى في المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه في الجملة لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول بل المجعول هو كل واحد منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه و الجامع أمر انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل ولا موضوعاً لأثر شرعى وفي مثله لايجرى الاستصحاب ثم قال:

والتحقيق في المقام أن يقال إنه لو سلمنا أن العناوين المبيّنه المفصله التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها إنما تكون في نظر العقل مع التجرد عن كآفه اللواحق و العوارض الخارجيه حسنه أو قبيحه ذاتا لايمكن ان يشك العقل في حكمه المتعلق بذلك العنوان المدرك مناطه ولكن تلك العناوين الحسنه و القبيحه قد تتصادق على موضوع خارجي لأن الوجود الخارجى قد يكون مجمع العناوين المتخالفه فالعناوين المتكثره الممتازه في الوجود العقلى التحليلى قد تكون متحده غير ممتازه في الوجود الخارجى ويكون الوجود الخارجى بوحدته مصداقاً للعناوين الكثيره وتحمل عليه حملاً شايعاً فإذا تصادق عليه العناوين الحسنه و القبيحه يقع التزاحم بين مناطاتها ويكون الحكم العقلى في الوجود الخارجى تابعاً لما هو الأقوى بحسب المناط إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك مثال

الأول: أن انقضاء الغريق حسن عقلاً. فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاضه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله ورسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاضه ويكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الإنقاذ الخارجي و قبحه ويشك في حكمه الشرعي ومثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعي فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات ممّا لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدم فإنّ حكمه فرع إدراك المناط و المفروض أنه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدّمين فإنّ عنوان الساب و المؤذى من الطوارئ التي لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص ممّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي. (١)

وبعبارة أخرى إن كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً ولحاظ قيد أو خصوصية أخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً و عرفاً ومع الارتفاع القطعي لا مجال للاستصحاب الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي.

هذا بخلاف إذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية باعتبار انطباقها على الوجود الخارجي ففي هذه الصورة يمكن انطباق عنوان آخر عليه فيكون بهذا

ص: ٢٣

الاعتبار محكوماً بحكم آخر وعليه يمكن استكشاف الحكم الشرعي من ناحيه انطباق عنوان قبيح أو حسن عليه و معذلك يمكن أن يشك في بقاء الحكم العقلي بسبب احتمال طرؤ عنوان آخر يوجب ارتفاع الحكم المذكور على تقدير عروضة وهنا يجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي عند الشك في بقاءه فالأولى هو التفصيل في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي بين أن يكون موضوع المستصحب عنواناً كلياً غير ملحوظ انطباقه على الخارج فلامجال بعد اختلاف الموضوع للاستصحاب للعلم بالارتفاع و شك في وجود حكم آخر كما عرفت و بين أن يكون موضوع المستصحب هو الموجود الخارجي اذ في هذه الصوره يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي و إن لم يجر الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم العقلي و الوجه في جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي هو بقاء الموضوع عرفاً إذ الموضوع هو الشيء الخارجي و شيئه الخارجي حافظه لوحده في الحالتين بناء على أن القيود من الحالات لا المقومات عند العرف فلا تغفل ولقد أفاد وأجاد المحقق الحائري قدس سره في الدرر حيث قال ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك في بقاءه كما لا ينبغي الإشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه لأن الشك و إن كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعيه ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الإمكان لعدم المانع فيه إلا الشك في الموضوع بحسب الدقه ولو كان هذا مانعاً لانسد باب الاستصحاب في الأحكام الكليه أو الجزئيه لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقينا و

ماهو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف فى محله إن شاء الله. (١)

الأمر الخامس: فى أدله حجته الاستصحاب

إشاره

وهى متعدده :

منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه تبعداً

وحيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعاً.

وأورد عليه إمّا بمنع بنائهم على ذلك تعديداً لإمكان أن يكون عملهم لا طمينا نهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء وأخرى أن يكون عملهم رجاءً و احتياطاً وثالثه أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس بهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحاله السابقه كمن يرجع إلى داره بلا التفات إلى بقائها وعدمه.

ومن هذا الباب تجرى الحيوانات على الحاله السابقه فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء وعدمه وعليه فلم يثبت استقرار سيره العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه ويدلّ على ذلك أنّ ارتكاز العقلاء ليس مبنيّاً على التعبد بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحاله السابقه بل هو مبنى على منشأ عقلاىنى كما أنّ جميع ارتكازيات العقلاء ناشئه من المبادى العقلائيه. (٢)

ناقش فيه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنّ الاطمينان أو الظن (المذكور) ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد كما تبّهنا عليه و إمّا بالنسبه إلى كل واحد من الموارد فنحن نجدهم عاملين على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظنّ بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته وكيف كان فليس مدار

ص: ٢٥

١- (١) الدرر، ص ٥١٦، الجديد.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١.

بنائهم على حصول الاطمينان أو الظنّ الشخصين ببقاء ما كان نعم يمكن أن يكون الظنّ بالبقاء حكمه لاستقرار طريقتهم وعلى هذا يكون بناؤهم على العمل على طبق الحالة السابقه من باب الطريقيه كما فى ساير الأمارات و إن كان هذا أيضاً محل تأمل و أمّا الإحتياط فهو و إن كان ممّا يراعونه فى امورهم إلّا أنّه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشكّ فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات كما لا يخفى هذا مع أنّ للاحتياط مقام (مقاماً) وللاحتجاج مقام (مقاماً) آخر و كلامنا هذا فى أنّهم يعملون على طبق الحالة السابقه و يحتجّون به عند الاحتجاج مع مواليهم و هذا ليس مرتبطاً بأمرهم كى يدعى أنّه من باب الاحتياط.

و أمّا إحتمال الغفله فهو مرفوع بأنّا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقه فى موارد التردد فى البقاء و عدمه و هذا دليل على أنّ بناؤهم ليس لأجل الغفله عن إحتمال الانتفاء. (١) فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحججه الاستصحاب.

لا يقال: إنّنا لو سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقه لكنه لم يعلم أنّ الشارع به راض و هو عنده ماض و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب و السنّه على النهى عن اتباع غير العلم و ما دلّ على البراءة أو الإحتياط فى الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ فى اتباعه من الدلاله على إمضاءه. (٢)

لأنّ نقول: كما فى مصباح الأصول هذا ينافى ما تقدّم منه فى بحث حجّيته الخبر الواحد من أنّ الآيات و ارده فى اصول الدين أوّلاً و أنّ الردع بها لا يكون إلّا على وجه

ص: ٢٦

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٢٣-٢١.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٨٠.

دائر ثانياً (١) فما ذكره (صاحب الكفايه) من الجوابين عن الآيات الناهيه عن العمل بغير علم في بحث حجته الخبر هو الجواب في المقام أيضاً. (٢)

و زاد على ذلك السيد المحقق الخوئي قدس سره جواباً ثالثاً بقوله إنّ الآيات الناهيه ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فلايشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه ببناء العقلاء ولا الاستصحاب الذى يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذٍ و العقل لا يحكم بأزيد ممّا يحصل معه الأمان من العقاب (٣) وفيه أنّ القطع بالأمان متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجه الاستصحاب و هو كما ترى نعم يمكن أن يقال إنّ المقام خارج عن الآيات المذكوره تخصّصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهيه هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع به ولا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك بل المقصود منه هو العمل على طبق الحاله السابقه.

بخلاف الخبر فإنّ المقصود منه هو اثبات الواقع به فيحتاج إلى التخصيص بالنسبه إلى الآيات المذكوره وعليه فمع وضوح خروج المقام عن مورد الآيات الناهيه تخصّصاً لافرق بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متأخره عنها

ص: ٢٧

١- (١) قال فى الكفايه فى تقريب الدور و ذلك لأنّ الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقه و هو يتوقف على الردع عنها بها و إلّا لكانت مخصصه أو مقيده لها كما لا يخفى الكفايه، ج ٢، ص ٩٩ و يمكن المناقشه بأنّ يقال عدم تخصيص العموم أو الإطلاق و ان تلتزم مع عدم صلاحيه السيره للتخصص أو التقييد ولكن عدماً لصلاحيه فيها ليس ناشئاً إلّا من جهه قصورها لا من ناحيه الردع عنها بالعمومات فلا دور.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢.

٣- (٣) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢.

لخروجها عنها تخصصاً هذا بخلاف ما إذا قلنا بلزوم التخصيص في حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الآيات الناهية فإنه أمكن حينئذٍ التفصيل بأن يقال كما في نهاية الدراية بأنه إذا كان العام مقارناً للسيره أو مقدماً عليها فلامحاله لا تنعقد حجيتها شرعاً لوجود ما يصلح للردع و أمّا إذا كان العام متأخراً و السيره متقدّمه عليه كما هو كذلك في جميع موارد السيره العقلانيه فانها لا تختص بزمان دون زمان ولا بمله ونحله بالخصوص فما هو ملاك حجيتها شرعاً و هو كونها ممضاه شرعاً بعدم الردع عنها مع امكان الردع موجود في السيره المتقدّمه فيدور الأمر بين كونها مخصّصه للعام المتأخر بأن كان امضائها وتقريرها ذا مصلحه بقول مطلق أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون امضائها ذا مصلحه ينتهي أمدّها بورود العام المتأخر وشيوع التخصيص وندره النسخ يقوى جانب التخصيص فصح حينئذٍ دعوى أنّ السيره تامه الاقتضاء دون العام لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام. (١)

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل و هو بناء العقلاء لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شيء آخر أرسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامه أللهم إله أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا ينافي جريان الاستصحاب أيضاً لأن أدلّه اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها ولا نظر لها في التخطئه إلى موافقتها فتدبر جيداً.

بقي شيء: و هو استبعاد المحقق العراقي حجيه الاستصحاب من باب السيره

بقي شيء و هو أن المحقق العراقي قدس سره استبعد حجته الاستصحاب من باب السيره العقلانيه حيث قال لامجال للتثبت ببناء العقلاء في مثل هذه المسأله (التي هي معركه

ص: ٢٨

الآراء خلفاً عن سلف) تعبداً أو من جهة توهم أفاده سبق الحالة السابقه الظن ببقائها شخصياً أم نوعياً لامكان منع ذلك كيف ومع استقراره لا يبقى مجال لمثل هذا البحث العظيم بين الأعظم الذين هم يوحدتهم بمثابه ألف عاقل.

نعم مع فرض ثبوت البناء المزبور لامجال للتشبه في ردعهم بالعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم إذ مثل هذا البناء وارد على الآيات الناهيه لأن نتيجتها اثبات العلم بالأحكام الخارجه عن موضوع النواهي إلى أن قال اللهم إنا أن يقال إن ذلك انما يتم بناء على كون المراد من قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) عدم العلم بمطلق الوظيفة أعم من الواقعيه و الظاهريه و إنا فلو كان (المراد) عدم العلم بالواقع فيمكن الفرق بين المقام و باب حجيه الخبر الواحد ببناء العقلاء لأن دليل حجيه الخبر موقع (٢) الشك بالواقع وهنا لا يرفع إنا الشك بحكم الشك بالشك بالواقع الذي هو موضوع «لا تَقْفُ» باق بحاله فيشمل العموم فيردع بنائهم ولكن ذلك بناء على كون بنائهم على الاستصحاب من باب الأصلية و إنا فعلى الإفاديه فحاله حال خبر الواحد. (٣)

وفيه: أولاً أن بنائهم على طبق الحالة السابقه ولو في موارد الترديد في البقاء وعدمه وجداني و التشكيك فيه بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته وموارده و ثانياً أن قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ يدل على النهي عن تبعيته غير العلم و المراد من العلم هو الحججه وعليه يرتفع موضوع الآيه الكريمه و هو عدم الحججه بوجود الحججه و هو الاستصحاب هذا بناء على أن المراد من العلم هو العلم بمطلق الوظيفة و هو الحججه واضح و أما إذا كان المراد من

ص: ٢٩

١- (١) الإسراء، ٣٦

٢- (٢) و لعل الصحيح هو رافع الشك.

٣- (٣) مقالات الأصول، ج ٢، ص ١٣٠، ط قديم.

العلم هو الطريق القطعى الدال على الواقع فالنهى فى الآيه تشمل الخبر ولكن لاتشمل الاستصحاب لأنّ الخبر ممّا به يثبت الواقع و أمّا الاستصحاب فهو ليس إلّما بيان وظيفه الشاك ولا وجه لجعل الآيه الكريمه ردعا للسيره معه عدم ارتباط الآيه الكريمه بها فلا تغفل.

وكيف كان يكفى فى الحجيه ثبوت السيره العقلانيه مع عدم ثبوت الردع عنها كسائر موارد السيره العقلانيه.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره فى خبر الثقة قويه إلى درجه لايمكن الاقتصار فى ردعها على هذا المقدار من عموم أو إطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذى تحتل على الأقل الكفايه فى ردع السيره بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه. (١)

مندفعه بأننا لانسلم اختلافهما فى القوه و الضعف فإنّ السيره العقلانيه ثابتة فى الخبر والاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون فى الأماريه و عدمها فإنّ السيره فى الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع وفى الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما فى أصل الثبوت فتأمل.

ومنها: الأخبار

وهى العمده فى هذا الباب وهى متعدده بعضها عامّ و الآخر خاص.

أحدها: مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زراره

قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال يا زراره قد تنام العين ولاينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت

ص: ٣٠

فان حَرَكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لاحتي يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلّا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر. (١)

لا وقع للاشكال عليه من جهه كونه مضمراً بدعوى أنه مع الاضمار يحتمل كون المسؤول هو غير المعصوم عليه السلام لوضوح أنّ مثل زواره لم يسئل عن غير المعصوم عليه السلام فإنه أجلّ شأن من أن يسأل عن غيره ثم ينقل لغيره بلانصب قرينه على تعيين المسؤول فإنّ هذا خيانه لم تصدر عن ساحه مثل زواره.

وتقريب الاستدلال به كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره أنّ جواب الشرط في قوله وإلّا فإنه على يقين محذوف (و هو فلا يجب عليه الوضوء) قامت العله مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف (و هو اراده الانشاء من الجمله الإسميه كأن يقال و إن لم يستيقن فهو موظف بالعمل على طبق يقينه و اراده الانشاء من الجمله الاسميته بعيده و إن شاعت اراده الانشاء من الجمل الفعلية كصيغه المضارع و اقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره في القرآن وغيره مثل قوله تعالى وَ إِن تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (٢) وقوله وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تُكْفِرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَعَنِيَّ حَمِيدٌ (٣) إلى غير ذلك فمعنى الروايه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق وبعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العله نفس اليقين يكون قوله ولا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره هذا.

ص: ٣١

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٨، باب الاحداث الموجهه للطهاره، ح ١١.

٢- (٢) طه، ٧.

٣- (٣) ابراهيم، ٨.

ثم قال الشيخ قدس سره ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كانت للعهد (بأن تكون اشاره إلى اليقين في قوله عليه السلام فانه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى هي «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كلييه في باب الوضوء و أنه لا ينقض إلما باليقين بالحدث و اللام و ان كانت ظاهره في الجنس إلما ان سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. (١)

أورد عليه في الكفايه: بأن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه و سبق «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه عليه مع كمال الملائم مع الجنس أيضاً فافهم مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله فإنه على يقين من وضوئه فإنه مستقر من وضوئه على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا يبين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلما اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً. (٢)

و لعل هذه الجبهه أوجبت أن الشيخ بعد الإشكال المذكور عدل عنه و قال لكن الانصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمه الأخبار الأخر الآتيه المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك. (٣)

ص: ٣٢

١- (١) فرائد الأصول، ص ٣٣٠-٣٢٩.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٨٤، ط قديم.

٣- (٣) فرائد الأصول، ص ٣٣٠، ط قديم.

هذا مضافاً إلى أنّ احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفاً لسائر الأخبار لا يساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله عليه السلام «ولكن ينقضه ييقين آخر» لأنه يدلّ على أنّ عله عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلّا بمثله من يقين آخر ولا دخاله للوضوء في هذا التعليل وعليه فلا وجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله ولا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد وإشاره إلى الوضوء. (١)

و مضافاً إلى أنّ العهد والإشارة يستلزم التكرار كما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره بتقريب أنّه لو كان المراد من اليقين و الشك في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك هو اليقين و الشك المذكورين أي اليقين المتعلق بالوضوء و الشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زراره فيكون المراد (من الكبرى) لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم و هذا الاحتمال بعيد جداً لأنّ مفاد التعليل حينئذٍ يكون عين الحكم المعلل به فيلزم التكرار المستهجن إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل و التعليل أنّه لا يجب الوضوء على من يقن للوضوء و شك في النوم لأنه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم و معنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك هو عدم وجوب الوضوء و هذا هو التكرار. (٢)

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا صحيح لو لم يحذف الجواب في قوله «وإلّا فإنّه على يقين» و أمّا مع حذف الجواب كما هو المفروض و هو أنّه لا يجب عليه الوضوء فلا يلزم من تقييد اليقين بالوضوء في التعليل تكرار مستهجن.

هذا كله مع تسليم كون قوله عليه السلام فإنّه على يقين من وضوئه عله تقوم مقام الجواب ولكن يمكن منع ذلك بأن يكون قوله عليه السلام (فإنّه على يقين) بمنزله الصغرى للكبرى

ص: ٣٣

١- (١) راجع تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٠٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥.

المذكوره بعدها ويكون مجموعهما هو الجواب و الجزء للشرط قال المحقق الاصفهاني قدس سره إنّ مفاد قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باق على يقينه بوضوئه ولا موجب لانحلاله و اضمحلاله إلا الشك ولا ينقض اليقين بالشك فقوله عليه السلام «وإلا فإنه الخ» بمنزله الصغرى وقوله «لا ينقض اليقين» بمنزله الكبرى و هذا أوجه الوجوه الأربعة لأن ظاهر الجملة الشرطيه كون الواقع بعد الشرط جزء لا عله له و ظاهر الجملة الخبريه كونها بعنوان الحكايه جداً لابعنوان البحث و الزجر فالتوطئه و العليه والانشائيه خلاف الظاهر (١).

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء ومع هذا الاستظهار العرفي يفيد قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس.

قال في مصباح الأصول و الظاهر أنه هو اليقين لظهور التعليل في العموم لأنّ قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزراره و من المعلوم أنّ سئواله لم يكن مبيّناً على خصوصيه الوضوء بل بناء سئواله على ان المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهاره أم لا سواء كان متطهر بالوضوء أو بال غسل فكما تعدّينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل لخصوصيه النوم في الحكم كذلك نتعدى عن خصوصيه الوضوء أيضاً إلى غيره فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء لأنه كان متيقناً بالوضوء و كل من يقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه فيكون التعليل راجعاً إلى قاعده ارتكازيه وهي عدم نقض الأمر المبرم و هو اليقين بالأمر غير

ص: ٣٤

المبرم و هو الشك و يتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الروايه. (١)

لا يقال: لا يمكن اراده العموم من اليقين لأنّ النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلى بل يدلّ على سلب الكل.

لأنّنا نقول: كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إنّ العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظه النفي كما في لارجل في الدار لافى حيزه كما في لم أخذ كل الدراهم و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقريته المقام و التعليل وقوله أبداً هو اراده عموم النفي لانفي العموم. (٢)

وأوضحه المحقّق الخراساني قدس سره في تعليقه على الرسائل بقوله وذلك لأنّ الإمام عليه السلام في مقام تقريب حكم حرمه النقض بالشك في النوم ولا يكاد يتم إلّا بالعموم فإنّ القضيّه مع سلبه بحكم الجزئيه وهى غير منتجه ومنه يظهر عدم صلاحيه التعليل بدونه و أمّا قوله أبداً فهو لأنّ تأكيد الكلام بمثله إنّما هو لاقتضاء المقام زياده توضيح للمرام و هو مع سلب العموم يزيد الابهام انتهى.

إن قلت لا مجال لكون قوله عليه السلام «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواباً للشرط في قوله «وإلّا» لعدم ترتب اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم.

قلت كما أفاده في تسديد الأصول و قد حققنا في باب مفهوم الشرط أنّ أدلّه الشرط لا تتدلّ على ازيد من فرض تحقق جمله الشرط و أنّ ما يسمى بالجزء متحقق عند تحقق الشرط وفي فرض وجوده و أمّا أنّ مفهوم جمله الجزاء مترتب ومتفرع

ص: ٣٥

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٦-١٥.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٣٠، ط قديم.

على مفهوم جملة الشرط فلا دلالة لها عليه بل هو أمر يفهم من خصوصيات المقام و القرائن الخاصة فعدم تفرع اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم لا يضرّ بكونه جزء ذلك الشرط. (1)

فتحصّل: أنّ قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه يقين آخر» مضافاً إلى الغاء الخصوصية يدلّ على الكبرى الكلى فى جميع الموارد ولا وجه لتخصيصها بخصوص مورد الوضوء لعدم مساعدته ذلك مع التعليل بالأمر الارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره كما لا يخفى ولا فرق فيه بين أن يكون قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين الخ» نفس الجواب أو عله له لأنّ العبرة بالكبرى و الكليه التّى ذكرت بعده و هو قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه يقين اخرى من دون تقيدها بالوضوء كما لا يخفى ومع وضوح كونه يفيد التعليل بالأمر الارتكازى يتضح أمر آخر و هو أنّه لا فرق مع عموم التعليل بين الأحكام الكليه و الجزئيه و الموضوعات الخارجيه فإنه باطلاقه أو عمومته يشمل جميع هذه الموارد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الضمير فى قوله عليه السلام «ولا ينقض» وفى قوله عليه السلام «ولكن ينقضه» راجع إلى من كان على يقين من وضوئه فالمعنى أنّ من كان على يقين من وضوئه لا ينقض يقينه بالوضوء أبداً بالشك ولكن ينقض من كان على يقين من وضوئه اليقين بيقين آخر فاليقين الذى يكون من على يقين من وضوئه مورد النهى عن نقضه ما لم يحصل له اليقين بخلافه هو اليقين بالوضوء فلا عموم للقضيّه لأننا نقول مضافاً إلى الارتكاز المذكور و مضافاً إلى تطبيق هذه الكبرى على غير الوضوء يكفى الغاء الخصوصية فى التعميم و الله هو العالم.

ص: ٣٦

رواها الصدوق عن ابيه رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّه أصاب ثوبى دم من ارعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فأصبت الماء و حضرت الصلاه و نسيت أن بثوبى شيئاً فصلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاه و تغسله قال قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و قد علمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال تغسله و تعيد قال قلت فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه؟ قال تغسله و لاتعيد الصلاه قال قلت ولم ذاك؟ قال لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً قلت فإنى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنّه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته قال قلت فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه فأقلبه قال لا ولكنك إنّما تريد بذلك أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قال قلت رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاه قال تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت فيه و إن لم تشك ثم رأيت قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاه فإنك لاتدرى لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك أن تنقض بالشك اليقين. (١)

موضع الاستدلال بها قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً الذى ذكر مرتين فيها مع اختلاف يسير بينهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والتقريب كما تقدّم فى الصحيحه الأولى و اراده الجنس من اليقين لعله أظهر هنا انتهى. (٢)

١- (١) علل الشرايع، الباب ٨٠، ح ١، ص ٣٦١.

٢- (٢) الفرائد الأصول، ص ٣٣٠.

قال المحقق الهمداني قدس سره: وجه أظهره صراحه القضية في كونها عله في هذه الصحيحه دون سابقتها و قد عرفت أنّ احتمال اراده الجنس في مقام التعليل أقوى من العهد فهو أظهر. (١)

هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بعدم الانبغاء ممّا يشهد على أنّها قاعده ارتكازيه أمضاها الشارع و عليه فالمراد من اللام هو الجنس لا العهد و أمّا فقه الحديث فهو أنّ زواره سأل الإمام عليه السلام عن أحكام متعدده و أجاب الإمام عليه السلام عنها و من جمله هذه الاسئله هو ماسأله في آخر الروايه عن رؤيه النجاسه و هو في الصلاه حيث قال قلت إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاه؟ أجاب الإمام عليه السلام بأنّ هذه الرؤيه إن كانت بعد الشك في موضع النجاسه قبل الصلاه و جبت الاعاده و إن كانت الرؤيه غير مسبوقة بذلك فرأى النجاسه و هو في الصلاه ولم يدر أكانت النجاسه قبل الصلاه أم حدثت في الأثناء فلا تجب عليه الاعاده بل يغسلها و يبني على الصلاه إذا لم يلزم ما يوجب البطلان كالاستدبار و علل الحكم بعدم وجوب الاعاده باحتمال حدوث النجاسه في الأثناء و قال فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين.

ف قوله عليه السلام لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك يدلّ على حجيه الاستصحاب قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره بل هذه الصحيحه أوضح دلالة من الصحيحه الأولى لاشتماله على كلمه (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك إلى أن قال و هو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل يكون بأمر ارتكازي و هذا بخلاف الصحيحه الأولى فإنّه لم يصرح فيها بالتعليل غاية أنّ التعليل كان من أظهر الاحتمالات. (٢)

ص: ٣٨

١- (١) حاشيه فرائد الأصول، ص ٣٣٠.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٥٣-٥٢.

ولا إشكال في دلالته التعليل المذكور في ذيل الروايه في الجواب عن السؤال عن رؤيه النجاسه في أثناء الصلاه ولا في تطبيقه على المورد كما لا يخفى.

اشكال التعليل من ناحيتين

نعم قد يشكل الاستدلال بالتعليل المذكور قبلاً في جواب السؤال عن ظنّ بالاصابه وفحص ولم يتيقن بها. ثم رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلوه قال تغسله ولا تعيد الصلاه قلت لم ذلك قال عليه السلام لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً و هذا الإشكال من ناحيتين.

إحديهما: أنّ الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الاعاده بعدم نقض اليقين بالشك مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل في جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

وأجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ غايه الأمر إن امكنا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح في الاستدلال بها. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره حيث قال إنّ هذا الإشكال وارد على تقدير أن يكون المراد من المرئي هو النجاسه السابقه (مع أنّه يمكن) أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابه (و هو اليقين بالطهاره) ومن المرئي هي النجاسه المردده (بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه) وهذا ينطبق على المقام ويسلم عن الإشكال المذكور. (2)

مراده أعلى الله مقامه أنّ مع احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين الطهاره في حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الإشكال المذكور فيجری

ص: ٣٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٥٤-٥٣.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد، ج ١، ص ٣٢.

الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون إشكال إذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لا- باليقين انتهى. و لا يخفى أنّ ما ذكره سيّدنا الأستاذ موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه و أما إذا كانت النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتّه فيه بعد الصلاه» حيث دل على انه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله (فرأيتّه فيه) فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنّها هي النجاسه المظنونه ولذا يشكل على الروايه بأنّ الاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضا لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعاده بأنّها نقض اليقين بالشك.

ولا تفتّي عن هذا الإشكال إلّا بما أشار إليه في الكفايه من أنّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره في الصلاه أنّ الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه واحرازها ولو بأصل أو قاعده وعليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره وشاكاً في بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب حال الصلاه فيكون قضيه جريان استصحاب الطهاره حال الصلاه هو عدم اعادةها ولو انكشف وقوعها في النجاسه بعد الصلاه إذ الحكم باعاده الصلاه من جهه رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه ينافي أدله اعتبار الاستصحاب لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره المشروطه أعمّ من الواقع واحرازها وإحراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه ومع وجود الشرط حال الصلاه لا

مجال للاعادة و التفصي عن الإشكال بما ذكره صاحب الكفايه احسن من حمل الجواب فى الروايه على انه مبنى على اراده الأمر الظاهرى الذى يفيد الاجزاء من التعليل بأن الاعاده نقض لليقين بالشك أو أنه مبنى على الفراغ عن قاعده اقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء وكاشف عنها وذلك لأن الحمل المذكور خلاف ظاهر التعليل المذكور فى الروايه أولاً ولا يكون قاعده الاجزاء مبيّناً عليها بعد ما عرفت من أنّ شرط الطهاره أعمّ من الظاهريه ثانياً.

ولقد أفاد وأجاد لتوضيح ذلك فى تسديد الأصول حيث قال إنّ صريح نسخه العلل و هى قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم ارشياً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه» أنه قد رأى بعد الصلاه عين تلك النجاسه المظنونه قضاء للاتيان بالضمير فى قوله (فرأيت فيه) وعليه فاحتمال كون النجاسه حادثه بعد الصلاه ليس بصحيح وعليه فبعد رؤيه النجاسه المظنونه لامجال لاستصحاب الطهاره لليقين بالنجاسه حال الصلوه بعد اتمام الصلاه ولكن الصلوه مأتى بها حال الشك فى بقاء الطهاره المتيقنه وكان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقولهُ «لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً يدلّ على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمام الصلاه لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافيه لقاعده عدم نقض اليقين بالشك ونفس العبارة ظاهره فى أنّ المراد باليقين فيه جنسه و أنّ تطبيقه على المورد من باب تطبيق الكلى على الفرد ويؤكد هذا الظهور التعبير بعدم الانبغاء الذى هو اشاره إلى أنّها ارتكازيه وهكذا التأكيد بقوله أبداً الذى لا يناسب الاختصاص بمورد خاصّ فدلاله هذه الفقره على اعتبار قاعده الاستصحاب ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه.

إلّا أنّه مع ذلك يشكّل في دلالتها من ناحيه وجهين أحدهما أنّ ظاهر الصحيحه هنا في مقام التعليل أنّ الاعاده نقض لليقين بالشك مع أنّه لا ريب أنّها نقض لليقين بالطهاره يبين آخر بالنجاسه قد حصل له بالفحص بعد الصلاه إلى أن قال.

والتحقيق في الجواب أن يقال إنّ المستفاد من الأدله الوارده في اعتبار الطهاره الخبثيه في ثوب المصلّي أو مانعيه النجاسه أنّ ما هو الشرط في صحه الصلاه معنى أعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه و الطهاره التخيليه (وبعباره اخرى عن الأخير إحراز الطهاره) فهذا هو الحكم الشرعي في باب اشتراط الطهاره المستفاده من الأدله وعليه فإذا صلّي في ثوبه الذي هو شاك في طهارته بعد أن كان متيقناً بها ثم تبين أنّه كان نجساً فإذا أراد اعادته فإن كان المنشأ لها أنّها لم تقع مع الطهاره الواقعيه فالطهاره الواقعيه ليست شرطاً منحصراً بل كما أنّها أحد أفراد الشرط فهكذا الطهاره المحرزّه و الظاهريه فبعد التنبه إلى أعميه الشرط فإن قام بصدد الاعاده فنفس هذه الاعاده كانت عدم مبالاه بقاعده عدم نقض اليقين بالشك فهو باعادته هذه يعلن أنّه لا مجال لتلك القاعده و إلّا فلو كان لها مجال لكان الشرط حاصلاً فلذلك علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الاعاده بقوله عليه السلام «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ومنه تبين أنّ الاكتفاء بالطهاره الاستصحابيه لم نستفده من الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى من أنّ الشرط أعمّ منها غايه الأمر أنّ زواره كان غافلاً عن أعميه الشرط ونبهّه المعصوم عليه السلام عليها أو جاهلاً و علّمه الإمام عليه السلام إلى أن قال:

و قد يجاب عن هذا الإشكال بأنّ الجواب مبني على قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء قال الشيخ الأعظم قدس سره «و ربما يتخيّل حسن التعليل لعدم الاعاده بملاحظه

اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فيكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعده و كاشفه عنها».

أقول كلام هذا المتخيل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يريد به أن التعليل وقع بنفس هذا الأمر الظاهري بأن يكون معنى قوله عليه السلام «لأنك إلى آخره» أنه كان لك استصحاب الطهاره الذى هو فى معنى الأمر بالصلاه فى هذا الثوب فلاوجه لأن تعيد صلاتك وحينئذ فيرد عليه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بقوله «وفيه أن ظاهر قوله فليس ينبغى» يعنى ليس ينبغى لك الاعاده لكونه نقضا انتهى يعنى ان التعليل انما هو بأن الاعاده نقض لليقين بالشك لا أن الأمر الاستصحابى كان موجوداً حين الصلاه.

والاحتمال الثانى: أن يريد به أن قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء لما كانت مسلّمه مفروغا عنها فى مفروض الكلام إذا قام بصدد إعاده الصلاه كانت إعادتها عدم المبالاه بقاعده الاستصحاب وإلا لما أعادها بعد مسلّميه أن الأمر الظاهري موجب للأجزاء فتعليل الصحيحه مبنى على تلك القاعده كاشف عن اعتبارها.

وفيه: أنه إنما يتم لولا ما استفدناه من الأدله من أن الشرط الواقعى للصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و التخيليه و أمّا معه فصلاته بعد مفروضيه قاعده الاستصحاب كانت واجده لشرطها واقعاً ومامورا بها بأمر واقعى فليس عدم ايجاب الإعاده دليلاً و كاشفا عن تلك القاعده.

وثانيتها: (أى الناحيه الثانيه من نواحي الاشكال) انه لو كان مفاد هذه الصحيحه ان جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه أيضاً فلاوجه للفرق بينهما فى هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده فى الصوره الأولى و البطلان فى الثانيه أجاب عنه

فى تسديد الأصول بأن هذا الاشكال مبنى على تخيل أنّ استفاده أنّ الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه و قد عرفت أنّها مستنده إلى الأدله الاخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسه ثوبه ليس دليلاً على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها اثناء الصلاه أيضاً فالاستلزام غير ثابت فالاشكال غير وارد و قد وردت أخبار معتبره بالفرق فى اشتراط الطهاره بين الموضعين ففى صحيحه محمّدين مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام قال ذكر المنى فشددّه فجعله أشدّ من البول ثم قال إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعليك اعاده الصلاه و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت فيه ثم رأيتّه بعد فلا اعاده عليك وكذلك البول» (١) إلى أن قال:

ومنه يظهر ان سرّ البطلان المذكور فى صحيحه زراه (حيث قال قلت فان رأيتّه فى ثوبى وأنا فى الصلاه قال تنقض الصلوه وتعيد الخ) أنّ وقوع بعض الصلاه فى النجس وانكشاف الأمر فى اثناء الصلاه موجب للبطلان فبطلان الصلاه مستند إليه ولا دخل لاستصحاب الطهاره فى الحكم بالصحه و البطلان أصلاً حتى يستشكل الفرق الخ. (٢)

بقى شيء: وهو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين بالطهاره

بقى شيء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنيه على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) هو اليقين بالطهاره قبل ظن الاصابه كما هو الظاهر لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلّا كان مفاده هو قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أرسئاً ثم طلبت فرأيتّه فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر إذ لو حصل

ص: ٤٤

١- (١) الوسائل، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، ح ٢.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٠٨-٣١١.

العلم بالفحص فلامجال لقوله ثم طلبت فرأيته فيه ومما ذكر يظهر أنه لاوجه للتأمل فى الحديث بعد الجواب.عن احتمال اراده قاعده اليقين بأن شموله لغير هذه الصوره أعنى ما إذا كان شاكاً من أول الصلاه أو غافلاً كاف فى تماميه الاستدلال بها لاعتبار قاعده الاستصحاب فتأمل (١)وذلك لما عرفت من أن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلا فلامجال للفحص المجدد وعليه فلايعم الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب ولذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فهذا اليقين أى اليقين بعدم النجاسه بعد الفحص غير مذكور فى الحديث ومجرد النظر وعدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهاره فالصحيحه أجنبيه عن قاعده اليقين. (٢)

فتحصّل: أن الحديث يدل على الاستصحاب بصدرة و ذيله و الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تام ثم إن موضع الاستدلال هو قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً فى الصدر و الذيل.

والإشكال عليه بأن النقض فيه ليس بالشك بل باليقين فيما إذا نفحص بعد الصلاه ورأى النجاسه المظنونه.

اجيب عنه بأن حال الصلاه قبل اتمامها يكون شاكاً فى النجاسه فيجرى الاستصحاب و تمت صلاته بالاستصحاب وحينئذ يكون الاعاده مخالفه للاستصحاب و السر فى صحه صلاته هو أن الطهاره المشترطه فى الصلاه أعم من الواقعيه و الظاهريه و المصلى المذكور و إن لم يكن له الطهاره الواقعيه ولكنّه واجد للظاهريه ولذا تصح صلاته و النقض باعتبار حال الصلاه نقضا بالشك لا باليقين.

ص: ٤٥

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣١٢.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٥٣.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن الإشكال الثاني و هو أنّ الاستصحاب لو كان مانعاً من الحكم بوجوب الاعاده فلا فرق فيه بين أن ينكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه أو في اثنائها فلاوجه للفرق.

وذلك لما عرفت من أنّ الفرق ليس من ناحيه هذه الصحيحه بل من ناحيه أدلّه شرط الطهاره فإنّها مفضّله بين الصورتين بالنحو المذكور.

ثم إنّ احتمال كون المراد من الصحيحه هو قاعده اليقين لا الاستصحاب بعيد لأنّ الفحص وعدم الوجدان لا يدلّ على حصول اليقين بالطهاره بل هو باق على شكّه و استصحاب الطهاره التي أيقن بها قبل حدوث الظن باصابه النجاسه هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل له اليقين بعد الفحص لما كان مجال لتجديد الفحص بعد الصلاه وأيضاً هذه الكبرى المذكوره انطبقت على الاستصحاب في غير واحد من الأخبار.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره

رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه و محمّد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أحدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين و قد احرز الثنتين قال ير كع (ركع-يب) ركعتين و اربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لا شيء عليه و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فينبى عليه و لا يعتدّ بالشك في حال من الحالات. (1) بدعوى ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعه سابقاً و الشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب.

ص: ٤٦

١- (١) الكافي، ج ٣، ص ٣٥٢-٣٥١، باب السهو في الثلاث و الأربع ح ٣.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وقد تمسك بها في الوافيه وقرره الشارح و تبعه جماعه ممن تأخر عنه وفيه تأمل لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام في الفقره الثانيه قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامه ومخالف لظاهر الفقره الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فان ظاهره بقريته تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين اعنى صلوه الإحتياط فتعين ان يكون المراد به في الفقره الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الإحتياط ان كنت قد نقضت فكذا فيكون الإحتياط متيمما وان كنت قد اتممت فكذا (أى فلا بأس عليك) هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الإحتياط وتحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر وفعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه و قد اريد من اليقين و الإحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل إلى ان قال.

ثم لو سلم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالاكتر المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقيه و هو مخالف للاصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقيه في مورد الروايه وحمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيه في اجراء القاعده في المورد لافى نفسها مخالفه اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل إلى أن قال و هذا الوجه (أى

البناء على الأكثر والاثبات بصلاحيته الإحتياط منفصله) وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحه خصوصا على مثل هذه القاعده. (١) حاصله ان المراد من اليقين هو وجوب الإحتياط الذي يوجب اليقين بالبناء على الأ-كثر والاثبات بركعه منفصله فلا إرتباط للروايه بالاستصحاب.

أورد عليه صاحب الكفايه: بأن الإحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الاثبات بها باقتضائه غايه الأمر اثباتها مفصوله ينافى إطلاق النقص وقد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه وغيره وان المشكوكه لا بد أنيؤتى بها مفصوله فافهم. (٢) ولقد أفاد وأجاد ويعتضد ما ذكره بظهور اليقين والشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الإحتياط خلافاً لظهور المذكور وكيف كان فقد تبع صاحب الكفايه. جماعه من الاعلام منهم سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال والأولى ان يذب عن الإشكال (الذى أوردته الشيخ الأعظم قدس سره) بأحد الوجهين:

الأول: ان المراد من اليقين والشك هو اليقين بالاشتغال والشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال وعلى ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله ولا- إشكال لأن الاثبات بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الاماميه.

الثانى: ان المراد باليقين والشك هو اليقين بعدم اثبات المشكوكه سابقاً والشك فى اثباتها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاثبات بالمشكوكه ولازمه لو

ص: ٤٨

١- (١) فرائد الأصول، ص ٣٣٢-٣٣١، ط قديم.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٢٩٥.

خلى ونفسه وان كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلا- ان الإمام لما القى الكلام إلى مثل زراره الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فاطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب اهل الخلاف ولا يكون الإمام مأخوذاً عندهم (ففى كلا الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط).

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع ان صدر الروايه دال على ان المقام لما كان مقام التقيه حيث انه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع بأن يركع ركعتين واربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهه ظهوره فى تعيين الفاتحه كما عرفت.

فأنه يقال: هذا لو اتفق كلمات اهل الخلاف على التخير فى الركعتين الاخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه وليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك فالامر باتيان ركعتين بفاتحه الكتاب تعينا انما يحمل على الركعتين المفصولتين بناء على مذهب الخاصه المستقر على التخير فيدل على حكم الحق عندهم و أما عند العامه فيمكن التفصي عن التقيه بأن المراد ليس إلا ركعتين موصولتين وانما أمر بفاتحه الكتاب تعينا وفاقا لمن يرى منهم التعيين فتدبر فانه لا يخلو عن دقه (1) فتحصل تماميه الاستدلال بالروايه على حجيه الاستصحاب.

ودعوى ان الصحيحه مجمله لاتفيد قاعده كلييه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور ان قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف اليها اخرى» لا عله

ص: ٤٩

له حتى يستفاد منه الكليّه اللّهمّ إلّا أن يستفاد العموم من قوله عليه السلام «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١).

مندفعه بأنّ الاجمال في التطبيق لايسرى إلى الاجمال في القاعده مع دلالة الفقرات الست على انها كليات لاتختصّ بالمورد بل يمكن جعلها أعمّ من قاعده الاستصحاب قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره هيهنا احتمال آخر لعله الاظهر منها (أى الاحتمالات الاخرى المذكوره حول الصحيحه) و هو ان يراد من اليقين و الشك في جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعه بين الخصوصيات و الأفراد كما هو ظاهرهما ولاينافى ذلك لاختلاف (٢) حكمهما باختلاف الموارد فيقال ان طبيعه اليقين لاتنقض بالشك ولعدم نقضهما (٣) به فيما نحن فيه مصداقاً.

أحدهما: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزه وعدم ابطالها لاجل الشك في الركعه الزائده.

والثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعه الرابعه بالشك في اتيانها وكلامها داخلان تحت حقيقه عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال حقيقه الشك في اليقين وعدم اختلاط أحدهما بالآخر له أيضاً مصداقاً أن أحدهما عدم الاكتفاء بالركعه المشكوكه فيها من غير تدارك و ثانيهما عدم اتيان الركعه المضافه المشكوكه فيها متصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهى عن الادخال والاختلاط في الفعل الاختيارى وإلّا يكون له مصداق واحد ولكنّه ينقض الشك باليقين بالاتيان بالركعه المتيقنه وعدم

ص: ٥٠

١- (١) الدرر، ص ٥٢٥، ط جديد.

٢- (٢) و الظاهر اختلاف.

٣- (٣) و الظاهر نقضها.

الاعتداد بالمشكوك فيها ويتم على اليقين باتيان الركعه اليقنيه(المتيقنه)وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وعدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو البناء على عدم الركعه المشكوك فيها والاتيان بالركعه وعلى هذا تكون الروايه مع تعرضها للمذهب الحق أى الاتيان بالركعه منفصله تتعرض لعدم إبطال الركعات المحرزه ولاستصحاب عدم الركعه المشكوك فيها وتكون على هذا من الأدله العامه لحجيه الاستصحاب.

و هذا الاحتمال ارجح من ساير الاحتمالات.

أمّا أولاً: فلعدم التفكيك حينئذٍ بين الجمل لحمل الروايه على بيان قواعد كليه هي عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال الشك في اليقين ونقض الشك باليقين وعدم الاعتداد بالشك في حال من الاحوال وهي قواعد كليه يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

وأمّا ثانياً: فلحفظ ظهور اللام في الجنس وعدم حملها على العهد وحفظ ظهور اليقين باراده نفس الحقيقه لا الخصوصيات و الأفراد.

و أمّا ثالثاً: فلحفظ الظهور السياقي فان الظاهر ان قوله لاينقض اليقين بالشك في جميع الروايات يكون بمعنى واحد و هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكليه فتأمل.

نعم لايدخل الشك السارى فيها لأنّ الظاهر فعليه الشك و اليقين كما في الاستصحاب وفي الركعات الغير المنقوضه بالركعه المشكوك فيها و أمّا في الشك السارى فلا يكون اليقين فعليا. (1)

ص: ٥١

١- (١) الرسائل، ص ١٠٧-١٠٦ طبع سابق.

فيتضح من جميع ما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه على حجيه الاستصحاب ولا توقع لاحتمال ان يكون المراد من اليقين هو الإحتياط بالاتيان بالمشكوكه منفصله كما لا مجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجمله فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب بل بعد اعميتها من موارد الاستصحاب.

لا يقال: إن المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك ان كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الافعال الوارده فيها مبنيه على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى ولا يخفى (أيضاً) انه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأنّ من صلّى من صلّاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعه متصله ومادل على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الإحتياط الغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لاتقييد لحكم ظاهرى و المفروض ان هذا قد احرز بالاستصحاب.

وعلى الجمله الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى امرين بأن يدلّ على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه وأن يدلّ على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال يرفع اليد عن اطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بانه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه اربع ركعات بعنوان الظهر متصله. (١)

فإنه يقال إنّ حكم من لم يأت بركعه هو القيام والاتيان بالباقي و هذا الحكم دل عليه قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولا شىء عليه ولا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكوره بعد ذلك أفاده نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو أفاده وجه الحكم ولا فرق فيه حينئذ بين ان يكون تلك الافعال

ص: ٥٢

المذكوره فيها مبنيه على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى اوجب القيام لاضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى ان الظاهر من قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض وحمله على اراده اضافه الركعه الاحتياطيه يوجب أفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات ومن المعلوم انه ينافى وجود اليقين الفعلى كما لا يخفى أضف إلى هذا ما أفاده فى الكفايه من ان الظاهر من نفس القضييه هو ان مناط حرمه النقض انما يكون لاجل مافى اليقين و الشك لا لمافى المورد من الخصوصيه وان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك. (1)

و أما توهم المنافاه بين مادل على لزوم الاتيان بصلاه الإحتياط وبين الاستصحاب ففيه منع لأنّ مقتضى الجمع بينهما هو لزوم الاتيان بالركعه الرابعه مفصوله عند الشك فى الرابعه خلافاً لمن لم يشك ويعلم انه فى الثالثه فان اللازم عليه هو الاتيان بالرابعه متصله.

اذ المستفاد من الاستصحاب وأدله صلوه الإحتياط هو امران أحدهما الاتيان بالركعه الرابعه وثانيهما هو الاتيان بها مفصوله ولو لم يرد أدله صلاه الإحتياط لقلنا بلزوم الاتيان بالرابعه متصله وانما نأتى بالمفصوله لقيام أدله خاصه وهى أدله الإحتياط ودعوى عدم الإطلاق ممنوعه فان الدليل الدال على ان المكلف بصلاه الظهر يجب عليه ان يأتى بها بعنوان الظهر متصله يدلّ عليه بالاطلاق فى صورته الشك فى الرابعه فيمكن تقييده بما إذا لم يكن شاكاً فى الرابعه جمعاً بين الأدله. ولا إشكال فى ان يكون المتحصل من الأدله ان صلاه الظهر اربع ركعات متصله فى حق العالم وثلاث

ص: ٥٣

ركعات متصله واحدى ركعات مفصوله لمن شك فى الرابعه ولا يلزم من ذلك الغاء اعتبار الاستصحاب عند الشك فى ركعات الصلاه لأن أصل الاتيان بالرابعه وعدم الاكتفاء بالثلاثه من مقتضيات الاستصحاب كما اشار إليه صاحب الكفايه فلا تغفل.

ودعوى ان لازم هذا التنوع أنه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء وحصول القربه ثم تبين ان صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعيين وظيفه الشاك فى الانفصال و هو ممّا لا يمكن الالتزام به ضروره أنه قد أتى بصلاته تامه و أدلّه صلاه الإحتياط فى الشكوك لا تدلّ على ازيد من انه ان كان المصلّى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الاربع ومقتضاها ليس ازيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا ان اتيان الصلاه اربع ركعات متصله غير مقبوله منه بل لا ريب فى أنّ إطلاق مطلوبه اربع ركعات بضميمه بدهاه ان المتصله منها مصداق لها قطعاً يقتضى صحه صلاته إذا أتى بالمشكوك متصله بغيرها ثم تبين ان صلاته كانت ناقصه و قد تمت باتيان الركعه المشكوكه نعم ان لم يتبين النقص لم يكن له الاكتفاء بها لاحتمال ان تكون تامه فيكون ما اتى بها مشتمله على زياده غير معفّوه فانه صلّى خمس ركعات لا اربعاً.

مندفعه بأنّ الحكم الوارد فى صورته الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهرى و الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى وعند الجهل به وعليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفايه الماتى به مطابقاً للواقع ولا منافاه بين كفايته واقعاً وكون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصله اذ من المعلوم ان بعد العلم بالواقع ونطاق الماتى به معه لامجال للحكم الظاهرى فلا وجه للبطلان فلا يلزم من التنوع بطلان الصلاه لو أتى بالمشكوكه متصله مع قصد الرجاء وحصول القربه ثم تبين ان صلاته كانت ناقصه فلا تغفل.

لا يقال: ان لازم التنويع المذكور ان يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الاخيرتين أو احديهما وغير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال وحينئذٍ فحيث ان لسان «لا ينقض اليقين بالشك» ان اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باق وان المكلف متيقن ولازمه ان يكون محكوماً بحكم المتيقن ومن المعلوم ان الصحيحه صريحه في شمول القاعده للشاك في الركعات فاذا كان محكوماً تعبداً بانه متيقن بركعات صلاته كان لازمه ان يأتي بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذاك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب ان يأتي بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا ونصّه لا انه مقتضى اطلاقه (1).

لأننا نقول: لا استفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف باتيان الركعه الرابعه من جهه أدله وجوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما ان المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله ويدلّ على الشاك المذكور باطلاقه ومع ملاحظه أدله الإحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الإطلاق جمعاً بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله وبين أدله الإحتياط لاختصيه تلك الأدله عن ذاك الإطلاق ولانظر لادله الإحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من انه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالركعه ولا دلالة له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالركعه وانما الذى هو يدلّ على ذلك هو أدله اتيان ركعات الظهر متصله و المفروض انها تدلّ بالاطلاق على المقام ويكون قابلاً للتقييد وعليه فلا تعارض بين الصحيحه وأدله الإحتياط.

ص: ٥٥

وبالجملة: تدلّ الصحيحه الثالثه على ان اليقين لاينقض بالشك وحمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف ظاهرها لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معا بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى ان قوله لاينقض اليقين بالشك وغيره من الجملات المذكوره فى الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير فى قوله لاينقض ولا يخلط وهكذا فى غيرهما من الجملات راجع إلى المصلى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أن ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولاشئء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ذكرها هو أفاده وجه الحكم المذكور و المعمول فى ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى وعليه فلا فرق بين ان يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

لا يقال: ان الصحيحه معارضه مع أدله الاحتياط فى الشكوك.

لأننا نقول: لامعارضه بينهما بعد ان كان مايدلّ على الاتيان بالركعات متصله يدلّ على ذلك بالاطلاق فيكون قابلاً للتقييد بسبب أدله الاحتياط و القول بأنّ أدله الاحتياط تعارض الاستصحاب كما ترى لعدم المعارضه بينهما اذ الاستصحاب يدلّ على عدم الاتيان بالرابعه ولامعارض له و الذى يدلّ على اتيان الركعات متصله هو أدله صلاه الظهر مثلاً وهى باطلاقها تدلّ على ان المتيقن بثلاث الركعات سواء كان متيقنا بالوجدان أو بالتعبد لزم عليه ان يأتى بالركعه الرابعه متصله ولامعارضه بينهما اذ الإطلاق قابل للتقييد فالظاهر هو تماميه دلالة الصحيحه الثالثه.

ورابعها: موثقه اسحاق بن عمار

قال قال لى ابوالحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال نعم. (١)

ص: ٥٦

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: أعلم ان حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلاتيه حال ماتقدمها بعينه و أما على تقدير الكليه فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعده الشك السارى وقاعده الإحتياط لكن الظاهر هو: الأول: إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الاخيرين فانه على الأول قد مضى وانقضى وعلى الثاني سيتحقق وتعليق الحكم على العنوان ظاهر فى حصوله حال الحكم بل الحال فى مثل لفظ اليقين و الإنسان و الحجر اصوب منها فى الفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه حيث يمكن القول فى الثانى بكونه حقيقه فى ما انقض ولا إشكال فى القسم الأول فى المجازيه الا فى المتلبس حال النسبه الحكيمه هذا.

(١)

و وافقه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ويحتمل فيها بحسب مقام التصور وجوه الأول: اراده البناء على الإحتياط وتحصيل اليقين إلى أن قال فهذا الاحتمال مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين اذ الظاهر اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لاوجوب تحصيل اليقين.

الثانى: اراده قاعده اليقين إلى أن قال ان الظاهر اراده اليقين الموجود حال البناء لا المذى كان موجوداً فى السابق وارتفع بعروض الشك.

الثالث: اراده قاعده الاستصحاب ولا ضير فيه بل الظهور يوافقه كما عرفت.

نعم بناء على اختصاص مورد الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات يشكل الأمر من جهه ان مقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل واستقر المذهب على خلافه فلا بد من حمله على التقيه و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ويتفصى عنه بعدم الدليل على اختصاصها بركعات الصلاه ومجرد ذكر الأصحاب اياها فى طي أدله

ص: ٥٧

تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص و الله العالم. (١) وهذه الروايه تمتاز عن الروايات السابقه من جهه ظهورها فى العموم و الكبرويه إذ لا تكون مقرونه بالسؤال و قد التفت الراوى إلى ذلك ولذا سئل من الإمام عليه السلام ان هذا أصل فاجابه عليه السلام بانه أصل وقاعده وعليه فشمتم هذه الروايه الشبهات الموضوعيه و الحكميه بعمومها وأيضاً للفرق بين ان يكون الشك فى المقتضى أو الرافع لخلوها عن ماده النقض فلا تغفل.

بقى هنا إشكال و هو ان فى الروايه احتمال الارسال

ومعه لاحجيه لها قال الشهيد الصدر قدس سره ان المذكور فى الفقيه (روى عن اسحاق بن عمار). (٢)

فتتدرج فى البحث المعروف ان مشيخه الفقيه هل تشمل ذلك أيضاً أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق فى الفقيه ويسند الروايه عنه مباشره. (٣)

أجاب عنه بعض الافاضل بأن الترتيب المشهود الذى أفاده الصدوق رحمه الله فى مشيخه الفقيه (حيث قال كلما كان فى هذا الكتاب عن عمار الساباطى إلى أن قال وما كان فيه عن اسحاق بن عمار فقد رويته عن ابى رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار الخ) مطابق لترتيب نقل الروايات عنهم فى الفقيه فأول شخص من الرواه نقل روايه عن الإمام وحكاها الصدوق فى الفقيه ذكر سنده إليه فى المشيخه وهكذا بالنسبه إلى الناقل الثانى و الثالث طبقاً لنقلهم وملاحظه ذلك فى الفقيه خصوصاً مع إطلاق قوله وما كان فيه عن اسحاق بن عمار توجب العلم بأن مقصود الصدوق فى بعض الموارد من قوله (روى عن فلان) هو ما رواه باسناده لا الارسال فى الروايه وعليه فقوله رحمه الله وما كان فيه

ص: ٥٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٣٨.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه، ص ٩٦ ط قديم.

٣- (٣) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٨٦.

عن اسحاق بن عمار يشمل ماكان فيه بعنوان روى اسحاق بن عمار وما كان فيه بعنوان روى عن اسحاق بن عمار ويشهد له وجود جمع فى المشيخه لم ينقل الصدوق عنهم فى الفقيه الا روايه واحده وكانت هى بهذه الصوره أى روى عن فلان قال بعض الافاضل فى تحقيقه حول مشيخه الفقيه و الذى ينبغى ان يقال ان الطريق المذكور فى المشيخه قديكون إلى روايه خاصه واحده المذكوره فى موضع واحد من الفقيه مع لفظ (روى عن) مثلاً مشيخه ٥٣١-٣٧٣ عن أبى سعيد الخدرى من وصيه النبى لعلى عليه السلام التى أولها...٣: ص ٤٨٩٩، ٥٥١ روى عن أبى سعيد الخدرى قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومشيخه: ٥٣١-٣٧٥، اسماعيل بن مهرا ن من كلام فاطمه...٣: ص ٤٩٤٠، ٥٦٧ روى عن اسماعيل بن مهرا ن قالت فاطمه ٣ فى خطبتها ومشيخه ٥٣٢/٣٧٦ شعيب بن واقد فى المناهى...٣: ٤٩٦٨/٤ روى عن شعيب بن واقد...نهى...نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه فلايبقى ترديد فى عدم الفرق فى شمول مشيخه فقيه بين التعبير بالمبنى للفاعل وبين التعبير بالمبنى للمفعول أو غيرهما من التعابير كما فى رساله قيمه مخطوطه حول من لا يحضره الفقيه. فيعلم ممّا ذكر ان المشيخه تعم روى عن فلان أيضاً و عليه فلا تكون الروايه المذكوره فى الفقيه بعنوان روى عن فلان مرسله و الله هو العالم.

خامسها: الأخبار الخاصه التى تصلح للتأييد أو الاستدلال

منها صحيحه عبدالله بن سنان

قال سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وانا حاضر: إني اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّ. (ه- صا) على فاعسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك

فانك أعرته إياه و هو طاهرٌ ولم تستيقن أنه نجسه فلاباس ان تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعده الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسه نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهارة دون غيرها ولايبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك فى ارتفاعها بالرافع. (٢)

ودعوى انه ليس فى الجواب ما يكون مدلوله المطابقي اعتبار الاستصحاب ومن المحتمل ان يكون ذكر الطهارة السابقه تثبيت الشك فى طهارته فانه لو كان نجسا لكان نجاسته حين الرد معلومه لكنه كان طاهرا ولم يعلم انه صار نجسا فكان مشكوك الطهارة تجرى فيها قاعده الطهارة فتدبرّ جيداً. (٣)

مندفعه بأن الشك قد يثبت فى بقاء النجاسه أيضاً لو كان نجسا لاحتمال حصول الطهارة فيه بجهه من الجهات وان لم يكن المستعير معتقداً بذلك وعليه فتثبيت الشك لا يتوقف على كونه طاهرا فتعليل الحكم بسبق الطهارة وعدم العلم بارتفاعها فى مورد السؤال يشهد على ان وجه الحكم بالطهارة هو الاستصحاب لاقاعده الطهارة اذ الحكم بالطهارة فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسه ولايحتاج إلى سبق الطهارة قال الشهيد الصدر قدس سره ان هذه الروايه احسن الروايات الداله على الاستصحاب لأنه قد علل الحكم فيها بعدم غسل الثوب الذى اعاره للكافر باليقين بالطهارة السابقه

ص: ٦٠

١- (١) الوسائل، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٣٣٤، ط قديم.

٣- (٣) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٢٤.

وعدم اليقين بالانتقاض لا بمجرد عدم العلم بالنجاسه لتحمل على قاعده الطهاره وهى وان كانت وارده فى خصوص الطهاره الخبيثه إلا أنه يمكن استفاده الكليه و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها فى التعليل و القاء القاعده خصوصاً إذا فرضنا ارتكازيه الاستصحاب.

امتيازات هذه الصحيحه

والإنصاف أنّ هذه الصحيحه من خيره احاديث هذه القاعده الشريفه و هى تمتاز على ما سبق من الروايات بعده إمتيازات:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال اراده قاعده اليقين وانما ظاهرها اخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابى فيها نفس الحاله السابقه لا اليقين بها و هذا قد يتفرع عليه بعض النتائج و الثمرات من قبيل جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحاله السابقه باحدى الامارات لا باليقين فان دليل حجيته تلك الاماره بنفسها تنقح موضوع التعبد الاستصحابى بلا حاجه إلى التكاليف التى ارتكبتها الأصحاب على ما سوف يظهر.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمه النقص فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى المانع لا المقتضى فلو فرض عدم استفاده الإطلاق من تلك الروايات لمورد الشك فى المقتضى باعتبار عدم صدق النقص فيها مثلاً كفانا إطلاق هذه الصحيحه لاثبات التعميم. (1)

ص: ٦١

ولقد أفاد و أجاد ولكن يمكن أن يقال بالنسبه إلى الامتياز الأول بأن قاعده اليقين كقاعده الاستصحاب بالنسبه إلى هذا الخبر من جهه ان شموله للاستصحاب من باب الحمل الشايح الصناعى لامن باب الحمل الأولى وعليه فكما يصدق الاستصحاب على هذا المورد فكذلك يصدق قاعده اليقين عليه باعتبار وجود اليقين فيما مضى وزال فافهم.

ومنها: موثقه عمار الساباطى المرويه فى التهذيب عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث طويل»

قال وقال «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك». (١)

ونحوهما صحيحه الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده (باسناده)

قال قال ابو عبدالله عليه السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قدر. (٢)

وصحيحه أبى داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد بن يونس عن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام

قال الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر. (٣)

والذى يظهر من جامع الرواه ان المراد من جعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيدالله الذى يقال له جعفر بن محمد الاشعري وحكى عن الفهرست ان له كتابا عنه محمد البرقى.

وخير مسعده بن صدقه المرويه فى الكافى عن على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث (٤).

ص: ٦٢

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٢٨٥-٢٨٤، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح ١١٩.

٢- (٢) الكافى، ج ٣، ص ١.

٣- (٣) الكافى، ج ٣، ص ١.

٤- (٤) الكافى، ج ٥، ص ٣١٣.

وما نقلناه موافق للنسخه المصححه من الكافي وفي بعض النسخ على بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه.

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجوه

وكيف كان فرّما يستدل بهذه الطائفه من الأخبار على حجيه الاستصحاب وتقريب الاستدلال بوجوه قال السيد المحقق الخوئي قدس سره والاحتمالات المتصوره في مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: ان يكون المراد منها الحكم بالطهاره الواقعيه للاشياء بعناوينها الاولى بأن يكون العلم المأخوذ غايه طريقتا محضا و الغايه في الحقيقه هو عروض النجاسه فيكون المراد أنّ كلّ شيء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسه واخذ العلم غايه لكونه طريقاً إلى الواقع ليس بعزيز كما في قوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَيْنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (١).

فان المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الاكل و الشرب إلى طلوع الفجر إلى ان قال.

الثاني: ان يكون المراد منها هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك كما عليه المشهور بأن يكون العلم (أى قوله حتى تعلم) قيذا للموضوع دون المحمول فيكون المعنى ان كل شئ لم تعلم نجاسته طاهر.

الثالث: ان يكون المراد بها قاعده الاستصحاب بأن يكون المعنى ان كل شئ طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه أى كل شئ ثبت طهارته الواقعيه أو الظاهريه فطهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه.

ص: ٦٣

الرابع: ان يكون المراد بها الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه بأن يكون المعنى أنّ كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول وبالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه.

الخامس: ان يكون المراد منها الطهاره الظاهريه والاستصحاب كما عليه صاحب الفصول إلى ان قال.

السادس: ان يكون المراد بها الطهاره الواقعيه والاستصحاب كما فى الكفايه بأن يكون المغنى اشاره إلى الطهاره الواقعيه وان كل شىء بعنوانه الأولى طاهر وقوله عليه السلام حتى تعلم اشاره إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسه ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى معنيين وانما يلزم ذلك لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع غايه لاستمرار حكمه.

السابع: ان يكون المراد منها الطهاره الواقعيه و الظاهريه والاستصحاب كما اختاره صاحب الكفايه فى هامش الرسائل.

و قد أفاد وأجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره فى بيان الاحتمالات المذكوره ثم أورد عليها ما فيها من الاشكالات عدا الوجه الثانى وقال فى النهايه فتحصل ان الأخبار المذكوره متمحضه لقاعده الطهاره الظاهريه للاشياء. (1) واذكر ملخص كلامه مع بعض الملاحظات وأقول بعون الله وتوفيقه:

الاحتمال الأول: باطل لأن الحكم بالطهاره ان كان واقعيًا كما هو المفروض فى هذا الاحتمال لا يرفع بالعلم اذ لافرق فى الحكم الواقعى بين العالم و الجاهل كما عليه اهل الحق خلافاً لاهل التصويب ولا يرتفع الحكم الواقعى فى غير موارد النسخ الا بتبدل

ص: ٦٤

موضوعه بأن يلاقى الجسم الطاهر نجسا أو يرتدّ مسلم نعوذ بالله أو يصير ماء العنب خمرا ولامدخله للعلم و الجهل بالنسبه إليه كما لا يخفى.

اللهمّ إلمّا أن يقال ان العلم ليس غايه للحكم الواقعي بل هو طريق إلى عروض النجاسه و العروض الواقعي هو غايه للحكم الواقعي الا- ان الظاهر من قوله «حتى تعلم» ان العلم مأخوذ موضوعيا وقيدا «طريقاً و تنظير المقام بقوله تعالى وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَـيْخُلُوْا مِنَ الْاِشْكَالِ لَـأَنَّ طَرِيْقِيْهِ قَوْلُهُ حَتَّى تَبِيْنَ اَوَّلَ الْكَلَامِ هَذَا مِضَافاً إِلَى اِنْ اسْتَعْمَالُهُ فِي مَوْرَدٍ فِي ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ عَنْ دَعْوَى ظَهْوَرِهِ فِي الْمَوْضُوعِيَةِ كَمَا لَا يَخْفَى وَحَيْثُذِ اَمَّا اِنْ يَكُوْنُ (حَتَّى تَعْلَمُ) قِيْدًا لِلْمَوْضُوعِ أَوْ لِلْمَحْمُولِ فَانْ كَانَ قِيْدًا لِلْمَوْضُوعِ فَيَفِيْدُ اِنْ كُلِّ شَيْءٍ لَمْ تَعْلَمْ نَجَاسَتُهُ فَهُوَ طَاهِرٌ فَيَكُوْنُ الْمَرَادُ قَاعِدَهُ الطَّهَارَةَ الظَّاهِرِيَّةَ لِلْأَشْيَاءِ الْمَشْكُوْكَ فِيهَا وَ اِنْ كَانَ قِيْدًا لِلْمَحْمُولِ فَهُوَ أَيْضاً كَذَلِكَ لِأَنَّ مَفَادَهُ اِنْ الْأَشْيَاءِ طَاهِرَةٌ مَا لَمْ تَعْلَمْ نَجَاسَتَهَا (أَي مَادَامَ مَشْكُوْكَ فِيهَا) فَيَكُوْنُ مَفَادُ الرَّوَايَةِ هُوَ الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ الظَّاهِرِيَّةِ وَعَلَى التَّقْدِيْرِيْنَ فَلَارْبَطُ لَهَا بِالطَّهَارَةِ الْوَاقِعِيَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى.

والاحتمال الثاني: صحيح وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى و قد عرفت في الاحتمال الأول عدم مساعده كون العلم غايه للطهاره الواقعيه وعليه فقوله (حتى تعلم) غايه للطهاره الظاهريه.

والاحتمال الثالث: باطل و هو ان يكون المراد منه قاعده الاستصحاب بمعنى ان كل شيء طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه و هو ان ليس له مساس بالاستصحاب الا انه بغايته دل عليه لظهورها في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهرا حيث جعل الغايه العلم بانقذاره لا- امراً واقعيًا كي يدلّ على استمرار حكم المغيبي واقعاً وجه البطلان ان الحكم بالطهاره في الخبر ليس بملاحظه الطهاره السابقه حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهريه المجعوله بلحاظ الشك. وبعباره

اخرى التي أفادها سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان الاستصحاب عبارته عن ابقاء ما كان في ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالبقاء والاستمرار ومن العلوم ان في الكلام ليس إلّا نسبه واحده فاذا اريد من المحمول استمرار الطهاره لانفسها فأى نسبه تدلّ على اثبات نفسها للموضوع و إذا اريد منه الطهاره لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها و القول بأن أحدهما مستفاد من النسبه و الآخر من الغايه يردّه ان الغايه انما هي غايه لما استفيد من النسبه و هذا واضح.

نعم لو كان في الكلام تقدير و كان قوله عليه السلام حتى تعلم متعلقاً به و قيده له و كان التقدير هكذا كل شىء طاهر و طهارته مستمره حتى تعلم انه نجس كان الكلام دالاً على الطهاره الواقعيه و الاستصحاب ولكن التقدير خلاف الأصل و لا موجب الالتزام به.

والاحتمال الرابع: و هو ان يكون المراد هو الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه بأن يكون المراد ان كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول و بالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه و هذا الاحتمال أيضاً باطل.

وذلك لعدم امكان اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري فى نفسه مع قطع النظر عن الغايه لأنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفيه و الفرديه فلامحاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع فلا دخل للخصوصيات فى الحكم فقوله عليه السلام كل شىء نظيف وان كان شاملاً للشىء المشكوك الا انه بعنوان انه شىء لا بعنوان انه مشكوك و عليه فلا يكون هناك حكم ظاهري لأن موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه فلا يكون فى المقام الا الحكم الواقعي الوارد على جميع الاشياء المعلومه أو المشكوك فيها بعنوان جامع الشئيه لا بعنوان انه مشكوك اذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيه و المفروض عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العام و إذا استند الحكم إلى

المقيد بخصوصيه فرديه كالمشكوك بما هو مشكوك فلا يدلّ على الحكم الواقعي كما لا يخفى.

والاحتمال الخامس: باطل و هو الجمع بين الطهاره الظاهريه والاستصحاب وذلك لأنّ الاستصحاب متقوم بملاحظه الطهاره السابقه مع ان مدلول الخبر ليس الا الطهاره الظاهريه المجهوله بلحاظ الشك من دون فرق بين ان يكون الغايه قيذا للموضوع أو للمحمول و بعباره اخرى ان الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه باق ببقاء موضوعه و هو الشك بلاحتياج إلى الاستصحاب كان المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر أى الطاهره الظاهريه للشئ المشكوك فيه مادام مشكوكا فيه لاستمرار الحكم المجهول إذ ليس الحكم بالطهاره فى الخبر بملاحظه الطهاره السابقه و بعنايه الطهاره الثابته حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهريه المجهوله بلحاظ الشك و الاحتمال السادس: باطل و هو ان يكون المراد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب كما فى الكفايه و ذلك لما عرفت من ان قوله (حتى تعلم) إما ان يكون قيذا للموضوع أو للمحمول وعلى كلاً الوجهين يكون المراد من قوله كل شىء نظيف حتى تعلم انه نجس هى القاعده الظاهريه لأنّ الشىء الذى لم تعلم نجاسته عباره اخرى عن الشىء المشكوك فيه هذا بناء على قيديه الغايه للموضوع وهكذا الأمر بناء على قيديه الغايه للمحمول لأنّ المراد حينئذ ان الاشياء طاهره مالم تعلم نجاستها (أى مادام مشكوكا فيها) فيكون مفاد الروايه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للاشياء المشكوك فيها على التقديرين و لا ربط لها بالطهاره الواقعيه ولا الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان اراده الاستصحاب لا بد من لحاظ الاستمرار استقلالاً فى جانب المحمول بأنّ يكون المعنى كل شىء

مستمر طهارته حيث ان الاستصحاب عباره عن ابقاء ما كان فى ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن المعلوم ان فى الكلام ليس إلاً نسبتته واحده فاذا اريد من المحمول استمرار الطهاره لانفسها فأى نسبه تدلّ على اثبات نفسها للموضوع و إذا اريد منه الطهاره لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبه و الآخر من الغايه يرده ان الغايه انما هى غايه لما استفيد من النسبه و هذا واضح.

ان قلت يستفاد حكم الاشياء بعناوينها من المعنى و الغايه وان كانت غايه لهذا الحكم إلاً أنّ المستفاد من جعل هذا الحكم معنى هو استمراره إلى زمان حصول الغايه و هذا عين مفاد الاستصحاب.

قلت على هذا يكون الاستمرار ملحوظاً آليه ولازمه ان يكون عين ما حكم به فى النسبه مستمراً و المحكوم فى النسبه انما هو حكم واقعى مجعول للاشياء بعناوينها الاولى ولا يعقل ان يكون هذا الحكم بعينه مستمراً فى زمان الشك فلا بد من لحاظ نسبته اخرى وهى استمرار هذا الحكم ظاهراً إلى حصول زمان العلم و هذه النسبه ممّا لا يفيدها نسبه الأولى لعود المحذور المقدم. (١)

فانضح عدم امكان الجمع بين الطهاره الواقعيه والاستصحاب فى مثل قوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد قدر.

والاحتمال السابع: باطل و هو كما اختاره صاحب الكفايه فى محكى هامش الرسائل ان يكون المراد من قوله عليه السلام كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر هى الطهاره الواقعيه و الظاهريه والاستصحاب.

ص: ٦٨

بدعوى ان كل شىء طاهر يدلّ بعمومه على طهاره الاشياء بعناوينها وباطلاقها بحسب حالات الشىء التى منها كونه مشتبهها طهارته ونجاسته بالشبهه الحكميه اوالموضوعيه يدلّ على قاعده الطهاره وعلى هذا يكون الحكم بالنسبه إلى الاشياء بعناوينها واقعيًا وبالنسبه إلى المشتبهات ظاهريًا ولاضيرفى اختلاف الحكم بالنسبه إلى أفراد العام لأنه انما هو من اختلاف أفراد الموضوع لا- اختلاف معنى الحكم فلامجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين من هذه الجبهه أصلاً ولاحاجه فى دلالتة على قاعده الطهاره إلى ملا-حظه غايته نعم بملاحظتها يدلّ على الاستصحاب لأنّ جعل العلم بالقذاره غايه للطهاره دليل على بقائها واستمرارها مالم يعلم بالقذاره كما هو الشأن فى كل غايه فالاستصحاب مستفاد من الغايه لا المغى ولامحذور فيه.

والوجه فى بطلان هذا الاحتمال هو ما عرفت من ان الظاهر من الروايه هى الطهاره الظاهريه سواء كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو الحكم ولا مجال للاستصحاب لتقومه بملاحظه الطهاره السابقه استقلالاً وهى مفقوده.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان اثبات الطهاره للشىء فى حال كونه مشتبه غير اثباتها له بعنوان كونه مشتبهًا و المفيد لقاعده الطهاره هوالثانى دون الأول هذا مع انه على فرض أفاده قوله عليه السلام كل شىء طاهر طهاره الاشياء بعناوينها الاوليه لايبقى شىء اشتبه حكمه بشبهه حكميه كما لا يخفى. (١)

فتحصّل: بعد ما عرفت من بطلان الاحتمالات المذكوره ان الأمر منحصر فى الاحتمال الثانى و هو استفاده قاعده الطهاره اوالحليه الظاهريتين من الروايات المذكوره سواء كانت الغايه قيذا للموضوع أو قيذا للمحمول ويدلّ عليه مضافاً إلى الانحصار

ص: ٦٩

المذكور ماورد في ذيل موثقه عمار الساباطى كل شىء نظيف حتى تعلم من قوله عليه السلام فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك. (١)

وما ورد في ذيل خبر مسعده بن صدقه من قوله عليه السلام حتى تعلم ان حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. (٢)

فان الظاهر من هاتين الروايتين ان النظر في قوله عليه السلام كل شىء نظيف أى المغيى متوجه إلى بيان الوظيفة العمليه عند الشك و التردد في الحكم الواقعى فيستفاد منها القاعده الظاهريه فى الطهاره او الحليه ولا نظر فيه إلى بيان الحكم الواقعى ولا إلى الاستصحاب وحمل الذيل اعنى قوله فاذا علمت الخ على انه بيان للغايه اعنى حتى تعلم وحدها منطوقا ومفهوما بأن يكون قوله عليه السلام «فاذا علمت فقد قدر» بيان لمنطوق قوله «حتى تعلم انه قد قدر» وقوله عليه السلام «ومالم تعلم فليس عليك شىء» بيان لمفهوم قوله عليه السلام «حتى تعلم انه قد قدر» وعليه فجعل المراد من قوله كل شىء نظيف أى المغيى هو الحكم الواقعى خلاف الظاهر.

وكيف كان فتحصل إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب كبرويا ويؤيده الروايات الخاصه هذا مضافاً إلى امكان القاء الخصوصيه فى بعض الروايات الخاصه واستفاده الكليه منه فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه

ان الشيخ الأعظم قدس سره قال المعروف بين المتأخرين الاستدلال بها (الأخبار العامه) على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد (سواء كان الشك فى الراجع أو الشك فى المتقضى) وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى قدس سره فى شرح

ص: ٧٠

١- (١) التهذيب، ج ١، ص ٢٨٥-٢٨٤، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح ١١٩.

٢- (٢) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣.

الدروس توضيحه ان حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الحبل والاقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

اذ عرفت هذا فنقول ان الأمر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر و هو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأوّل (من المجازين و هو مطلق ترك العمل) لأنّ الفعل الخاص كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما فى قول القائل لا تضرب احداً فان الضرب قرينه على اختصاص الأحد العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينه على اراده مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأنّ التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه واحكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مده اليقين بحيوه زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى ان يحدث ناقضها.

وكيف كان فالمراد إمّا نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض احكام المتيقن أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين به و المراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن ان يستفاد من بعض الروايات اراده المعنى الثالث(و هو مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى).

مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين (مع انه لا ابرام فى الشك حتى ينقض) وقوله عليه السلام ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات (مع ان الشك يعم الشك فى المقتضى) وقوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا فى الرفع كما لا يخفى إلى أن قال وقوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه المذكورات ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف ان شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلّا برفع إلى أن قال و أما قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك فترفع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى ان يحصل الرفع وبالجملة فالمتمأمل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك فى الارتفاع برفع. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: أعلم ان شيخنا المرتضى قدس سره الشريف جعل التصرف فى لفظ اليقين فى قوله عليه السلام «لا-تنقض اليقين بالشك» باراده المتيقن منه مفروغا عنه نظرا إلى ان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا-يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير وحيث إنّ النقض أخذ فى حقيقته الابرام و التصاق الاجزاء كان الأنسب بهذا

ص: ٧٢

المعنى عند تعذره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت يعنى ماله مقتضى الثبوت دون مطلق رفع اليد عن الشيء بعد الأخذ به فيكون الخبر مختصاً بالشك في الرفع دون المقتضى واستشكل عليه تلميذه سيد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله نفسه الزكية) بانه لا داعي إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه اذ كما أنّ النقص الاختياري بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق وانما هو قهري الانتقاص كذلك الحال بعينه في المتيقن الذي يشك المكلف في بقاءه وارتفاعه فانه أيضاً ان كان باقياً فبغير اختياره و ان كان منتقضا فكذلك فالتصرف في النقص باراده رفع اليد عملاً محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف في اليقين بلاجهه و من المعلوم ان نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين مما يصح استعاره النقص لها لما فيها من الاستحكام فيتخيّل كونها ذات اجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملاً لكل من الشكين. (1)

وعليه فالنهي عن نقض اليقين بعد ما عرفت من عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو وبعد ما ذكره شيخنا الأستاذ نقلاً عن سيد الاساتيد من عدم تعلقه بالمتيقن يجب كما في الدرر ان يكون متعلقاً بالنقص من حيث العمل وعلى هذا كما انه يصح ان يقال يجب عليك معامله بقاء المييقن من حيث الاثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الاثار فان قلت نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت اليقين في القضية ملحوظ طريقاً إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه فيندفع المحذور.

ص: ٧٣

هذا مما أفاده سيدنا الأستاذ طاب ثراه نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بأن هذا الالتفات و التنبه انما يصدر ممن ينبغي ان يشدّ إليه الرجال فجزاه الله عن الإسلام واهله أحسن الجزاء. (١)

وحاصل ما ذهب إليه الميرزا الشيرازي قدس سره في الجواب عن الشيخ الأعظم قدس سره انه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف في اليقين باراده المتيقن منه معللاً بأنّ النقص الاختياري لايتعلق بنفس اليقين اذ لا مجال للنقص الاختياري بالنسبه إلى المتيقن.

كمالاً مجال له بالنسبه إلى نفس صفه اليقين فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقص بأنّ يراد منه رفع اليد عنه عملاً واسناد النقص بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الاجزاء المتداخلة المستحكمة مما يصح ويحسن ولايتوقف حسن ذلك الاسناد على اراده المتيقن من نفس اليقين واختصاص المتيقن بما من شأنه الاستمرار كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره بل يحسن ويصح اسناد النقص بهذا المعنى اعنى رفع اليد عملاً إلى نفس اليقين بعد ما يتخيل فيه من الاجزاء والاستحكام وبعد كون اليقين المأخوذ في الكبرى عبره إلى اليقينات الخارجيه الطريقيه فالمعنى في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهه آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التي تكون طريقيه و ناظره إليها ولا من جهه رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهه آثار اليقين الطريقي المتحدّه مع آثار المتيقنات لانها ممّا يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقي إلى شىء وعدم رفع اليد عنه عملاً ولا فرق فيه بين ان يكون الشك في الراجع أو المقتضى لأنّ النقص اسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقص هو رفع اليد عنه عملاً فتدبر جيداً و هذا موافق للظاهر ولا وجه

ص: ٧٤

لرفع اليد عنه كما لا يخفى قال المحقق الخراساني قدس سره ردًا على الشيخ الأعظم قدس سره ثم لا يخفى حسن اسناد النقص و هو ضد الابرام إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك إلى أن قال وبالجملة لا يكاد يشك في ان اليقين كاليعة و العهد انما يكون حسن اسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه فلاموجب لاراده ماهو أقرب إلى الأمر المبرم واشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء لقاعده إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى بعد تعذر اراده مثل ذلك الأمر ممّا يصح اسناد النقص إليه حقيقه إلى أن قال لا يقال لامحيص عنه فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد فانه يقال انما يلزم (المنافاه المذكوره) لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتيه وبالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضيه لاتنقض اليقين حيث تكون ظاهره عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدًا إذا كان حكما ولحكمه إذا كان موضوعاً لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم. (١)

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: ان المحقق الخراساني قدس سره بعد ان ذكر إشكال السيد الاجل الشيرازى على شيخه المرتضى (من انه لاوجه للتصرف في اليقين باراده المتيقن منه) أختار لدفع هذا الإشكال (أى إشكال المنافاه مع المورد لو اريد النقص

ص: ٧٥

بالنسبه إلى اليقين وآثاره) طريقاً آخر و هو جعل مفهوم اليقين المأخوذ في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك حاكيا ومرآتا للمتيقن

ووجهه بأن ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى المأخوذ في قوله عليه السلام انتهى.

و لا يخفى عليك ان ما ذكره من السرايه وان كان حقا ولهذا كثيرا ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشىء يطلق اليقين كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئيه أو الاستقلال فيقال مثلاً إذا رأيت زيدا فابلغه السلام فان الرؤيه لم يؤخذ فى هذا الكلام إلا طريقاً صرفاً للمتعلق فالموضوع هو الزيد لا الزيد المرئى.

ولكن لا يذهب عليك اتحاد هذا الطريق مع طريقه شيخنا المرتضى قدس سره غايه الأمر انه التزم بالمجاز فى كلمه اليقين حيث اريد به المتيقن وعلى هذا لا مجاز مع امكان اراده الشيخ أيضاً عدم المجازيه و بالجمله كلا الطريقين شريكان فى ان المتكلم قد حمل خطاب «لا-تنقض» على نفس المتيقنات من الطهاره وحياه الزيد وغير ذلك فيجئ ما ذكره الشيخ من ان المناسبه لماده النقض مخصوصه بموارد إحراز المقتضى اذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضية ملحوظا على وجه الطريقيه فلا-يمكن ملاحظه المناسبه فى ماده النقض معه (أى مع اليقين) لتوقفه على استقلال النظر فتحقق ان المحيص منحصر فى ما ذكرنا هذا. (1) وعليه فيرد على صاحب الكفايه ما أورد على الشيخ قدس سره هذا بخلاف طريقه الميرزا الشيرازى قدس سره من ان المراد من قوله لا-تنقض اليقين هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً- بالتقريب المذكور فان المراد من اليقين فى هذه الطريقه هو اليقين لا-المتيقن و المراد منه فى طريقه صاحب الكفايه هو المتيقن لجعله مفهوم اليقين حاكيا ومرآتا للمتيقن لا اليقينات الخارجيه و الفرق بينهما واضح فتحصل

ص: ٧٦

ان النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مرايا للمتيقنات لابلما هو وصف خاصّ وعلله فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين وان كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتضح ان النقض مستند إلى اليقين لا- إلى المتيقن فلأفرق فيه بين ان يكون الشك في الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره في فرض اسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من انه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء والاستمرار ومجرد اقربته بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه مالم يراه اهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي (ولا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل الحكم هو اطلاقه).

هذا مع انه كما يمكن ان يكون ظهور الفعل قرينه على التصرف في المتعلق كما في مثل «لا تضرب احدا» كذلك يمكن ان يكون ظهور المتعلق قرينه على التصرف في الفعل كما في مثل قوله تعالى «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (١)» فان ظهور الاموال في الأعم من المأكول وغيره قرينه على التصرف في الاكل باراده مطلق التصرف فافهم واغتم هذا.

بقي شيء و هو انه استشكل سيدنا الأستاذ في اخير عبارته في شمول الصحيحه الأولى للشك في المقتضى بقوله و الذي يختلج بالبال ان الصحيحه (أى الصحيحه الأولى من زراه) لا تدلّ على جريان الاستصحاب في غير مورد الشك في وجود الرفع لا لما ذكر بل لضيق دائره القضيّه التعليليه لاحتمال ان يكون المراد في قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر» هو اليقين بالطهاره و الشك في النوم مثلاً فيكون المعنى انه لا تنقض اليقين بالطهاره بالشك في النوم ولكنه ينقضه

ص: ٧٧

بيقين آخر متعلقاً بالنوم مثلاً كما انه يؤيد هذا الاحتمال صدر الخبر (أى هذه الصحيحه) وقوله «لاحتى يستيقن انه قد نام» نعم لو كان المراد هو اليقين بالطهاره و الشك فيها نعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحه الاثيه وهى صحيحه زراه قال قلت لابي جعفر عليه السلام انه اصاب ثوبى دم من الرعاف الخ.

فافهم وتأمل تعرف ان شاء الله تعالى هذا بالنظر إلى هذه الصحيحه دون غيرها فلو ثبت الإطلاق بدليل اخر لاتعارضه هذه لما تقدم. (1)

ولا يخفى عليك ان الخصوصيات المورديه لا-توجب تقييد القضية الكبرىه التعليليه مع إطلاق اليقين و الشك فيها وبالجمله فكما ان اليقين فى الكبرى لا يختص بخصوص الطهاره بل يشمل غيرها فكذلك الشك لا يختص بخصوص النوم بل يشمل ما إذا كان الشك فى نفس الشيء لا-الرافع وعليه فلاوجه لحمل الكبرى الكليه على خصوصيات المورد بل هذه الكبرى كسائر الكبرى الوارده فى سائر الأخبار فى العموم و الإطلاق ولاختصاص لها بالشك فى الرافع هذا مضافاً إلى لزوم التكرار لو لم يكن الذيل بمنزله الكبرى الكليه اذ مفاده كمفاد الصدر من قوله «لاحتى يستيقن انه قد نام».

ثم ان مراده من قوله قدس سره نعم لو كان المراد هو اليقين بالطهاره و الشك فيها لعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحه الاثيه (أى صحيحه زراه) غير واضح لأنّ الطهاره ممّا له دوام فى نفسه لولا الرافع فلاوجه للتعدى عنه إلى الشك فى المقتضى و العمده ما قلناه من عدم اختصاص الكبرى بالشك فى الرافع اللهمّ إلا أن يقال ان الشك فى الطهاره يعم الطهاره الترايبه و الشك فيها ربما يكون فى الاقتضاء كما إذا تيمم فى آخر الوقت وشك فى بقائه فى الوقت الآتى وعليه فيعم الشك فى المقتضى أيضاً كما لا يخفى فتحصل إلى حدّ الآن ان النقض اسند إلى اليقين لا إلى المتيقن

ص: ٧٨

واليقين فى كبرى لا-تنقض اليقين بالشك مأخوذ بما هو عليه مصاديقه من الطريقيه و المراد من النقض هو رفع اليد عن آثار اليقين الطريقي و المراد من آثاره آثار المتيقن التى يتطلبها اليقين المتعلق به وعليه فالنهي فى قوله لا تنقض اليقين بالشك يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً- من دون فرق بين ان يكون المتيقن مميًا له اقتضاء البقاء أو لا-يكون لأن النقض يتعلق باليقين لا بالمتيقن ومعناه هو رفع اليد عن اليقين عملاً- أو يؤول إلى النهى عن رفع اليد عن المتيقن أو آثاره من دون فرق بين كونه امرأ ثابتا و بين عدم كونه كذلك و عليه فالاستصحاب حجه مطلقاً سواء كان الشك فى الراجع او المقتضى ويعتضد ذلك كما فى مصباح الأصول بالنقض و الحل أما النقض فبامور:

الأول: استصحاب عدم النسخ فى الحكم الشرعى فان الشيخ قائل به بل ادعى عليه الإجماع حتى من المنكرين لحجيه الاستصحاب بل هو من ضروره الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادى مع ان الشك فى المقتضى لأنه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محددًا إلى غايه فان النسخ فى الحقيقه انتهاء أمد الحكم وإلّا لزم البداء المستحيل فى حقه تعالى أَللَّهُمَّ إَلَّا أَنْ يَكْتَفَى فِي إِحْرَازِ الْمَقْتَضَى بِاطْلَاقِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ وَ لَوْ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ.

الثانى: الاستصحاب فى الموضوعات مع انه يلزم من تفصيله عدم حجيه الاستصحاب فى الموضوعات كحياه زيد و عداله عمرو مثلاً فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجيه ممّا لاسبيل لنا إليه و إن اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب فتكون انواعه مختلفه الاستعداد و كيف يمكن إحراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً و إن اخذ من الصنف فافراده مختلفه باعتبار الا مزجه والامكنه وسائر جهات

الاختلاف فيلزم الحرج و المرج وحاصل الإشكال عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكاً في المقتضى لعدم إحراز الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغايه ولو من جهة الشبهه الموضوعيه كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس فان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى لأن الشك (في ظهور هلال شوال في الحقيقه) شك في ان شهر رمضان كان تسعه وعشرين يوماً أولاً فلم يحرز المقتضى من أول الأمر وكذا الشك في طلوع الشمس شك في ان ما بين الطلوعين ساعه ونصف حتى تنقضى بنفسها أو اكثر فلم يحرز المقتضى مع ان الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بناء على دلالة قوله عليه السلام صم للرؤيه وافطر للرؤيه على الاستصحاب و أما الحلّ فبيانه انه ان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقي فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع لأن متعلق اليقين انما هو حدوث الشئ و المشكوك هو بقاؤه لأن مع وحده زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن ان يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين الا بنحو الشك السارى الذى هو خارج عن محل الكلام.

فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضا لليقين بالشك.

وان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و الغاء خصوصيه الزمان بالتعبد الشرعى وان كان أصل القاعده من ارتكازيات العقلاء فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضى فان خيار الغبن كان متيقنا حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصيه فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشك نقض لليقين بالشك وحيث ان الصحيح هو الثانى لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ

بنظر العرف و الخصوصيه من حيث الزمان ملغاه بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله عليه السلام لا-تنقض اليقين بالشك حجه الاستصحاب مطلقاً بلافرق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع (١).

ثم لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها فى الشك فى المقتضى يكفيننا غيرها من سائر الروايات ولذا قال الشهيد الصدر قدس سره ونضيف هنا بانالو فرضنا اختصاص الاحاديث المشتمله على كلمه النقض بالشك فى الرفع كفانا ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات و من جملتها قوله عليه السلام اليقين لاينحل فيه الشك صم للروثيه و افطر للروثيه. (٢) خصوصاً مثل صحيحه عبدالله بن سنان (٣) وروايه اسحاق بن عمار «إذا شككت فابن على اليقين» (٤) فلئن امكن التشكيك فى إطلاق مثل خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لايدفع بالشك) بارجاع الدفع إلى مايشبه النقض هذا مضافاً إلى ضعف السند و الدلاله من جهه احتمال كون المراد هو قاعده اليقين بناء على ظهورها فى اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى من حيث الزمان. فان الخبرين الاولين لا بأس بالتمسك باطلاقهما.

ودعوى اختصاص مورد صحيحه عبدالله بن سنان بالشك فى الرفع حيث عبر فيه بقوله (حتى تستيقن انه نجسه) ولا يمكن الغاء هذه الخصوصيه فى مجال التعدى

ص: ٨١

-
- ١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٠-٢٦.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.
 - ٣- (٣) الوسائل، الباب ٧٤، من أبواب النجاسات، ح ١.
 - ٤- (٤) الوسائل، الباب ٨، من أبواب الخلل، ح ٢.

والتعميم مدفوعه بأن التعبير بالتنجيس أعم من الشك في الرفع مفهومًا وان فرض ان الفرد المتعارف خارجًا للتنجيس يكون من باب الرفع.

وان شئت قلت ان المستفاد منها عرفاً ان عله الحكم الظاهري الاستصحابي هو ثبوت الطهاره سابقاً وعدم العلم بالنجاسه سواء كان من ناحيه فعل المستعير أو غيره فالانصاف تاميه الإطلاق من هذه الناحيه (١).

وفي الختام أتبرك بما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن هيهنا بيانا اخر لشمول أدله للشك في المقتضى و هو ان الكبرى الكليه المجعوله في باب الاستصحاب ظاهره في ان اليقين من حيث هو بلا دخاله شيء اخر لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك ضروره ظهور اخذ كل عنوان في حكم في انه تمام الموضوع له بنفسه من غير دخاله شيء آخر ورائه ورفع اليد عن هذا الظهور لا يجوز إلا بصارف.

فحينئذ نقول الأمر دائر بين امور الأول ان يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس الثاني ان يكون باعتبار المتيقن الثالث ان يكون باعتبار الجرى العملى على طبقه الرابع ان يكون باعتبار نفس اليقين و الشك من حيث ذاتهما.

وفي غير الاحتمال الاخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتهما و قد عرفت ان الظاهر نفسيتهما في ذلك تأمل (٢).

ولقد أفاد و أجاد ولعل وجه التأمل ان هذا البيان وان كان صحيحاً من حيث هو ولكن الكلام في دعوى قيام القرائن على خلافه وعدمه وعليه فهذا البيان لا يتم بدون الجواب عن ما استشهد به على خلافه.

ص: ٨٢

١- (١) بحوث في علم الأصول، ج ٦، ص ١٦٤-١٦٣.

٢- (٢) الرسائل، ص ٩٤-٩٣.

نعم عرفت عدم تماميه مااستشهد به على التخصيص بالشك فى الرفع فلاتغفل.

التنبیه الثانی: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو فى الأعم منها و الأحكام الكليه

و الحق هو تعميم الاعتبار لعدم قصور الأدله ولعدم المعارضه بين استصحاب المجعول واستصحاب الجعل.

وتوضیح ذلك انه.

قال فى الكفايه حيث كان كل من الحكم الشرعى وموضوعه مع الشك قابلاً للتزويل بلا- تصرف وتأويل غايه الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما اشير إليه آنفاً كان قضيه لاتنقض ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه واختصاص المورد بالا-خيره لايجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملا-حظه انها قضيه كليه ارتكازيه قد أتى بها فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل. (1) ولا يخفى عليك انه ان كان الإشكال من ناحيه دعوى قصور الأدله فما أفاده فى الكفايه يكفى للجواب عنه.

لايقال: الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لايساعده الأمر بعدم الفحص لوجوبه فى الأحكام الكليه و القول بأن أدله الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب بنحو المهمله ثم تفصل حكم بعض موارد و هو استصحاب الموضوعات بعدم وجوب الفحص خلاف الظاهر.

لأننا نقول: ان موارد أدله الاستصحاب وان كانت من الموضوعات ولكن العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد وذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزومه بالنسبه إلى الأحكام الكليه.

ص: ٨٣

ودعوى ان عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكليه قبل و الد الشيخ البهائى قرينه على اختصاص أدلتها بالموضوعات مندفعه بأن ذلك لا يمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكليه بعد ثبوت ظهور أدلتها فى التعميم.

نعم هنا إشكال اخر أورده الفاضل النراقى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه وتوضيح ذلك انه ذهب الفاضل النراقى إلى التفصيل بين الأحكام الكليه الالهيه وغيرها من الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه ومقتضاه ان يكون الاستصحاب قاعده فقهيه مجعوله فى الشبهات الموضوعيه نظير سائر القواعد الفقيهيه كقاعده الفراغ و التجاوز انتهى.

و ليس الوجه فيما ذهب إليه دعوى قصور دلاله الأخبار بالنسبه إلى الأحكام الكليه لأنّ عموم التعليل فيها شامل للشبهات الحكميه أيضاً و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعيه لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل و كليه الكبرى الارتكازى كما عرفت فى الكفايه.

بل الوجه فيه كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره هو دعوى معارضه الاستصحاب فى الأحكام الكليه بمثله دائما بيانه ان الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فى الشريعة المقدسه ولو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل مثلا ثم شككنا فى بقاء هذا الجعل فيجرى استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام وقوله عليه السلام «حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيمة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يغنينا عن هذا الاستصحاب.

واخرى يكون الشك راجعاً إلى المَجْعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة وطىء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال و الشك في المَجْعول مرجعه إلى أحد امرين لاثالث لهما لأن الشك في بقاء المَجْعول إما أن يكون لأجل الشك في دائره المَجْعول سعه وضيقا من قبل الشارع كما إذا شككنا في ان المَجْعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطىء الحائض حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال؟ و الشك في سعه المَجْعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لامحاله فانا لاندرى ان الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عن هذا الشك بالشبهه الحكميه و إما أن يكون الشك لاجل الامور الخارجيه بعد العلم بحدود المَجْعول سعه وضيقا من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه وجريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا- إشكال فيه ولا- كلام كما هو مورد الصحيحه وغيرها من النصوص.

و أما الشبهات الحكميه فان كان الزمان مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا كحرمة وطىء الحائض مثلاً فان للوطىء افرادا كثيره بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره وينحل التكليف و هو حرمة وطىء الحائض إلى حرمة امور متعدده وهى أفراد الوطىء الطويله بحسب امتداد الزمان فلايمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها.

نعم الأفراد الآخر كانت متيقنه الحرمه وهى الأفراد المفروضه من أول الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها إماً مع الامتثال أو مع العصيان فعدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ظاهر.

وان لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسه الماء القليل المتمم كزّا فان الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال ومن هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كرا فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المعجول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء وبالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه(عدم جعل النجاسه)لكونه أيضاً متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لامطلقاً ولا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا ونجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المعجول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكيه و الزوجيه ونحوهما فاذا شككنا فى بقاء الملكيه بعد رجوع احدالمتبائعين فى المعاطاه فباعتبار المعجول وهى الملكيه يجرى استصحاب بقاء الملكيه و باعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكيه لتماميه الاركان فيهما على النحو الذى ذكرناه و قد صححه السيد المحقق الخوئى قدس سره واختاره وصرح بقوله و هذا هو الصحيح (١).

ص: ٨٦

و اجيب عنه بان المعارضه بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فرع المنافاه بينهما و هو أول الكلام قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره مورد كلام النراقي قدس سره. بحسب ظاهر عبارته (كما لا يخفى على المتأمل) ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الأول أعني استصحاب الوجود فواضح و أما الثاني أعني استصحاب العدم فلان عدم وجوب الجلوس المطلق وان انتقض الا ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب وبعبارة اخرى انه لا ضير في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه.

ثم أورد عليه سيدنا الأستاذ تبعاً لما ذهب إليه المحقق الحائري قدس سره من أنّ هذا الأصل العدمي وان كان جارياً الا انه لا ينافي استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد. (1) وانما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد وذلك لاعتبار وحده الموضوع في المعارضه.

وينقدح ممياً ذكره سيدنا الأستاذ مافي كلام الشيخ الأعظم قدس سره ردّاً على الفاضل النراقي من ان الزمان ان كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفرداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجرى استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابيين أصلاً انتهى. (2)

ص: ٨٧

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٧٤.

٢- (٢) فرائد الأصول، ج ٣٧٧، ص ٣٧٦.

وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق
لالمقيد نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجود المطلق لعدم اتحاد الموضوع
فى الوجود المطلق و العدم المقيد كما هو واضح ويظهر أيضاً ممّا ذكره سيّدنا الأستاذ أيضاً ما فى كلام السيّد المحقّق الخوئى
قدس سره حيث تسلّم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً وأورد على الشيخ الأعظم الذى ذهب إلى عدم جريان استصحاب
العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلاً بقوله «وقد اوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً ووحده الموضوع فيقال
ان هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك فى بقاءه فيجرى استصحاب بقاءه ويقال أيضاً ان هذا الموضوع لم يجعل له
حكم فى الأول لامطلقاً ولامقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت
الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع» (١).

وذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه فيجرى استصحاب الوجود المطلق ومع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم
وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيد ولكن لامعارضه بين الاستصحابين الجارين كما
لا يخفى هذا مضافاً إلى ان دعوى ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم فى الأول لامطلقاً مع العلم بجعل الحكم له وانتقاض عدم
وجوب المطلق كما ترى.

ثم لا يذهب عليك ان الشهيد الصدر قدس سره ذهب إلى دفع شبهه التعارض على المباني المختلفه بوجه اخر فقال تاره تبنى
على الوجه المختار من ان القضييه المجعوله لها اعتباران ولحاظان لحاظ بالحمل الشايح فتكون صورته فى نفس الجاعل و المولى

ص: ٨٨

ولحاظ بالحمل الأولى فيكون صفه ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجاريا عليه من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتباريه أو الخارجيه و هذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهنى كما حققناه في بحوث متقدمه وبناء عليه يقال بأن المجعول كنجاسه الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشايح فهو اعتبار نفسانى قائم بنفس المولى و هو بهذا اللحاظ يوجد دفعه واحده وله خصائص الوجود الذهني.

و إذا لاحظناه بالحمل الأولى فهو صفه وقذاره قائمه بالماء المتغير وجاريه عليه ولهذا تكون حادثه بحدوث التغير ولعلها باقيه بعد زواله أيضاً فبهذه النظره صار للحكم حدوث وبقاء و هذا النظره وان كانت نظره اوليه إلى عنوان القضييه المجعوله لا إلى واقعها بالحمل الشايح وحققتها الا ان المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التى يراد التعبد الاستصحابى بها هذه النظره لا النظر اليها بالحمل الشايح ومما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال أحد من ايام العسدى و الحاجبى وإلى زماننا هذا، هذا الإشكال فى استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث و البقاء فيه بل حتى من انكر جريانه فيه كالمحقق النراقى و السيد الأستاذ قد اعترف بجريانه فى نفسه وتماميه اركان الاستصحاب فيه وانما وجده معارضا مع استصحاب اخر.

وبناء عليه يكون من الواضح اندفاع شبهه التعارض لاننا إذا وافقنا على ان الميزان فى تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظه الأحكام المجعوله بالحمل الأولى لا الحمل الشايح فالجارى استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبنى على ملاحظه الحكم بالحمل الشايح.

ولو لم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظه الحكم بالحمل الشايح الحقيقى فأيضاً لاتعارض اذ يجرى عندئذ استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك فى بقاء ما هو الحكم بالحمل الشايح و هذا يعنى انه لا بد من

تحكيم أحد النظريين دائماً ولا يعقل تحكيم كليهما كما فعل الأستاذ فانه تهافت إلى أن قال: واخرى بنى في معنى استصحاب الحكم على التفكيك بين الجعل و المجعل بافتراض المجعل أو الاتصاف به امرأ خارجياً حقيقياً وبناء عليه أيضاً لا تتم شبهه المعارضه رغم فساد المبني في نفسه لأننا نسأل عن ترتب المجعل حينئذٍ على الجعل حين تحقق موضوعه هل يكون شرعياً أو عقلياً؟ فان قيل بالاول كان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكماً على استصحاب بقاء المجعل لامحاله فلا تعارض.

وان قيل بالثاني كما هو الصحيح فنسأل عن ان المنجز عقلاً هل الجعل او المجعل أو كل منهما أو مجموعهما وشى منهما لا ينتج التعارض لأنه ان قيل بأن المنجز هو الجعل فلامعنى لاستصحاب بقاء المجعل اذ لا يترتب عليه التنجز بنفسه واثبات إطلاق الجعل به من الأصل المثبت وان قيل بأن المنجز هو المجعل فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل اذ لا أثر له بنفسه ولا يمكن اثبات المجعل به.

وان قيل بأن المنجز كل من الجعل أو المجعل جرى الاستصحابان بلا تعارض بينهما اذ يكون استصحاب عدم الجعل الزائد نافياً للتنجز من ناحيه الجعل و هو لا ينافي التنجز من ناحيه المجعل الذي يثبت استصحاب المجعل.

وان قيل بأن المنجز مجموعهما كان الجارى استصحاب عدم الجعل الزائد من دون معارضه أيضاً لأن استصحاب بقاء المجعل وحده لا يكفي في اثبات التنجز بحسب الفرض و المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه.

وهكذا يتضح ان شبهه التعارض بين الاستصحابين لا تتم على شىء من المباني في فهم حقيقه المجعل ومعنى استصحابه. (1)

ص: ٩٠

ولا يخفى ان نفى التعارض لعدم جريان الأصل فى طرف أمر وعدم التعارض مع جريانهما أمر اخر وقد عرفت ان الصحيح هو نفى المعارضه بين استصحاب الوجود المطلق واستصحاب العدم المقيّد لعدم المضاده بينهما كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من دون فرق فيه بين ان يكون الميزان و المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب هو ملاحظه الأحكام المجعوله بالحمل الأولى باصطلاح الشهيد الصدر قدس سره أو ملاحظه الحكم بالحمل الشايح الحقيقى باصطلاحه لامكان تصوير البقاء لاعتبار النفسانى القائم بنفس المولى باعتبار بقاء مبادئها وعدمه هذا مضافاً إلى ان وجود الجعل وقع دفعه واحده وليس له حدوث و بقاء واما عدم الجعل يحتاج إلى الأدله و البقاء فلاوجه للمنع عن جريان استصحاب عدم الجعل مع استصحاب عدم المجعول لعدم المضاده بينهما و أما الشاهد المذكور فلايخلو عن إشكال لاحتمال ان يكون عدم خطور الإشكال المذكور لجريان الاستصحاب فى ناحيه الجعل كالمجعول عندهم ولو باعتبار بقاء المبادئ فالاستصحاب جار فالطرفين ولاوجه لتخصيصه بالمجعول ولكن لاتعارض بينهما.

ثم دعوى حكومه استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول مندفعه بأنّ الحكومه ليست بين نفى المقيّد و الوجود المطلق بل تكون بين نفى المقيّد و الوجود المقيّد فحينئذٍ لو قلنا بأنّ ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج شرعى لاعقلى فيجرى الاستصحاباً فى الجعل و المجعول من دون تعارض لعدم المضاده بينهما كما لا حكومه بينهما فلاوجه لدعوى جريان استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لحكومته عليه.

وأيضاً لو قلنا بأنّ ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج عقلى لاشرعى نقول بأنّ المنجز كل من الجعل و المجعول فيجرى استصحاب بقاء

المجعل مع استصحاب عدم الجعل المقيد ويترتب على كل واحد ما يحكم به العقل من التنجيز من ناحيه استصحاب بقاء المجعول أو عدم التنجيز من ناحيه استصحاب عدم الجعل المقيد وكيف كان و الذى يسهل الخطب هو عدم وجود المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد لما عرفت من عدم وجود المضاده بينهما وعليه فما ذهب إليه المشهور من اعتبار استصحاب الوجود مطلقاً سواء كان فى خصوص الموضوعات الجزئيه و الأحكام الجزئيه أو فى الأعم منها و الأحكام الكليه هو الاقوى وذلك لعدم تماميه الوجوه المذكوره للتعارض بين استصحاب وجود الحكم واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد على القدر المتيقن و الله هو العالم.

ودعوى ان الزمان فى الاستصحاب العدمى أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلاً الاستصحابين يردان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذى يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبتته و الآخر ينفيه ويقع بينهما التعارض الموجب للتساقط ويجب الرجوع إلى الأصول الاخر. (١)

مندفعه بأن مع اخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس ومع العلم بالانتقاض و الشك فى البقاء يستصحب الناقض ولامجال لاستصحاب العدم فيه كسائر الموارد من الأحكام الجزئيه والالزم لغويه الاستصحابات الوجوديه هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأن مجعوليهِ الطهاره فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيده مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب

ص: ٩٢

الجلوس من دون تقييده بالزمان. كما أفاد شيخ مشايخنا فى الدرر حيث قال ليس لاستصحاب الوجوب معارض بناء على ان الزمان اعتبر ظرفا فى الدليل الذى دل على ثبوت الحكم على الموضوع فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس موردا للوجوب على نحو لوحظ الزمان قييدا ولاينافى وجوب الجلوس فى ذلك الزمان الخاص على نحو لوحظ الزمان ظرفا للوجوب. (١)

لايقال: ان الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فاذا شرع الشارع ان الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعه الجلوس فان لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنفى يرد على هذه الجملة التى يكون الظرف فيها ظرفا للوجوب لا ان الظرف لوحظ ظرفا للعدم ولا ندعى انه لايصح جعل ظرف ظرفا للنفى وانما ندعى صحه ان يكون الظرف ظرفا للنفى و يرد النفى عليه وفى محل الكلام حيث ان المستصحب هو نفى الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفا للوجوب المتعلق بالجلوس ويقال ان الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجبا فيرد النفى على القضييه الايجابيه بمالها من الخصوصيات ومنها ان ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بالطبيعه التى هى موضوع الايجاب وكما ان الايجابيه قانون كلى يصح التصديق بوجوده قبل ذلك الظرف فهكذا نفيها ثابت قبله ولو كان تبعاً لها وكما ان فعليه وجوب طبيعه الجلوس على المكلف- لو كان وجوب-موقوفه على حضور الوقت وفعله الزمان فهكذا فعليه عدم الوجوب فاذا آن ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضييه السلبيه. (٢)

ص: ٩٣

١- (١) الدرر، ص ٥٤٤-٥٤٣.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٤١-٣٤٠.

لأننا نقول: ان القضية السلبيه المذكوره لامجال لها بعد العلم بالتشريع أو استصحابه لاقبل الزوال ولا بعده بناء على الظرفيه.

أما صوره العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صوره استصحاب التشريع فلانه ملحق تعبداً بصوره العلم ولامجال للقضيه السلبيه المذكوره بالنسبه إلى القضيه الايجابيه الجاربه فاذا علم بجعل الايجابيه قبل الزوال وجريان الاستصحاب فيه بالنسبه إلى ما بعد الزوال فلامورد لجريان القضيه السلبيه عند حلول الزوال لفرض جريان الايجابيه إذ المفروض جريانها بالنسبه إلى ما بعد الزوال بناء على الظرفيه وبعباره اخرى فكما ان القضيه السلبيه لا تجرى بالنسبه إلى ما قبل الزوال فكذلك لا تجرى مع استصحاب الايجابيه وتطويل الناقض بالنسبه إلى ما بعد الزوال للعلم بنقض القضيه السلبيه وجريان استصحاب النقض بالنسبه إلى ما بعد الزوال كما لا يخفى وهكذا الأمر إذا انطبق الجعل المذكور على موضوع خارجي وفعليه الزمان فكما لامجال للقضيه السلبيه عند العلم بالانطباق فكذلك لامجال لها في زمان المشكوك لجريان الاستصحاب بالنسبه إلى القضيه الايجابيه المنطبقه وتفريق الزمانه وملاحظه كل زمان عدول عن الظرفيه و المفروض ان الكلام فيما إذا لو حظ الزمان ظرفاً فالتحقيق حينئذ هو جريان الاستصحاب في القضيه الايجابيه ومعه لا يجرى الاستصحاب في القضيه السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه كما مرّ مرارا لا ينافي مع الاستصحاب في القضيه الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

وربما يقال في بيان عدم التعارض ان المستصحب في الاستصحاب العدمي هو قضيه كليه هي انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه في صوره قضيه حقيقيه مغايره لأيه قضيه حقيقيه غيرها وليس مقتضاه الا انّ قضيه الجلوس واجب بعد زوال الجمعه لا أصل لها وحينئذ فلا يقتضى هذا النفي الا ان نفي الوجوب عن

الجلوس بعد زوال الجمعة من ناحيه هذا الحكم المخصوص والايجاب الخاص اعنى من ناحيه حكم يكون مشخصه ذاك الظرف الخاص فلاينافى ان يكون لنا حكم اخر يعم ما بعد الزوال أيضاً والاستصحاب الوجودى يحكم ببقاء الوجوب الثابت لطبيعته الجلوس قبل الزوال ويجزّه إلى ما بعده ولا محاله هو وجوب اخر وحكم اخر غير الحكم المتشخص فى قضيه الكليه بما بعد الزوال فلايكون بين ذينك الاستصحابين تعارض.

ولكن يدفعه ان المراد ان كان نفى التعارض بين قضيه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة مع الحكم بوجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال عند اخذ ما بعد الزوال ظرفا فيه منع لمنافاه النفى المذكور مع العلم بالوجوب إذا السالبه الكليه تنافى الموجه الجزئيه وان كان المراد هو نفى التعارض بين القضيه المذكوره و القضيه الموجهه عند اخذ ما بعد الزوال مفردا فهو كلام صحيح و هذا هو الذى ذهب إليه سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه فى الدرر اذ نفى الوجوب فى المقيد لاينافى استمرار الوجوب فى الوجود المطلق لعدم المضاده بينهما ولكنّه لا يحتاج إلى بيان مذكور كما لا يخفى.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى ان الاستصحاب العدمى و هو انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فان هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب انه لايجب الجلوس يوم الجمعة وثانيهما استصحاب انه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كلاً من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً ووجوبه قبل زواله قضيه حقيقيه مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع انا نعلم بانتقاض احدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال اجمالاً فلاحجه فى شىء منها.

والاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى (لوجرت) فى احكام كليها وتحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتمله فلامحاله أما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما وهذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد واتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعه فيجّر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل انه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل من هذه الثلاثة فاذا اسقطت بالمعارضه وصلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى وكان جارياً بلا إشكال انتهى.

ولقائل ان يقول مع ملاحظه الزمان طرفاً ليس الاستصحاب العدمى الا واحداً اذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ فى الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس فى يوم الجمعه و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب فى الجمعه فى الجملة فاذا شك انه مختص بقبل الزوال او يشمل بعده يستصحب الناقض ولا مجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى ومقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئياً و الحكم العدمى كليا ودعوى اختلال اركان الاستصحاب الوجودى من ناحيه الاستصحابات العدميه لايساعدها التأمل التام اذ القضايا فى المقام سواء كانت عديمه أو وجوديه قضايا كليها ومع العلم بوجود الحكم فى كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى فى كل جمعه فمع العلم بالانتقاض لامجال للاستصحاب العدمى وإلا فلامجال للاستصحاب فى مورد لمسبقه كل مورد بالعلم بالعدم و هو كما ترى هذا

مضافاً إلى ان الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن ان يلاحظ الزمان قيذا فيجرى فيه الاستصحاب ولكنّه لا ينافى الاستصحاب الوجودى لعدم المضاده بينهما كما عرفته مرارا.

والحاصل ان عدم جريان الاستصحاب العدمى لا يحتاج إلى دعوى معارضته مع الاستصحابين العدميين المذكورين بعد العلم بنقض العدم فى الجملة بل هو مع العلم بالنقض غير جار فيما إذا كان الزمان ملحوظا بنحو الظرفيه بخلاف ما إذا لوحظ الزمان قيذا فان الاستصحاب العدمى حينئذٍ جار ولكنّه غير مناف للاستصحاب الوجودى فتأمل جيداً.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى الجواب عن شبهه الفاضل النراقى قدس سره حيث قال و التحقيق فى الجواب عن الإشكال ان يقال إنّ من فرض معارضه الاستصحاب الوجودى و العدمى يلزم عدم المعارضه بينهما لأنّ المعارضه بين الاصلين انما تتحقق إذا كان موضوع حكمهما واحداً ويكون أحد الاصلين يقتضى حكماً منافياً للآخر نعم قد تكون المعارضه بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى لكن منظورنا فى المقام هو المعارضه بالذات ولا بد فيه من وحده الموضوع بل ساير الوحدات التى تتوقف عليها المعارضه فحينئذٍ نقول ان الاستصحاب الوجودى و العدمى إمّا يكون موضوعهما واحداً أو لا- فعلى الأول تقع المعارضه بينهما لو فرض جريانهما لكن فرض وحده الموضوع موجب لسقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلا يجرى الاستصحاب العدمى لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال فلا يكون بين الشك و اليقين اتصال و إما الجلوس المتقيد ببعده الزوال فلا يجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

وعلى الثانى بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس ومفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاه بينهما لامكان حصول القطع بأن الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس ان يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب و الجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الآخر تقيده بكونه بعد الزوال كما ان الإنسان بما انه انسان ناطق لا بما انه ماش مستقيم القامه فيصح ان يقال ان الإنسان ليس ناطق من حيث كونه ماشيا مستقيم القامه بل بما انه انسان وفيما نحن فيه يصح أن يقال ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس وليس بواجب بما انه متقيد بما بعد الزوال ويرجع ذلك إلى ان الجلوس تمام الموضوع لابعضه.

لايقال: ان المطلق إذا كان واجبا يقتضى اطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات ومنها الجلوس بعد الزوال فيصير معارضا لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فانه يقال ليس معنى اطلاقه ان الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس بعد الزوال واجب بل معناه ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس فلانفاه بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس وعدم وجوبه بما انه متقيد كما هو واضح ولقد أشار إلى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة قدس سره فى درره فليكن ما ذكرنا تقريرا أو توضيحا لما أفاده. (١)

ثم لا يذهب عليك انه قد حكى شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره عن استاذه انه عدل فى درسه عن الجواب بعدم المنافاه بين الاستصحاب الوجودى و العدمى وذهب إلى المنافاه و الجواب عنها بحكومه الاستصحاب الوجودى على الاستصحاب العدمى

ص: ٩٨

بدعوى ان الشك فى وجوب الجلوس المقيد ناش عن بقاء الوجوب السابق على طبيعه الجلوس وأصاله بقاءه ترفع الشك عنه.

لايقال: ان الشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ليس منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله على طبيعه الجلوس بل منشأ إمّا الشك فى ان الوجوب المجعول هل هو ثابت لطبيعه الجلوس أو للجلوس قبل الزوال فليس شكه ناشيا عن البقاء بل هو ناش عن كيفية الجعل و إمّا الشك فى جعل وجوب مستقل للموضوع المتقيد بما بعد الزوال وعلى كل حال فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعا للشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

لأننا نقول: حيث كان العرف يحكم بأنّ الزمان ظرف لاقيد ينكشف كيفية الجعل وهى ان الحكم تعلق بنفس طبيعه الجلوس ومع الشك فى بقاء حكم الطبيعه يحكم ببقاءه بمعونه الاستصحاب إلى ما بعد الزوال فينطبق طبيعه الجلوس على اصناف الجلوس منها الجلوس المتقيد ببعء الزوال لأنه من اصناف طبيعه الجلوس و الحكم بالانطباق المذكور وان كان حكما عقلياً الا ان المدرك بفتح الراء شرعى وحيثئذ فمع شمول الطبيعه للجلوس المقيد ببعء الزوال يرتفع الشك عن حكمه ويكون الاستصحاب الوجودى حاكما بالنسبه إلى الاستصحاب العدمى و الطبيعه وان لم تكن حاكيه عن خصوصيات افرادها أو اصنافها ولكن تشمل الحصص المقارنه لتلك الخصوصيات فتحصل المنافاه بين الاستصحابين لولا الحكومه المذكوره ولكن الانصاف ان الجلوس المقيد ببعء الزوال بما هو مقيد لا يكون مشمولاً للاستصحاب الوجودى بل يجرى فيه الاستصحاب العدمى و لامنافاه بين الاستصحاب الوجودى و بين الاستصحاب العدمى لولا الحكومه فلا مانع من جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكميه فلا تغفل.

أشاره

أحدها ما حكاه الشيخ الأعظم عن الفاضل التونى حيث قال عند ذكر الأقوال القول السابع التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التکلیفیه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه فيجری فى الأول دون الثانى.

(١)

ثم قال عند ذكر حجج الأقوال حجه القول السابع الذى نسبه الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه وان لم يلزم ممّا حققه فى كلامه ما ذكره فى كلام طويل له فإنه بعد الاشاره إلى الخلاف فى المسأله قال ولتحقيق المقام لابد من ايراد كلام يتضح به حقيقه الحال.

فنقول الأحكام الشرعيه تنقسم إلى ستة أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الفعل وهى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الترك و هو الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخيرييه الداله على الاباحه و السادس الأحكام الوضعيه كالحكم على الشىء بانه سبب لامر أو شرط له أو مانع له و المضايقه بمنع ان الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى ممّا لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فاذا ورد أمر بطلب شىء فلا يخلو أما ان يكون موقتا أم لا وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندمه فى كل جزء من اجزاء الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا و هو ظاهر وعلى الثانى أيضاً كذلك ان قلنا بافاده الأمر التكرار وإلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان ونسبه اجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه اداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا

ص: ١٠٠

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء ولا يمكن أن يقال اثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به أحد ولا يجوز اجماعاً وكذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم الاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالاحكام التكليفية الخمسه المجرده عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. (والحاصل انه لا مجال للاستصحاب فيها مطلقاً سواء كانت موقته أو لم تكن و سواء كانت مفيده للفوريه أم لا و ظاهر كلامه عدم جريان الاستصحاب فيها مطلقاً لو حظ أخبار الاستصحاب أو لم تلحظ فيه بما اوضحه بقوله) و أما الأحكام الوضعيه فاذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها والايجاب و القبول لا باحه التصرفات والاستمتاع فى الملك و النكاح وفيه:لتحريم أم الزوجه و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك فينبغى ان ينظر إلى كيفية سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الايجاب و القبول فان سببته على نحو خاص و هو الدوام إلى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزله أو فى وقت معين كالدلوک ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً وكالكسوف و الحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فان السببيه فى هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم فى اوقات معينه وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فان ثبوت الحكم فى شىء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء اخر بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده وكذلك الكلام فى الشرط و المانع (و عليه فلايجرى الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب أو شرطيه الشرط ونحوهما و أما نفس السبب و الشرط

ونحوهما فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله فظهر ممّا ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيها لا يكون الا في الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشرائط و الموانع لاحكام الخمسه من حيث انها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسه انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكثر المتغير بالنجاسه اذ ازال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلاه لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه إلى ان النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم اذ اوجد الماء في الصلاه ان صلوته كانت صحيحه قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفا ومأمورا بالصلاه بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه إلى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهاره من الشروط.

(وأختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط ونحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب وجريانه مع ملاحظه تلك الأخبار وقال)فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجيه الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضى العلم ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظه الروايات انه إذا علم تحقق العلامه الوضعية تعلق الحكم بالمكلف و إذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولا إلا أن الظاهر من حيث الأخبار انه إذا علم وجود شىء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه. (1)

ص: ١٠٢

حاصله كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية أعني نفس السبب و الشرط و المانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفيه الشرعيه ودون الأحكام الوضعية بمعنى سببه السبب و شرطيه الشرط ونحوهما من الامور الوضعية.

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: بأنّ قوله و المضايقه بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده محل نظر لأنّ المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره و هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية اعني نفس السبب و الشرط و المانع لافى التفصيل بين الأحكام الوضعية اعني سببه السبب و شرطيه الشرط و الأحكام التكليفيه وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم انه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوداً وبقاءً وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع (مع ان عبارته وهى و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشئء بانه سبب أو شرط له أو مانع له ناظر إلى السببيه و الشرطيه و المانعيه فتأمل).

وثانياً: بأنّ قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشئء اوندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان ومابعده فيجربى الاستصحاب (الموضوعي أو الحكمي).

وثالثاً: بأنّ قوله وعلى الثاني أيضاً ان قلنا بافاده الأمر التكرار الخ يرد عليه بانه قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد و الناقص و هذا الايراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من ان الحكم

فى التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان نقول إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لترده بين الزايد و الناقص ولايجرى فيه الاستصحاب(عند احد)لأن كل واحد من المكرر ان كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزايد شك فى التكليف المستقل وحكمه النفى باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئية الشئ للمأمور به وعدمها ولايجرى فيه الاستصحاب أيضاً لأن ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئيه بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

ورابعاً: بأن قوله والا- فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى بها فى أى زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العبارة الاولى.

وخامساً: بأن قوله فظهر ممّا ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لايجرى الا فى الأحكام الوضعيه اعنى الاسباب و الشروط و الموانع لا يخفى ما فى هذا التفریع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى نفس الاسباب و الشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف(أى السببيه و الشرطيه)نعم علم عدم الجريان أيضاً فى المسببات أيضاً لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم وإلى غير ذلك من الايرادات التى أوردها الشيخ على الفاضل التونى. (١)

وبالجملة فما ذهب إليه الفاضل التونى محل نظر لأنه لا مجال لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق ادلته بالاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفيه الشرعيه المستقله لما عرفت من امكان تصور الشك و الترديد فيها

ص: ١٠٤

أيضاً كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب وشرطيه الشرط ونحوهما بعد فرض كونها ممّا تناله يدالشارع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى.

وثانيها هو التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيه دون الوضعيه لاختصاص الجعل بالاولى دون الثانيه حيث قال لأبأس بصرف الكلام إلى بيان ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنه جماعه أو لا و انما مرجعه إلى الحكم التكليفي فنقول المشهور كما في شرح الزبده بل الذي استقر عليه رأى المحققين كما في شرح الوافيه للسيد صدرالدين ان الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمائه انه يجب عليه غرامه المثل أو قيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار وغيرها.

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله أغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببيه الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامه عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي و النائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب فان شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغائر الانشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره وكذا مانعيه النجاسه ليست إلّا منتزعه من المنع عن الصلوه في النجس وكذا الجزئيه منتزعه من الأمر المركب إلى أن قال هذا

كله مضافاً إلى انه لا معنى لكون السبب مجعوله فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل أولاً فانا لانعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعره الأحكام منوطه بالمصالح و المفاسد الموجوده فى الافعال إلّا إنشاء الوجوب عند الدلوک و إلّا فالسبب القائم بالدلوک ليس من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى ايجاب الشارع فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعوله من الشارع و لانعقلها أيضاً صفه اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعه و لا الخصوصيات المصنفه أو المشخصه هذا كله فى السبب و الشرط و المانع و الجزء.

و أما الصحه و الفساد فهما فى العبادات موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم ان هاتين الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أما فى المعاملات فهما ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سبب هذه المعامله لاثرها و عدم سبب تلك فان لو حظت المعامله سبباً لحكم تكليفى كالبيع لباحه التصرفات و النكاح لباحه الاستمتاع بالكلام فيها يعرف ممّا سبق فى السبب و أخواتها وان لو حظت سبباً لامر اخر كسبب البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحرية و سبب الغسل للطهاره فهذه الامور بنفسها ليست احكاماً شرعيه نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقائقها إمّا امور اعتباريه متنزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال للملكيه كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه و الطهاره كون الشئ بحيث يجوز استعماله فى الاكل و الشرب نقيض النجاسه.

و إمّا امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعيه مكشوفاً عنها ببيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سبب هذه الاسباب انتهى موضع الحاجه. (١)

ص: ١٠٦

حاصل كلامه هو انكار مجعولييه الأحكام الوضعيه لأنّ مرجعها إلى الأحكام التكليفيه أو الامور الانتزاعيه او الواقعيه وعليه فالسببيه أو الشرطيّه أو الجزئيّه أو المانعيه ليست مجعوله بجعل مغائر مع انشاء وجوب الصلوه عند دلوک الشمس مع وجود كذا أو عدم كذا بل هي منتزعه من انشاء وجوب الصلوه بالنحو المذكور.

وهكذا لاجعل بالنسبه إلى الصحه و الفساد لانهما في العبادات بمعنى الموافقه و المخالفه المذكورتين للمأمور به و ممّا ليستا مجعولتين بل أمر واقعي كما انهما في المعاملات بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع ذلك إلى سببيه هذه المعامله لاثرها و عدم سببيه تلك كذلك.

فان كانت المعامله سببا لحكم تكليفى كالبيع لباحه التصرفات بالنحو الذى مرفى السببيه فى الأحكام التكليفيه فالكلام فيها هو الكلام.

وان كانت المعامله سببا لمثل الملكيه ونحوها فمثل الملكيه ليست بحكم شرعى بل حقيقتها أما امور اعتباريه انتزاعيه كما يقال الملكيه كون الشىء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه فتحصل ان الأحكام التكليفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هي أما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع وعليه فلامجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل ومغائر يمكن أن يقال أوّلاً انه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعي فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعى أيضاً فالشرطيّه و المانعيه و السببيه ان اريد بها شروط نفس الجعل واسبابه وموانعه من المصالح و المفسد و الإراده و الكراهه و الميل و الشوق الخارجيه فلا إشكال فى عدم كونها مجعوله فانها امور واقعيه التى تكون باعته لجعل المولى التكليف وبعباره اخرى هي مبادئ للتكليف ومن المعلوم ان الامور الواقعيه ليست قابله للجعل

التشريعي ولكن هذا ليس محل الكلام كما لا يخفى وان اريد بها شروط المجعول أو موانعه ونحوهما فلا إشكال في كونها مجعولة بتبع جعل المجعول و هو التكليف فان المولى إذا جعل التكليف بلا قيد يكون تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع يكون تكليفه مقيداً و إذا جعله مقيداً بعدم شيء يكون ذلك الشيء مانعاً وهكذا و هذه الامور مما تناله يد الشارع إليه ولو بالجعل التبعي نعم لو اريد من نفى جعلها أنها مجعولة بنفس جعل الحكم التكليفي بجعل مغائر فلا كلام ولكن لا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيها بعد كونها مجعولة بالتبع ويكون مما تناله يد الشارع وبالجملة لاجابه في جريان الاستصحاب إلى جعل مغائر مستقل فلا تغفل.

وثانياً: كما أفاد صاحب الكفاية ان الملكيه و الزوجيه و امثالهما مجعوله بالاستقلال لا انها متترعه من التكليف وان امكن ذلك في مقام الثبوت إلا ان مقام الاثبات لا يساعد ذلك لكونه خلاف ظاهر الأدله إذا المستفاد من قوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم» ان جواز التصرف مسبوق بالملكيه و من احكامها لا ان الملكيه متترعه من جواز التصرف فان الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكيه من الاضافه في قوله عليه السلام اموالهم فظاهر الحديث ان الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم وكذا الزوجيه و الرقيه وغيرهما من الأحكام الوضعيه فان الرجوع إلى الأدله يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا ان الزوجيه متترعه من جواز الاستمتاع له أو عدم جواز الاستمتاع للغير انتهى.

واضف إلى ذلك مثل قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو ضامن ومن احبب ارضا فهي له.

وثالثاً: بما أفاده السيّد المحقق الخوئي قدس سره من انه يلزم على ما ذكره الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيره ثم بلغت وشك في انه طلقها أم لا فانه

لايجرى الاستصحاب فى الحكم الوضعى و هو الزوجيه لكونها منتزعه من التكليف فيكون تابعا لمنشأ الانتزاع حدودا وبقاءً ولا فى الحكم التكليفى و هو جواز الوطىء لكونه مسبقا بالعدم لعدم جواز و طىء الزوجه الصغيره و هو كما ترى.

يمكن أن يقال يكفى جواز الاستمتاع قبل البلوغ لانتزاع الزوجيه.

ورابعاً: بانه لا تلازم بين الملكيه وجواز التصرف ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير فان النسبه بين الملكيه وجواز التصرف هى العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالسفيه وكالراهن و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما فى المباحات الأصلية وكذا النسبه بين الملكيه وعدم جواز تصرف الغير العموم من وجه فقد يكون الشخص مالكا لشيء ويجوز لغيره التصرف فيه كالأكل فى المخصصه و قد لايجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما فى العين المرهونه و قد لايجوز التصرف فيها لراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن فكيف يمكن القول بأن الملكيه منتزعه من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير. (١)

وثالثها هو تفصيل صاحب الكفايه حاصله مع توضيح ما ان الأحكام الوضعيه على انحاء ثلثه الأول مالا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسبيه لما هو سبب تكوينى لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانع لما هو مانع و شرط تكوينى فانها ليست مجعوله لا استقلالاً ولا تبعاً وان كانت مجعوله عرضاً بالجعل التكوينى اذ السبب مثلاً إذا وجد وجدت السبيه عرضاً باعتبار وجود منشأ انتزاعه اذ ليس فى الخارج إلّا وجود السبب فوجود السبيه هى أمر انتزاعى بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضى كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

ص: ١٠٩

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف وشرطه ومانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما ان اتصافها بها ليس الا لاجل ماعليها من الخصوصيه المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم ان يكون في العله باجزائها ربط خاصّ به كانت مؤثره في معلولها لا- في غيره ولاغيرها فيه وإلا لزم ان يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء وتلك الخصوصيه لاتكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين وعليه فلايتصور في هذا القسم(اعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه للتكليف)السببيه و الشرطيه و المانعيه المجعوله.

الثانى مالا-يتطرق إليه الجعل التشريعى الاتبعاً للتكليف و هو كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث ان اتصاف شيء بجزيئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون الا بالامر بجمله امور مقيده بامر وجودى أو عدمى ولا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به الا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر ومالم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئيه أو الشرطيه وان انشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطيه وجعل الماهيه واجزائها ليس الا تصوير مافيه المصلحه المهمه للموجه للامر بها فتصورها باجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزيئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزيئيه للمأمور به أو الشرطيه له انما ينتزع لجزيئيه أو شرطه بملاحظه الامر به بلا حاجه إلى جعلها له وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً وان اتصف بالجزيئيه أو الشرطيه للمتصور أو لذى المصلحه.

الثالث مايمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و احكامه أى

اعتباره استقلالاً من انشاء المنشىء فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً وان امكن الجعل التبعى فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريره و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك حيث انها وان كانت من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى مواردنا كما قيل أو من جعلها بانشاء انفسها إلا انه لا يكاد يشك فى صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى ومن بيده الأمر من قبله جلّ وعلا لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضروره صحة انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظه التكاليف و الآثار ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها.

إلى أن قال إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فقد عرفت انه لا مجال للاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى فافهم إلى أن قال وانه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف وكذا ما كان مجعولاً بالتبع فان أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه وعدم تسميه حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. (١)

ولقد أفاد و أجاد الا ان صريح كلامه فى القسم الأول هو عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً ولا تبعاً وهذا لا يخلو عن التأمل و النظر اذ منشأ القول بعدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره هو الخلط بين مقام التكوين ومقام التشريع إذا الممنوع هو اعطاء

ص: ١١١

الخصوصيه بمجرد انشاء مفاهيم العناوين لما ليس فيه بحسب التكوين تلك الخصوصيه و أما بحسب مقام الطلب ومقام التشريع و الجعل فلأمانع من ذلك.

فالطهاره مثلاً شرط فى حد ذاتها للصلاه بمعنى دخلها فى فاعليه الصلاه لاثرها أو قابليه النفس للتأثر باثرها و هذه الشرطيه هى شرطيه واقعيه التى لايمكن جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً.

ولكن هناك شرطيه اخرى بحسب مقام الطلب إذا تعلق الأمر بالصلاه مع الطهاره.

مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فانه تاره يلاحظ الواقع ويقال ان الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى يلاحظ مقام الجعل ويقال ان الانشاء بداعى البعث حيث انه علق على دلوك الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطاً بالدلوك ومما ذكر يظهر امكان جعل الشرطيه ونحوها تبعاً بالنسبه إلى نفس التكليف بحسب مقام الجعل و الطلب وان لم يمكن جعلها بحسب مقام التكوين ودخل الشىء فى التأثير واقعاً وعليه و الشرطيه فالسببيه بحسب مقام الطلب بالنسبه إلى التكليف قابله للجعل التبعى أيضاً ولاوجه لانكارها ولعلّ إليه أشار صاحب الكفايه بقوله فافهم.

بقى الكلام فى مثل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف

و التحقيق امكان تعلق الجعل بها أيضاً استقلالاً وتوضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه وهى ان نفس التكليف التى لا يكاد يشك أحد فى امكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل المراد منها الإراده او الكراهه الموجوده فى نفس المكلف بالكسر؟

لا- إشكال فى انه لو كان المراد منها ذلك لم يصح جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً لأنّ الإراده أو الكراهه الموجوده فى النفس أمر واقعى تكوينى لاتناله يدالجعل التشريعى

أصلاً إلى أن قال وبالجملة فما يصل إليه يد التشريع ليس الإرادة و الكراهه بل هو الأمر الاعتبارى الذى يوجد بالاعتبار ولا يوجد بعدمه و هو الذى يعبر عنه تاره بالوجوب الاعتبارى واخرى بالحرمة الاعتباريه إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول بعد ما كان نفس التكليف المنشأ امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار امرأخر سببا له (أو شرط له) فكما كان هو اعتباراً محضاً كان سببه السبب له أيضاً كذلك.

ولعل ما اوجب الاشتباه فى المقام توهم ان مورد البحث هو السببه الحقيقه التكليف الحقيقه غفله عن ان مثل هذه التكليف (أى بمعنى الإراده و الكراهه الحقيقه) ممّا لا يصل إليه الجعل التشريعى بنفسها فضلاً عن سببه اسبابها (أو شرطيه شروطها) و عليك بالتدبر التام فان المقام من مزالّ الاقدام. (١)

ولا يذهب عليك ان ما ذكره سيدنا الأستاذ فى السببه و الشرطيه بالنسبه إلى نفس التكليف يأتى فى الجزئيه و الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط امكان جعل السببه و الشرطيه استقلالاً بالنسبه إلى التكليف هو اعتباريه التكليف و هذا المنط موجود بالنسبه إلى الجزئيه و بالنسبه إلى المكلف به و عليه فيجوز ان يجعل الجزئيه لشيئى بالنسبه إلى المكلف به مستقلاً ان لم يذكره فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شىء ثم قال ان الشىء الفلانى جزء للمركب المأمور به فلا تغفل هذا كله شطر من المباحث المذكوره فى كلام القوم ولكن الذى يوجب العجب ان هذه المباحث ليست مورد الحاجه مع الاعتراف بأن الاستصحاب جار عند ترتب أثر شرعى على المستصحب بقاءً ولو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا أثر شرعى سابقاً لكفايه ترتب الأثر عليه بقاءً يشهد لذلك جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه مع ان الاعدام الازليه ليست من الأحكام الشرعيه ولا من الموضوعات الشرعيه سابقاً اذ

ص: ١١٣

لم يترتب عليها احكام فى الانزل ومعدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب وعليه فالاحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صحّ استصحابها ولو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها احكام شرعيه بقاء كوجود اللحيه لزيد.

ودعوى ان المستصحب إذا لم يكن حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجه على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً.

مندفعه بأن الاستصحاب يجرى مع عدم كون المستصحب حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى سابقاً لكفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء كما فى الاعدام الازليه وسائر الموضوعات التكوينية ومع ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء لاجاه إلى اثبات شئى بالأصل حتى يقال لا يثبتته الاصل.

تبصره: فى معنى الصحه و الفساد

و هى ان الصحه و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان امرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى ولا فرق فيه بين العبادات و المعاملات كما أفاد فى مصباح الأصول حيث قال و الصحيح ان الصحه و الفساد ليستا من المجعولات الشرعيه مطلقاً فان الطبيعه الكليه المجعوله لا تتصف بالصحه و الفساد وانما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقق أو المقدر فيقال ان البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط أو فاسدا لعدم كونه واجداً لها فالصحه و الفساد من اوصاف الفرد الخارجى المحقق وجوده أو المقدر فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعه المجعوله صحيح و كل فرد لم

يكن من مصاديقها فاسد بلا- فرق بين العبادات و المعاملات فالصحة و الفساد فى العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعه المجهوله على الفرد الخارجى و عدمه وليستا مجعولتين هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث ان موضوعهما الفرد المشكوك فيه فللشارع ان يحكم بترتيب الأثر عليه وان يحكم بعدمه فلامحاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع فقد حكم بالصحة الظاهرية فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاه.

فاللازم هو التفصيل بين الصحة و الفساد الواقعتين و الظاهريتين و الالتزام بكون الأول غير مجعول و الثانى مجعولاً بلافق بين العبادات و المعاملات (١).

ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له ولو فى المعاملات و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره فمرجع الصحة و الفساد إلى السببيه هذه المعامله لاثرها و عدم السببيه تلك فمن ذهب إلى انتزاعيه السببيه لزم عليه ان يقول بعدم مجعوليه الصحة و الفساد فى المعاملات و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله كما أفاد سيدنا الأستاذ فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فلا تغفل.

فتحصّل: ان الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببيه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالتقضاوه و الحكومه و الزوجيه

ص: ١١٥

وغيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعيه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت مستقله أو بالتبع.

التنبیه الرابع: في اعتبار فعليه الشك و اليقين وعدمه

قال صاحب الكفايه: ان المعتبر في الاستصحاب فعليه الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلاً ولو فرض انه يشك لو التفت ضروره ان الاستصحاب وظيفه الشاك ولا شك مع الغفله أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاه من احدث ثم غفل و صلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاه و ذلك لقاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلا يشمل قاعده الفراغ لأنّه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: استصحاب الحدث في حال الصلاه بعد ما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها في الصوره الأولى أيضاً.

فانه يقال نعم لولا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه في الصوره الأولى لأنّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ اذ ما من مورد الا- و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه يحكم بالصحة في الصوره الأولى وبالفساد في الصوره الثانيه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أولاً: بعدم اعتبار الشك الفعلى و كفايه الشك التقديرى وذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحه الأولى لزراره بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من

ذلك أمر بين» وكذا من قوله عليه السلام «لا- تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» ان الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فمالم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجه فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه في مورد الشك التقديرى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في موردته أيضاً وبالجملة ظاهر بعض أدله الاستصحاب ان الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف ان الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل انما هو من جهه كونه مصداقا لهذا الكلى فتدبر.

وثانياً: بأن الشك الفعلى يصدق في مورد غفل المكلف عنه ولكن كان بحيث لو التفت لشك هذا ولو منع إلّا من اعتبار فعليه الشك وجب الالتزام بما لا يمكن الالتزام به في موارد.

منها مسأله الجماعه فانه لو فرض أنّ إماما تيقن بالطهاره ثم شك فيه فورد في الصلاه باستصحاب الطهاره لا يجوز الصلاه معه للقطع بذهوله في اثناء الصلاه عن كونه شاكاً بحسب العاده فيصير غير محكوم بالطهاره ومعلوم ان المأموم لو علم ان امامه غير محكوم بالطهاره ليس له الصلاه معه و هذا ممّا لا يفتى به أحد فيستكشف ان الشك التقديرى بحكم الفعلى.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز اكل الإنسان مال من دعا إلى داره للضيافه مع القطع بانه غافل عند اراده الاكل عن رضاه بذلك ويستدل على ذلك في العرف بانه راض بذلك مع ان المفروض غفلته بالكليه و هذا هو الذى يعبر عنه في العرف بشاهد الحال. (1) وعليه فيجربى الاستصحاب مع عدم العلم بالخلاف أو الشك الفعلى في

ص: ١١٧

الصورة الأولى أيضاً ومقتضى ذلك هو البطالان و الفساد فى الصورتين لعدم مجال لقاعده الفراغ مع جريان الاستصحاب لاختصاصها بما إذا كان الشك حادثاً بعد الصلاة هذا.

ولقائل ان يقول ان حديث لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر يدل على امرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك وثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر وظاهر الفقرة الأولى ان النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما ومقتضى ذلك ان الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها وظهورها و الفقرة الثانية متفرعه على الفقرة الأولى فانه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن فانحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين وعليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور المصدر فى كون الشك ملحوظاً بذاته لعدم المنافاه بينهما.

هذا مضافاً إلى ان محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك ولو بنحو الارتكاز و أما صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام لوجوده فى النفس بحيث لو سئل و التفت كان الشك موجوداً كما فى المثالين المذكورين. فان ارتكاز الطهارة فى المثال الأول والارتكاز الرضايه فى المثال الثانى موجودان فى نفس امام الجماعة و المضيف ولا إشكال فى كفايته وقول صاحب الكفايه ولو فرض انه يشك لو التفت إلخ ظاهر فيما إذا حدث الشك عند الالتفات لا الشك الارتكازى الموجود حال الغفلة ويقاس المذكور فى كلام صاحب الكفايه ببيع مال الغير بقيمه زائده مع عدم اطلاعه عنه فان فى هذه الصورة لو التفت المالك رضى به ولكن لايجدى ذلك فى صحة معامله لعدم وجود الرضايه فى ارتكازه حال البيع فتدبر جيداً.

نعم هنا إشكال اخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله: ان استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعده الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه

لابد في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى في هذا الزمان فلا يفيد في ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهه في ان زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه الا الأصل الجارى عنده المخالف في النتيجة ومما يهديك إلى ما ذكر انه لا شبهه في صحه الصلاه التي ورد فيها شاكاً في الطهاره رجاء مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاه بانه كان متطهراً و شك في صيرورته بعد محدثا وليس ذلك إلا لأن استصحاب الطهاره بعد الصلاه تقتضى صحتها ولا ينافيه كون المكلف حال الصلاه محدثا بحكم الاستصحاب ومثل ذلك انه لا شبهه في بطلان الصلاه التي ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدل حاله بعد الصلاه بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكاً في ارتفاعها بعد وكيف كان ففي كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى في هذا الزمان وعليه فالمعارض لقاعده الفراغ.انما هو استصحاب الحدث بعد الصلاه و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلى ثم التفت و شك في كونه محدثا حال الصلاه أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى في جريان الاستصحاب وبين ما لو لم نقل بها ضروره ان مقتضى القول الأول ليس الا جريان الأصل حال الصلاه كما ان مقتضى القول الثانى عدم جريانه و قد عرفت ان وجود هذا الأصل وعدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل بل لا يبد من رعايه الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث ويعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم لغويتها لو عكس كان الصلاه(فى الفرع الاول)صحيحه إلى ان قال:

ومما ذكرنا تعرف حال(الفرع الثانى و هو)ما إذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك و صلى فانه لافرق فيه أيضاً بين القولين

المذكورين حيث ان ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس الا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه وعدمه.

والفرق بين هذا الفرع وسابقه ان الشك فى الفرع السابق كان حادثا بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فان الشك فيه ليس حادثا بحكم العرف فانه يراه اعاده المعدوم لاجوداً جديداً (وفى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً) نعم لو شك بعد الصلاة فى انه تطهر بعد التفاته (وشكه ثم غفل) وصلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف (فمقتضى ماذهب إليه هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه وبين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق قوله مع صاحب الكفايه إلى حدّ الآن فلا تغفل)

ثم استشكل فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بانه حين العمل اذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله حال الصلاة فمع عدم شمول قاعده الفراغ يحكم بفساد الصلاة لاستصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الفرعين كما لا يخفى ثم قال رحمه الله.

ويدفع هذا الإشكال بأن ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى ان فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل اذكر حكمه الحكم لاعله له فيشملة المقام أيضاً ويصح التفصيل المذكور بين الفرع الأول و الحكم بالصحه لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب وبين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

ص: ١٢٠

التنبیه الخامس: فی ان الملاك فی جریان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فی الواقع و ان لم یحرز بالیقین

انه هل یكون الملاک فی جریان الاستصحاب هو مجرد الثبوت فی الواقع وان لم یحرز بالیقین بحيث یصح الاستصحاب مع الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته إذا ترتب علیه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لا مدخلیه للیقین فی ذلك أو یكون للیقین مدخلیه فی نفسه فلا یكفی مجرد الثبوت فی الواقع فی جریان الاستصحاب ان لم یحرز الواقع بالیقین استظهر فی الکفایه الأول حيث قال فیها هل یكفی فی صحه الاستصحاب الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته وان لم یحرز ثبوته فیما ترتب علیه أثر شرعاً أو عقلاً أو لایفیه إشکال من عدم إحراز الثبوت فلا یقین ولا بد منه بل ولاشک فانه علی تقدیر الحدوث و هو لم یثبت ومن ان اعتبار یقین انما هو لاجل ان التعبد و التنزیل شرعاً انما هو فی البقاء لافی الحدوث فیکفی الشک فیهِ علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدير فیرتب علیه الأثر فعلاً فیما كان هناك أثر و هذا هو الاظهر وتوضیح ذلك كما فی تسدید الأصول ان مفاد أخبار الاستصحاب انه إذا تحقق شیء ثم شك فی بقاءه فهو محكوم بالبقاء و یقین المذكور فی قولهم علیهم السلام لا ینقض یقین بالشک وان ارید منه تلك الصفه النوریه الّتی لها منتهی درجه الکاشفیه الا ان اخذه فی هذه الأخبار انما هو لبيان مفروضیه وجود الشیء واعطاء الاطمئنان للمخاطب من ناحیه أصل ثبوته لکی یتمحض الشک و التعبد المدلول علیه فی ناحیه البقاء فلامحاله یكون محصل العبارة ان الشک لا یقوی علی رفع ما ثبت ولا یحکم معه بارتفاعه بل انما یحکم بارتفاعه بیقین آخر فتدل بهذا التقرب و التقرير علی الملازمه بین الثبوت و البقاء انتهى. (۱)

أورد علیه سیدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ ظاهر أدله الاستصحاب عدم کفایه الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته وان لم یحرز وعلیه فجریانه فیما یشک

ص: ۱۲۱

فى ثبوت شىء مشكل ودعوى ان الاتيان باليقين ليس لاجل موضوعيه واعتباره فى الحكم بالبقاء بل انما جىء به لثبوت متعلقه لىتمحض التعبد المدلول عليه بمورد خصوص الشك فى البقاء وحينئذ فيلغى خصوصيه اليقين ويفهم عرفاً ان الشىء الثابت محكوم بالبقاء عند الشك مندفعه بما أفاد الأستاذ من أنها لاتساعد ظاهر أدله الاستصحاب من اعتبار اليقين.

ويقع السؤال عن صاحب الكفايه كيف يدعى مع قوله هنا جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى مدعياً بأن اليقين له ابرام.

ثم انه يظهر النتيجه فى هذا البحث كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهريه فيمن يقن بالطهاره فشك وصلّى باستصحاب الطهاره ثم انكشف الخلاف وكونه محدثاً من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له أمر ظاهرى و هو على الفرض يقتضى الاجزاء و يظهر أيضاً فيمن شك فى الطهاره من دون ان يكون له حاله سابقه فصلّى ثم تبين بعد الصلاه كونها متطهراً قبل الصلاه محدثاً حين الشروع فيها فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس الواقع كان حاله السابقه للمكلف هى الطهاره و المفروض كونه شاكاً عند اراده الصلاه فكان له أمر ظاهرى وحكم استصحابى و هو بالفرض يجزى عن الواقع.

ثم لا يذهب عليك ان صاحب الكفايه تفرع على ذلك ذبّ الإشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتمره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا يقين بالحكم الواقعى ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه حجيه الاماره ليست إلّا تنجّز التكليف فى الاصابه و العذر مع المخالفه كما هو قضيه الحججه المعتمره عقلاً كالقطع و الظن فى حال الانسداد على الحكومه لا انشاء احكام فعليه شرعيه ظاهريه كما هو ظاهر الاصحاب.

وقال وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحججه على ثبوته حجه على بقاءه
تعبداً للملازمه بينه وبين ثبوته واقعاً.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بقوله أقول كلامه يفيد امرين أحدهما انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه فى
جريان الاستصحاب اشكل الأمر فى استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتره على ثبوتها حيث لم يحرز باليقين ثبوتها.

وفيه: عدم انحصار وجه الذب عن الإشكال فى ذلك بل يمكن ان يذب عنه بما يقال فى وجه تقدّم الامارات على مثل قوله عليه
السلام «كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام».

أو قوله «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر» فان العلم بنفسه مأخوذ فى غايات هذه الأحكام الظاهريه ومع ذلك يقدم الامارات
عليه فلو قام اماره على حرمة هذا أو نجاسه ذلك ارتفع الحكم الظاهري فى مورده قطعاً وسيأتى الكلام فى محله ان شاء الله
تعالى فى الوجوه التى ذكروها لذلك ومنها ان العلم المأخوذ فى تلك الأدله أعمّ من اليقين الوجدانى ومن الحججه ومنها ان مفاد
أدله حججه الامارات الغاء احتمال الخلاف وتنزيل المكلف منزله العالم وتقديم الامارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود
على الوجه الأول وبالبحكمه على الوجه الثانى.

وكيف كان فهذه الامور بعينها تجرى فى المقام أيضاً فإما يقال بأنّ المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعمّ من اليقين الوجدانى
ومن الحججه و إما يقال بأنّ الحججه بمنزله اليقين بادلته حجيتها.

الثانى انه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب امكن جريان الاستصحاب دون ما إذا
لم يكن قضيه حجيتها إلّا تنجز التكليف مع الاصابه و العذر مع المخالفه.

وأنت خير بأن مراد أكثر من ذهب إلى ان قضيه الامارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الامارات ومعناها ان قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً- اوجب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اوجب مصلحه فى نفس العمل وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحه ملزمه اوجبت الاخذ بقوله و العمل على وفقه مثل الاعتناء بقوله وعدم هتكه وعلى هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما اخبر به العادل و هو لم يخبر إلما بثبوت الحكم لابقائه فليس العمل فى مورد الشك فى ذلك الحكم على وفق قوله اجلالاً لمقامه واعتناءً بقوله حتى يكون ذا مصلحه موجهه لذلك هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق. (١)

فتحصّل: أن اليقين بمعناه الأعم من الوجدانى ومن الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب وبه يرتفع الإشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لايقين بالحكم الواقعى لأنّ المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى ومن الحججه و هو يكفى فى استصحاب ماقامت عليه الاماره ولا- مجال لدعوى عدم اعتبار اليقين فى أدله اعتبار الاستصحاب لانها خلاف الظاهر من ادلته ولا يصار إليه بعد امكان ذب الإشكال بما لاينافى ظاهر الأخبار.

ولايفرق فى النتيجة المذكوره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهريه بين ان يكون المراد من اليقين هو خصوص الصوره النوريه أو الأعم من الحججه فان الأمر الظاهرى متصور فى كليهما و هو موجب للاجزاء.

ص: ١٢٤

وبهذا امكن رفع التهافت بين المقام وما مرّ من تعميم أدله الاستصحاب بالنسبه إلى الشك في المقتضى لأنّ اليقين بمعناه الأعم معتبر بنفسه مع قطع النظر عن الواقع فمع ملاحظته دون الواقع أمكن الاستدلال بإبرامه على تعميم الاستصحاب بالنسبه إلى الشك في المقتضى أيضاً لاطلاق اليقين عليه.

التنبیه السادس: في استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام

اشاره

لأنّ الشك في بقاء الكلى قد يكون من جهه الشك في بقاء الفرد الموجود في ضمنه الكلى واخرى من جهه تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهه الشك في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى

لا إشكال في جريان استصحاب الكلى و الفرد وترتيب آثار كل منهما عليه ان كان لكل واحد منهما اثر.

ثم انه قد يقال ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود في ضمنه فيكفى استصحاب الفرد في ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد وان كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً و قد يفصل في ذلك بأنّ يقال ان قلنا بأنّ الطبيعى عين الفرد في الخارج بحيث يكون التعبد بوجود الفرد تعبداً بوجود الطبيعى فيصح دعوى ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك فانه لا يصح تلك الدعوى فيه لوجود المغايره بينهما بالنظر العرفى و يمكن ان يقال ان الظاهر ان النزاع في المقام لا يرتبط بالبحث عن عينه الكلى مع فردة وعدمها بل المعيار هو ملاحظه الخصوصيه التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه خصوصيه الخاص أو العام لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر ولو قلنا بعينه الفرد مع الكلى للاختلافهما في الموضوع الشرعى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: لو سلم ان الكلى عين الفرد بنظر العقل و العرف الا ان موضوع أثر كل منهما غير موضوع أثر الآخر فان أثر الخاص بما هو خاصّ يتقوم فيه خصوصيته فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظها وأثر العام بما هو يتقوم فيه بالمطلق فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظ الخصوصية (أى خصوصيه العام) وهما لا يجتمعان في لحاظ واحد وكلام فارد فلا بد في ترتيب أثر كل منهما من استصحاب يخصه ولا يغنى استصحاب الواحد الجارى في الفرد عن استصحاب الكلى لأنّ النظر في ذلك الاستصحاب إلى خصوصيات الفردية وفي الاستصحاب الكلى إلى نفسه من دون لحاظ تلك الخصوصيات وكيف كان كون الكلى عين الفرد وعدمه لا يجرى في هذا النزاع أصلاً فتدبّر وافهم. (١)

وإليه يؤول ما في مصباح الأصول حيث قال ثم ان الأثر الشرعى قد يكون للكلى بلا دخل للخصوصيه فيه كحرمة مسّ كتابه القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبه إلى الحدث الاكبر أو الاصغر و قد يكون الأثر للخصوصيه لا للجامع كحرمة المكث في المسجد و العبور عن المسجدين فانهما من آثار خصوص الجنابه لا مطلق الحدث.

ففيما كان الأثر للجامع لا- معنى لاستصحاب الخصوصية وفيما كان الأثر للخصوصيه لا يصح استصحاب الكلى بل جريان الاستصحاب تابع للأثر فاذا كان الشخص جنبا ثم شك في ارتفاعها و هو يريد الدخول في الصلاة أو مسّ كتابه القرآن لا يصح له استصحاب الجنابه لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر وان اراد الدخول في المسجد (أى المسجد الحرام)

ص: ١٢٤

فلامعنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر بل لا بد من استصحاب خصوص الجنابه فبالنسبه إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب فى الكلى وبالنسبه إلى الأثر الثانى يجرى الاستصحاب فى الجزئى فتحصل ممّا ذكرنا انا لسنا مخيرين فى اجراء الاستصحاب فى الكلى و الجزئى على ما يظهر من عبارته الكفايه بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا. (١)

و قد يقال الصحيح اغناء الاستصحاب فى الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب فى ناحيه الكلى.

ووجهه بأنّ الأثر المترتب على الكلى ليس اثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشايع واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصيه ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لامحاله فيترتب على الاستصحاب فى ناحيته كلا الاثرين كالأستصحاب فى بقاء الجنابه نعم الاستصحاب فى ناحيه الكلى لا يثبت الفرد لأنّ التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشايع الا انه لا يثبت خصوصيه الفرد الخاص. (٢)

ويمكن أن يقال: ان المفروض فى منع اغناء الاستصحاب هو المغايره بين حيثيه الفرد وحيثيه الجامع ومعها واختلاف اللحاظين لاوجه للاغناء لامن ناحيه الكلى ولا من ناحيه الفرد وجعل أثر الأفراد مع خصوصياتها اثراً للكلى بعنوان الحمل الشايع الصناعى خلف فى كون الموضوع عند الشارع هو خصوصيه الخاص و الفرد لا الجامع بما هو جامع وعليه فلا يغنى استصحاب الخاص بما هو خاص عن استصحاب الجامع بما هو جامع وبعبارة اخرى كما أفاد فى تسديد الأصول لا يكفى استصحاب الكلى

ص: ١٢٧

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٢.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٩٤-٩٥.

لأثبات حكم الفرد أو نفسه ولا العكس لما سيأتي من ان الاستصحاب لا يثبت الانفس المستصحب فلو كان هنا دليل شرعى رتب حكماً على عنوان المستصحب فلامحاله يعمه ويترتب عليه و أما لو ازمه وملزوماته وملازماته فلا يمكن اثباتها به. (١)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد في مصباح الأصول انه لافرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين ان يكون الكلى من الكليات المتأصله أو من الكليات الاعتباريه ومنها الأحكام الشرعيه التكليفيه والوضعيه على ما ذكرناه من إنها من الامور الاعتباريه فلا مانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب والندب مثلاً أو من الكليات الانتزاعيه كالعالم مثلاً بناء على ما ذكرنا في بحث المشتق من ان مفاهيم المشتقات من الامور الانتزاعيه فان الموجود فى الخارج هو ذات زيد مثلاً وعلمه و أما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه ولا وجود له غير الوجودين. (٢)

والوجه فيه واضح لأن الأحكام مترتبة على الموضوعات العرفيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الموضوع من الكليات الانتزاعيه أو غيرها فاذا قيل إذا رأيت عالماً اكرمه حكم بأن موضوع وجوب الاكرام هو العالم كما حكم بأن الموضوع فى مثل إذا وجدت الماء فتوضأ به هو الماء.

فتحصّل: ممّا ذكر ان الاستصحاب كما يجرى فى الفرد فكذلك يجرى فى الجامع إذا كان الفرد بما هو الفرد و الجامع بما هو جامع موضوعين للآثر الشرعى ولا يغبى أحدهما عن الآخر لوجود المغايره العرفيه بين موضوع استصحاب الفرد وموضوع استصحاب الكلى ولا فرق فيما ذكر بين ان نقول ان الكلى عين الفرد بنظر العقل

ص: ١٢٨

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٥٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٢.

والعرف وبين ان لا- نقول لمغايره موضوع أثر كل منهما فى الشرع و العرف فيما إذا رتب الأثر على الخاص بما هو خاصّ وعلى العام بما هو العام فلا تغفل.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا إشكال فى استصحابه فيترتب عليه كافه ما يترتب عليه عقلاً او شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه.

غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم اخلاله باليقين و الشك فى حدوثه وبقائه وانما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين الذين كان امره مردداً بينهما لاخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى.

(١)

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: وظاهر ان تخصيص هذا القسم بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء انما هو المجرى التمثيل والافيكفى فى جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومحمتم البقاء لكان الاستصحاب جارياً فى الكلى ويكون أيضاً من القسم الثانى. (٢)

والحاصل أنّ المدعى فى هذا القسم أمر ان أحدهما جريان استصحاب الكلى فيترتب عليه آثاره وثانيهما عدم جريان استصحاب وجود أحد الخاصين لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين ومعه يختل أحد ركنى الاستصحاب.

و أما استصحاب العدم فى كل من الفردين وترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا إشكال فيه مالم يلزم منه مخالفه عمليه وإلا كما أفاد سيدنا الأستاذ يتعارض

ص: ١٢٩

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣١١.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٣.

الاصلان ويتساقطان كما لو علم اجمالاً بترتب تكليف وجوبى أو تحريمى على الخاصين فانه يجب رعايه هذا التكليف من جهه العلم الإجمالى بوجوده إما فى هذا الفرد أو فى ذاك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال وإلا يشكلى جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه اولاً. (١)

ثم إنه يشكلى الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم بأن الاستصحاب فيه و إن كان جارياً فى نفسه لتمايمه موضوعه من اليقين و الشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإن الشك فى بقاء الكلى مُسَبَّبٌ عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه ففى المثال يكون الشك فى بقاء الحدث مسبباً عن الشك فى حدوث الجنابه فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فان الحدث الاصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الاكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

وأجاب عنه صاحب الكفايه: بأن الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً وبعبارته اخرى الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصيه الفرد الحادث وليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً. فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل هذا. (٢)

ص: ١٣٠

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦١.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣١٢-٣١٣.

أورد على صاحب الكفاية: أولاً- بأنّ هذا الجواب مبنى على عدم جريان الأصل فى العدم الازلى و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا فى محله فلامانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً- ولذا بنينا فى الفقه على عدم جريان استصحاب الكلى للأصل السببى الحاكم عليه فى موارد منها ما إذا شك فى كون نجس بولا أو عرق كافر مثلاً فتنجس به شىء فغسل مره واحده فلامحاله نشك فى بقاء النجاسه و ارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغسل فى طهاره المتنجس بالبول الا انه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى كلى النجاسه ووجوب الغسل مره ثانيه لأنه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولا فنحكم بكفايه المره للعمومات الداله على كفايه الغسل مره واحده وخرج عنها البول بادلّه خاصه. (1)

ولا يخفى ما فيه حيث انه مبنى على سببيه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبه إلى عدم الكلى مع انها محل تأمل ونظر لما سيأتى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التسبب انما هو فى طرف الوجود لا العدم لأنّ عدم الكلى ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذى لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى وعليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلى الجامع لعدم السببيه بينهما فلاوجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و(أورد على صاحب الكفايه) ثانياً بأنّ الحكم معلق على وجود القدر المشترك وعدمه لا على بقائه وارتفاعه وان كان قد يعبر عن وجوده بالبقاء ومن عدمه بالارتفاع من جهة ان الوجود المسبوق بالوجود بقاء اعتباراً أو العدم المسبوق بالوجود ارتفاعاً- ان الحكم ليس معلقاً على هذين العنوانين بل هو معلق على عنوان الوجود و العدم ومن المعلوم ان عله وجود الكلى وجود الفرد وعله

ص: ١٣١

عدم وجوده عدم الفرد من جهة ان ما هو وجوده عله للوجود يكون عدمه عله للعدم وعليه فعدم الفرد الطويل عله لعدم الجامع و الكلى وحيث لا- أثر لعدم الفرد القصير فلا يعارضه أصله عدم الفرد القصير فالأصل في ناحيه عدم الفرد الطويل بلا معارض ويقدم على استصحاب الجامع ولا- مجال معه لاستصحاب الكلى و الجامع لمحكوميته بالنسبه إلى أصله عدم الفرد الطويل ودعوى ان استصحاب الجامع مسبب عن خصوصيه فى الفرد الحادث مندفعه بانه مسبب عن حدوث الفرد الطويل لا طويله الحادث.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأنّ وجود الكلى وان كان مسببا عن وجود فرد ما و هو متحقق بصرف وجود الفرد الطويل إلّا ان عدمه ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذى لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى فالتسبب انما هو فى طرف الوجود لا العدم.

وما يقال من ان تسبب عدم الكلى عن عدم تحقق جميع الأفراد مسلم الا- انه يكفى إحراز عدمه بعض تلك الأفراد بالقطع وبعضها بالأصل فبالاخره يكون عدم وجود الفرد الطويل جزء العله لعدم وجود الكلى و هو يكفى فى تقدّم أصله العدمى على الأصل الوجودى الجارى فى الكلى فان الملاك فى هذا التقديم جار فيما يكون الشىء عله لشيء اخر أو جزء العله له.

مدفوع بأنّ هذا مسلم فيما كان السبب امراً مركباً يحرز بعض اجزائه بالوجدان وبعضها بالأصل و المقام ليس كذلك لأنّ عدم وجود فرد ما ليس امراً مركباً ذا اجزاء بل هو أمر بسيط يحصل بعدم وجود جميع الأفراد فمحصل ذلك الأمر البسيط أمر مركب لانفسه فتدبرّ فانه دقيق هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد عقلى

سواء كان الكلى و القدر المشترك من احكام الشرعيه او غيرها فكذا لك من طرف العدم كما لا يخفى. (١)

و عليه فالتسبب يكون بين وجود الفرد الطويل و وجود الجامع لا بين عدم الفرد الطويل وعدم الجامع ومع ممنوعه التسبب فى طرف العدم. يجرى الأصل فى بقاء الكلى لعدم محكوميته بالأصل السببى ولا فرق فى ذلك بين جريان الأصل فى العدم الازلى و عدم جريانه.

هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد أو ترتب العدم على عدم الفرد عقلى ولا يثبت بالأصل فمع عدم التسبب بين عدم حدوث الفرد الطويل وعدم الكلى وبين عدم الكلى وعدم طويله الحادث لامانع من استصحاب وجود الجامع ولا مجال لاستصحاب عدم وجود فرد ما مع العلم بوجود أحد الفردين فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى امكان دعوى التعارض فى ناحيه السبب. لأن وجود كل من الفردين بخصوصيته مشكوك فيه ومسبوق بالعدم فاصله عدم الحدوث يجرى فى كليهما ومجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شىء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد ان كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً و الشك فى حدوث كل منهما فالاصلان فى ناحيه السبب متعارضان ويسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم اعنى استصحاب بقاء الكلى.

لا يقال: ربما لم يكن لاحد الفردين أثر أصلاً فلا يصح القول بانعقاد التعارض بين اصلين فى جميع الموارد.

لأنه يقال يكفى فى ترتب الأثر اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه الذى كان المفروض اثباته بالأصل الجارى فى الأصل السببى. (٢)

ص: ١٣٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦٢-٦٣.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢.

ويمكن أن يقال: إن إثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه بجريان الأصل في ناحيه الأصل السببي لا يكفي لأن هذا من الأصل المثبت إذ إثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه ليس باثر شرعى فيما إذا لم يكن المستصحب شرعياً بنفسه هذا مضافاً إلى أنه لا أثر شرعى بالنسبه إلى الفرد القصير للعلم بارتفاعه حين الشك فى بقاء الجامع كما هو المفروض

و عليه يؤول ما فى الكفايه من انه لو سلم ان بقاء الكلى من لوازم حدوث المشكوك فلاشبهه فى كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصاله عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً (1) فاللازم هو السببيه الشرعيه فلايكفى مجرد السببيه.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إن الشك فى بقاء الكلى وإن سلم كونه مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل إلا أن مجرد السببيه لا تكفى فى حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان فى الحكومه ان يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعاً للشك المسببي بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والأول: و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعيه للأصل السببي كما فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى قاعده الطهاره فان استصحاب الطهاره يرفع الشك فى الطهاره ويثبتها شرعاً فلامجال لجريان قاعده الطهاره لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والثانى: و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الآثار الشرعيه للأصل السببي كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهاره فان طهاره الثوب المغسول به من

ص: ١٣٤

الاثار الشرعية لاستصحاب الطهاره فيه فلا يبقى معه شك في نجاسه الثوب ليجرى فيها الاستصحاب فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعي و هذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلى ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه للاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و هذا هو الجواب الصحيح فلا ينبغي الإشكال في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلى. (١)

فتحصّل: ممّا ذكر انه يجرى الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن أصل سببي أو لم يكن السببيه الشرعيه وقد عرفت عدم وجودهما فالجاري ليس إلّا استصحاب الكلى و الجامع فلا تغفل.

بقي هنا امور:

أحدها: انه ذهب سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار في القسم الثاني

حيث ان ادلتها ناظره إلى الوجودات الخاصه وحيث ان الوجود في ضمن الفرد القصير غيره في ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل اركان الاستصحاب من جهه ان كل وجود بالخصوص مسبوق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد. (٢)

وبعباره اخرى ان اثار النجاسه انما تترتب شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسه لا على النجاسه الكليه المعراه عن الوجود و إذا لو علم بنجاسه أحد المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسه فمالم يعلم بزوال النجاسه برفع يستصحب نجاسه أحد المكانين و يترتب عليه اثره.

و أما إذا علم بزوال النجاسه عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهه ان النجاسه الكليه المعراه عن وجودها في هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليها أثر

ص: ١٣٥

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٨.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٧٢.

نجاسه الملاقي واستصحاب كون النجاسه فى هذا المكان أو فى ذاك غير جار لعدم الحاله السابقه بل الأصل عدمه و استصحاب اتصاف المكان المردد الذى كان متصفاً بالنجاسه بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلى النجاسه لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسه حتى يترتب عليه اثره. (١)

ويمكن أن يقال: نعم ان الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا-أثر له و أما إذا لوحظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الاثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لاخصوصيه الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

هذا مضافاً إلى انه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفردما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك ودعوى عدم الوجود المردد مندفعه بأن المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد فتدبر جيداً.

وثانيها: انه قد يقال ان الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقتضى

إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له ان يجرى الاستصحاب فى الكلى و العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى مع انه لم يقل بالاستصحاب فى الشك فى المقتضى.

يمكن أن يقال: ان الشك فى الرفع يتصور فى القسم الثانى من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً و انما الشك فى الرفع بعد العلم بوجود المقتضى كما إذا علم بوجود الحدث ولكن تردد بين الاصغر والاكبر ومن المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فاذا توضحاً شك فى ان الوضوء يرفع الحدث المعلوم المقتضى

ص: ١٣٦

للبقاء أم لا فان كان الحدث هو الاصغر فارتفع بالوضوء وان كان الحدث هو الاكبر لم يرتفع بالوضوء ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما بل الشك يكون في رافعيه الراجع.

ثم ان قول الشيخ بجريان الاستصحاب في القسم الثانى من الكلى في المقام لعله يكون على مذاق المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً وكيف كان فلا مانع من جريان استصحاب الجامع بين الحدثين بعد ما ترتب عليه الاثار المشتركة الشرعيه فلا تغفل.

ثالثها: ان جريان الاستصحاب في الكلى كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب في الكلى

كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الاصغر فخرجت منه رطوبه مردده بين البولى و المنى ثم توضعاً فشك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى وان كان بقاء الحدث الا ان الحدث الاصغر كان متيقنا وبعد خروج الرطوبه المردده يشك في تبدله بالاكبر فمقتضى الاستصحاب بقاء الاصغر وعدم تبدله بالاكبر فلايجرى الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى الوضوء.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت منه الرطوبه المردده لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل.
[\(١\)](#)

ورابعها: في الشبهه العبائيه المذكوره حول استصحاب القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى وهى على ما اوضحها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره انه لو علم بنجاسه أحد طرفى العباء من الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فطهاره هذا الطرف يوجب الشك في بقاء النجاسه فيجربى استصحاب بقائها ولازمه نجاسه ملاقيه

ص: ١٣٧

مع انه لا- أثر لملاقاه الطرف الاسفل للقطع بطهارته ولا- الطرف الاعلى للشك في نجاسته و قد تبين في محله ان ملاقى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته وبناء على جريان استصحاب النجاسه فى العباء الذى لازمه نجاسه ملاقيه يلزم ان يكون المؤثر فى النجاسه ملاقاه طرف الطاهر أو طرف مشكوك النجاسه و هو كما ترى. (١)

وقال السيد المحقق الخوئى قدس سره: هذا الإشكال يرد على استصحاب الكلى و يكون مبنيًا على القول بطهاره الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره وملخص هذا الإشكال انه لو علمنا اجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين فلا إشكال فى انه لا يحكم بنجاسه الملاقى لهذا الطرف المغسول للعلم بطهارته بعد الغسل وكذا لا يحكم بنجاسه الملاقى للطرف الآخر لأن المفروض عدم نجاسه الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره ثم لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقينا واحداً طرفى الشبهه و المفروض ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع ان مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى أو القول بنجاسه الملاقى لاحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام. (٢) و عليه فهذه الشبهه المذكوره من ناحيه جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى وأجاب عنها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن آثار النجاسه التى منها نجاسه الملاقى انما ترتبت شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسه لاعلى النجاسه الكليه المعراه عن الوجود.

ص: ١٣٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٦٨.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٩-١١٠.

و إذا لو علم بنجاسه احدا المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسه فمالم يعلم بزوال النجاسه برفع يستصحب نجاسه أحد المكانين ويترتب عليه اثره و أما إذا علم بزوال النجاسه عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسه الكليه المعراه عن وجودها في هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليه أثر نجاسه الملاقى واستصحاب كون النجاسه في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحاله السابقه بل الأصل عدمه واستصحاب اتصاف المكان المردد الذي كان متصفا بالنجاسه بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلى النجاسه لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسه حتى يترتب عليه اثره إلى أن قال وعلى هذا نقول لامجال للاستصحاب النجاسه أصلاً في المورد الذي ترددت بين ان تكون في الطرف الذى ورد عليه المطهر أو في الطرف الآخر لأن الاستصحاب ناظر إلى الوجودات الخاصه ويدل على ان الوجود المتيقن فى السابق المشكوك فى اللاحق باق بنحو وجوده السابقى وحيث لا يعلم فى المقام بأن النجاسه الموجوده كانت بأى نحو من الوجود لايجرى استصحابها و استصحاب بقاء النجاسه بعين وجودها السابق ليس الا كاستصحاب الفرد المردد. (1)

والحاصل انه لايجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرى عن الوجود ومع عدم جريانه فلايلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقى لاحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه وليس ملاقاه كل واحد منهما موجه للنجاسه.

ص: ١٣٩

ولا يخفى عليك انه لاوجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعيه كالاتار المشتركه لكفايه لحاظ أصل الوجود فيه وعدم الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاص وفى مثل المقام لامدخليه لخصوصيات الأطراف لأن وجود النجاسه وصرفها مؤثر واستصحاب صرف الوجود اركانه تامه و صرف الوجود ليس الا- وجود النجاسه فى البين كما لا يخفى.

وقد تقدم فى الأمر الأول تحقيق ذلك و الجواب عن ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ قدس سره من ان استصحاب الكلى غير جار فى القسم الثانى من حيث ان الأدله ناظره إلى الوجودات الخاصه فراجع.

فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى. هذا مضافاً إلى ان استصحاب الفرد المردد لا مانع منه بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الموجود المردد فى الخارج لا العنوان المردد كما قرر فى محله.

نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر ان أدله الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى الا- الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

ومع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى ومع عدم جريانه فى مثل المقام لا- يرد محذور اذنحكم بطهاره الملاقى للطرفين لولاقي معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه وبالجملة عدم شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام لا يمنع من اعتباره فى سائر الموارد.

وأجاب السيد المحقق الخوئى قدس سره: عن الشبهه العبائيه بأن الانصاف فى مثل مسأله العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى الالرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لاحد أطراف

لشبهه المحصوره على ما ذكره السيّد الصدر^٢ من انه على القول بجريان استصحاب الكلى لابد من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقي لاحد اطراف الشبهه بل لعدم جريان لقاعده التي نحكم لاجلها بطهاره الملاقي في المقام لأنّ الحكم بطهاره الملاقي إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقي و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي و هو أصاله عدم ملاقاته للنجس وكيف كان يكون الأصل الجارى في الملاقي في مثل العباء محكوما باستصحاب النجاسه في العباء فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقي.

ولامنافاه بين الحكم بطهاره الملاقي في سائر المقامات و الحكم بنجاسته في مثل المقام للاصل الحاكم على الأصل الجارى في الملاقي فان التفكيك في الأصول كثير جداً فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجسا فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء فتسميته هذه المسأله بالشبهه العبايه ليست على ما ينبغى. (١)

حاصله جريان استصحاب الكلى في النجاسه ومحكوميه الأصول الجاربه في ناحيه الملاقي بالكسر. ومقتضاه هو الحكم بنجاسه الملاقي فلا يلزم من جريان استصحاب الكلى في المقام المحذور المذكور كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سره: وقد التزم السيّد الأستاذ بهذه النتيجة الغريبه بدعوى انه لا مانع في باب الأحكام الظاهره من التفكيك بين المتلازمين حسب اختلاف مؤديات الأصول العمليه فيحكم بطهاره الملاقي دون ملاقيه.

ص: ١٤١

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١٢-١١٣.

ثم قال الشهيد الصدر قدس سره: و أما كيفية علاج هذه الشبهه. (١)

فبأن يقال ان استصحاب النجاسه المردده فى العباءه لايجرى اذلو اريد به استصحاب واقع النجاسه المردده بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد الذى تقدم عدم جريانه فى امثال المقام لعدم تماميه اركان الاستصحاب فيه وان اريد به استصحاب جامع النجاسه أى النجاسه المضافه إلى العباءه بلا ملاحظه هذا الطرف أو ذاك فهذا الاستصحاب وان كان اركانه تامه إلا انه لا يترتب على مؤداه نجاسه اليد الملاقيه مع الطرفين إلا بالملازمه العقليه.

لأن نجاسه الجامع لو فرض محالا وقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك فلا تسرى إلى الملاقي لأن نجاسه الملاقي موضوعها نجاسه هذا الطرف أو ذاك الطرف لا- الجامع بما هو جامع واثبات نجاسه أحد الطرفين بخصوصه بنجاسه الجامع يكون بالملازمه العقليه. (٢)

ولا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه انه اتبع أو وافق فيما ذهب إليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ان آثار النجاسه التى منها نجاسه الملاقي انما تترتب

ص: ١٤٢

١- (١) المعروفه بالشبهه العباثيه و هى شبهه آثارها جدنا السيد اسماعيل الصدر قدس سره كنفوض على إستصحاب الكلى من القسم الثانى و حاصلها انا لو فرضنا عباة علما جمالا بنجاسه أحد طرفيها وغسلنا الطرف الايمن منها ثم لاقت يدنا مع الطرف الايسر فالحكم هو طهاره اليد لانها لاقت مع أحد طرفى العلم الإجمالى بعد خروج طرفه الآخر ولكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الايمن المغسول كانت النتيجة الحكم بنجاستها لجريان إستصحاب كلى النجاسه فى أحد الطرفين من العباءه المعلومه قبل غسل الطرف الايمن و يترتب على ذلك نجاسه اليد الملاقيه مع الطرفين لأنه الأثر الشرعى لبقاء النجاسه فى العباءه و هذا يعنى ان ملاقيه اليد مع الطاهر توجب النجاسه و وجوب الاجتناب و هو مقطوع البطلان فقيها وغريب عرفاً و من اللوازم التى لا يمكن الالتزام بها فقيها على القول بجريان إستصحاب الكلى من القسم الثانى فى المقام بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٢٥١-٢٥٢.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ٢٥٤.

شرعاً على الشيء النجس و الموجود المتصف بالنجاسه لاعلى النجاسه الكليه المعراه عن الوجود.

فالاستصحاب الكلى لايجرى لعدم ترتب أثر عليه وعلى فرض ترتب الأثر عليه لايسرى إلى الملاقي لأنّ نجاسه الملاقي موضوعها نجاسه هذا الطرف أو ذاك الطرف لالجامع بما هو جامع.

كما انه لاجريان لاستصحاب الفرد المردد لعدم تماميه اركانها من جهه ان كل طرف غير مسبوق بالعلم بالنجاسه أو من جهه عدم تصور الفرد المردد فى الخارج لانحصار الخارج فى المتعينات.

ويمكن أن يقال: انه لا مانع من جريان استصحاب الكلى بمعنى صرف وجود النجاسه مع قطع النظر عن خصوصيه هذا الطرف أو ذاك الطرف لالجامع بما هو جامع مع قطع النظر عن الوجود حتى يرد عليه ما ذكر ومن المعلوم ان آثار صرف الوجود ليست إلّا هو آثار الأطراف من دون دخل لخصوصياتها و اركان الاستصحاب فيه تامه كما يستصحب نجاسه وجود أحدهما بعد احتمال طرو مطهر لبعض الأطراف و غير ذلك و أما استصحاب الفرد المردد فلا إشكال فيه أيضاً إذا المحال هو الوجود المردد فى الخارج و المقام ليس كذلك لأنّ الخارج متعين وانما المردد هو العنوان ودعوى عدم تماميه اركان الاستصحاب فيه كما ترى لاعلم بنجاسه عنوان الفرد المردد مع احتمال بقائه كالكلى كما إذا رأينا شبها من بعيد و هو مردد بين زيد وعمرو ثم نشك فى بقاء الشبح بعد موت أحد الفردين فيستصحب حياه الشبح المذكور و يترتب عليه اثره من الاثار المشتركه.

والذى يسهل الخطب كما أفاد بعض الأكابر هو ان أدله الاعتبار الاستصحاب منصرفه عن مثل المقام الذى لازمه هو الحكم بنجاسه الملاقي لو لاقى المشكوك

بنجاسته أو الحكم بنجاسه الملاقى لو لاقى مع الطرفين مع انه لا يحكم بنجاسته لو لاقى كل واحد من الطرفين و الوجه فى الانصراف هو استيحاش العرف عنه و عليه فعدم جريان الاستصحاب فى مثل المقام لا يدل على عدم جريانه فى الكلى فى سائر الموارد فتحصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الجامع إذا ترتب عليه الاثار الشرعيه ولا يلزم منه محذور فتدبر جيداً.

و قد يقال و الحق فى الجواب عن الشبهه المذكوره ان الشارع قد حكم بأن ملاقى المتنجس مثلاً ينجس فالمتنجس موضوع حكمه بتنجس ملاقيه فلو احرز هذا الموضوع ولو بالاستصحاب لترتب عليه حكمه إلا أن احرازه هنا غير ممكن وذلك ان العباء وان اطلق عليه انه متنجس الا- انه إطلاق مجازى عرفى ليس بذاك الإطلاق موضوعاً لذلك الحكم بداهه ان ملاقيه القسمه الطاهره منه مع انها ملاقيه للعباء الا- انها لا توجب نجاسه الملاقى بل الموضوع له هو خصوص المحل المتنجس المفروض فى الشبهه انه أما الطرف الاعلى و أما الطرف الاسفل فاذا طهرنا الطرف الاسفل فالطرف الاسفل طاهر قطعاً و الطرف الاعلى لم يتيقن نجاسته حتى يقال باستصحابها فاحذر كنى الاستصحاب فيه اعنى اليقين السابق مختل إلى ان قال.

و أما استصحاب بقاء النجاسه فى العباء فلانتعقل منه معنى معقولاً اذ ليست النجاسه موضوعاً للحكم يكون العباء ظرفاً لها بل وقوع النجاسه ووجودها فى العباء عباره اخرى عن تنجس العباء الذى قد عرفت حال استصحابه نعم استصحاب كلى المتنجس فى العباء لم يكن به باس لو كان له بما انه كلى أثر الا انه حيث لا يثبت تنجس الطرف الاعلى ولا يثبت أيضاً ان ملاقيه الطرف الاعلى أو الطرفين ملاقيه له فلا يتصور له أثر فلامجال لاستصحابه فاحراز المتنجس الذى يكون موضوعاً لحكم تنجس الملاقى

غير ممكن لكنه معذلك فلا تجزى الصلاه فى العباء اذ طرفه الاعلى طرف للعلم الإجمالى بالنجاسه. (١)

ولقائل ان يقول لولا الانصراف فى أدله اعتبار الاستصحاب عن المقام لامكن القول باستصحاب بقاء النجس فى البين مع احتمال بقائه للعلم به سابقاً و الشك فى بقائه ومع جريان الاستصحاب فيه يتحقق النجس تعبداً ومقتضاه انه إذا لاقى شىء مع الطرفين يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس المعلوم فى البين تعبداً و المراد من هذا الاستصحاب ليس استصحاب كلى النجس المعرى عن الوجود حتى يقال لا يترتب عليه نجاسه الملاقى بالكسر.

بل المراد هو استصحاب النجس الموجود الشخصى الخارجى المعلوم وجوده سابقاً و هو مسبوق بالعلم ولا يختل مع مسبقه العلم اركان الاستصحاب فيه ولا يرجع ذلك إلى الفرد المردد الخارجى حتى يقال وجود الفرد المردد خارجا محال لأن النجس الذى علم به متعين فى الواقع وانما التردد فى العنوان لا المعنون ولا مانع منه كما قرر فى محله وليس المستصحب هو خصوص وجود هذا الطرف أو ذاك الطرف حتى يقال انه غير معلوم الحدوث فان اليقين بالفرد بما له من الخصوصيه المفرده غير حاصل لأن المفروض ان الخصوصيه المفرده مجهوله ومردده بين خصوصتين بل المستصحب هو أصل وجود النجس و صرفه المعلوم وجوده فى البين من دون النظر إلى الخصوصيات الفرديه واركان الاستصحاب فيه تامه ودعوى ان المتيقن هو الكلى ولا فائده فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه مندفعه بأن المعلوم هو وجود النجس مع قطع النظر عن الخصوصيه ومن المعلوم ان الموجود فى الخارج ليس بكلى معرى عن الوجود وبالجملة لا الإشكال ثبوتا أو اثباتا فى جريان الاستصحاب إلا من جهه

ص: ١٤٥

استيحاش العرف من الجمع بين الحكم بطهاره الملاقي مع ملاقاته مع المشكوك نجاسته وبين الحكم بنجاسته مع ملاقاته للطرفين مع ان الطرف الآخر طاهر وذلك الاستيحاش يكون موجبا لانصراف أدله اعتبار الاستصحاب عن مثل المقام ولكنه لا يوجب اشكالا في جريان الاستصحاب في الكلى في سائر المقامات فالعمده هو قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن مثل مورد الشبهه العبائيه ولكن لا يضر ذلك بجريان الاستصحاب في غيره كما لا يخفى.

القسم الثالث: من استصحاب الكلى

وقد اختلف الاراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجملة و جريانه مطلقاً والآخر هو المختار قال في الكفايه و أما إذا كان الشك في بقاء الكلى من جهه الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففى استصحابه إشكال اظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعى وان كان بوجود فرده الا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وان شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه (١) أو بملاكه (٢) كما إذا شك في الاستصحاب (٣) بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث. (٤)

وعليه فلايجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً وملاك عدم جريان الاستصحاب المذكور ان وجود الكلى في كل فرد غير وجوده في الآخر فما

ص: ١٤٦

- ١- (١) متعلق بقوله وجود فرد آخر.
- ٢- (٢) اى أو مع ملاكه فالشك في حدوث فرد آخر مقارنة للارتفاع الفرد المعلوماً لحدوث و ما يكون الشك في نفسه دون ملاكه و أما يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه.
- ٣- (٣) هذا مثال للقسم الثانى أى الحدوث مقارنة للقطع بارتفاع الايجاب.
- ٤- (٤) الكفايه، ج ٢، ص ٣١٢.

هو متيقن ارتفاعاً قطعاً وغيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارنةً لوجود المتيقن أو مقارنةً لارتفاعه هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وحاصله عدم جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث مطلقاً عدا ما إذا كان الفرد المحتمل المتبدل إليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى اضعف منه فيجرب فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى ويكون خارجاً عن محل الكلام.

ذهب الشيخ الانصارى قدس سره إلى التفصيل بين ما اذا احتمل وجود فرد مقارنةً للفرد المقطوع بحدوثه وبين ما اذا احتمل حدوثه مقارنةً لارتفاعه بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني.

ويمكن تقريب قول الشيخ بأن مناط صدق الواحد النوعى على افراده تقرر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه وهى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه وبوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد وان كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى الا ان زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارنةً لحدوث ذلك الفرد وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارنةً لارتفاع الفرد المقطوع به فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه وانما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن وجود الواحد النوعى وجود بالعرض ولا بد من انتهائه إلى ما بالذات وليس هو إلا الفرد المقطوع به فما هو موجود بالعرض وتبع ما هو موجود بالذات يقينا قدارتفع يقينا ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات

مشكوك الحدوث من الأول وليس للواحد النوعى وجود بالذات ولا وجود بنحو الوحده بالعرض مع تعدد ما بالذات إلاً على أصاله الماهيه أو وجود الكلى بوجود واحد عددى يكون بوحدته معروضاً لتعينات متبائنه كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض.

يمكن أن يقال: ان المعتبر هو الوحده العرفيه بين القضييه المتيقنه و المشكوكه ولا يبعد اختلافها فى الصدق بحسب الموارد فمع صدق الوحده العرفيه فى بعض الموارد يجرى الاستصحاب فى الجامع من دون فرق بين إحتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين إحتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فمع الحكم ببقاء الجامع عرفاً لا يصح استدلال المحقق الاصفهانى قدس سره لنفى الواحد النوعى لأنه مبنى على اخذ الموضوع من العقل و قد قرر فى محله بطلانه كما انه لاوجه لتفصيل الشيخ بين المقارن للوجود وبين المقارن للارتفاع بعد حكم العرف ببقاء الجامع فى الصورتين وهكذا لا يصح استدلال صاحب الكفايه على عدم جريان الاستصحاب مطلقاً بمغايره وجود الكلى فى كل فرد مع وجوده فى غيره لأنّ المغايره عقلى لاعرفى ولذا يحكم باشتراك الأفراد فى الجامع كما لا يخفى انتهى موضع الحاجه ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقليه بل الميزان وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه فيها عرفاً ولا إشكال فى اختلاف الكليات بالنسبه إلى افرادها لدى العرف.

وتوضيحه ان الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع الذى هى تحته كزبد وعمر و بالنسبه إلى الإنسان و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب كزبد و حمار بالنسبه إلى الحيوان و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسط أو البعيد و قد تلاحظ بالنسبه إلى الكلى العرضى كافراد الكيفيات و الكميات المشتركه فى العروض إلى المحل.

ولا يخفى ان الأفراد بالنسبه إلى الكليات مختلفه عرفاً فاذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان مع تبدل افراده و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الانواع كذلك و قد لا يساعد العرف كافراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فان العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد في أفراد الاجناس البعيده و قد يساعد وبالجملة الميزان وحده القضييه المتيقنه و المشكوك فيها عرفاً ولا ضابط لذلك.

ولا يبعد ان يقال ان الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد وعدم الحكم في بعض انه قد يكون المصداق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل أو بالاجمال لكن بحيث يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه ولو بنحو الاشاره ففي مثله لايجرى الاستصحاب لعدم كون المتيقن الكلى المشترك و قد يكون المعلوم على وجه يتوجه العرف إلى القدر الجامع ولا يتوجه إلى الخصوصيات كما إذا علم ان في البيت حيوانات مختلفه ويحتمل مصاديق اخر من نوعها أو جنسها ففي مثله يكون موضوع القضييه هو الحيوان المشترك وبعد العلم بفقده المقدار المتيقن وإحتمال بقاء الحيوان بوجودات اخر يصدق البقاء ففي مثل الحيوان المردد بين الطويل و القصير في القسم الثاني لعله كذلك لاجل توجه النفس بواسطه التردد إلى نفس الطبيعه المشتركه بزعمه فيصدق البقاء و أما مافي ظاهر كلام الشيخ الأعظم و صريح بعض الاعاظم من ان الفرق بين القسم الثاني و الثالث ان في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً فخلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما انه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب وبين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني وان احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه نعم لو اضيف الحدوث و البقاء إلى نفس الطبيعه بلا اضافه إلى الخصوصيات

يكون الشك في بقاء المتيقن في كلا المقامين الا ان يتشبه بحكم العرف بنحو ما ذكرناه و المسأله محتاجه إلى مزيد تأمل لعدم الخلو من الخدشه و الإشكال و النقض وبما ذكرنا يجمع بين ما قلنا مرارا بأن كثره الإنسان بكثره الأفراد عرفى كما هو عقلى وبين ما قلنا من جريان الاستصحاب فى القسم الثانى وفى بعض موارد القسم الثالث و عليك بالتأمل التام فى موارد الجريان وعدمه. (١)

حاصله ان الضابط فى الوحده هو العرف و هو يحكم بالاختلاف بحسب الموارد ففى كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه فلا وحده ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التى لا يتوجه العرف إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالانسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين هذه الموارد بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنة مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فى الصورتين فمالم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعه امكن جريان الاستصحاب فى الجامع فانقذح مما ذكر قوه القول بجريان الاستصحاب فى الجامع مطلقاً من دون فرق بين الاحتمالين لصدق بقاء الجامع فيهما و الشاهد لذلك هو عدم صحه القول بانقراض الإنسان و تبدل الأفراد مقارناً لوجود الفرد الآخر أو لارتفاعه وإليه ذهب شيخ مشايخنا فى الدرر وقربه بوجه آخر وحاصله ان استصحاب صرف وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم المطلق وطارد العدم الكلى جار فان بمجرد انتقاض العدم الكلى يكون الانتقاض باقياً إلى ان ينعدم جميع الموجودات حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق و هذا الانتقاض لاشك فى حدوثه وانما الشك فى بقائه فيجرى فيه الاستصحاب ويترتب عليه الحكم إذا كان مترتباً على وجود الطبيعى فى قبال عدمه مع قطع النظر عن تعييناته و قد يعبر عن هذا

ص: ١٥٠

النحو من الوجود بالوجود اللايشروط أو الوجود السعى وعليه فلايفرق بين ان يكون الشك في وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع الحدوث أو في وجود فرد مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع الحدوث فان العلم بوجود الطبيعه لايزول مادام احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المقطوع الحدوث أو مقارنة لزوال الفرد المذكور وعليه فيجرب استصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من دون تفصيل. (١)

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن الوجود المضاف إلى شىء بديل لعدمه و طارد له بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود فناقض الوجود المطلق مفهوم لامطابق له في الخارج وأول الوجودات ناقض لعدم البديل له و القائم مقامه.

وما يرى من ان عدم مثله يوجب بقاء عدم كليه على حاله ليس من جهه كونه ناقضا لعدم المطلق بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثانی الوجودات وثالثها إلى الآخر.

ولا- بشرطيه وجود شىء بلحاظ تعييناته ليست الا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانها في مطابقه مضافاً إلى طبيعه غير ملحوظه بتبعاتها الواقعيه.

وحيث ان مثله يصدق على كل هويه من هويات تلك الماهيه فلذا يسرى الحكم ويوجب خروجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق و هو معنى ملاحظه الوجود بنحو السعه لا ان لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج حتى يكون الشك في بقائه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهيه متعينه باحد التعينات انتهى موضع الحاجه.

حاصله ان عدم الكلى لامطابق له و الوجود بديل لعدمه فاذا لم يكن مطابق لعدم المطلق فلاكليه للوجود حتى يستصحب.

ص: ١٥١

ولقائل ان يقول أولاً: ان المراد من صرف الوجود ليس ما اصطلح عليه في الفلسفه و هو ما لا يشذ عنه الوجود بل المراد منه هو محض وجود الشيء من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات معه وكون وجود الطبيعه بديلاً لعدمه لا العدم المطلق عقلاً لا يوجب اشكالا في ذلك لأن الوجود المذكور يصدق عرفاً على كل هويه ويتحقق بتحققها فمع انتقاض العدم بهذا الوجود نعلم بحدوث الناقض ومع ارتفاع فردة وإحتمال وجود فرد آخر نشك في بقاء الناقض فيستحصب.

وثانياً: ان الكلى يعرف بانه هو ما يصدق على الكثيرين ومن المعلوم ان الكثيره تعرض على ما يصدق عليه الكلى لا على نفس الكلى فلو كان الأفراد غير مشتركه في القدر الجامع فلاوجه لحمل الكثيره عليها فمن عروض وصف الكثيره على أفراد الكلى يستكشف عن اشتراك الأفراد في القدر الجامع و هو مورد اليقين و الشك في البقاء وقابل للاستصحاب سواء كان الشك في وجود الآخر مقارناً لوجود المعلوم الحدوث أو في وجوده مقارناً لارتفاع المعلوم الحدوث و الشاهد له عدم صدق انقراض الإنسان بتبدل الأفراد مع ان وجود طبيعه كل فرد عقلاً يتقوم بوجود ذلك الفرد الذى تكون الطبيعه في ضمنه وليس ذلك الا لأن العرف لم يتوجه إلى الخصوصيات الفرديه بل انما يتوجه إلى الجهمه الجامعه.

وبعباره اخرى إذا قطعنا بوجود فرد قطعنا بوجود حصه متعينه من النوع وهى ماهيه شخصيه ومع القطع بهذا الوجود نقطع بذات الحصه مع قطع النظر عن الخصوصيات ومع القطع بذات الحصه يحصل لنا القطع بالواحد النوعى الصادق على الفرد باعتبار اشتماله على ذات الحصه و العرف لا يبرى وجود الواحد النوعى وجوداً عرضياً وان كان عقلاً كذلك ولذا يشك في بقائه مع العلم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وإحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم أو مقارناً لارتفاعه ومع

الشك يستصحب وجود الواحد النوعى ولو كان منشأ الشك هو احتمال اقتران وجود فرد آخر مع ارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

فتحصّل: ممّا ذكر انه لا إشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى.

من دون فرق بين احتمال وجود فرد آخر مقارنةً لوجود الفرد المقطوع حدوثة وبين احتمال وجود فرد آخر مقارنةً لزوال ذلك المقطوع هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدله فان جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فان ترتب عليه أثر شرعى فهو والا فلايجرى الاستصحاب فيه.

ثم ينقدح ممّا عرفت جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لاخصوصيه الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع حينئذ هو الكلى الجامع كالطلب الكلى فمع كون الموضوع هو هذا لايجب خصوصيه الوجوب و الندب فيه اختلافاً فيه فالقضية المشكوكة متحده مع القضية المتيقنه عرفاً فيما إذا كان الموضوع المفروض هو الكلى الجامع كالطلب الكلى بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب فان مع ارتفاعه لامجال للاستصحاب لعدم الوحده بين الوجوب والاستحباب عرفاً فلا تكون القضية المعلومه مع المشكوكة متحده عرفاً.

بقى شىء و هو ان شيخنا الأستاذ قال ان موضوع الأثر الواقعى وان كان نفس وجود الطبيعه المعرى من جميع الخصوصيات ومن القله و الكثره ومن الحدوث و البقاء ولكن قد اخذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ما كان فى السابق إلى أن قال لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلى وجه العدم انه لايمكن انتزاع الشىء من وجود امرين كلاهما ضدان منافيان له وفى المقام المفروض ان زيدا

قد ارتفع وعمره على فرض الوقوع قد حدث وكل من الارتفاع و الحدوث أمر منافر مع البقاء فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعه.

ثم أجاب عنه بانه مبنى على المسامحه وتنزيل الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد نظير المسامحه فى بقاء الزمان مع كونه غير قار الذات.

ثم قال لازم ذلك هو ان يكون تفصيل الشيخ متوجهاً (لأنّ الإشكال المذكور وارد فى صورته حدوث الفرد حين ارتفاع المعلوم لافى صورته حدوثه حين وجود الفرد المعلوم) ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر و هو ان الحق خلاف الدعوى المذكوره (من ان المأخوذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ماكان) فان تعريف القوم بأنّ الاستصحاب ابقاء ماكان وان كان يساعدها ولكن ليس فى الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد فان المستفاد منها ليس بازيد من توارد اليقين و الشك على أمر واحد ولو لم ينطبق عليه فى الآن الثانى البقاء كما فى الزمان (١) والزمانى (٢) اذ لو لم يعامل فى الآن الثانى حينئذٍ معاملته فى الآن الأول يصدق انه نقض يقينه عملاً و هذا هو المعيار فى جريانه و هو مطرد مع وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه ولو لم يكن فى اليبين بقاء. (٣)

ويمكن أن يقال: ان الارتفاع و الحدوث من اوصاف أفراد الكلى وهما لا ينافيان مع بقاء نفس الكلى اذ بقاء الكلى يجتمع مع ارتفاع فرد من افراده و حدوث آخر حين ارتفاعه ولا مضاده بينهما فالجواب بما ذكر لا يحتاج إلى الالتزام بالمسامحه فى تنزيل

ص: ١٥٤

١- (١) كاليوم و الليل.

٢- (٢) كالقراءه.

٣- (٣) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٥٣٢-٥٣٤.

الوجودات المتغايره بمنزله وجود واحد ممتد لأن نفس الكلى له وجود واحد ممتد بسبب تقارن وجود افراده بعضها لوجود بعض أو لارتفاعه.

لايقال: ان مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى انه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته فى حال النوم لم يجر له الدخول فى الصلاه مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصوره الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى اذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابه وهى لا ترتفع بالوضوء مع ان كفايه الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهاده على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه انه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه ومع ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنبا فكونه محدثا بالحدث الاصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه وحينئذ يدخل تحت آيه الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و يكون الوضوء رافعا لحدثه ولاحاجه إلى غسل الجنابه. (١)

ودعوى ان التفصيل فى قولنا إذا جائك زيد فاکرمه و إذا جاءك عمرو فاهنه لا يدل على ان المجيء الذى سبب فى وجوب اکرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو أو ان موضوع الاکرام مرکب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو وهكذا الأمر بالنسبه إلى اهانه عمرو بل التفصيل هنا يدل على ان مجيء زيد سبب مستقل لوجوب اکرامه وان مجيء عمرو سبب مستقل آخر لوجوب اهانتته فاذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما فى

ص: ١٥٥

مسببه وعليه فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء و الجنابه عقيب النوم فى الآيه الكريمه (١) لايدل على ما ذكره من كون الموضوع لوجوب الوضوء مركبا من النوم وعدم الجنابه على ان العطف فى الآيه الشريفه بالواو أو لاب- (او) شاهد على ما قلنا فعلى هذا لو لم يكن دليل غير هذه الآيه على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكننا نحكم بأن الواجب عند اجتماع النوم و الجنابه بالجمع بين الوضوء و الغسل. (٢)

مندفعه بأن ما ذكر من احتمال اجتماع السببين المستقلين منفى فى مثل الوضوء و الغسل بالاتفاق فالتكليف فى كل واحد منهما مقيد بعدم الآخر فالمكلف يجب عليه الوضوء أو الغسل ومقتضى ذلك ان كل محدث لا يكون جنبا موضوع لوجوب الوضوء فمن قام من النوم واحتمل جنابته حال النوم يجرى استصحاب عدم الجنابه فيندرج فى موضوع الوضوء فانه محدث بالوجدان لقيامه من النوم ولا يكون جنبا بالأصل فيجب عليه الوضوء وعليه فلامجال لاستصحاب الحدث بعد الوضوء لأن مع ادراجه فى دليل الوضوء لامجال لادراجه فى موضوع الغسل والالزم اجتماع وجوب الوضوء و الغسل و هو منفى بالاجماع والاتفاق.

ولا حاجه إلى الجواب عن استصحاب الحدث الجامع بين الحدثين بانه لم يكن مجعولا من قبل الشارع ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتى يستصحب ويترتب عليه أثر شرعى بل كلما يتصور انما هو جامع انتزاعى عقلى ولا يترتب عليه أثر شرعى و أما اشتراك الحدث الاصغر والاكبر فى بعض الأحكام لا يوجب الحكم بأن

ص: ١٥٦

١- (١) المائده، ٦.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٣٥-١٣٧.

الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعي الاترى ان ما ورد فى روايات باب الوضوء من عدّ البول و الغائط و الريح و النوم عللاً اربع مع اشتراكهم فى الاثر. (١)

القسم الرابع: من استصحاب الكلى

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره هو ما إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى وان كان منطبقاً على غيره فالكلى باق إلى أن قال مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

مثاله فى الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس و اغتسلنا منها ثم راينا المنى فى ثوبنا يوم الجمعة مثلاً فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابه التى اغتسلنا منها وان يكون من غيرها إلى أن قال فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتماميه اركانه من اليقين و الشك فان أحد العنوانين وان ارتفع يقينا الا ان لنا يقينا بوجود الكلى فى ضمن عنوان اخر ونشك فى ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقينا فبعد اليقين بوجود الكلى المشار إليه و الشك فى ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم قد يتبعى هذا الاستصحاب بالمعارض كما ذكر نافي المثال و هو انه إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس مثلاً و قد اغتسلنا منها ثم راينا منياً فى ثوبنا يوم الجمعة فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابه التى

ص: ١٥٧

قد اغتسلنا منها وان يكون من غيرها فاستصحاب كلى الجنابه مع الغاء الخصوصية وان كان جاريا في نفسه الا انه معارض باستصحاب الطهاره الشخصيه فانا على يقين بالطهاره حين ما اغتسلنا من الجنابه ولا يقين بارتفاعها لاحتمال كون المنى المرثى من تلك الجنابه فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابه فيتساقطان ولا بد من الرجوع إلى أصل اخر.

و أما فيما لامعارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد وعلى غيره فلامانع من جريان استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى. (1)

وفيه: أولاً: ان العنوان في المثال الشرعى لا يكون متعدداً لأنّ الجنابه عنوان واحد فالمثال الشرعى اجنبى عن المقام.

وثانياً: ان الجنابه الّتى راها يوم الجمع ان كانت مقارنة لارتفاع الجنابه الّتى قد اغتسل منها فلا علم بحصول الطهاره لأنّ المفروض هو تقارن هذه الجنابه مع ارتفاع الجنابه السابقه فلامجال لاستصحاب الطهاره حتى يعارض استصحاب كلى الجنابه ولو كانت هذه الجنابه عين الجنابه المتقدمه فلامجال لبقاء الجنابه واستصحابها بعد العلم بالاغتسال منها وحصول الطهاره فتدبر نعم يجرى الاستصحاب فى الكلى فى غير المثال الشرعى قال السيد المحقق الخوئى قدس سره ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين واحتمل انه هو المجتهد الذى نقلده فهل يصح ان يقال انه لا يمكن جريان استصحاب حياه المجتهد لاحتمال ان يكون هذا الشخص الذى تيقنا بموته منطبقاً عليه فيحتمل ان يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين مع ان اليقين

ص: ١٥٨

بحياه المجتهد و الشك في بقائها موجودان بالوجدان فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتماميه اركانها فكذا في المقام بلا فرق بينهما. (١)

ربما يشكل في المثال غير الشرعى من جهة ان التكلم ان كان قيذا للموضوع فلا يخرج الاستصحاب. في بقاء المتكلم في الدار بعد خروج زيد من الاستصحاب في القسم الثانى من الكلى نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فرده بين كونه البق أو الفيل.

وان لم يكن التكلم قيذا بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار وارتفاعه يجعل استصحاب كون انسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى (٢).

ولكنه محل تأمل ونظر للفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثانى و الثالث قال السيد المحقق الخوئى قدس سره. امتياز هذا القسم عن القسم الثانى انه في القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا بخلاف القسم الرابع فانه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غايه الأمر انه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

وامتيازها عن القسم الثالث بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذى علمنا ارتفاعه انه ليس في القسم الثالث علما بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غايه الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فان المفروض فيه علما علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل

ص: ١٥٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢١-١٢٢.

٢- (٢) دروس في مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٢٦.

انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره. (١)أللهم إلاً أن يقال ان الفروق المذكوره ليست بفارقه اذ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثانى أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع إحتمال بقاء فرده كما ذهب إليه بعض الأكابر فتدبر جيداً وكيف كان فالاستصحاب فى جميع أقسام الكلى يجرى لو كان موضوعاً للاثر الشرعى و الله هو الهادى.

التنبیه السابع: فى استصحاب التدریجیات

إشاره

و المراد بها ما لا يكون جميع اجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل ما يكون وجوده سيّالاً بحيث يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر منه وهكذا ويكون السيلان داخلاً فى تقوم هذا الوجود هذا بخلاف المركبات القاره فانها تجتمع اجزاؤها فى زمان واحد ولا- كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القاره لشمول ما دل على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وانما الكلام فى التدریجیات و المقصود من استصحابها هو ان يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب ولا يفرق فيه بين ان يكون المركب التدریجى الغير القار زماناً كاستصحاب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءه ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المتصرم الغير الغار كتقييد الصوم بكونه فى اليوم أو الصلاه بكونها فى الوقت الخاص فالبحث يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى الزمان

وربما يشك الاستصحاب فيه بأنّ قوام الاستصحاب وركنه بالشك فى البقاء والاستمرار ولا مجال له فى الزمان فان الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبوق بالعدم.

ص: ١٦٠

ويمكن الجواب عنه بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من انا إذا قلنا بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام(والسيلان)ولذا يعبر عنه بغير القار فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقليه فضلاً عن نظر العرف فاذا شككنا فى بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال انتهى. (١)

ففى هذه الصوره يكون النهار اسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها ويبقى إلى غروبها فالزمان فى مثل ما ذكر أمر يتحقق عرفاً وعقلاً بحدوثه ويستمر ولا يكون النهار فى هذا الفرض اسما لمجموع ما بين طلوع الشمس وغروبها بحيث إذا وجد يرى العرف ان المجموعه موجوده بوجود أول اجزائها كما يكون كذلك فى الصوره الآتيه والاستصحاب فيما إذا كان المراد من النهار هو زمان كون قرص الشمس فوق الافق يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل (ثم قال السيد المحقق الخوئي قدس سره) وان قلنا بأن الزمان مركب من الانات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الاجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و المدار فى جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لبالدقه العقليه و هذا المسلك وان كان باطلاً فى نفسه لأن بعض الأدله الداله على ابطال الجزء الذى لا يتجزى يبطله أيضاً الا ان الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان. (٢)

ص: ١٦١

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٢٢.

ففى هذه الصورة يكون الاتصال بين اجزائه موجبا للوحده بينهما عرفاً لأنّ النهار اسم لمجموع اجزاء زمان يكون تحققه بتحقيق أوّل جزء منها وانتهاءها بانتهاؤها الجزء الاخير منها ويحكم فى هذه الصورة بأنّ النهار باق مالم يتحقق انتهاء الجزء الاخير بل قال بعض لو تحقق العدم بين اجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه مالم تنته اجزائه فكما ان فى الزمانى مثل القراءه و التكلم لا يكون تخلل العدم بالتنفس التنقض ونحوه فى الاثناء موجبا لانتهائه وكون ما قبله مع ما بعده شيئين من قراءتين أو تكلمين ويجرى فيه الاستصحاب فى ناحيه بقاءه عند الشك فى الانقضاء فكذلك فى الزمان إذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار بالكسوف فان تخلل عدم جزء من النهار بالكسوف فى الاثناء لا يوجب كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين ولذا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار عند الشك فى الانقضاء وليس ذلك إلّا لحفظ الوحده عرفاً بالاتصال ومع الوحده يصدق البقاء ولا فرق فيه بين ان قلنا باجزاء لا تتجزى متلاحقه أو لم نقل ومع حفظ الوحده يجرى الاستصحاب على القولين.

هذا مضافاً إلى ما فى الدرر من ان البقاء ليس فى الأدله وبعبارة اخرى المعبر فى الأدله صدق نقض اليقين بالشك ولا تفاوت فى ذلك بين التدريجات وغيرها. (١)

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الشك فى البقاء معتبر فى الاستصحاب وذلك لأنّ مقتضى الكبرى المجعوله وهى قوله لا ينقض اليقين بالشك ان اليقين الفعلى لا ينقض بالشك الفعلى ولازمه ان يكون هنا شك فعلى متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلى ولا يتصور ذلك إلّا بأن يكون الشك فى بقاء ما علم وجوده سابقاً. (٢) وإلّا يكون

ص: ١٦٢

١- (١) الدرر، ص ٥٣٨، الطبع الجديد.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٥١.

مفاد الروايه قاعده اليقين و أما جريان الاستصحاب فى الزمان و الحركه مع اعتبار البقاء فلبقاء هويتهما الشخصيه و وجودهما الخارجيه البسيطة فالحركه و الزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرم المتجدد لا الوجود الثابت فلا إشكال فى استصحاب الزمان مع وحده هويته عرفاً.

نعم قد يشكل فى استصحاب الزمان بانه إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذا الوقت نهراً ان اريد باستصحابه اثبات ان الوقت الحاضر نهار فهو أصل مثبت ومن قبيل اثبات كزبه ماء الحوض باستصحاب وجود الكره فيه وان اريد به اثبات ان العمل المأمور به كالصيام مثلاً واقع فيه فهو أيضاً مثبت ويمكن الجواب عنه كما فى تسديد الأصول بأنّ لنا ان نقول لما لم يكن ريب فى اتصال الزمان وعينته ما كان موجوداً لما مضى منه فنقول ان هذا الزمان كان نهراً قبلاً ونشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان وان هذا الزمان نهار فينطبق عليه حكم يجب الصيام فى النهار كما انطبق حكم المزيليه للحدث و الخبث على الماء المستصحب الطهاره.

و أما ما أجاب به بعض اعظم العصر دام ظله من انكار ان يكون الصيام الواجب مثلاً مقيداً بوقوعه فى النهار بل الواجب انما هو اجتماع الامساک و النهار فى الوجود اذ النهار موجود مستقل من الموجودات الخارجيه والامساک عرض قائم بالمكلف فلامعنى لاتصاف أحدهما بالآخر فاذا شك فى بقاء النهار يكفى جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه ولا يكون من الأصل المثبت فى شىء.

ففيه انه خلاف ظاهر أدله التوقيت بل ظاهرها تقييد الصيام الواجب بأن يكون واقعاً فى النهار اعنى ما بين تبين الفجر و الليل وكون النهار موجوداً مستقلاً لا ينافى ان

يكون ظرفاً للأعمال فإن الزمان و المكان من الموجودات الخارجيه ومقوله «متى» و«الآن» من المقولات العرضيه التي تتصف بها الموجودات الاخر. (١)

فتحصّل: ان الاستصحاب في الزمان جار بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدته القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه من جهه الاتصال العرفي بين اجزائه.

المقام الثاني: في استصحاب الزماني

و هو كما قال السيد المحقق الخوئي قدس سره على قسمين لأنّ الأمر التدريجي أما ان يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام والانقضاء ولا يمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر ويعبر عنه بغير القار كالحركه و جريان الماء و نحوه.

و أما ان يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار فكونه غير قار انما هو باعتبار قيده و هو الزمان كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أما القسم الأول: من الزماني فقد ظهر الكلام فيه ممّا ذكرنا في الزمان لأنه ان قلنا بكون الحركه المتصله امرأً واحداً وان الاتصال مساوق للوحده فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقلية الوحده العرفيه.

وان قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب.

فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف وان كان متعدداً بالدقه العقلية انتهى.

ثم لا يخفى عليك انه ذكر صاحب الكفايه قدس سره في تخلل العدم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركه ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحده العرفيه ولا يضر السكون القليل بوحدته الحركه عرفاً.

ص: ١٦٤

وأورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره: بأن بقاء الموضوع في الاستصحاب وان لم يكن مبنياً على الدقه العقليه بل على المسامحه العرفيه ونظر العرف اوسع من لحاظ العقل في اكثر الموارد إلا- أنه لافرق بين العقل و العرف في المقام (أى الحركة وتخلل العدم) فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه انه متحرك عرفاً لصدق الساكن عليه حينئذ ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً.

فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً انه متحرك بحركه واحده بل يقال انه متحرك بحركه اخرى غير الأولى فلو شككنا في الحركه بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب لأنّ الحركه الأولى قد ارتفعت يقينا و الحركه الثانيه مشكوكه الحدوث نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة كعنوان المسافر فان القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعه أو ساعتين فاذا شك في بقاء السفر لإشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون بخلاف ما إذا اخذ عنوان الحركه في موضوع الحكم فانه لايجرى الاستصحاب بعد السكون بل يجرى فيه استصحاب السكون إلى أن قال و يمتاز الاستصحاب في التكلم عما قبله (أى الحركه) بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار بانه ليست له وحده حقيقه من جهه تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في اثنايه لامحاله بحسب العاده نعم له الوحده الاعتباريه فتعدّ عدّه من الجملايت موجوداً واحداً باعتبار انها قصيده واحده أو سوره واحده مثلاً وتكفى في جريان الاستصحاب الوحده الاعتباريه فاذا شرع أحد بقراءه قصيده مثلاً ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستند إلى الشك في المقتضى كما إذا كانت القصيده مردده بين القصيره و الطويله فلم يعلم انها كانت قصيره فهى لم تبق أم هى طويله فباقيه أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع

كما إذا علمنا بعدم تماميه القصيده ولكن شككنا فى حدوث مانع خارجى عن اتمامها وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك فى الرفع وكذا الكلام فى الصلاه فانها وان كانت مركبه من اشياء مختلفه فبعضها من مقوله الكيف المسموع كالقرائه وبعضها من مقوله الوضع كالركوع وهكذا إلا أن لها وحده اعتباريه فان الشارع قد اعتبر عدّه اشياء شيئاً واحداً وسمّاه بالصلاه فاذا شرع أحد فى الصلاه وشككنا فى الفراغ عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك فى المقتضى كما إذا كان الشك فى بقاء الصلاه لكون الصلاه مردده بين الثنائيه والرابعيه مثلاً أو كان الشك فى الرفع كما إذا شككنا فى بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً انتهى.

ولقائل ان يقول الملايك فى جريان الاستصحاب هو الوحده العرفيه ولو كانت اعتباريه وهذه الوحده موجوده حتى فى مثل الحرکه ولو بعد تخلل الوقفه إذا كانت يسيره ألا ترى صدق السير و الطير على السياره و الطياره مع سيرهما من محل إلى محل آخر ولو مع الوقفه اليسيره فان اكتفى فى الوحده بالوحده العرفيه فلا فرق بين تخلل العدم وعدمه فى صدق العنوان من دون فرق بين ان يكون العنوان هو التحرك أو التكلم كما ذهب إليه صاحب الكفايه فالتفرقه بعيده هذا ثم قال السيد المحقق الخوئى قدس سره.

و أما القسم الثانى: من الزمانى و هو ما يكون له الثبات فى نفسه ولكنه حيث قيد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قارّ كالامساك المقيّد بالنهار و قد يكون الشك فيه من جهه الشبهه الموضوعيه و قد يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أما الصوره الأولى: (أى الشبهه الموضوعيه) فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس او كان جواز الاكل

والشرب فى شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر وعليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الامساك كما انه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الاكل و الشرب تنقيح الموضوع بالاستصحاب.

واخرى يكون الفعل مقيداً فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار وجواز الاكل و الشرب مقيداً بالليل فيجربى الاستصحاب فى نفس الزمان بالتقريب الذى عرفت فى استصحاب الزمان.

و أما الصورة الثانية: و هى الشبهه الحكميه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا فى ان الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمره المشرقيه و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض مع الالتزام بحرمه التأخير عمداً فى نصف الليل و كيف كان(سواء كانت الشبهه مفهوميه أو من جهه تعارض الأدله)فقد ذهب الشيخ وتبعه جماعه ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفايه إلى ان الزمان إذا اخذ قيدا للفعل و كان الشك فيه فى بقاء الحكم لشبهه حكميه فلا يجربى الاستصحاب فيه و إذا اخذ ظرفاً فلان مانع من جريانه واستشكل فيه السيد المحقق الخوئى قدس سره بقوله.

ان الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مره فالامر بالشىء أما ان يكون مطلقاً و أما ان يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الواسطه بينهما ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فاخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبالا لاخذه قيدا للمأمور به مما لا يرجع إلى معنى معقول فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص فى المأمور

به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فان اخذه ظرفا ليس الاعباره اخرى عن كونه قيذا فاذا شككنا فى بقاء هذا الزمان وارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى ولا الموضوعى.

أما الاستصحاب الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فان الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب فان موضوع القضيه المتيقنه هو الامساک فى النهار وموضوع القضيه المشكوكه هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار فيكون التمسك بقوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسكا بالعام فى الشبهه المصادقيه.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلانه ليس لنا يقين وشك تعلقا بشىء واحد حتى نجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقيه فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب فاذا لاشك لنا إلّا فى مفهوم اللفظ ومن الظاهر انه لامعنى لجريان الاستصحاب فيه إلى أن قال بقى هنا شىء و هو انه لو كان الحكم مقيدا بالزمان وشككنا فى بقاء الحكم بعد الغايه لاحتمال كون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعه بعد حصول الغايه فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الالهيه.

والوجه فى ذلك ان تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض و التردد انما هو فى ان الطلب متعلق بالمطلق وابقاعه فى الزمان الخاص

مطلوب آخر. ليكون الطلب باقيا بعد مضيّه أو انه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعا بمضيّه؟

وعليه فيجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعيه القضاء للاداء؟

وعدم الاحتياج إلى أمر جديد إلى أن قال نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لايجرى الاستصحاب هنا أيضاً فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. (١)

ولقد أفاد و أجاد قدس سره ولكن يمكن أن يقال أولاً إنّ قوله: «ان اخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبالة لاخذه قيدها للمأمور به لا يرجع إلى محصل فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى جعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص في المأمور به فلامحاله يكون قيده له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيده أو ظرفاً فان اخذه ظرفاً ليس إلّا عبارته اخرى عن كونه قيده» منظور فيه على تقدير التسليم للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي اذالموضوع فى الدليل وان كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيده بحسب العرف ولذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المذكور من جهه من الجهات أمكن ان نقول ان الجلوس مثلاً- كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فان الموضوع فى القضية المشكوكه هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنه عرفاً وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلي فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس.

ص: ١٦٩

وثانياً: إننا لانسلم ان اخذ الزمان ليس الاعباره عن كونه قيدياً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايح كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له اعطني الكتاب الفلاني ان احتاج إليه ومن المعلوم ان اليوم فيه اخذ ظرفاً لاقيداً بحيث لو لم يذهب في اليوم وذهب في الليل سقط الوجوب كما لا يخفى و عليه فدعوى الكليه ممنوعه ويشهد له عدم دخاله الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور ونظائره كقولهم إذا رأيت فلاناً يوماً ابغ إليه عنى السلام إذ اليوم لا يفيد الا الظرفيه لعدم مدخله ليوم فيه بل الحكم كذلك وان كان موقع الرؤيه هي الليل وكم له من نظير.

وثالثاً: ان بعض الابحاث غير مربوط بالمقام قال الشهيد الصدر قدس سره و أما الشبهه الحكميه في التكاليف الموقته فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان أبحاثاً في المقام كلها لا ترتبط بمسأله استصحاب الزمان أو الزمانى وانما ترجع إلى تردد مفهوم الزمان بين الفتره القصيره أو الطويله أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بكون الموضوع هو الفتره القصيره و الشك في تحقق موضوع آخر للحكم باق في الزمن الثانى وكل هذه الابحاث لا تختص بالزمان بل يرد في القيود الاخرى فلا خصوصيه للبحث عنها في المقام كما انهم بحثوا عن ان مضى الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا.

و هذا أيضاً بحث راجع إلى مبحث الشك في بقاء الموضوع وبحثوا عن معارضه استصحاب بقاء الوجوب في الزمن الثانى المشكوك باستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد فيه و هذا لا يختص بباب الزمان و قد تقدّم البحث عن كبرى هذه المعارضه فيما سبق وعليه فلاموجب للدخول في تلك الابحاث التى تقدّم أو يأتي تنقيح نكاتها في مظانها. (١)

ص: ١٧٠

اشاره

إذا فرضنا ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم فحرمة العنب معلقه على الغليان فاذا صار العنب زبيبا وشك في بقاء حكمه التعلیقى وعدمه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللاً بأن الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فان وجود كل شىء بحسبه.

ودعوى ان الموضوع منتف بصيروره العنب زبيبا مندفعه بانه لادخل له فى الفرق بين الآثار الثابته للعنب بالفعل و الثابته له على تقدير دون آخر و الكلام فيما يصح فيه استصحاب الأحكام المطلقه فيبحث عن صحه استصحاب الأحكام المعلقه وبالجملة و المفروض هو عدم صيرورته بواسطه الجفاف موضوعاً اخر عند العرف ولذا يبحث عن الفرق بين الأحكام المطلقه و الأحكام المعلقه وإلا فلامجال للبحث المذكور كما لا يخفى.

لا يقال: كما هو المحكى عن المحقق النائينى قدس سره من ان الاقوى عدم جريان الاستصحاب فى المقام لأن الحكم المرتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء و الشرائط لأن نسبه الموضوع إلى الحكم كنسبه العله إلى المعلول ولا يعقل ان يتقدم الحكم على موضوعه و الموضوع للنجاسه و الحرمة فى مثال العنب انما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان من غير فرق بين اخذ الغليان وصفا للعنب كقوله العنب المغلى يحرم وينجس أو اخذه شرطاً له كقوله العنب إذا غلى يحرم وينجس لأن الشرط يرجع إلى الموضوع وقيوده لامحاله فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ومع عدم فرض وجود الحكم لامعنى لاستصحاب بقائه لما تقدم من انه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى ان يكون

للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي مالم ينضم إليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره الحرمة و النجاسة التقديرية انما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبيه.

وبالجملة أما ان يقال بأن الحرمة التقديرية كسائر الأحكام المتعلقة ليس لها وجود و هذا بمكان من الفساد بل مناف لما تقدّم من المحقّق و أما ان يقال بأن لها وجود في وعاء الاعتبار المقابل لعدمه.

وعليه فلا إشكال في امكان استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب وفرض تبديل بعض حالاته و صيرورته زبيبا.

وبالجملة الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسة كذلك انما هو العنب المغلّي أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند اراده الاستصحاب للحكم الفعلي.

و هذا هو الذي اوجب الاشتباه للمحقق فتخيّل ذلك الأمر الواضح الفساد غفله عن ان الشرط الذي ذكره راجع إلى استصحاب الحكم الفعلي و أما استصحاب الحرمة التعليقيه فلا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة كما لا يخفى و عليك بالتأمل التام و الله العالم و قد تلخص من جميع ما ذكر صحه جريان الاستصحاب التعليقي من دون اشكال. (١)

هذا بناء على ان الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكما فعليا بل هو صرف انشاء حكم عند كذا ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبديل حاله العنبيه إلى حال الزبيبيه لأنّه أمر وجودي خاصّ و ليس بادون من العدم الازلي فكما ان

ص: ١٧٢

استصحاب العدم الازلي يجرى إذا كان للمتيقن أثر شرعى فى زمن الشك فكذلك فى المقام يجرى الاستصحاب فى الحرمة الانشائية ويكون اثرها الشرعى هو حرمة عصير الزبيب إذا غلى.

و أما إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب إذا غلى قضيه حقيقه ومفادها هو جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع وفرض وجود شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المرتبه على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته نعم ليس للحكم المذكور الفاعليه قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج ولا ريب ان هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فاذا شك فى بقائه صح استصحابه وعليه فلا تعلق إلّا فى الفاعليه لافى الحكم فتدبر جيّداً والحاصل أنه قال فى الدرر لا إشكال فى صحه هذا الاستصحاب لعدم الفرق فى شمول أدله الباب بين ما يكون الحكم المتيقن فى السابق مطلقاً أو مشروطاً.

ولا يتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشىء اذ قد تقرر فى محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه وكما ان وظيفه الشارع جعل الشىء حراماً مطلقاً مثلاً كذلك وظيفته جعله حراماً على تقدير كذا فاذا شك فى بقاء الحرمة المعلقه فى الآن الثانى يصح ان يجعل حرمة ظاهريه معلقه على ذلك الشرط و إذا صح ذلك فشمول أدله الاستصحاب ممّا لا ينبغى ان ينكر و هذا واضح. (١)

وقال صاحب الكفايه: أيضاً يكون الاستصحاب متمماً لدلاله الدليل على الحكم فيما اهمل أو اجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فببركته يعم الحكم للحاله الطاريه اللاحقه كالحاله السابقه فيحكم مثلاً بأنّ العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقاً

ص: ١٧٣

فى حال عنىته من أحكامه المطلقه و المعلقه لو شك فىها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غلبانه. (١)

ودعوى ان فرض وجود الماء المتغير بالنجاسه لا يلزمه إلاً فرض النجاسه وكما ان الفرض لا يستلزم وجود الماء بل هو يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسه لا يلزمه واقع حكم النجاسه بل يجتمع مع عدمها فاذا فرض بعده زوال التغير من قبل نفسه فلازمه ان يفرض الشك فى بقاء النجاسه الفرضيه وإلاً فليس هنا أثر من النجاسه ولا من زوال تغيره ولا من تغيره ولا من الشك فى بقائها أصلاً فمادام الكلى كليا لامصداق له فى الخارج لا أثر من تحقق الحكم المشكوك فى بقاءه ولا من تحقق الشك فى البقاء الموضوع للاستصحاب.

نعم إذا تحقق ماء وصار متغيرا فى أحد الاوصاف ثم زال تغيره من عند نفسه فقد تحققت حكم النجاسه وشك فى بقائها فيكون مجرى الاستصحاب فلامحاله يكون المستصحب حكما جزئيا الا انه لا يختص ذلك الشك بموضوع خاص ولا مورد مخصوص بل يكون جميع الأحكام الجزئيه الخارجيه حينئذ مشكوكا فيها يجرى فيها الاستصحاب. (٢)

مندفعه بأن فرض وجود شىء فى ظرفه وان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضيا بل الشارع جعل حكما حقيقيا على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه وكان المنشىء يرى وجود شىء وشرطه فى ذلك الظرف وحمل عليه النجاسه مثلاً وهذا ليس بعدم كما لا يخفى بل و مقتضى ذلك فعليه الحكم وان لم يكن لها الفاعليه كما قرر فى محله من الواجبات المعلقه و المشروطه.

ص: ١٧٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٧٥.

لأنَّ اللانزِمَ في فعلية الوجوب و الحرمة هوامكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخر و هو حاصل في الواجبات المعلقة و الموقنات و التدرجيات في الجملة و البحث بالنسبة إلى أمر متأخر موجود و يكون ناشئاً من الإرادة الجديه.

ويظهر اثره في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن منه في ظرفه و عليه قبل تحقق المصداق في الخارج مع شرائطه تحقق الحكم ولو لم يكن له الفاعليه بالفعل و يجتمع ذلك الحكم الفعلي مع عدم الفاعليه لاعدم نفسه لأنه ناش عن الإرادة الجديه و الحكم الكلي المذكور فعلى و ناظر إلى مصاديقه المفروضه في وقتها و فعلية الحكم المذكور يكفي في الحكم بتحقيقه قبل تحقق مصاديقه فلا مانع من استصحابه و بقيه الكلام في تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط فراجع.

هذا كله بالنسبه إلى جريان الاستصحاب في الأمر التعليقي و قد عرفت ان الاستصحاب يجري فيه كما يجري في الحكم التنجيزي لعموم أدله الاستصحاب.

ولاوجه لتخصيصه بالتنجيزي من الحكم لأنَّ الأمر التعليقي حكم شرعي أيضاً كما لا يخفى ولايتوهم ان الاستصحاب في الأحكام التعليقيه يكون من الأصول المثبتة اذ يترتب على جريانه فعلية الحكم عند تحقق المعلق عليه و هو عقلي.

وذلك لأنَّ فعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه هو الأثر الشرعي المترتب على التعبد بالاستصحاب التعليقي و هذا الترتب موجود في غليان العنب أيضاً فلامجال لتوهم كون الاستصحاب المذكور مثبتاً ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان التعليق إذا ورد في دليل شرعي كما لوورد ان العصير العنبى إذا غلا يحرم ثم صار العنب زيباً فشك في ان عصيره أيضاً يحرم إذا غلا- أولاً- فلا إشكال في جريان استصحابه من حيث التعليق لما عرفت من ان المعتبر في الاستصحاب ليس إلّا اليقين

والشك الفعليين وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهيا إليه وكلا الشرطين حاصلان أما فعليتهما فواضح (لفعليه اليقين و الشك ولو كان متعلقهما امرأ معلقاً).

و أما الأثر الشرعى فلان التعبد بهذه القضييه التعليقيه اثره فعليه الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبتيه لأنّ التعليق إذا كان شرعياً معناه التعبد بفعليه الحكم لدى تحقق المعلق عليه و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعياً لا ترد شبهه المثبتيه فتحقق الغليان وجداناً بمنزله تحقق موضوع الحكم الشرعى وجداناً. (١)

لا يقال: ان الزيب الفعلى عند كونه عنبا لم يكن لاتمام الموضوع للحرمة ولا جزأه اذلم يحدث فيه غليان والا لم يمكن ان يصير زيبا فكيف يصح ان يقال يستصحب جزئيه لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا. (٢) لأننا نقول ان بعد كون عنوان العنب و الزيب من الاحوال فالموضوع هو ذات المعنون بهما لا خصوص أحد العنوانين وعليه يصح ان يقال ان ذات المعنون بهما كان جزءا لموضوع الحرمة و الآن يكون كذلك فيستصحب جزئيه لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيبا فلا تغفل.

ولكن التحقيق ان الوارد شرعاً هو ان العصير العنبى إذا غلى يحرم لا ان العنب إذا غلى يحرم ولا خفاء فى ان العصير العنبى لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبا فالمثال المزبور اعنى العنب إذا غلى يحرم مثال فرضى وكيف كان عدم كونه مثلاً للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

نعم يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يصاده فيسقطان ويانه ان مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزيب مثلاً هو

ص: ١٧٦

١- (١) الرسائل، ص ١٦٦.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٥٩.

حرمته بعد الغليان ولكن مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته فانه كان حلالا قبل الغليان ونشك في بقاء حليته بعده فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

ويمكن الجواب عنه: بأن استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافى ولا يعارض مع استصحاب الحليه لأن الحليه أيضاً مغياه بعدم وجود المعلق عليه اذ مفهوم قوله عليه السلام ان العصير العنبي إذا غلى يحرم ان العصير العنبي مالم يغل يحلّ فكما ان الحرمة معلقه ومحدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياه بما إذا لم يغل ولا منافاه بينهما حتى يكونا متعارضين.

ولذا قال في الكفايه فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غايه للحليه فاذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك في حليه المغياه لامحاله أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كانتا عليه فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليه المغياه حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته فانه قضيه نحو ثبوتها كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب.

لا يقال: انا سلمنا ان استصحاب الحرمة التعليقيه لا يعارض استصحاب الاباحه كذلك (أى التعليقيه).

ولا- منافاه بينهما أصلاً إلا ان لنا اجراء استصحاب الاباحه المنجزه الفعلية قبل الغليان ولا دافع لهذا الأصل ونظيره استصحاب وجوب الامساك أو حرمة الافطار إذا شك في تحقق غايته (وهو الغروب) مع ان الحكم (أى وجوب الامساك أو حرمة الافطار) كان مغيابها (أى بالغايه المذكوره وهى الغروب).

لأننا نقول: كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره نمنع جريان هذا الأصل هنا وهناك لوجود الأصل الحاكم وبيانه يحتاج إلى مقدمه موضحه:

وهي انه لو فرض جريان الاستصحاب في الموضوع لما يجرى في حكمه ومن ذلك اجمعوا على ان الأصول الموضوعيه تحكم على الأصول الحكيمه فاذا فرض ان الشارع حدّد وجوب الامساك إلى الغروب وشك في تحققه يجرى أصاله عدم تحققه وحينئذ لا يصل النوبه إلى استصحاب وجوب الامساك ولو كان موافقا لذلك الأصل ومثل أصاله عدم تحقق الغايه أصاله عدم غائته الشيء أو غائته مائها. (١) أيضاً حاكمه على استصحاب الحكمي إذا عرفت هذا نقول قد علمنا سابقاً بأن الغليان كان غايه لحكيمين أحدهما الاباحه والثاني عدم الحرمة بحيث كان متى حصل ترتب عليه عدم الاباحه والحرمة ونشك الآن في بقاءه (أي الغليان) على ما كان عليه فيتصحب بقاءه (أي الغليان) على غائته الذي هو عباره اخرى عن استصحاب الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه لأنّ الشك فيها (أي الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه) ينشأ من الشك في كون الغليان غايه فالأصل فيها (أي في غائيه الغليان) حاكم على الأصل فيها (أي الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه) وحيث ان استصحاب بقاء الغليان على ما كان ليس شيئاً وراء استصحاب الحرمة التعليقيه فلذا يصح ان يقال استصحاب تلك الحرمة حاكمه على استصحاب الاباحه الفعلية وهذا مراد شيخنا المرتضى الانصارى حيث قال استصحاب الحرمة التعليقيه حاكمه على استصحاب الاباحه فان مورد كلامه (أي استصحاب الاباحه) استصحاب الاباحه الفعلية لا التعليقيه ليقال لاتنافى بين

ص: ١٧٨

١- (١) لعلّ قوله أو غائته زائده و قوله «مائها» تصحيف «فانها».

هذين الاصلين بالمره كما لاتنافى بين دليلهما الاجتهاديين بل وبين القطع بهما معا هذا فتدبر لعلك تقف على بعض مالم تقف عليه. (١)

والوجه فى حكومه الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه على استصحاب الاباحه الفعلية ان الشك فى الاباحه الفعلية ناشئه عن الشك فى بقاء الحرمة التعليقيه والاباحه التعليقيه وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أيضاً أن الشك فى بقاء الاباحه الفعلية للعصير الزببى المغلى مسبب عن بقاء القضييه الشرعيه التعليقيه بالنسبه إلى الزبيب قبل غليانه ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلى بل شرعى.

فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقيه حاكماً بأن الحرمة متحققه بالفعل عند الغليان ومرتبه على الغليان الفعلى فيرفع الشك فى الحرمة والاباحه الفعليين لأن الشك فى الحرمة والاباحه متقومه بطرفى الترديد فاذا كان لسان جريان الأصل فى السبب هو التعبد بحرمة المغلى يرفع الترديد بين الحرمة والحليه فيصير الأصل السببى حاكماً على المسببى إلى أن قال وبهذا يدفع ما قد يمكن ان يتوهم بأن المغلى المشكوك فيه موضوع بكلا الاستصحابين وكل منهما بنفس التعبد يرفع الشك ومما متعارضان قبل رفع موضوع الآخر لما عرفت من الاستصحاب الأول يجرى قبل الغليان وبعد الغليان يكون المستصحب أى الحكم التعليقى الذى يصير فعلياً متعلقاً بذات الموضوع ورافعاً للشك فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليه التنجيزيه والحليه التعليقيه لا أصل لها ولو فرض يكون مثبتاً لأن التعليق عقلى لا شرعى فتدبر فيه فانه جديره. (٢)

ص: ١٧٩

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج ٣، ص ٨٨-٨٩.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٧٣-١٧٥.

أورد على الحكومه فى الدرر بانه لى العصير بعد الغليان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعاً مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضى إباحته بملاحظه الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعليه الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه و المفروض ان الحكم المعلق أيضاً حكم مجعول للشاك فيصر فعليا للشاك أيضاً بحكم العقل فتدبر. (١)

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: بانه يمكن منع كونه من حكم العقل وانما نشأ من حكم الشرع بمعنى ان الإراده التعليقيه إذا انقدحت فى نفس الأمر أو الفاعل وان كانت على المختار قبل حصول المعلق عليه متصفه بالوجود الفعلى لكنها عاريه عن وصف الفاعليه ومحركيه العضلات وانما يتحقق فيها (أى الإراده التعليقيه) هذه الصفه (أى الفاعليه) بعد حصوله (أى المعلق عليه) فهذه الصفه أمر نفسانى لها واقع محفوظ يدركه العقل وليس من انشاءات العقل وعلى هذا فنقول الأصل المثبت للحكم التعليقى مثبت لوصف الفاعليه بعد المعلق عليه بلسان الدليليه و الأصل النافى لوصف الفاعليه لاينفى الحكم التعليقى بذلك اللسان بل بلسان التخصيص ورفع الحكم الاستصحابى عن موضوعه الذى هو الشك فلهذا يكون الأصل المثبت فى مقامنا مقدما على النافى من باب تقدم التخصيص على التخصيص. (٢)

و حاصله أن الإراده و هى الحكم محققه قبل وجود المعلق عليه و انما المعلق هو الفاعليه و هى لها واقع محفوظ يدركه العقل و لى هى من انشاءات العقل بل هى مستفاده من دليل الحكم التعليقى بلسان الدليليه و كيف كان فتحصل ممّا ذكرنا إلى حدّ الآن انه لا مجال للاشكال فى الاستصحاب التعليقى الشرعى بحسب الكبرى وانما

ص: ١٨٠

١- (١) الدرر، ص ٥٤٦، الطبع الجديد.

٢- (٢) حاشيه الدرر، ص ٥٤٦، الطبع الجديد.

الكلام فى صغراها و قد عرفت ان المثل المعروف أى العنب إذا على مثال فرضى لأن الموضوع الشرعى هو العصير العنبى لا العنب ولاخفاء فى زواله بعد صيروره العنب زيبيا فاللازم هو التتبع فى تضاعيف الفقه حتى نجد مصداق هذه الكبرى وقبل وجدان المصداق نفرض ان الشارع قال العنب إذا على يحرم ونبحث عنه فتدبر جيداً.

تبصره:وهى انه بناء على جريان الاستصحاب التعليق فى الأحكام الشرعيه فهل يجرى الاستصحاب التعليق فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو متعلقاتها أم لا- فاذا وقع ثوب متنجس مثلاً- فى حوض كان فيه الماء سابقاً وشككنا فى الحال فى وجوده بالفعل فهل لنا ان نقول بانه لو وقع الثوب فى هذا الحوض سابقاً لغسل ومقتضى ذلك هو تحقق الغسل فى زمان الشك أيضاً.

فقد يقال انه يعتبر فى الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليصح التعبد ببقائه للاستصحاب أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح ولا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج و المستصحب فى المقام أمر فرضى لاواقعى ولايمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور الاعلى القول بالأصل المثبت فان تحققهما فى الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضيه ولايجرى هذا الإشكال على جريان الاستصحاب التعليق فى الأحكام لأن المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء ويكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا- لانزومه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت فالذى تحصل مما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليق فى الموضوعات انتهى موضع الحاجه (1).

ص: ١٨١

اشاره

ولا يخفى عليك انه قد يقال لافرق بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشرعيه أو الشرعيه السابقه إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشرعيه وذلك لعموم أدله الاستصحاب وعدم صلاحية الموانع المذكوره لجريانه وتفصيل ذلك كما يلي:

والذى يمكن ان يذكر من الموانع لجريان الاستصحاب في احكام الشرائع السابقه امور منها ان الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع اذ من لحق غير من سبق وما ثبت في حق الاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لا عينه و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و من المعلوم انه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع و المحذور المذكور انما يلزم لو ثبت الحكم للاشخاص بنحو القضييه الخارجيه اذ مع تبدلهم يلزم تعدد الموضوع و الكلام في المقام بعد الفراغ عن تعلق الحكم بالعنوان الكلى الباقي لاشخاص بنحو القضييه الخارجيه.

أورد على الجواب المذكور بأنّ فرض كون الحكم المجعول في الشرعيه السابقه كالمجعول في الشرعيه اللاحقه بنحو القضييه الحقيقيه دون القضييه الخارجيه صحيح إلا ان اثبات ان هذا الموضوع في ذلك الجعل بحيث يعم اهل الشرعيه اللاحقه وعدم كونه بحيث ينتهى أمد الجعل بمجىء الشرعيه اللاحقه غير محرزنا إذ من المحتمل (إلى ان قال) كون الموضوع للحكم المجعول في الشرعيه السابقه البالغ العاقل قبل مجىء الشرعيه اللاحقه فيكون الحكم من الأول مجعولاً بحيث لا يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلك قبل مجىء الشرعيه اللاحقه وبما ان المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلك فلا يكون ذلك الحكم مجعولاً بالاضافه إلى اهل الشرعيه اللاحقه و هذا القيد بما انه يحتمل كونه قيده مقوماً للموضوع فالمتعين في المقام الاستصحاب في عدم جعله بعنوان عام ويجرى مثل هذا الكلام في الاستصحاب في الحكم الثابت

فى أوّل شريعتنا ولذا يتمسك فى إحراز عموم الأحكام الثابته فى صدر الإسلام باطلاقات خطابات الأحكام وبالضروره فى الاشتراك فى التكليف وان حكمه صلى الله عليه و آله و سلم على واحد حكم على الامه. (١)

وفيه: ان المعمول فى المقنين عدم تقييد خطاباتهم بعدم مجيء القانون اللاحق وعليه فيمكن دعوى إحراز عموم الأحكام السابقه باطلاق خطاباتها وعدم تقيدها بالبالغ العاقل قبل مجيء الشريعه اللاحقه فتأمل هذا مضافاً إلى ان أصاله عدم جعله لعنوان عام تعارض باصاله عدم جعله بعنوان خاصّ والأولى هو الاكتفاء بعدم إحراز عموم الأحكام السابقه.

إذ لاسبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقه بل لاسبيل لنا إلى إحراز أصل الخطابات إلّا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: وبالجملة ما ورد فيه فى كتابنا حكاية عن حال الانبياء السلف لا يدلّ الا على مشروعيه ما كان يصدر منهم فيعلم بذلك وجود احكام فى شرايعهم على طبق ما اخبر الله به فى كتابنا ولا- طريق إلى كشف الإطلاق فى موضوعات تلك الأحكام لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجبهه وحيث لم يستكشف الإطلاق يختل اركان الاستصحاب لاحتمال اختصاص الأحكام بالجماعه المحدوده إلى مجيء النّبى اللاحق.

لا يقال: يمكن استكشاف الإطلاق بالمراجعه إلى كتب تلك الشرايع فانه يقال ما بايدهم أو بايدنا من كتبهم لادليل على حجيته وما كان حجه ليس موجوداً عندنا. (٢)

ص: ١٨٣

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٦٧.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٤.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء الشريعة اللاحقه نعلم بارتفاع الأحكام الواردة فى الشريعة السابقة ومع العلم بالارتفاع فلامجال لاستصحاب البقاء لعدم تماميه اركانها كما لا يخفى.

واجيب عنه بأنّ الشريعة السابقة وان كانت منسوخه بهذه الشريعة يقينا إلا انه لا يوجب اليقين بارتفاع احكامها بتمامها ضروره ان قضيه نسخ الشريعة ليست ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها. (١)

أورد عليه باننا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة و المعلوم تفصيلاً ليس بالمقدار المعلوم اجمالاً حتى ينحل و عليه فلايجرى الاستصحاب فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى ويكون متعارضاً على القولين ويمكن أن يقال كما فى الدرر الافعال التى تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلاً بنسخ حكمه الثابت له فى الشريعة السابقة وبين ما لم يعلم بذلك و الثانى على ضربين لأنّه أما ان يعلم حكمه الشرعى الثابت له فى هذه الشريعة و إقياً لا- و الثانى على ضربين لأنّه أما لم يعلم حكمه فى الشريعة السابقة أيضاً و أما يعلم ذلك ومجرى الاستصحاب هو القسم الاخير فقط و قد تقرر جواز اجراء الأصل فى بعض أطراف العلم ان كان سليماً من المعارض ودعوى العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى القسم الاخير ممّا لا يصغى إليه لأنّه فى غايه الندره كما لا يخفى. (٢) فالعلم الإجمالى منحل إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك البدوى فلامانع من جريان الاستصحاب فى المشكوك البدوى.

وبالجملة ان العلم الإجمالى بارتفاع بعض الأحكام فى الشريعة السابقة لا يمنع عن استصحاب ما شك فى بقائه منها فيما إذا لم يكن من أطراف العلم الإجمالى كما إذا

ص: ١٨٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢٤.

٢- (٢) الدرر، ٥٤٨، الطبع الجديد.

علم بمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً ففى غيره لا علم بالارتفاع بل يشك فيه فيمكن استصحاب ما شك في بقائه فتدبر جيداً.

نعم وقد يقال ان حقيقه الأحكام الالهيه فى كل شريعه وان كانت انها قوانين مجعوله الا ان لكل شريعه مستقله قوانين يخصصها ولها وجود اعتبارى مخصوص بها فاذا كانت شريعه الإسلام شريعه مستقله فاحكامها احكام مجعوله لها غايه الأمر ان يكون بعضها مماثلاً لاحكام غيره من الشرائع الماضيه فنسخ شرع عيسى على نبينا وآله و عليه السلام عباره اخرى عن انقضاء اعتبار جميع أحكامه وابتداء شرع جديد باحكام مضاده أو مماثله أو مخالفه لاحكامه وإلا كان النبى اللاحق بمنزله الأئمه المعصومين مكلفا بتبعيه الشرع السابق و هو مناف لاصاله الشرع الجديد ونسخ الشريعه السابقه و عليه فلامجال للاستصحاب. (١)

ولقائل ان يقول ان موافق الاعتبار فى تدوين القوانين وجعلها هو اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه من النواهي والواو أمر و طرد ما لا يكون كذلك وجعل امور اخرى بحسب ما يقتضيها المصالح و المفسد ومن المعلوم ان اختيار ما يبقى مفسده أو مصالحه لا يحتاج إلى اعتبار اخر زائد على ما هو عليه فاتضح انه لا وجه لدعوى انقضاء اعتبار جميع احكام الشرع السابق ويكفى لعدم كون النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمنزله الأئمه عليهم السلام فى كونهم مكلفين بالاتباع عن الشرع مجيئه صلى الله عليه وآله وسلم باحكام كثيره جديده لاسابقه لها فى الشرع السابق والاتباع فى بعض الأحكام لا ينافى صدق الشرع الجديد ونسخ الشريعه السابقه و عليه فلا وجه للمنع عن الاستصحاب من هذه الناحيه لولم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص الجماعه المحدوده إلى مجيء النبى اللاحق صلى الله عليه وآله وسلم.

ص: ١٨٥

تبصره: في اثبات بقاء الأحكام الشرايع السابقه من طريق آخر

و هو ان بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق موضوعات الأحكام الثابته في الشرائع السابقه يقع السؤال عن انه هل يمكن اثبات بقاء احكام الشرايع السابقه من طريق آخر أولا قال الشيخ الأعظم قدس سره انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيىء سابقاً و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه فلأمانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع إلى أن قال و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أصل الزمان الواحد في الشريعه الواحده. (1)

أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره: في تعليقه على الرسائل بانه لا يخفى انه لا يكاد يتم أبداً ضروره ان قضيه الاشتراك ليس إلّا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا ان الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك يكون حكم الكل ولو لم يكن على يقين منه ولعمري هذا اوضح من ان يخفى على من ادنى تأمل ولعل ذلك سهو من قلمه أو قلم الناسخ.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ويمكن توجيه كلامه (أى الشيخ قدس سره) بما أفاده المحقق اليزدى قدس سره في الدرر من ان المعدوم الذى يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك وشاك في بقائه في حقه فيحكم باده الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه وبعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجاريه في الموضوع

ص: ١٨٦

وبالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه ان من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعي لحكم المدرك ومن آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال وانما المحذور ان هذا يجدى من كان في عصر المدرك ولا يجدى لغيره ممن يوجد في ازمته المتأخره لأن الأثر في حقه انما يترتب على وجود الحكم المدرك.(والظاهر للمدرك).

بوسائط عديده غير شرعيه وهى وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا وهكذا و المفروض ان وجود الحكم فى حق هؤلاء ليس من الآثار الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم فتأمل فانه دقيق. (١)

ولقائل ان يقول ان ثبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج إلى اجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الاخذ بقاعده الاشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغير الموجود فى زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج الا إلى قاعده الاشتراك و الملازمه المذكوره اذ الأحكام الشرعيه فى الإسلام يكون لجميع الاحاد فاذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين احكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الاعصار ولا يحتاج ذلك إلى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوته للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بثبوته لمن يوجد فى ازمته متأخره فلا تغفل فيتم الاستدلال المذكور كما أفاده الشيخ قدس سره.

ص: ١٨٧

فتحصّل: من جميع ما ذكر ان الأحكام الثابته فى الشرع السابق ان لم تقترن بقرينه توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب وتثبت للمدركين للشريعتين بالاستصحاب ولغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب وقاعده الاشتراك وللموجودين فى ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك فتدبر جيداً.

التنبية العاشر: فى الأصل المثبت

إشاره

يقع الكلام هنا فى ان أدله اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات أو يعم الاثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت أو عقليه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الأول وقال ان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا فى الاثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشىء لانها القابله للجعل دون غيرها من الاثار العقليه و العاديه إلى ان قال: إذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب أما ان يكون حكماً من الأحكام الشرعيه المجعوله كالوجوب و التحريم والاباحه وغيرها و أما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجيه و اللغويه فان كان (المستصحب) من الأحكام الشرعيه فالمجعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به وان كان (المستصحب) من غيرها فالمجعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعيه دون العقليه و العاديه و دون ملزومه شرعياً كان أو غيره و دون ما هو ملازم معه لملازم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنه اهل العصر من نفى الأصول المثبته فيريدون به ان الأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه امرالشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فان قلت: الظاهر من الأخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا- واسطه أو بواسطه أمر عادى او عقلى مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلزم ذلك المتيقن عقلاً او عاده فلا يجب عليه لأنّ وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيه وحيث فرض عدم وجود الواقعى و الجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره إلى أن قال ان الأصل إذا كان مدرکه غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال فى ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر (الظن بالملزوم) فى ترتب اللوازم الشرعيه أيضاً.

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبته لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلا أن يقال ان الظن الحاصل من حاله السابقه حجه فى لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه انما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصره فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما إذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهاده

عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن أما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسأله اصوليه فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول و أما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوق للعمل بالظن في الوقت. (١)

والحاصل ان الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعية المجعوله من الشارع بلا واسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الإشكال الثبوتى والاثباتى وبناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الإشكال الاثباتى.

ولا يخفى عليك ان الإشكال الثبوتى الذى أشار إليه بقوله ووجوب ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطته للمتيقن لا يعقل الا فى الآثار الشرعية المجعوله من الشارع لذلك الشىء لانها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العاديه منظور فيه وذلك لأن تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقلية و العاديه باعتبار آثارها أيضاً يكون ممكنا و ان لم يكن معقولاً- باعتبار نفسها و عليه فاللازم ان يجعل الإشكال على كل تقدير هو الإشكال الاثباتى لا الثبوتى والا فلامجال الاستصحاب الموضوعات كما عرفت فلعله لذا خصص المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه الإشكال بالاشكال الاثباتى حيث قال المتيقن هو التنزيل بلحاظ ما لنفس المتيقن من الآثار و الأحكام.

قال و التحقيق ان الأخبار انما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه و لادلاله لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لا تكون كذلك كماهى محل ثمره الخلاف و لا على تنزيله بلحاظ حاله مطلقاً ولو بالواسطه فان

ص: ١٩٠

المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ومالم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى. (١)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: أيضاً فالتحقيق ان يقال ان تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعية التي يترتب عليه بواسطه عقليه أو عاديه وان كان بمكان من الامكان الا ان دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك لأن غايه ما يمكن ان يستفاد منه الذي هو القدر المتيقن من مفاده انما هو وجوب ترتيب آثار نفس المتيقن لامطلق الآثار.

و إذا ثبت قصور الدليل عن شموله لغير آثار نفس المتيقن نقول إذا تيقن بحياه زيد ثم شك فيها يستصحب بقاء حياته ويترتب عليه جميع آثار الحياه ممّا بيد الشارع التعبد ببقائه وجعله في ظرف الشك مثل حرمة تزويج زوجته وتقسيم امواله وغير ذلك و أما نموّ لحيته وان كان أثر الحياه الا- انه ليس ممّا بيد الشارع الحكم بثبوته وبقائه نعم له التعبد ببقائه بلحاظ آثاره الشرعيه الا انك قد عرفت قصور دليل التنزيل عن شمول تلك الآثار. (٢)

فتحصّل: ان الوجه في عدم حجيه الاستصحاب في الوسائط العقليه أو العاديه هو قصور مقام الاثبات وعدم الإطلاق ولا فرق فيه بين ان يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فان النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو اثره ولا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقليه و العاديه بل يمكن أن يقال ان سائر الآثار خارجه عن مفاد أدله الاستصحاب تخصصاً وموضوعاً قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ان كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه

ص: ١٩١

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢٧.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٨

منزله المتيقن في الآثار لا يترتب عليه بهذا الدليل إلا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار أي لوازم اللوازم الشرعيه وان كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم و الملزومات و الملازمات العقلية و العاديه وذلك لأن آثار المتيقن ليست الا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها و أما أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المتيقن كما ان أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقاً يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقن ومعنى لا ينقض اليقين بالشك بناء عليه انه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه و الغرض انه لم يتعلق اليقين الا- بنفس المتيقن فاذا تعلق اليقين بحياه زيد دون نبات لحيته وشك في بقائها يكون التعبد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقن و هو ما يترتب على الحيوه المتيقنه لا مالميس بمتيقن كنبات اللحيه فان التنزيل لم يقع الا بلحاظ المتيقن و المشكوك فيه وذلك من غير فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيه و العاديه و العقلية وليس ذلك من جهة انصراف الأدله بالنسبه إلى الآثار الغير الشرعيه أو عدم اطلاقها أو عدم تعقل جعل مالميس تحت يدالشارع بل المقصود الأدله وخروج تلك الآثار موضوعاً وتخصصاً (1). ولا يخفى عليك أن أثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي و إن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعي إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدله الداله على الأثر الشرعي المرتب عليه و سيأتي توضيح ذلك فيما سيأتي انشاء الله تعالى.

تبصره: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك

و الوجه فيه واضح لأنه لو كان اللازم العقلي أو العادي لازماً من حين اليقين السابق وتحقق الملزوم كان مجرى للاستصحاب بنفسه كما يجرى الاستصحاب في ناحيه الملزوم وذلك لاشتراكهما في اليقين السابق

ص: ١٩٢

١- (١) الرسائل لسيدنا للامام المجاهد قدس سره، ص ١٨٠.

والشك اللاحق فان كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لقوله عليه السلام.

لاتنقض اليقين بالشك كسائر موارد اليقين السابق و الشك اللاحق.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: ولا يخفى أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط لأنه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً كان اللازم بنفسه متعلق اليقين و الشك فيجربى الاستصحاب في نفسه بلا احتياج إلى الالتزام باصل المثبت.

و أما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط فاللازم بنفسه لا يكون مجرى الاستصحاب لعدم كونه متيقناً سابقاً فهذا هو محل الكلام في اعتبار الأصل المثبت وعدمه وذلك كما إذا شككنا في وجود الحاجب وعدمه عند الغسل فبناء على الأصل المثبت يجربى استصحاب عدم وجود الحاجب ويترتب عليه وصول الماء إلى البشرة فيحكم بصحة الغسل مع ان وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً وبناء على عدم القول به لا بد من اثبات وصول الماء إلى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب وإلا لم يحكم بصحة الغسل. (١)

الابتلاء بالمعارض

ولا يخفى عليك ان مع الغمض عن قصور الأدله بالنسبه إلى الأصول المثبتة وجريان الاستصحاب في الملزوم يقع التعارض بينه وبين التعبد بعدم اللازم لأن الملازم ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى في الملزوم وحيث كان مسبوقاً بعدم فيجربى استصحاب عدم في نفس اللازم ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في توضيح ما نقلناه عنه لنا يقينان يقين بوجود الملزوم

ص: ١٩٣

سابقاً ويقين بعدم اللازم سابقاً فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب فيه ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعيه حتى آثاره التي تكون مع الواسطه وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه التي كانت آثارا للملزوم مع الواسطه فيقع التعارض بين الاستصحابيين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل: انه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهه عدم المقتضى لعدم أدله الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطه العقلية أو العاديه ومن جهه وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له. (1)

وقد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم ان لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لوجود المعارضه بين الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع فالأصل في طرف الملزوم مقدم على الأصل في طرف عدم اللازم فلا تعارض أو ان الاستصحاب في مورد المعارضه يتساقط لافى غيره ومورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم والوجه في تقديم الأصل في طرف الملزوم انه لامعارض له فتأمل.

الفرق بين الامارات و الأصول

وقد يسئل ما الفرق بين الامارات و الأصول وكيف يحكم في الامارات بحجيه مطلق الاثار سواء كانت شرعيه او عاديه أو عقلية بل مطلق الملزومات و الملازمات مع ان إشكال قصور الأدله يجرى فيها أيضاً فكما يقال بقصور أدله الأصول عن شمول تلك الآثار فكذلك يمكن أن يقال بقصور أدله اعتبار الامارات.

أجاب عنه في الكفايه: بأنّ الطريق أو الاماره حيث انه كما يحكى عن المؤدى ويشير إليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كان

ص: ١٩٤

مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها و قضيته حجيه المثبت منها كما لا يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فانه لا بد من الاقتصار ممّا فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها ولا دلاله له الاعلى التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره حسبما عرفت فلادلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية الا- فيما عدّ أثر الواسطه اثرا له لخفائها أو شدّه وضوحها وجلاتها حسبما حققناه. (١)

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأن الحكايه فرع القصد و المعتبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمه ومع ذلك يقال بحجيه اللوازم وذلك لانه الأدله تدلّ على حجيه الخبر و الخبر و الحكايه من العناوين القصديه فلا يكون الأخبار عن الشىء اخبارا عن لازمه إلّا إذا كان اللازم لازما بالمعنى الأخص و هو الذى لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذ يكون الأخبار عن الشىء اخبارا عن لازمه بخلاف ما اذا كان اللازم لازما بالمعنى الأعم ولم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمه أو كان منكرا لها فلا يكون الأخبار عن الشىء أخبارا عن لازمه فلا يكون الخبر حجه في مثل هذا اللازم لعدم كونه خبرا بالنسبه إليه إلى أن قال ولذا ذكرنا في محله وفاقا للفقهاء ان الأخبار عن شىء يستلزم تكذيب النبى أو الإمام: لا يكون كفرا إلّا مع التفات المخبر بالملازمه. (٢)

واجيب عن هذا الايراد بأن الضابط في حجيه اللوازم أحد امرين:

أحدهما: الإطلاق في دليل الحجيه و هو يثبت اللوازم و هذا لا تؤثر فيه اماريه الاماره أو اصله الأصل.

ص: ١٩٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٢٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٢-١٥٣.

وثانيهما: ان تكون العبره فقط باقوائيه الاحتمال و أما إذا تدخل سنخ المحتمل دخلاً تاماً أو دخلاً ناقصاً أو تدخلت نكته نفسيه ولو احتمالاً فلا يمكننا ان نتعدى إلّا إلى لازم ثبت دخوله في دائره سنخ المحتمل المفروض حجيه فيه أو دائره النكته النفسيه على شرط ان لا يكون ثبوت دخوله في تلك الدائره عن طريق كونه بنفسه مصداقاً للامر الذى جعل بمدلوله المطابقى حجه وإلّا فالتمسك بالمدلول الالتزامى لامحصل له فخير الثقة مثلاً لوازمه حجه لأنّ الملحوظ فيه هو اقوائيه الاحتمال و النكته النفسيه غير ملحوظه بمقتضى ظاهر دليل الحجيه ولو بمعونه الارتكاز العقلائى الذى يرى عدم دخل نكته نفسيه في المقام ولا- اقصد بالارتكاز العقلائى خصوص ارتكاز حجيه شىء من دون دخل نكته نفسيه بل يكفى ان يكون المرتكز في اذهان العقلاء ان الشىء الفلانى ان كان حجه فهو انما يكون حجه لاجل ما فيه من قوه الاحتمال من دون دخل أى نكته نفسيه في موارد سواء كانت حجتيه أيضاً مركزه اولاً.

ولو فرضنا ان خبر الثقة جعل حجه في العبادات بالخصوص مثلاً لدخل سنخ المحتمل ودل خبر الثقة على وجوب الصلاه مثلاً وكانت هناك ملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب الصوم ثبت بذلك وجوب الصوم بالرغم من دخل سنخ المحتمل حسب الفرض وذلك لاتحاد سنخ المحتمل في المقام.

والأصول لوازمها غير حجه لأنّ العبره فيها بسنخ المحتمل الذى يحتمل اختلافه من المدلول المطابقى إلى المدلول الالتزامى ولا إطلاق في دليل حجيه يشمل المداليل الالتزاميه والاستصحاب بالرغم من كونه اماره بمعنى ملاحظه قوه الاحتمال فيه دون سنخ المحتمل (على ما عرفت) لا تكون لوازمه حجه. (1)

ص: ١٩٤

ولا يخفى عليك مع كون العبره باقوائيه الاحتمال لانستغنى عن الإطلاق أيضاً فالقول بأن الضابط أحد الامرين من الإطلاق أو اقوائيه الاحتمال لا يخلو عن النظر وأجاب سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: عن السؤال عن الفرق بين الامارات و الأصول بقوله أما وجه حجه مثبتات الامارات ان جميع الامارات الشرعيه انما هي امارات عقلائيه امضاها الشارع وليس فيها ماتكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الالفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته وخبر الثقه و اليد وقول ذى اليد على القول بحجيته وأصالة الصحه على القول باماريته فانها كلها امارات عقلائيه لم يردع عنها الشارع إلى أن قال فلا إشكال فى أن الأمارات مطلقاً عقلائيه أمضاها الشارع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها انما هو لاجل اثباتها الواقع لالتعبد بالعمل بها فاذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزومه وملزوماته وبعين الملاك الذى لنفسه فكما ان العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملزوماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها وكذا الحال بالنسبه إلى احتجاج الموالى للعبيد وبالعكس فكما يحتج العقلاء بقيام الاماره على الشىء كذلك يحتجون على لوازمه وملزوماته وملزوماته مع الواسطه أو بلاواسطه شىء ولو حاولنا اثبات حجه الامارات بالادله النقليه لما امكن لنا اثبات حجه مثبتاتها بل ولا لوازمها الشرعيه إذا كانت مع الواسطه الشرعيه إلى أن قال و أما الأصول وعمدتها الاستصحاب فالسرف فى عدم حجه مثبتاتها وحجه لوازمها الشرعيه ولو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلها شرعيه يتضح (إلى أن قال بأن) المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك إما هو اقامه المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الآثار فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الاعلام.

و إما إبقاء اليقين فى اعتبار الشارع واطاله عمره وعدم نقضه بالشك لكونه امراً مبرماً لاينقض بما ليس كذلك فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل ولايلزم منه صيروره الاستصحاب طريقاً واماره لما عرفت فى محله من ان اليقين السابق لايمكن ان يكون طريقاً واماره على الشىء المشكوك فى زمان الشك فلايمكن ان يكون اعتبار بقاء اليقين الا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أى التعبد ببقاء المتيقن فتصير نتيجة الاعتبارين واحده وهى وجوب ترتيب الاثار فى زمان الشك وان كان الاعتباران مختلفين وطريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفا إلى أن قال ومما ذكرنا يعلم انه لو كان معنى لاينقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين واطاله عمره لما ينفع فى ترتب آثار الوسائط الشرعيه فضلاً عن غيرها. (1)

ولقد أفاد وأجاد و أما احتمال اعتبار القصد فلاوجه له بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناء اتهم ولا فى احتجاجاتهم ويشهد له اخذهم بلوازم الاقارير ولو لم يكن المقر متوجها اليها ألا ترى ان من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عده سؤالات فيكشف مده عمره كان مأخوذاً بما أجاب وان لم يقصد اللازم ودعوى ان ذلك من جهه حصول الاطمينان باللازم اذلا يكون له فيما أجاب دواعى الكذب مندفعه بانه لاشكال فى ان أخبار الثقات بالملزومات و اللوازم يفيد الاطمينان النوعى فيما إذا لم يكن لهم دواعى الكذب ولا كلام وانما الكلام فى لزوم القصد و قد عرفت عدم لزومه فى مثل الاقارير فتدبر.

بقي شىء فى مدخلية القصد فى حجيه الخبر

و هو ان استشهاد السيد المحقق الخوئى قدس سره على مدخلية القصد فى حجيه الخبر بما ذكره الفقهاء من ان الأخبار عن شىء يستلزم تكذيب النبى

ص: ١٩٨

اوالإمام:لايكون كفرا الا مع التفات المخبر بالملازمه و القصد محل نظر لأن الاستلزام المذكور لايتوقف على الالتفات و القصد بل هو لازم الواقع الآن مع عدم اعتقاده بأن مورد الانكار ممّا جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يكون كفرا ولقد أفاد وأجاد بعض الاعلام حيث قال و أما ما ذكر في مسأله عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعة فهو من جهه ان الموجب للكفر ان يظهر الشخص انه لايعتقد بالنبوه ومن الظاهر ان منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده انه ممّا اخبر به النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يوجب انكاره النبوه ليحكم بكفره. (١)

فتحصّل: ان الفرق بين الامارات و الأصول في حججه المثبتات في الأولى دون الثانيه كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان دليل حجيه الامارات انما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء وبعبارة اخرى لا إشكال في ان طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق بجميع اطرافها فاذا ورد من الشرع ما يدلّ على حجيه الطرق يكون ظاهرا في حجيتها بعين ما كان عند العقلاء. (٢) هذا بخلاف أدله اعتبار الأصول فانها لاتفيد الا التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن في ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل ولا يلزم منه صيروره الاستصحاب طريقاً واماره اذلا معنى لجعل اليقين السابق طريقاً واماره على الشئ المشكوك في زمان الشك وعليه فتصير نتيجة الاعتبارين واحده وهى وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك و القدر المتيقن من هذا هو آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها بل عرفت خروج غيرها تخصصاً.

لايقال: سلمنا قصور أدله التنزيل عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطه لكن يقع الإشكال في الآثار الشرعيه التي تكون وسائطها شرعيه مع انه لا كلام بينهم

ص: ١٩٩

١- (١) دروس في مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٨٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٩٩.

فى وجوب ترتيب تلك الآثار وشمول دليل التنزيل لها مع انها ليست بلا واسطه وبالجملة ان كان أدله التنزيل قاصره عن شمول الآثار المترتبه مع الوسائط فكيف يقال بشمولها للآثار الشرعيه التى يكون واسطتها شرعيه وان ليست قاصره عن شمول تلك الآثار فما الفرق بين ما يكون وسائطها شرعياً وبين ما تكون عقلياً او عادياً.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ أوّلاً: انا سلمنا ان دليل التنزيل ليس ناظراً الا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبه على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات انسب واحرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأن لايزم ذلك ترتب الآثار العقليه و العاديه وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون انسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعا و رفعاً.

وثانياً: انه يكفى فى الفرق حينئذٍ القطع بأن الآثار المترتبه على المتيقن بوسائط شرعيه مراده منها والا لما كان لها فائده فى كثير المقامات فان من يقن بالطهاره وشك فى الحدث يستصحب الطهاره فيبنى على جواز الدخول فى الصلاه وجواز اتيان ساير الصلاه المترتبه على هذه الصلاه وهكذا وكذلك الكلام فى قاعده الفراغ و نحوها فتدبر. (١)

وثالثاً: ان مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعى المترتب عليه وإليه يؤول فى تسديد الأصول من انه لاجاه إلى ارجاع تفسير الموضوع إلى ترتيب الأحكام المجعوله على ذلك العنوان بل ان ثمره التفسير ان يعمه أدله الأحكام المتعلقة على هذا العنوان فتدل تلك الأدله على ثبوت هذه الأحكام له بسعه تفسيره له.

ص: ٢٠٠

فالمقصود ان الاستصحاب لا يقتضى الا ان فى محيط القانون ومحدوده الشرع المتيقن السابق باق وموجود فى زمان الشك تعبداً وبنفس التعبد بوجوده يختم وينتهى رساله قاعده الاستصحاب.

ثم انه إذا كان المتيقن حكماً يكون التعبد به تعييناً لوظيفه المكلف و إذا كان موضوعاً فلامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه ويثبت بذلك الدليل تعلق ذلك الحكم به إلى أن قال وثبت آثاره الشرعيه أيضاً انما هو بدلاله أدله تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه و هذا الاحراز مفقود فى غير مورد التعبد و هو موضوع هذه الآثار الشرعيه. (١)

وعليه فالأثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالادله المتكلفه لترتب ذاك الأثر الشرعى عليه.

بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حجيه الامارات بالنسبه إلى لوازها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الاماره

هذا مضافاً إلى ان بعض الامارات معتبره تأسيساً من الشارع كالظن بالقبلة لمن لا يمكن له العلم بها ولو ظن ان القبلة فى جهه يوجب الظن بكونها قبله دخول الوقت فلاسييل لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله وسوق المسلمين اماره بتذكيه الحيوان ولكن لا يكون اماره بكون المشتري منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاه فيه وان ظن بكونه من مأكول اللحم و الحاصل ان ما هو المعروف فى سنتهم من اعتبار الاماره بالاضافه إلى اطرافها أيضاً لا اساس له بل لا بد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من ان مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص. (٢)

ص: ٢٠١

١- (١) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٣٨٦.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ١٨٠.

وفيه: أولاً: ان الكلام فى الامارات العقلائيه و انكار حجيه اللوازم فى الامارات العقلائيه كما ترى ويشهدله اجتجاجهم بلوازم الاقارير وان لم يكن مع القصد والالتفات.

وثانياً: ان عدم ملازمه الاماره الشرعيه كالظن بالقبله بالنسبه إلى الظن بدخول الوقت لاينافى ما ذكر لما عرفت من ان الكلام فى الامارات العقلائيه لا الشرعيه.

وثالثاً: ان سوق المسلمين كما انه اماره على تذكيره الغنم اماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه مأكول اللحم فيجوز اكله ولبسه كما عليه سيره المسلمين نعم لو لم يكن البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم كما إذا كان البايع فى مقام بيع الجلود ولو كانت من غير مأكول اللحم فالسوق اماره على التذكيره ولا اماره على كونها من مأكول اللحم فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان لوازم الامارات واطرافها حجه وان لم تكن مقصوده للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع ان المقر قد لا يكون ملتفتاً إليها وهكذا ربما يستفاد من الجمع من الأدله شىء ليست الأدله ناظره إليه ابتداء كدلاله الاقتضاء بالنسبه إلى مده أول الحمل وهى سته اشهر بعد الجمع بين قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا . (١)

وقوله عَزَّوَجَلَّ وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (٢) والوجه فيه أنها من البناءات العقلائيه ولم يردع عنها الشارع بخلاف لوازم الأصول فانها ليست بحجه لعدم كونها مندرجه فى الاثار المأمور بترتيبها فى الاستصحاب لظهور الاثار المذكوره فى الاثار المترتبة على نفس المتيقن و أما غيرها فهى خارجه عنها تخصصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى اخر ثبت له بعموم أدله ذاك الأثر بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب فلا تغفل.

ص: ٢٠٢

١- (١) الاحقاف، ١٥.

٢- (٢) البقره، ٢٣٣.

استثنى الفقهاء و الأصوليين عن عدم حجيه الأصول المثبه موارد

منها خفاء الواسطه

قال الشيخ الأعظم قدس سره نعم هنا شىء و هو ان بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين المستصحب و بين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها احكاما لنفس المستصحب و هذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف.

من جملتها ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لايبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه ومن المعلوم ان استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء ما لشيئى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسئله بقاء المياء فى الحوض المثبت لانغسال الثوب به إلى أن قال.

ومن جملتها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوه و الغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته ولا اوليه غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلّا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر وأوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم مالم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب. (1)

ص: ٢٠٣

وبالجمله المعترف فى صدق النقض و عدمه هو العرف الدقى لالمسامحى و العرف الدقى كما يكون مرجعا فى المفاهيم فكذلك يكون مرجعا فى تطبيق المفاهيم على المصاديق و الشارع يخاطب الناس بما يفهمه العرف و عليه فيكون قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك قضيه عرفيه فاذا رأى العرف ان القضيه المتيقنه عين القضيه المشكوكه رأى عدم ترتب الحكم على المشكوك فيه نقضا لليقين بالشك ولو لم يكن كذلك عند نظر العقل لعدم وحدتهما عنده.

وأورد عليه المحقق النائنى قدس سره:بانه لا أثر لخباء الواسطه لأئنه ان كان الأثر لذى الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقه إلى التفصيل وان كان اثرا للواسطه فى الحقيقه و العرف يعده من آثار ذى الواسطه تسامحا فلا عبره به لأنّ نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لافى تطبيقها على المصاديق.

وفيه: ان الأثر للواسطه فى الحقيقه ولكن العرف لا يتوجه إلى الواسطه وان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطه هذا مضافاً إلى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم وتطبيقها مورد الاعتبار شرعاً ولاوجه للتفكيك بينهما لأنّ الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم ينبه لا يتوجه إليه بنظره العرفى وأجاب سيدنا الأستاد عما ذكره المحقق النائنى قدس سره بأنّ مسامحات اهل العرف على النحوين أحدهما ما يتوجه إليه نفسه وانما يتسامح من جهه عدم الاعتناء بالموضوع و هذا ممّا لا يتوجه إليه ويضرب على الجدار.

الثانى مالا يتوجه إليه بنظره العرفى أصلاً ولاشبهه فى ان هذه المسامحه معتنى بها فى الأحكام ومن ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم فى الحقيقه لاستحاله انتقال العرض وانفكاكه عن المعروض وبالجمله ان كان مسامحات اهل العرف من قبيل المسامحه فى الاوزان و المقادير بحيث كان هو بنفسه متوجها اليها

وانما يتسامح من جهة عدم الاعتناء ولذا لا يصير إليه في الموضوعات التي تعد من الامور المهمه المعتنى بها فلا إشكال في عدم اعتبارها.

وان كانت ممّا لا يتوجه إليها إلا بعد التنبه ببعض امور عقليه فلسفيه فلا إشكال أيضاً في اعتبارها وفي امثال هذه الموارد لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق دقه العقليه للزم عليه التنبيه بما يلتفت إليه اهل العرف مثلاً- لو فرض أن اراد نجاسه كل ما كان دما بالدقه لما صح له الاختصار في بيان هذا الحكم بمثل الدم نجس بل كان عليه تعميم حكمه لم يراه العرف لون الدم لادما بمثل قوله لون الدم نجس و هذا واضح.

نعم يرد على الشيخ ان كانت الواسطه الخفيه في المقام ممّا يراها العرف ولكنّه لاجل خفائها يتسامح ويعد آثارها آثاراً لذيها فهو ممّا لا يلتفت إليه لأنّ المفروض التفات اهل العرف بهذه الواسطه و هذا التسامح وان كانت ممّا لا يراها فكيف يجعلها موضوعاً للآثار فينازع في ترتبها على ذى الواسطه وعدمه فالانصاف ان هذا الاستثناء من الأصول المثبتة ممّا لا وجه له. (١)

وبعبارة اخرى كما قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أن ما ذكره الشيخ قدس سره من ان استصحاب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر يثبت نجاسه الطاهر منه ما مع ان مجرد ملاقاه النجس الرطب للطاهر لا يكفي في نجاسه الطاهر مالم تسر النجاسه من النجس اليه.

يرد عليه انه لو استظهرنا من الأدله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع لنجاسه الطاهر كما هو المستفاد من اكثرها بل كثيرها يندرج المثل في باب

ص: ٢٠٥

الموضوعات المركبه المحرزه بعض اجزائها بالوجدان و الآخر بالأصل من دون توسط واسطه لاجليه و لاجليه.

و ان استظهرنا اعتبار ان يكون الملاقاه مسريه لرتوبه النجس إلى الطاهر أو ان يكون الطاهر متأثراً بوصول الرتوبه إليه فاستصحاب بقاء الرتوبه فى الجسم النجس لا- أثر له لأنه لا-يثبت التأثير ولا- التأثير لانهما من اللوازم العقليه لبقاء الرتوبه و قد عرفت عدم شمول دليل التنزيل لها. (1)

ولقائل ان يقول ان المفروض ان العرف لا- التفات له إلى دخاله التأثير ولايجعله موضوعاً للآثار حتى يقال كيف يجعله موضوعاً للآثار مع انهم لا يرونه وانما العقل يراه ويحكم بدخالته وحيث ان انطباق الأدله ليس مشروطاً بماله دخاله عند العقل يكفيه ما يراه العرف دخيلاً- واستظهره من الأدله و هو وقوع الملاقاه بين طاهر يابس و نجس رطب و عليه فدخاله التأثير بعد اعتبار الرتوبه أمر يكون مخفياً عند العرف فلاوجه لنفى الواسطه مطلقاً بقوله من دون واسطه لاجليه و لاجليه لما عرفت من حكم العقل بوجودها و عليه فلا- يكون الموضوع لتنجس الطاهر عرفاً متأثر الطاهر من الرتوبه النجسه حتى يقال لا يثبت التأثير المذكور باستصحاب بقاء الرتوبه المسريه.

لأنّ التأثير دخيل عقلاً لا عرفاً فالموضوع العرفى هو تنجس الطاهر بنفس ملاقاته مع النجس الرطب و حينئذٍ يجرى الاستصحاب فى بقاء الرتوبه و يحرز ببقائها تمام الموضوع لتنجس الطاهر ولا- يكون الأصل مثبتاً فتحصيل قوه ماذهب إليه الشيخ من جريان الاستصحاب فى ما إذا كان الأثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله أثراً لذى الواسطه.

ص: ٢٠٦

ولقد أفاد وأجاد المحقق اليزدي قدس سره في الدرر حيث قال يستثنى من ذلك ما إذا كانت الواسطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه.

والسّر في ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب وخطاب لاتنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لالواقعيه العقلية ولذا لا يحكم بواسطه دليل نجاسه الدم بنجاسه اللون الباقي منه بعد زوال العين مع انه من أفراد الدم بنظر العقل و الدقه بواسطه استحاله انتقال العرض فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هوالمصديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحه و هذا واضح جداً. (١)

وأختار سيّدنا الإمام المجاهد ما ذكره الشيخ بعنوان الكبرى الكلى وقال إذا كانت الواسطه بين المستصحب و الأثر الشرعى خفيه يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر ولا يكون من الأصول المثبتة و المراد من خفاء الواسطه ان العرف ولو بالنظر الدقيق لا يرى واسطه الواسطه في ترتب الحكم على الموضوع ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطه وانما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتبا على الواسطه لبا وان كان مترتبا على ذى الواسطه عرفاً. (٢)

ولكن ناقش في المثل الذى ذكره الشيخ قدس سره لخفاء الواسطه حيث قال و أما قضيه استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه فلان العرف هو الذى يستفيد من

ص: ٢٠٧

١- (١) الدرر، ص ٥٥٧، الطبع الجديد.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٨٤.

الأدلة الشرعية الواردة في النجاسات ان التنجس لا يكون الا- لاجل سرايه النجاسه إلى الملاقي فملاقاه الثوب للربط لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه فاستصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان و قد عرفت ان الوسائط الخفيه ماتكون الواسطه عقليه لا يراها العرف واسطه كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق الغسل مثبت لأن الواسطه عرفيه لاعقليه. (١)

وفيه: ما لا يخفى لما عرفت من ان المستفاد من اكثر الأدله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه وعليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب كما صرح به المحقق اليزدى قدس سره فى الدرر واستظهره سيدنا الأستاذ من الأدله وانما العقل يحكم بأن الموضوع هو الواسطه الخفيه ولا حاجه إلى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبته فاذا لم ير العرف الواسطه يحكم باستصحاب الرطوبه و الحكم بالنجاسه من دون ان يكون مثبتا وان كان استصحاب الرطوبه بنظر العقل مثبتا.

لأن الموضوع هو التأثير أو التأثير عند العقل فما لم يثبت لم يترتب عليه الحكم الشرعى الا انه لا يضر لأن الخطابات الشرعيه تعلقت بالعناوين باعتبار انطباقها على مصاديقها العرفيه لا لعقليه وعدم استصحاب الرطوبه فى المقام نقض لليقين بالشك ومقتضى النهى عن النقض هو لزوم الاستصحاب الرطوبه و الحكم بالنجاسه لأن النجس الرطب هو الموضوع عنده.

ثم لا يذهب عليك أن السيد المحقق الخوئى قدس سره ناقش فى المثال الثانى المذكور فى فرائد الأصول أيضاً بانه إننا إذا بنينا على ان عنوان الأوليه مركب من جزئين

ص: ٢٠٨

أحدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال وثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أوّل شوال لأنّ الجزء الأول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالأصل فبضميمه الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب و أما إذا بنينا على ان عنوان الاوليه أمر بسيط متنزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فان الاوليه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين وحيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهاده العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور. (١)

وفيه: ان المفروض فى كلام الشيخ قدس سره ان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا- ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر واوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر انقضاء رمضان وعدم دخول شوال و آثار اوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال ولا فرق فيه بين ان يكون الاوليه مركبه أو البسيطة.

لا يقال: ان نظر العرف المسامحى انما يكون حجه فى موردين الأول فى باب المفاهيم و تحديد الدلالات الثانى فى باب التطبيق إذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما إذا قلنا بأن أسامى المعاملات وضعت بازاء المسببات لا الاسباب فان العرف لو شخص صحه معامله المعاطاه مثلاً- كانت بيعا و أما فى المقام فحيث ان النظر العرفى اخبارى فى مجال التطبيق فمع خطأه دقه و عقلاً لاحجيه لنظره. (٢)

ص: ٢٠٩

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٦٤.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول، ج ٦، ص ١٩٣.

لأننا نقول: ان الملاك فى حجته التطبيق هو الملاك فى المفاهيم و هو ان العرف لا يفهم من اللفظ إلا ما توجه إليه و من المعلوم ان ما يفهمه هو الحجه عليه واما ما لا يتوجه إليه إلا بالتنبيه فليس حجه عليه و هذا بعينه يجىء فى التطبيق أيضاً اذ لا يكون المصاديق حجه عليه إلا ما ينطبق عليه بنظره و يفهمه و أما ما لا يكون مصداقاً بنظره فليس حجه عليه ما لم يتخذ الشارع طريقاً آخر يوجب تنبيهه بالنسبه إلى المصاديق الخفيه.

والبحت عن الانشاء و الأخبار اجنبى عن محل الكلام اذ الكلام فى الافهام العرفى سواء كان فى حدود المفهوم أو الانطباق و هذه المرحله متقدمه على مرحله الأخبار و الانشاء التى لادخل لهما فى حجيه مفهوم الكلام و مصاديقه بل اخباره بما فهمه صدق و حجه إذا خبر بواقع فهمه و لا وجه لعدم حجيه فيه بعد صدقه فى انطباق المفهوم عليه فتدبر جيداً.

لا يقال: ان الاستصحاب لا يقتضى سوى التعبد ببقاء المستصحب حكماً كان أو موضوعاً و انطباق الأدله على الموضوع يبين حكمه و عليه فلا يجرى التقرير المذكور و يكون تمام المعيار انطباق موضوع الدليل الاجتهادى و شموله لما استصحب فلو فهم من موضوعه معنى يعم ذا الواسطه أيضاً ثبت حكم الواسطه عليه و الا فلا تمام الملاك شمول موضوع ذاك الدليل بماله من المفهوم العرفى. (١)

لأننا نقول: ان هذا خلف فى خفاء الواسطه اذ تعميم الواسطه بحيث تشمل ذا الواسطه لا يساعد خفاء الواسطه فالتقرير المذكور فى كلام الشيخ اولى و أتم من ان العرف إذا رأى آثار الواسطه آثاراً لذى الواسطه كانت الواسطه خفيه و الآثار للمستصحب و عدم ترتبها عليه يوجب نقض اليقين و هو منهى عنه.

ص: ٢١٠

فتحصّل: ان ماذهب إليه الشيخ وصاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى وصغرى وان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطه

ومنها: جلاء الواسطه ووضوحها بنحو يورث الملازمه بينهما فى مقام التنزيل عرفاً بحيث يكون دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل ابوه زيد وعمرو وبنوه عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كما لا تفكيك بينهما فى الواقع وقد ألحق صاحب الكفايه هذا بما إذا كانت الواسطه خفيه حيث قال كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً لاجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابه عدّ اثره اثراً لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً فافهم. (١)

أورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سره: بأن ما ذكره صاحب الكفايه صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبتت الملازمه فى التعبد فى مورد فلا إشكال فى الاخذ بها الا- ان الإشكال فى الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه فى مورد من الموارد وما ذكره من المتضائفات من الملازمه فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فانه لا يمكن اليقين بابوه زيد وعمرو بلا يقين ببنوه عمرو ولزيد وكذا سائر المتضائفات فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا- احتياج إلى القول بالأصل المثبت هذا إذا كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر و ان كان مراده ذات المتضائفين بأن كان ذات زيد و هو الاب مورد للتعبد الاستصحابى كما إذا كان وجوده متيقناً فشك فى بقاءه واردنا ان ترتب على بقاءه وجود الابن مثلاً بدعوى الملازمه

ص: ٢١١

بين بقاءه إلى الآن و تولد الابن منه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت ولا تصح دعوى الملازمه العرفيه بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده فان التعبد ببقاء زيد و ترتيب آثاره الشرعيه كحرمه تزويج زوجته مثلاً وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً فانه لا ملازمه بين بقاءه الواقعي ووجود الولد فضلاً عن البقاء التعبدى. (1) بل يمكن منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي.

قال السيد الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: نحن ندعى ان مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهرى واصدق شاهد على ما ذكرانه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوه لشخص خصوص آثار المترتب على البنوه وهكذا العكس كما قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب آثار كلا المتضائفين. (2) هذا مضافاً إلى استلزام المعارضه حيث انه لو كانت الحاله السابقه فى كل منهما مختلفه بأن كان أحدهما مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بالعدم فيشكل الأمر من جهه انه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر كذلك يمكن العكس بأن يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه قال سيدنا الأستاذ وتوضيح ذلك انه إذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك فى بقائه وعلم مقارناً للشك بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه أثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله وتنزيل المعلول لأنّه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن

ص: ٢١٢

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٩-١٦٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٠٤.

العكس بأنّ يقال تنزيل عدم المعلول واستصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره وليس أثر المعلول الأثر الشرعى للعله كى يكون استصحابها حاكما على الأصل الجارى فى المعلول. (1)

ويمكن أن يقال: انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك.

بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب وبين التعبد فى لازمه يشمله حديث لاتنقض ويمنع عن التفكيك لأنه نقض لليقين بالشك و هذا مما لا إشكال فيه.

هذا مضافاً إلى ان تعارض الاستصحاب فى ما إذا كان أحد الاستصحابين مسبوقا بالوجود و الآخر مسبوقا بالعدم وسقوطهما فيه لا يوجب الإشكال بالنسبه إلى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبیه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبته عن بعض موارد الاستصحاب

قال فى الكفایه لاتفاءوت فى الأثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتباً عليه بلاوساطه شىء أو بوساطه عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايع ويتحد معه وجوداً كان متزعا عن مرتبه ذاته أو بملاحظه بعض عوارضه ممّا هو الخارج المحمول (كعنوان الولايه أو الوكاله أو الملكيه أو الزوجيه حيث انه ليس فى الخارج الا منشأ الانتزاع للامور المذكوره و منشأ الانتزاع عين المستصحب فلا يلزم اثبات الواسطه) لا بالضميمه (كالبياض و السواد حيث كان فى الخارج ضميمه وهى السواد أو البياض).

ص: ٢١٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٠٨-١٠٩.

فان الأثر فى الصورتين انما يكون له (المستصحب) حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء لالغيره (المستصحب) ممّا كان مبائنا معه أو من اعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمه كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأنّ الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه و الغصبيه ونحوهما لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتبه لا يكون بمثبت كما توهم. (1) ظاهره هو التفصيل و التفرقه فى جريان الاستصحاب وعدمه بين المحمول بالضميمه و الخارج المحمول فيجرى الاستصحاب فى الخارج المحمول كجريانه فى فرد الطبيعى دون المحمول بالضميمه و التفصيل المذكور لا يخلو من إشكال يظهر من كلام المحقق الاصفهاني قدس سره حيث قال فى تعليقه على الكفايه.

ان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقي بلحاظ قيام مبدأه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائماً بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف فكذلك عنوان الابيض أو الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى فلامقابله بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحيثيه وان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظراً إلى ان وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ماتقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب أثر الموجود بوجوده كترتيب أثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف استصحاب ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما

ص: ٢١٤

متبائن في الوجود انتهى ظاهره ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح في الصوره الثانيه وهى ما إذا كان المراد من العنوان نفس المبدأ دون الصوره الأولى أى ما إذا كان المراد من العنوان هو العنوان الوضعى الاشتقاقي وإلا فالتقابل بينهما هذا وقد ذهب سيدنا الأستاذ إلى انكار التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ أو العنوان الاشتقاقي حيث قال ان التفرقه لو كان(كانت)فى الأثر المترتب على المبدء فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله و النيابة ولو كان(كانت)فى الأثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين و بالجمله لافرق بين المحمولين لافى الأثر المترتب عليهما ولاعلى مبدئهما. (1)فلاوجه للتفصيل بين المحمولين سواء كان المراد نفس المبدأ اوالعنوان الاشتقاقي فلاتغفل ولعلّ إليه يؤول ما فى مصباح الأصول حيث قال فان كان مراد صاحب الكفايه ان الاستصحاب يصح جريانه فى الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلى عليه فيصح استصحاب ملكيه زيد لمال لترتيب آثار الملكيه الكليه من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ففيه ان هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه فاذا شك فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه كعداله زيد مثلاً فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العداله كجواز الاقتداء به ونحوه فلاوجه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه وان كان مراده ان الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت فلا يجرى الاستصحاب فى الخارج المحمول كما لا يجرى فى المحمول

ص: ٢١٥

بالضميمه فلاوجه للتفصيل لعدم التقابل بينهما.إلى أن قال نعم لو كان الأمر الانتزاعى اثرا شرعياً لبقاء شئى لترتب على استصحابه بلا- إشكال و هذا كما إذا علم بأن الفرس المعين كان ملكا لزيد وشك في حياته حين موت زيد أو في بقاءه على ملكه حين موته فباستصحاب الحياه أو الملكيه نحكم بانتقاله إلى الوارث ولا مجال لتوهم كونه مثبتا لأن انتقاله إلى الوارث من الاثار الشرعيه لبقائه غايه الأمر انه أثر وضعى لا تكليفى و هو لا يوجب الفرق فى جريان الاستصحاب وعدمه. (١)

حاصله انه لا فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمه ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى الفرد لجريانه فى كليهما وهكذا لا فرق بينهما ان كان المراد هو جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع ليرتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازما على فرض بقاءه اذ كما لا يجرى الاستصحاب فى المحمول بالضميمه كذلك لا يجرى فى الخارج المحمول لكونه مثبتا.

ذهب بعض الاجله إلى ان الاستصحاب لا شأن له إلا اثبات الموضوع فلامجال لتوهم كونه مثبتا حيث قال ان تمام الملاك كون المستصحب مصداقاً لعنوان الموضوع المأخوذ فى كبرى الحكم سواء كان فردا ذاتيا أو غير ذاتى و سواء كان مبدؤه من قبيل المحمول بالضميمه أو الخارج المحمول فان صدق الإنسان كصدق الممكن و العالم أو الضارب على مصاديقه صدق حقيقى ولا- محاله تعم الكبرى المتضمنه للحكم على امثال هذه العناوين لجميع مصاديقها التى منها ما ثبت بالاستصحاب فلاشأن للاستصحاب إلا اثبات الموضوع وبه ينتهى شأنه ورسالته ثم الدليل الاجتهادى الذى جعل الحكم على ذلك العنوان الكلى لعمه من دون فرق بين أقسام المصاديق أصلاً هذا بناء على ما حققناه وهكذا الأمر على مبنى القوم فان الأحكام

ص: ٢١٤

الشرعيه لما كانت مترتبه على العناوين الكليه فلامحاله أثر المتيقن الذي يدل الاستصحاب على التعبد به بقاء يراد به الاثار التي يترتب عليه بما انه مصداق لهذه العناوين الكليه و هاهنا أيضاً لا فرق بين العناوين التي بالنسبه لمصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات و ما كان محمولاً بالضميمه أو الخارج المحمول و اماما في الكفايه من استثناء ما كان من الاعراض من قبيل المحمول بالضميمه كالسواد و البياض فيرد على ظاهره ان مبدأ الاشتقاق فيه و ان كان مغايراً للموصوف الا انه كذلك في الخارج المحمول أيضاً فان الامكان مغاير في المفهوم للموصوف به لكنه لا ينافي ان يكون العنوان المحمول عليه كالاسود و الابيض و الممكن متحداً معه كما لا يخفى (١) ولا يخفى عليك ان على مبنى القوم إذا ترتب الأثر على المبدأ فالخارج المحمول كالمحمول بالضميمه في كونه مغايراً مع وجود محله و عليه فلايجرى الاستصحاب في المحل لترتيب أثر المغاير لأنه مثبت من دون فرق بينهما كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ بل لامجال للاستصحاب على مبناه بعد المغايره بين المبدء و المحل أيضاً لأن استصحاب المحل لا يكون استصحاب الفرد بالنسبه إلى المبدأ حتى يشمل العنوان الكلي المترتب عليه الأثر الشرعي في الدليل الاجتهادي فتدبر.

هذا مضافاً إلى ان الوحده المعتره في عدم كون الأصل مثبتاً هي الوحده في عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع للاحكام دون الوحده العقليه و الفلسفيه و عليه فيكون استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلي مثبتاً إذا لوحظ الموضوع بحيثه الفرديه فلا يمكن استصحاب الفرد لاثبات آثار الطبيعه الكليه لعدم الاتحاد بينهما في مرحله موضوعيه الموضوع و ان كان بينهما اتحاد عقلاً بحسب الكلي و الفرد فمجرد كون شيء من قبيل الذات و الذاتيات أو الكلي و الفرد أو الخارج المحمول لا يكفي في

ص: ٢١٧

عدم كونه مثبتاً بل اللازم هو ملاحظه كيفيه جعله موضوعاً للاحكام و لذا يكون استصحاب الفرد بما هو فرد لاثبات آثار الكلى مثبتاً من دون فرق بين الخارج المحمول و بين المحمول بالضميمه نعم لا يكون استصحاب نفس العنوان المتحقق و المنطبق على الخارج لترتيب اثره المترتب على الكلى مثبتاً و ذلك لاتحادهما.

ولقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال إذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان لا- لأن الفرد مقدمه للكلى فانه خلاف التحقيق بل لأنّ حيثه الانسانيه فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع للاحكام غير حيثه الفرديه وان كان الفرد متحداً مع الطبيعى خارجاً لكن لما كان العناوين الطبيعه موجوده بوجود الفرد لدى العرف فاذا تعلق حكم بعنوان يسرى إلى مصداقه الخارجى فاذا شك فى بقاء العنوان المتشخص الخارجى يمكن استصحابه و ترتيب الأثر عليه إلى أن قال وبالجمله فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى و بين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب اثره عليه فان ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقق فى الخارج فهو كاستصحاب نفس الكلى لترتيب آثاره. (١)

فتحصّل: انه لاتقابل بين الخارج المحمول و بين المحمول بالضميمه مطلقاً فان الأثر لو ترتب على المبدأ فكل واحد منهما مغاير مع محله اذ كما ان السواد مغاير خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله و النيابة فلايجرى الاستصحاب فيهما لكونه مثبتاً ولو كان الأثر مترتباً على نفس المحمول المنطبق على الخارج فلاتقابل أيضاً بين المحمولين لاتحاد المحمول مع مورده على الحالين فلايفرق بينهما فيجربى الاستصحاب فى كليهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثيه الفرديه لا العنوان المنطبق على الخارج للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير

ص: ٢١٨

موضوعيه الموضوع لأنَّ حيثيه الفرديه غير حيثيه الجامع التي باعتبارها تعلق الأثر فلاتغفل.

التنبیه الثاني عشر: في عدم الفرق بين المجعوليه الاستقلاليه وبين المجعوليه التبعيه في جواز الاستصحاب

قال في الكفايه لاتفوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين ان يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحاء كالجزيئيه و المانعيه فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون امره بيد الشارع وضعا ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه ولاوجه لاعتبار ان يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلاً كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الآثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه فافهم (1) حاصله انه يكفي المجعوليه ولو كانت بالتبعيه في جريان الاستصحاب وعليه فالتفرقه بين المجعوليه الاستقلاليه وبين التبعيه لاوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعوليه وعليه فيصح استصحاب الشرط أو المانع لترتيب آثار الشرطيه أو المانعيه و ليس بمثبت لانهما مجعولتين بالتبع كما يصح استصحاب نفس الشرطيه أو المانعيه لانهما مجعولتان بتبع الجعل الشرعي وعليه فاستصحاب الشرط كالطهاره أو المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه أو المانعيه وهي جواز الدخول في الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول في الصلاه ليس بمثبت اذ الواسطه وهي الشرطيه أو الجزئيه مجعوله بجعل تبعي و الآثار المذكوره آثار لمجعول شرعي تبعي.

هذا مضافاً إلى ما حكى عنه في تعليقه على فرائد الأصول من ان للشرط و المانع دخلاً وجوداً وعدمياً في التكليف و هو يكفي في باب الاستصحاب فيوسع بدليله دائره

ص: ٢١٩

الشرط و المانع تاره وتضييق اخرى قال نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف إذا ظفر بمقتضيه وشك في الشرط ضروره ان ترتب التكليف على وجود علتة عقلية مثل ترتب المعلول على العلة اللهم إنا ان يكون التنزيل في العلة ملازماً للتنزيل في المعلول كما اشرنا إليه واستغيناه من الأصل المثبت انتهى.

ولا يخفى ما فيه من المعارضه فان التنزيل في عدم المعلول أيضاً ملازم للتنزيل في عدم العلة فيعارض التنزيل في ناحيه العلة.

والأولى ان يقال ان ترتب التكليف على وجود علتة ليس بعقلية صرف وعليه فاستصحاب الشرط أو المانع يجرى لدخالتهما في التكليف شرعاً ولا حاجة في جريانه إلى اثبات شىء اخر كالشرطية و المانع حتى يشكل فيه بانه مثبت لعدم كونهما من المجموعات الشرعية ويجاب عنه بكفايه مجعولييه منشأ انتزاعهما.

أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأن الشرط أو المانع ليس دخيلاً في الحكم وجوداً أو عدماً بل الدخيل فيه هو التقيد به أو بعدمه وقد تبين في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً ثم انه إذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو أما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله إذا جاءك زيد فاكرمه و إذا زال الشمس وجب الصلاء ولا إشكال في صحه جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب كما لا يخفى و أما ان يكون من قبيل الشرط لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشىء ومعلوم ان استصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثبات ثبوت الانشاء لأنه عقلي ولعله مراد المحقق وان كان ياباه ظاهر كلامه الخ (1). و عليه فاستصحاب نفس الشرط أو المانع بدعوى دخالتهما في المكلف به غير جار لعدم دخاله نفس الشرط أو المانع بل الدخيل هو التقيد به أو بعدمه كما عرفت و أما إذا كان الشرط شرطاً للتكليف

ص: ٢٢٠

فلا- إشكال في استصحابه الا- إذا كان شرطاً لنفس الانشاء و فيه أنّ مورد بعض أخبار الاستصحاب هو الشرط في المكلف به ومعه لا مجال لانكار الاستصحاب في ناحيه الشرط ونحوه و عليه يجرى الاستصحاب في ناحيه الشرط و نحوه مطلقاً عندما إذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء.

قال المحقق اليزدى قدس سره: في الجواب عن الإشكال المذكور في جريان الاستصحاب في شرط شيء أو عدم مانعه أو في الشرطيه و المانعيه.

بانه ان اراد استصحاب مصداق الشرط و المانع اعنى ما جعله الشارع شرطاً أو مانعاً سواء اعتبر في الملكف به مثل الطهاره و الحدث أم في التكليف كالزوال ومثله فلا إشكال في صحه الاستصحاب بل مورد بعض أخبار الباب هو استصحاب الطهاره اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهاره وظيفه للشارع كذلك الاكتفاء بالطهاره المشكوكه أو عدم الاكتفاء بها وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه إلى أن قال ولا- إشكال في شيء من ذلك وان اراد استصحاب عنوان الشرطيه و المانعيه أو عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجموعه في حد انفسها ولا تكون موضوعه لاثر شرعى مع امكان ان يقال بصحه الاستصحاب فيما ذكر أيضاً لأنه وان كان غيرمجموعول ولا موضوع لاثر شرعى الا انه يكفى في شمول أدله الاستصحاب لشيئى كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ولو بأن يجعل ما هو منشأ لاتزاعه وعلى هذا أيضاً لافرق في صحه الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به أو التكليف. (1) فيصح الاستصحاب في الشرط أو المانع وفي

ص: ٢٢١

الشرطيه و المانعيه من جهه كونهما مجعولتين بجعل منشأهما فلامجال لاشكال المثبتة فى المقام.

نعم قد يقال ان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عمليه للمكلف وإلا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض ودليل اعتبار قاعده الاستصحاب موضوعه اليقين و الشك وانه لا ينفى اليقين بالشك و هو مطلق جار فى كل يقين و شك سواء تعلق بالامور الخارجيه أو الانتزاعيه أو الجعليه الاعتباريه فكل متيقن شك فيه يحكم ببقائه بشرط ان يكون الحكم ببقائه ممّا يحل مشكله مقام العمل للمكلف فاذا كان المتيقن حكما تكليفيا فمن المعلوم ان الحكم ببقائه لامعنى له الا الحكم فى الزمان الثانى و هو زمان الشك بأن هذا الحكم التكميلى ثابت عينا ففیه حل مشكله وظيفه المكلف.

و إذا كان موضوعاً للحكم التكميلى فالحكم ببقائه يستلزم الحكم بترتب ذلك الحكم التكميلى عليه ففیه أيضاً حل مشكله العمل و أما إذا كان لا من القسم الأول ولا من الثانى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجه على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً فان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفه عمليه للمكلف والا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض. (١)

ولقائل ان يقول ان مقصود الباحث هنا هو ما إذا كان الأثر الشرعى موجوداً وترتب على مثل الشرط أو المانع أو الشرطيه أو المانعيه وحينئذٍ إذا لم نقل بأن الشرطيه أو المانعيه مجعوله ولو بالتبع فاستصحاب الشرط أو المانع ليرتب عليه الشرطيه او المانعيه و يترتب عليهما آثارهما الشرعيه مثبت و أما إذا قلنا بمجعوليته الشرطيه أو

ص: ٢٢٢

المانعيه ولو بالتبع فلامانع من وساطتهما فتحصل انه لافرق في جريان الاستصحاب بين المجعول الاستقلالي و التبعى و عليه يجرى الاستصحاب فى الشرط و المانع اذ الشرطيه و المانعيه و الأثر الشرعى موجوده فى هذه الموارد فتأمل.

التنبیه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه ولا تفاوت فى المستصحب أو المترتب بين ان يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ضروره ان أمر نفيه بيد الشارع كثبوتيه وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر اذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوتيه كما هو واضح. (١)

أقول ان الإشكال فى جريان الاستصحاب فى الاعدام يكون من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولييه العدم ليس له أثر شرعى لأن إطلاق العنان أثراً عقلياً و عليه فجرى ان الاستصحاب يحتاج إلى وساطه لشيئى اخر لترتيب الأثر الشرعى و هو ليس إلّا أصلاً مثبتاً و لعلّ ذكر هذه المسأله هنا باعتبار هذا الإشكال و الجواب عنه أنّ التحقيق كما ان شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره ان اللازم هو ان يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبده أثر شرعاً فكونه مطلق العنان وان كان أثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه إذا استصحب اليقين فى حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو أثر شرعى بقاء وان كان فى حال عدم التكليف فى الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف ولادليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب أو جعل المماثل للآثر الشرعى للمستصحب حتى لا يجرى الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدلّ إلّا على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع واعتبار ذلك لا يكون الا فيما إذا كان له أثر يكون تحت يد الشارع بقاء

ص: ٢٢٣

وحيث ان الأثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً ولا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان وليس في أدله الاستصحاب لفظ العمل ومثله حتى يقال انه ظاهر في الأثر الوجودى وترك العمل ليس عملاً وعدم ترتيب الأثر ليس اثراً انتهى ومع ترتب الأثر الشرعى لاوجه لدعوى عدم جريان الاستصحاب وثانيها ان العدم غير مجعول وذلك لأن الحكم بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الأخبار حقيقه وعليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بأن التحقيق ان ابقاء عدم الوجوب أو عدم الحرمة مثلاً باحد وجهين:

الأول: انشاء عدمهما اظهارة لبقاء عدمهما على حاله والانشاء خفيف المؤونه وقصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله: «لا يجب» انشاءً أمر معقول والانشاء بالاضافه إلى ما يدعو إليه ويترتب عليه تاره بنحو التحقيق والايجاد كالانشاء بداعى جعل الداعى واخرى بنحو الكشف والاظهار كالانشاء بداعى الارشاد فانه ليس جعلاً للرشد بل لاظهار رشد العبد وخيره فيما تعلق به الانشاء فكذا في طرف عدم التكليف فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوه بالانشاء فهو لاظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله ولا بد من حمل «لاتنقض» الشامل لليقين بالوجوب وبعدمه على الانشاء بالتقريب المزبور.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الحاله غير اختيارى و الترك على طبع الفعل.

واخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذٍ بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذٍ حيث انه مقدور وقابل لتأثير القدره فيه فلامحاله يكون الترك على طبع الفعل وليس للعدم و الترك حظ من الاستناد إلى الشخص ازيد مما ذكر وعليه فالشارع عند جعل الطريقه وشرع الشريعه مع القدره على جعل الوجوب إذا ابقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه كان هذا العدم مستند اليه ولا حاجه إلى صدق الحكم ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد بل إلى مجردالاستناد إلى الشارع ولا- اختصاص لعنوان ابقاء بطرف الوجود بل استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى بقاءه انتهى. (١)

وثالثها: عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول وعدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول وعليه فلاحاجه إلى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وحاصل الجواب عنه كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان التحقيق ان استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله و مخالفته وينتفى بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثه وجداناً أو تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثيه عدم الوصول وعدم قيام الحجه و البيان و أما عدم التكليف بنفسه أو عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان وعدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان وكما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المرتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه ومع ايصال عدمه عنواناً تعبداً

ص: ٢٢٥

لاتكليف يشك في ثبوته ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتبا على استصحاب عدم التكليف ليقال بأن موضوعه ثابت لاحاجه إلى التعبد به انتهى موضع الحاجه من كلامه اعلى الله مقامه. (١)

والحاصل: ان بعد فرض ان عدم الاستحقاق من جهه عدم التكليف أو من جهه عدم المخالفه لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان لا-يرد على استصحاب عدم التكليف أو عدم المخالفه للتكليف بانه لاحاجه إلى التعبد به لأن عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول و الظاهر ان الإشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف أو عدم المخالفه وبين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاستصحاب جار في الاعدام لعدم اختصاص اليقين و الشك في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بالامر الوجودى ولا بما يكون حكماً أو عملاً بل يكفى فيه انه أمر بيد الشارع فلا تغفل.

التنبيه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فى الأصول المشبه يختص بالانار المختصه بالحكم الواقعى كالأجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاثبات به

و أما إذا كان الأثر مترتبا على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فلامانع من ترتبه على المستصحب لأن المفروض انه أثر لمطلق الحكم و هو أعم من الواقعى و الظاهرى و الموضوع محقق بالاستصحاب.

وعليه فلا يرد على المختار فى الأصول المثبتة من عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أو حكماً

ص: ٢٢٤

لعدم انفكاك الاستصحاب عن أثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الأحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعه وحرمة المخالفه.

قال في الكفايه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى أو العقلى بالاستصحاب انما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثاره إلّا اثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بواسطه أثر شرعى اخر حسبما عرفت فيما مرّ لبالنسبه إلى ما كان للاثر الشرعى مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب أو غيره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعيه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها وتكوينها حينئذٍ حقيقه فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه وحرمة المخالفه واستحقاق العقوبه إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلاشبهه ولا ارتياب فلا تغفل. (١)

التنبیه الخامس عشر: انه قد تقدّم كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوثاً

ومقتضاه هو صحه استصحاب العدم الازلى للتكليف فان جرّ العدم الازلى إلى زمان الشك بيد الشارع وعليه فيصح له ان يجزّه تشريعاً.

قال في الكفايه فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان فى زمان استصحابه كذلك أى حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول فى الازل ولا ذا حكم الا انه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من ان نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعاً و كذا

ص: ٢٢٧

استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء.

وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقينا. (١)

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: وهذا الذي ذكره؛ متين لاشبهه فيه فان أدله الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظره إلى البقاء فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاء لايجرى فيه الاستصحاب ولو كان قابلاً له حدوثاً ولو كان قابلاً للتعبد بقاء يجرى الاستصحاب فيه ولو لم يكن قابلاً له حدوثاً. (٢)

ولا يخفى عليك ان قول صاحب الكفايه «الا- انه حكم مجعول فيما لايزال» يشعر بلزوم التنزيل وجعل المماثل فيما يزال مع انه لاحاجه إليه لأن معنى عدم نقض اليقين هو ابقاء اليقين وحيث لا معنى له لفرض نقض اليقين بالشك كان معناه عدم نقض اليقين عملاً. والمراد به أن عامل معاملته اليقين بعدم التكليف وحيث كان في حال اليقين بعدم التكليف مطلق العنان فكذلك بقاء من دون حاجه إلى تنزيل أو جعل نعم لايجرى الاستصحاب الا إذا كان له أثر شرعي في حال جريانه كساير الأصول العمليه وكونه مطلق العنان في حال اليقين بعدم التكليف وان كان اثراً عقلياً ولكنّه عند الشك وجريان الاستصحاب يكون اثراً شرعياً.

التنبیه السادس عشر: في حكم الشك في التقدم و التأخر بعد العلم باصله

اشاره

انه لا إشكال ولا كلام في جريان الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك فيما إذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع ذي حكم أو كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه.

ص: ٢٢٨

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٣٣-٣٣٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٧٧.

و أما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه أو كان الشك فى تقدم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله فالكلام فيه يقع تاره فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه إلى اجزاء الزمان واخرى فيما إذا لوحظ بالنسبه إلى حادث اخر فهنا مقامان:

المقام الأول: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق

أحدهما: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق فيترتب آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة فيجرى الاستصحاب وتترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه أثر فان التأخر عن يوم الخميس لانزم عقلى لعدم الحدوث يوم الخميس فاثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس يتوقف على القول بالأصل المثبت وكذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة أثر لا يثبت بالاستصحاب آثار الحدوث يوم الجمعة فان الحدوث عباره عن الوجود الخاص بناء على بساطته و هو أول الوجود نعم لا باس بترتيب آثار الحدوث بذاك الاستصحاب اعنى استصحاب عدم الوجود فى السابق تعبداً بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق أى الجمعة وعدم الوجود فى السابق أى يوم الخميس لكون أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة و الجزء الآخر بالتعبد و هو عدم الوجود يوم الخميس إلّا ان الحدوث كما أفاد فى مصباح الأصول هو أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم (المعبر عنه فى اللغه الفارسيه بـ«تازه») ويتفرع عليه انه إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريتته بعد ذلك فيجرى فيه استصحاب عدم كريتته فى يوم الخميس ولا يثبت بذلك (حدوث) كريتته يوم الجمعة ولذلك ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى انه لا يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه فى أحد اليومين لاصاله بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من

اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين انتهى كلامه (١) ولقد أفاد وأجاد الشيخ الأعظم قدس سره وان لم يكن الفرع الاخير و هو قوله نعم لو وقع فيه الخ خاليا عن المناقشه حيث قال فيه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أقول وجه عدم ترتب احكام الوجود في الزمان المتأخر معلوم اذ استصحاب عدم وجوده قبله لا يثبت وجوده في الزمان المتأخر الا بناء على التعويل على الأصول المشبه وذلك لأنه بعد ما علم اجمالاً بوجود الحادث في أحد الزمانين يكون عدم وجوده في الزمان المتقدم ملزوما عقلاً. لوجوده في الزمان المتأخر فلا يترتب عليه بالاستصحاب هذا واضح انما الكلام فيما إذا فرض في المثال الذي أفاده وقوع الثوب النجس في الماء في كل من اليومين فانه إذا فرض ان الماء لم يكن كرا في الزمان المتقدم وصار كرا بعده لكان وقوع الثوب النجس فيه حينئذٍ موجبا لنجاسته ولا فائده في تميمه كرا بناء على التحقيق في الماء المتمم كرا من عدم زوال نجاسته بذلك وحيث يحتمل ذلك يحتمل بقاء نجاسته الثوب فيكون الأصل بقاءها نعم يحكم بطهاره الثوب بناء على القول بأن تميم الماء كرا يوجب زوال نجاسته وذلك لحصول القطع بطهارته على هذا القول وكيف كان فهذا المثال لا يخلو عن النظر. (٢)

وثانيهما: و هو ما إذا كان الشك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره هو

ص: ٢٣٠

١- (١) ولا يخفى عليك ان تطهير الشيء المتنجس بماءين مشتبهين يحصل بصب الماء من كل واحد على المتنجس لادخوله فيهما فحينئذ علم بتطهيره اما من الماء الأول أو الثاني و بهذا العلم يرفع اليد عن العلم بالمتنجس فهو نقض اليقين بالنجاسه باليقين بالطهاره وإحتمال ان يكون النجس هو الثاني مندفع باستصحاب الطهاره لا يقال ان العلم بالتطهير بالنحو المذكور يعارض مع العلم بصب النجس مع صبّهما فيستصحب لأننا نقول لا أثر له مع إستصحاب النجاسه الجارى في الثوب النجس فلا تغفل.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ١١٢-١١١.

يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين أما ان يكونا مجهولي التاريخ أو يكونا تاريخ أحدهما معلوماً و على كلا التقديرين أما ان يكون الأثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق و اللحق أو على العدم و على التقادير الأربعة إما ان يكون الأثر مترتبا على الوجود و العدم بمفاد كان وليس التامين أو على الوجود و العدم بمفاد كان وليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول:

١- إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولي كما إذا فرض ان الارث مترتب على تقدّم موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما إذا كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث اثر. (١) و أما إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيجرى في كل منهما أصالة عدم السبق ولا معارضه بين الاصلين لاحتمال التقارق نعم لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم اجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب العدم في كل واحد مع استصحاب العدم في طرف آخر و جريان الأصل فيهما موجب للمخالفه القطعيه وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح و هكذا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق و التأخير و لامعارضه بينهما لاحتمال التقارن نعم في مورد العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر و عليه

ص: ٢٣١

١- (١) كما إذا كان للوارث ولد دون المورث فتقدم موته على المورث لا يترتب عليه أثر و هو ارث المورث بل يرثه ولده بخلاف تقدّم موت مورثه على موته فانه يرث لعدم ولد للمورث.

فاستصحاب العدم جار من دون تعارض في جميع الموارد من الفرض الأول و هو ان الأثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالي.

٢- و أما ان كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتي كما إذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث قال صاحب الكفايه فلامورد هيهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلاارتياب فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون موردا للاستصحاب.

وفيه: ان هذا الكلام مخالف لما ذكره في بحث العام و الخاص من انه إذا ورد عموم بأن النساء تحيض إلى خمسين عاما إلّا القرشيه وشككنا في كون امرأه قرشيه فلايصح التمسك بالعموم المذكور لكون الشبهه مصداقيه الا انه لامانع من ادخالها في العموم للاستصحاب فنقول الأصل عدم اتصافها بالقرشيه لانها لم تتصف بهذه الصفه حين لم تكن موجوده ونشك في اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها هذا ملخص كلامه في مبحث العام و الخاص و هو الصحيح خلافاً لمحقق النائيني فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام.

فنقول الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولايعتبر في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج إلى وجوده و أما عدم اتصافه به فلايحتاج إلى وجوده بل يكفي عدم وجوده فان ثبوت شيء لشيء وان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبه لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

فتحصّل: ممّا ذكرناه جريان الاستصحاب فى هذا القسم منه ويجرى فيه ما ذكرناه فى القسم الأول من عدم المعارضه (1) إلّا مع العلم الإجمالى فلاحاجه إلى الاعاده (هذا حال الصورة الأولى و الثانیه من مجهولى التاريخ ممّا يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامه أو الناقصه) وان كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر فتاره يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بعدم المحمولى واخرى لعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بعدم النعتى.

٣- إن كان الأثر لعدم النعتى فلايجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفايه قدس سره لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بعدم فى زمان حدوث الآخر ومن الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدوله فلابد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبه لأَنَّ مفاد القضية السالبه سلب الربط فلايحتاج إلى وجود الموضوع و أما معدوله المحمول فيما ان مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله هذا توضيح مراده رحمه الله.

ولكن يرد عليه ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لأنّه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتا الا انه يمكن ترتيب (آثار) عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب فى عدم الاتصاف. ويقال ان هذا الحادث لم يكن متصفا فى الازل بعدم على حادث آخر و الآن كما كان ولايعتبر فى استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت فى القسم الثانى. فان الاتصاف مسبق بعدم كما امر فحال القسم الثالث حال القسم الثانى فى جريان الاستصحاب.

ص: ٢٣٣

١- (١) لاحتمال التقارن فيجربى الإستصحاب المذكور فى الطرفين من دون معارضه إلا مع العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر فيتعارضان و يسقطان كما عرفت فى القسم الاول.

٤- أما ان كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي فقد جرى فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصارى قدس سره و جماعه من المحققين ولكنّه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعي كموت المتوارثين لعدم جريان الاستصحاب على كل حال أما لاجل المعارضه كما عليه الشيخ واتباعه و أما لعدم شمول الأدله له كما عليه صاحب الكفايه فهو بحث علمي بحث نعم فيما إذا كان الأثر لاحدهما دون الآخر كان البحث ذا أثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ رحمه الله لعدم المعارض ولا يجرى على مسلك صاحب الكفايه و الحاصل ان في الصوره الرابعه وهى ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه ان كان الأثر لعدم كل واحد منهما في زمان الآخر فلا استصحاب أما للجريان و المعارضه و أما لقصور الأدله وعدم شمولها لهذا المورد وان كان الأثر لاحدهما دون الآخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ ولا يجرى على مسلك صاحب الكفايه. وامثله كثيره منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولدٌ دون الآخر وشككنا في تقدّم كل منهما على الآخر فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه ارثه منه (أى ارث من له ولد ممن ليس له ولد) بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت الآخر فانه لا يترتب عليه أثر اذ الوارث له ولده ولو كان موته (أى موت من له ولد) قبل موت من لا ولد له إلى ان قال:

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين

وملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه

«فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل ولا موارد احتمال الانفصال أما موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح فانه إذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لجريان استصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه اليها لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و أما موارد احتمال الانفصال فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها فان القائل به انما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور و كان المخصص منفصلاً كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم وشككنا في ان زيدا عادل أو فاسق و أما إذا كان المخصص متصلاً و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر كما إذا قال المولى اكرم العالم العادل وشككنا في عداله زيد فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل لما ذكرناه من ان أدله حجيه الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال (1) فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبوكان بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلامجال لجريان الاستصحاب (في الصورة الرابعه من صور مجهولى التاريخ على مذهب صاحب الكفايه).

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض ازمنه ثلاثه: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين و زمان حدوث الآخر كذلك فنفرض ان

ص: ٢٣٥

١- (١) لما عرفت من ان المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» لزوم الاتصال فتكون أدله الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

زيداً كان حيّاً في يوم الخميس وابنه كافراً فيه فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس وعلماً بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت (كذلك) ولا ندرى ان الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافراً حين موت أبيه فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة و هما متصلان فلامانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة الا انه لا أثر لهذا الاستصحاب فان ارث الولد من الوالد ليس مترتباً على عدم اسلامه يوم الجمعة بل على عدم اسلام حين موت أبيه فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد وزمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة و السبت فان كان حدوثه (أى موت الوالد) يوم الجمعة فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) متصل بزمان اليقين (أى اليقين بعدم الإسلام في يوم الخميس) وان كان (حدوث موت الوالد) يوم السبت فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) غير متصل بزمان اليقين لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض وزمان الشك يوم السبت فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجبه الاستصحاب (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) لما عرفت من ان الشبهه مصداقيه هذا ملخص ما ذكره في الكفايه متناً و هامشاً.

ويرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع إلى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا

وانما المعتبر تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و عليه فاذا عرفت ذلك فيحمل القيد على الغالب و لذا قال و ما يستفاد من ظاهر.

قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر إلى غلبه الوقوع في الخارج لا- انه معتبر في الاستصحاب نعم فيما إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم والا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه إلى زمان موت والده ولم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر حتى يكون فأصلاً بين اليقين الأول و الشك و لا تتصور الشبهة المصداقيه في الامور الوجدانية من اليقين و الشك وغيرهما من الادراكات فانه لا معنى للشك في ان له يقينا أم لا أو في ان له شكاً أم لا نعم الشبهة المصداقيه متصوره في الامور الخارجيه كعداله زيد وفسق عمرو مثلاً فلامعنى للشك في ان زمان الشك هل هو يوم الجمعه حتى يكون متصلاً بزمان اليقين أو يوم السبت فيكون منفصلاً بل الشك في حدوث الإسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت مع اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس فليس لنا تردد في زمان الشك أصلاً نعم لنا شك في زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعه أو يوم السبت فان كان الموت يوم الجمعه فلامحاله يكون الإسلام يوم السبت وان كان الموت يوم السبت فيكون الإسلام يوم الجمعه للعلم الإجمالي بكون أحدهما يوم الجمعه و الآخر يوم السبت.

و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الإسلام إلى حين الموت (أى موت الوالد) لتمايمه اركانها من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخريينها كيف ولو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب لكان مانعاً عنه فى سائر المقامات أيضاً كما إذا علمنا بأن زيدا ان شرب السمّ الفلانى فقد مات قطعاً وان لم يشرب فهو حىّ فاحتمال شرب السمّ وعدمه صار منشأ للشك فى بقاء حياته ولا يضر باستصحاب حياته فكذا التردد فى كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت فى المقام صار موجبا للشك فى حدوث الإسلام حين الموت ولا يضر بالاستصحاب لتمايمه اركانها من اليقين و الشك إلى أن قال فتحصّل ممّا ذكرناه (فى الصورة الرابعه) انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لاحدهما (أى لعدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه) ويسقط الاستصحاب للمعارضه فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ وجماعه من المحقّقين انتهى. (1)

ثم يقع الكلام ثانياً فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ وقال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره و أما إذا كان احد الحادّين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ فقد ذكرنا انه يتصور بصور اربع لأنّ الأثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق و اخرى على العدم وعلى الأول فاما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و أما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى إما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و إما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه إلى ان قال:

ص: ٢٣٨

١- (١) هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين إلى هنا جريان الإستصحاب فى جميع الصور الأربعة من مجهولى التاريخ.

٥- أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه (أي استصحاب عدم فان له حاله سابقه).

ال- انه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن إلى ان قال.

٦ و ٧- وأما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل صاحب الكفايه في جريان الاستصحاب فيهما لما تقدّم في مجهولي التاريخ من ان الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حاله سابقه حتى يجرى الاستصحاب فيه.

وقد تقدّم جوابه من ان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدّم بيانه في مجهولي التاريخ.

٨- وأما إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامه بأن كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر كمسأله موت المورث واسلام الوارث فان موضوع الارث مركب من وجود الإسلام و موت المورث ففصل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهوله فاختروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه في معلومه أما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لأن عدمه متيقن ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه و أما عدم جريانه في معلوم التاريخ فقد ذكر صاحب الكفايه رحمه الله له وجهها و المحقق النائيني رحمه الله وجهها اخر تبعاً للشيخ قدس سره.

أما ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله فهو ما تقدّم منه في مجهولي التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه فانا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الإسلام يوم الجمعة وعلمنا بالموت يوم السبت وشكنا يوم الاحد في

ان الإسلام وقع ليله السبت حتى يرث أو يوم الاحد حتى لا يرث وحيث ان الأثر لعدم الموت فى زمان وجود الإسلام لا للعدم مطلقاً فى عمود الزمان ويكون زمان وجود الإسلام مردداً بين ليله السبت ويوم الاحد لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأنه ان كان حدوث الإسلام ليله السبت فزمان الشك (فى حدوث الموت وعدمه) متصل بزمان اليقين (بعدم حدوث الموت فى يوم الجمعة فيستصحب عدم حدوث الموت إلى زمان حدوث الاسلام) وان كان حدوث الإسلام يوم الاحد فزمان الشك (فى حدوث الموت وعدمه) منفصل عن زمان اليقين (بعدم حدوث الموت باليقين بالموت فى يوم السبت فلامجال للاستصحاب).

وقد تقدّم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لاليقين السابق (والشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين) والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق وفى المقام كذلك فان يوم الاحد لنا يقينا بعدم الموت يوم الجمعة (1) ولنا شك فى بقائه إلى زمان حدوث الإسلام فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلل يقين آخر بينهما فلامانع من جريان الاستصحاب فان حدوث الموت يوم السبت وان كان متيقنا لنا الا- ان وجوده حين وجود الإسلام مشكوك فيه فالاصل عدم وجوده حين الإسلام ومقتضاه عدم الارث.

واما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فهو ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان وجزه إلى زمان اليقين بالارتفاع وليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجزه بالتعبد الاستصحابى فان عدم الموت متيقن

ص: ٢٤٠

١- (١) اى ان عدم حدوث الموت حين وجوداً لإسلام كان يقينا فى يوم الجمعة و الشك فى بقائه موجود إلى زمان حدوث الإسلام و هو يوم الاحد.

يوم الجمعة وحدثه معلوم يوم السبت وبقاؤه معلوم إلى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الأثر لا- يترتب عليه فان الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الإسلام وحدثه حين الإسلام مشكوك فيه ولا منافاه بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكا فيه بعنوان آخر كما ذكرنا مثاله سابقاً من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم وبمعنوان انه مقلد مشكوك فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بلافرق بين معلوم التاريخ ومجهوله غايه الأمر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ. (1) فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الأربعة المذكوره فيما إذا كان أحد الحادئين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الأربعة المتقدمه المذكوره في مجهولى التاريخ فلا تغفل.

بقي إشكال في مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جار لالعدم إحراز اتصال الشك باليقين بل لعدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين وعليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهه المصدقيه بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه وبعدم الملاقاه في أول النهار وعلما بتحقق أحدهما لابعينه في وسطه وتحقق الآخر لابعينه في الجزء الأول من الليل فالجزء الأول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما وظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الإجمالى بحدوث كل منهما أما في وسط النهار أو في الجزء الأول من الليل

ص: ٢٤١

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٩٥-١٨٠.

فاستصحاب عدم كل منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوثه(أى حدوث الوجود الواقعي للآخر)فى الجزء الأول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما إما سابقاً و أما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجودالواقعي للكريه يحتمل ان يجرى إلى الجزءالأول من الليل الذى هو ظرف إحتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار أو أول الليل و الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين لأن ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه أما فيه و أما قبله وكذا الحال بالنسبه إلى الحادث الآخر ومن شرايط جريان الأصل إحراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك انتهى.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره:هذا الإشكال ممّا أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى مجلس بحثه وأختار عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ لاجله ثم أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله:

فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)وبين استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجود الواقعي للكريه فان مفاد الأول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و أما الثانى فمفاده أو لآزمه تأخر الملاقاه عن الكريه ولهذا لو اخبرت البينه بأنّ الملاقاه لم تحصل إلى الجزء الأول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها و أما لو اخبرت بأنّ الملاقاه لم تحصل إلى زمان الكريه نصدقها ونحكم بأنّ الكريه المردده بين كونها حادثه فى وسط النهار(أى الساعه الثانيه)أو الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه)حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الأول من الليل(أى الساعه

الثالثة) وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه إلى الجزء الأول من الليل بحيث يكون الغايه داخله في المغيبي غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه وحدوث الكريه في وسط النهار(أى الساعه الثانيه) وحدوث الملاقاه فى الجزء الأول من الليل(أى الساعه الثالثه) وهذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب(أى استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان حصول الكريه) ليس جزء (١) المستصحب إلى الجزء الأول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده عدم حصول المستصحب فى زمان تحقق الآخر ولازمه تأخره عن صاحبه.

وبعباره اخرى ان احتمالى حدوث الحادثين متبادلان بمعنى ان احتمال حدوث الكريه فى الجزء الأول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقاه فى وسط النهار وبالعكس وإحتمال عدم حدوث الكريه إلى زمان الملاقاه مساوق لاحتمال حدوث الملاقاه فى وسط النهار فاصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقاه ترجيح لهذا الاحتمال ولازمه تأخر الكريه عن زمان الملاقاه لاعدم تحقق الكريه إلى الجزء الأول من الليل إلى أن قال هذا حال مجهولى التاريخ و أما لو كان تاريخ أحدهما معلوماً فاستصحاب مجهول التاريخ منهما جار وأختار المحقق الخراسانى قدس سره الجريان فيه الخ. (٢)

وبعباره اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس إذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه إلى زمان الجزء الآخر واقعاً ومع وجودهما يشملهما عموم أدله الاستصحاب واستصحاب عدم أحدهما إلى زمان الوجود الواقعى للآخر لايساوى

ص: ٢٤٣

١- (١) و الظاهر ليس جزّ المستصحب إلى الجزء الأول من الليل.

٢- (٢) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ١٩٩-١٩٨.

استصحاب عدمه إلى الجزء الأول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى في جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونها مجهولى التاريخ أو من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ كما عرفت بالتفصيل واستشكل سيدنا الأستاذ في مجهولى التاريخ بأنّ عدم كل من الحادثين في زمان الآخر في مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لأنّه يعلم بانتقاضه أما في هذا الآن أو في الآن قبله وحيث ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه واستصحابه على أى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال زمان اليقين بالشك وانفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الآخر في ثالث الازمنه. (1)

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عن ما ذكره من ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه أى الزمان الثانى يرجع إلى ان الملاقاه ليس بكرّ وأثر هذا المركب ان النجاسه لاقت في الزمان الثانى الماء القليل ولاخفاء في ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل فدعوى ان استصحابه لايفيد كماترى هذا مضافاً إلى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاثخلل يقين آخر بينهما إذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه واقعاً أو استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً

ص: ٢٤٤

فلا يلزم نقض اليقين و باليقين ولا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم أحدهما في زمان تحقق الآخر فتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره فيما إذا كان أحد الحادئين معلوم التاريخ و الآخر مجهولاً حيث قال إذا كان الجزء الذى يراد اجراء الاستصحاب فيه معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فتره سابقه هي فتره تواجد الجزء الآخر من الموضوع فقد استشكل في جريان الاستصحاب في الجزء (و هو عدم الكريه مثلاً) بدعوى عدم توفر الركن الثانى و هو الشك في البقاء لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرى استصحابه و قد اتجه المحققون في دفع هذا الإشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه و الزمان النسبى أى زمان الجزء الآخر فيقال ان الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً و إذا لو حظ حاله بالنسبه إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان مثلاً عدم الكريه في المثال المذكور (أى المذكور قبلاً في كلماته) (1) لا يَحتمل بقاءه إلى الآن ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاه فيجرى استصحابه إلى زمان وقوعها ثم قال الشهيد الصدر قدس سره وتفصيل الكلام في ذلك (أى التوجيه المذكور) انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه و هو عدم الكريه في المثال معلوماً وكان زمان تواجد الجزء الآخر و هو الملاقاه في المثال معلوماً أيضاً فلاشك لكى يجرى الاستصحاب ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصه أو بزمان تواجد

ص: ٢٤٥

١- (١) و مثاله كما أفاده هو الحكم بانفعال الماء فالموضوع مركب من ملاقاه النجس للماء و عدم كريتته فنفترض ان الماء كان مسبقاً بعدم الكريه و يعلم الآن بتبدل هذا العدم و صيرورته كرا ولكن يَحتمل بقاء عدم الكريه في فتره سابقه هي فتره حصول ملاقاه النجس لذلك الماء.

الجزء الآخر خاصة فهذه صور ثلاث للشك في تقدّم أحد الحادثين وتأخره في الموضوعات المركبه و قد اختلف المحققون في حكم هذه الصور الثلاث إلى ثلاثه اقوال فذهب جماعه منهم السيّد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في نفسه في الصور الثلاث و إذا وجد له معارض سقط بالمعارضه وذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في صورتين هما صورته الجهل بالزمانين او الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه وعدم جريانه في صورته العلم بزمان الارتفاع وذهب صاحب الكفايه إلى جريان الاستصحاب في صورته واحده وهي صورته الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر و أما في صورتى الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلايجرى الاستصحاب فهذه اقوال ثلاثه أما القول الأول فقد علله اصحابه بما اشرنا إليه آنفاً من ان بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقاءه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هي كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ويكفى في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبى لأنّ الأثر الشرعى مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعه كذا بعنوانها.

ثم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره:بقوله ونلاحظ على هذا القول ان زمان ارتفاع عدم الكريه في المثال إذا كان معلوماً فلايمكن اجراء استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه لأنّ الحكم الشرعى أما ان يكون مترتباً على عدم الكريه في زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه أو على عدم الكريه في واقع زمان الملاقاه بمعنى ان كلا الجزئين لو حظا في زمان واحد دون ان يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه فعلى الأول لايجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لأنّه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان و هذا التقييد لايبث بالاستصحاب إلى أن قال وعلى الثانى لايجرى استصحاب

بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الزوال مثلاً لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاه التي هي الجزء الآخر في المثال ان اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكريه إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكريه في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك وان اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاه على نحو يكون قولنا(زمان الملاقاه)مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل ان يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاه و الزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه فلا يقيين اذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جز المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين وهذا يعنى انه شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب(أى استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه في المثال)إلى أن قال وعلى هذا الضوء نعرف ان ما ذهب إليه القول الثانى من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورته العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذى حققناه إلى أن قال الا ان هذا البيان(الذى ذكرناه)يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التاريخ ولا يختص بمعلوم التاريخ.

وذلك فيما إذا كان زمان التردد بين الحادثين متطابقا كما إذا كانت الملاقاه مرده بين الساعه الواحده و الثانيه وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوثها فان هذا يعنى ارتفاع عدم الكريه بحدوث الكريه مرده بين الساعه الأولى و الثانيه ولازم ذلك ان تكون الكريه معلومه فى الساعه الثانيه على كل حال وانما يشك فى حدوثها وعدمه فى الساعه الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاه متواجده أما فى الساعه الأولى أو فى الساعه الثانيه فاذا استصحب عدم الكريه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فلعل هذا الواقع هو

الساعة الثانيه التي يعلم فيها بالكريه وانتفاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك ومن هنا يتبين أن ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكريه في صوره الجهل بالزمانين وصوره العلم بزمان ارتفاع هذا العدم هو الصحيح و أما صوره الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاه فلا باس بجريان استصحاب عدم الكريه فيها إلى واقع زمان الملاقاه اذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

هذا ولكننا نختلف عن القول الثالث في انا نرى جريان استصحاب عدم الكريه في مجهولى التاريخ مع افتراض ان فتره تردد زمان الارتفاع اوسع من فتره تردد حدوث الملاقاه في المثال المذكور فاذا كانت الملاقاه مرده بين الساعه الأولى و الثانيه وكان تبدل عدم الكريه بالكريه مردهاً بين الساعات الأولى و الثانيه و الثالثه فلامحذور في اجراء استصحاب عدم الكريه إلى واقع زمان الملاقاه لأنه على ابعده تقدير يكون هو الساعه الثانيه ولا علم بالارتفاع في هذه الساعه لاحتمال حدوث الكريه في الساعه الثالثه فليس من المحتمل ان يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً فلايحتمل فيه ان يكون من نقض اليقين باليقين. (١)

وذلك لأنّ الشبهه المصداقيه كما عرفت من كلام السيد المحقق الخوئي قدس سره لانتصور في الامور الوجدانيه من اليقين و الشك وغيرهما من الادراكات بل تختص الشبهه المصداقيه بالامور الخارجيه كعداله زيد أو فسق عمرو و الموضوع في الاستصحاب هو اليقين و الشك بما هما من الادراكات وهما أما موجودان في صقع النفس أو ليسا بموجودين و مع وجودهما في صقع النفس كما هو المحسوس بالوجدان يشملهما عموم أدله الاستصحاب و عليه ففي استصحاب عدم الكريه إلى

ص: ٢٤٨

واقع زمان الملاقاه فيما إذا كان زمان ارتفاع عدم الكريه معلوماً وان احتمال انطباق واقع زمان الملاقاه مع زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه ولكن لا يوجب ذلك رفع الشك عن بقاء عدم الكريه بالنسبه إلى زمان الملاقاه لاحتمال انطباق واقع زمان الملاقاه على غير زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه كالساعه الأولى فدعوى انه لا يقين. إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين مندفعه بوجدان اليقين و الشك فى صقع النفس اذ وجود اليقين على تقدير ليس بيقين بالفعل فاذا لم يكن يقين بالفعل فالشك موجود بالفعل وعليه فمع وجود اليقين و الشك كيف يشك فى كون المورد من نقض اليقين بالشك فتدبر جيداً هذا بالنسبه إلى صورته العلم بارتفاع أحد الطرفين دون الطرف الاخر.

وينقدح ممّا ذكر حكم مجهولى الطرفين أيضاً و هو ما إذا كان زمان التردد من الطرفين كما إذا كانت الملاقاه مردده بين الساعه الواحده و الثانيه وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوثها مردد بين الساعه الأولى و الثانيه فان دعوى ان لازمه ان تكون الكريه معلومه فى الساعه الثانيه على كل حال وانما يشك فى حدوثها وعدمه فى الساعه الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاه متواجده أما فى الساعه الأولى أو الساعه الثانيه فاذا استصحب عدم الكريه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فلعل هذا الواقع هو الساعه الثانيه التى يعلم فيها بالكريه وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك مندفعه بما ذكر آنفاً من أنّ وجود اليقين على تقدير لا ينافى وجود الشك و اليقين بالفعل فى صقع النفس ولا حاجه فى جريان الاستصحاب إلى جعل فتره تردد زمان الارتفاع اوسع من فتره تردد حدوث الملاقات فى المثال المذكور اذ لو كان زمان تواجد الملاقاه هو الساعه الأولى لم يكن فيها ارتفاع الكريه معلوماً فيجرى

استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه. فاتضح من ذلك صحه ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب في جميع الصور نعم لو كان معارضا مع جريان الاستصحاب في ظرف اخر تساقطا.

لا يقال: ان التحقيق عدم جريان الاستصحاب لأنّ في الساعه الثانيه لا أثر له الا أثر جزء الموضوع اذا استصحاب عدم الإسلام استصحاب جزء الموضوع وهو عدم الإسلام في حال موت المورث وفي الساعه الثانيه لاعلم بالموت حتى يتحقق جزء الموضوع بالتعبد و الجزء الآخر بالوجدان و أما قول المحقّق الاصفهاني قدس سره من ان اليقين بزمان الحادث الآخر ليس جزءا لموضوع الأثر المرتب على العدم في زمانه وإلّا كان الموضوع مقطوع الارتفاع لامحتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله لأنّ عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني ففيه ان اليقين وان لم يكن موضوعاً ولكنّه طريق إلى الموضوع ومع عدم اليقين بالحادث الآخر في الساعه الثانيه لاعلم بتحقق تمام اجزاء المركب ومع عدم العلم بذلك لا يترتب عليه أثر الا أثر جزء الموضوع و إن اريد من جريان استصحاب عدم الإسلام استصحابه إلى الساعه الثالثه حتى يحصل العلم بالحادث الآخر الذي هو جزء آخر من الموضوع المركب ففيه ما لا يخفى لأنّ الساعه الثالثه ظرف العلم بالحادثين وانما التريد في ان الساعه الثالثه ظرف الحدوث أو ظرف البقاء ومع العلم بهما في الساعه الثالثه لامجال لاستصحاب عدم الإسلام كما لا يخفى.

لأنّ نقول: نعم لو كانت الحاجه إلى تطبيق التعبّد بعدم كل منهما على الساعه الثانيه في مجهولي التاريخ وإلّا فمع عدم الحاجه إلى التطبيق يستصحب عدم الإسلام إلى زمان حدوث الآخر المحقّق واقعاً فيترتب عليه الأثر كما إذا علمنا بالكريه في زمان وبملاقاه الماء للنجس في زمان اخر. فهما مسبوقان بالعدم فيصح استصحاب عدم

الكريه إلى زمان ملاقاه النجس واثره هو الانفعال أو استصحاب عدم ملاقاه النجس إلى زمان تحقق الكريه وأثره عدم الانفعال فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصل اخر.

ثم لا يخفى ان عدم الكريه او عدم الملاقاه ليسا ملحوظين بنحو العدم الكلى حتى يقال بأن استصحابهما من الاستصحابات المثبتة اذ استصحاب كل واحد منهما لا يثبت عدم كريه هذا الماء الموجود أو عدم ملاقاه هذا الماء الموجود لنجاسه من النجاسات.

بل الملحوظ من أوّل الأمر هو عدم كريه هذا الماء الموجود او عدم ملاقاه هذا الماء الموجود ومن المعلوم انه لا حازه حينئذٍ إلى اثبات شىء حتى يرد عليه ان الاستصحاب لا يثبت شيئاً.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى فى مجهولى التاريخ بل المعلوم تاريخ أحدهما من الحادثين ويتعارضان لو كان الأثر مترتباً على الاستصحاب فى الطرفين وإلّا فيجرى فى خصوص طرف يترتب عليه الأثر كمالاً إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى تقدّم شىء أو تأخره بالنسبه إلى اجزاء الزمان مثلاً إذا شك فى تحقق شىء يوم الخميس أو يوم الجمعة يستصحب عدمه إلى يوم الجمعة إذا كان موضوعاً للأثر هذا تمام الكلام فى أصاله تأخر الحادث فيما إذا كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين ووجود الاخر.

ولكن الانصاف انه يبقى إشكال من بعض الأكابر و هو ان التعارض فى الأصول فيما إذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الآخر كما فى مجهولى التاريخ و أما إذا كان ترجيح لاحدهما على الآخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان أصاله العموم فى طرفه دون الآخر ولا يبعد ان يكون كذلك فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً و الآخر مجهولاً. اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان

المعلوم تاريخه وان لم يكن فيه شك بالنسبه إلى زمان وقوعه الا- ان زمان وقوعه بالنسبه إلى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن ذهن العرف ولعله هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء أصاله العموم وشمول عموم دليل لانتقض اليقين بالشك بالنسبه إليه وعليه فلاوجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات إلّا في طرف مجهول التاريخ هذا مضافاً إلى ان الاستصحاب تمديد عمر بالنسبه إلى المستصحب و هذا غير متصور في معلوم التاريخ فتأمل. فان بعض الأكابر المذكور عدل عما ذكره من جهه عدم شمول دليل الاستصحاب للاحوال المتأخره و منها التعارضن ولكن يمكن الجواب عنه بان لحاظ الطبيعه كاف للشمول الذاتى و لاحاجه الى لحاظ القيود بل الشمول يقتضى رفض القيود فاتضح ممّا ذكر ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمه سته صور اربع منها فى مجهولى التاريخ والاثنان منها فى صورتين من صور ما إذا كان أحد الطرفين مجهولاً و الآخر معلوماً فتدبر.

التنبیه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهاره و الحدث المتضادتين

و الفرق بينهما وبين الحادثين اللذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا. من عدم أحد الحادثين و وجود الآخر و فى المقام يكون الموضوع بسيطا كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم منهما.

وكيف كان فالكلام فيه على المشهور كالكلام فى التنبیه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقط عدى ما إذا كان الترجيح فى طرف واحد فان الاستصحاب جار فيه من دون معارضه كما تقدم تقويه ذلك إلّا ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن أن يقال ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان

حدثا بنى على الطهارة لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحال إلى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقال فصار متيقنا للطهارة وشاكاً في الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرناه من التنزيل انتهى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وهذا قوى جداً نظراً إلى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثاً علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومه اجمالاً وحيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها ولا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال وذلك لأن أمر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهر او بعده و على الأول لا أثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالاخره ينحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي (قبل الحالتين) والشك البدوى ويصير المقام مثل مالو علم اجمالاً بتطهره أما فى الساعه الثانيه أو الثالثه واحتمل بالشك البدوى عروض حدث بعد التطهر فكما لا- إشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى المثال فكذلك فيما نحن فيه وبالجمله لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث أو بعد الطهارة وبين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهارة فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث فى الصوره الأولى و عكس ذلك فى الصوره الثانيه. (1) إلى أن قال هذا كله فيما إذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين.

وان علم تاريخ أحدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضداً للحاله السابقه بلا إشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما

ص: ٢٥٣

ذكر وكذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره.

هذا كله فيما علم حاله قبل تصادم الاحتمالين والافيشكل جريان الاستصحاب لأنه لو كان حاله فى الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها ولو كان حدثاً عكس الأمر وحيث لم يبين يسقط الاستصحاب ويرجع إلى قاعده الاشتغال القاضيه بوجوب التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الاخذ بضدّ الحاله السابقه عليهما لو علم بها وإلا فالمرجع ساير القواعد من البراءه أو الاشتغال نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ.

واستشكل فى مصباح الأصول على المحقق تبعاً لشيخنا المرتضى بأن استصحاب الحاله الطاريه معارضه بالمثل ويسقط بالمعارضه لعدم امكان التعبد بالمتضادين والالتزام بالطهاره و الحدث فى آن واحد وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضه لابد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءه و هو يختلف باختلاف الموارد ففى مثل الصلاه لابد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني لكون الاشتغال يقينياً وفى مثل مسّ المصحف تجرى البراءه عن الحرمة. (1)

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ: باننا ندعى انحلال المعلوم بالاجمال فى المقام بالمعلوم بالتفصيل و المشكوك بالشك البدوى فنقول إذا اريد استصحاب الحدث المعلوم بالتفصيل. (2) (المنقوض بالعلم بالطهاره اجمالاً). فعدم جريانه واضح غنى عن البيان

ص: ٢٥٤

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٠٧.

٢- (٢) والمعلوم بالتفصيل هو حاله قبل تصادم الاحتمالين.

للعلم بارتفاعه ومازاد على هذا المعلوم ليس الا- المشكوك البدوى فهو نظير مالو علم اجمالاً- بانه تطهر فى احدى الساعتين وشك فى حدوث حدث بعده فانه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهاره فى هذا المثال فكذلك فى المقام. (1)

وفصّل سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بين مجهولى التاريخ وبين معلومه حيث قال و التحقيق عندى هو قول المحقق فى مجهولى التاريخ و التفصيل فى معلومه بانه ان كان معلوم التاريخ هو ضد الحاله السابقه فكالمحقق وإلا فكالمشهور أما فى مجهولى التاريخ فلان الحدث أمر واحد له اسباب كثيره وتكون سببيه الاسباب الكثيره للشىء الواحد سببيه اقتضائيه بمعنى ان كل سبب يتقدم فى الوجود الخارجى صار سببا فعليا مؤثرا فى حصول المسبب و إذا وجد سائر الاسباب بعده لم تتصف بالسببيه الفعلية ضروره ان الحدث إذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر أو بول أو غيرهما موجبا لحدوثه ولا يكون شىء منهما سببا فعليا بل سببها الفعلية موقوفه على حدوثها لدى كون المكلف متطهرا لم يسبقه سائر الموجبات فاذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا فى أول النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشك فى المتقدم و المتأخر يكون استصحاب الطهاره المتيقنه ممالا إشكال فيه ولا يجرى استصحاب الحدث لعدم تيقن الحاله السابقه لا تفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أول النهار قد زال يقينا و ليس له علم اجمالى بوجود الحدث أما قبل الوضوء أو بعده لأن الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلى وبعده مشكوك فيه بالشك البدوى إلى أن قال ما حاصله وهكذا يجرى الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه إذا علم تاريخ ما هو ضد للحاله السابقه لعين ما ذكر فى مجهولى التاريخ.

ص: ٢٥٥

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٢، ص ١٢٤-١١٩ مع تقديم و تأخير فى الجمله.

و أما إذا علم تاريخ ما هو مثل للحاله السابقه كما إذا تيقن الحدث في أول النهار وتيقن بحدث اخر في الظهر وتيقن بطهاره أما قبل الظهر أو بعده فيجب تحصيل الطهاره لأن استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهاره المعلومه بالاجمال اذلو وقعت بين الحدثين أو بعد الظهر فتكون مؤثره فالعلم الإجمالى متعلق بالمؤثر فلامانع من جريان الاستصحاب وتعارضه. (1) فيجب حينئذ بعد تساقط الاستصحابين تحصيل الطهاره للاعمال المشروطه بها ويمكن أن يقال ان فرض المماثل للحاله السابقه و العلم بتاريخه وتعارض الاستصحاب خارج عن محل كلام المحقق لأنه ذكر الضابطه المذكوره فى ضد الحاله السابقه ولا نظر له بالنسبه إلى مماثلها فلا تغفل.

أورد على المحقق قدس سره: أولاً: بانه لامجال لادله الاستصحاب فيما علم أو احتمل التفاته إلى تحقق الحالتين عند حدوث الحادثين لأنه يحتمل معه ان يكون قد انتقض يقينه باليقين ومعه لا يصح التمسك بعمومها لأنه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه له.

وثانياً: انه لما كان المفروض ان المكلف علم بحدوث ذات السببين فلامحاله يعلم بأن كلاً من الحالتين قد كانت موجوده بعد الحادث المقتضى لها وحيث يحتمل تقدم الحادث الآخر عليه فيحتمل بقاؤها فيعمه دليل الاستصحاب ويقع بينهما التعارض وعلمه التفصيلى بحاله السابقه قبلهما وان زال قطعاً الا انه أيضاً يعلم بأن كلاً من الحالتين كانت متحققه بعد الحادث المناسب لها وان كان فى هذا العلم اجمال الا انه

ص: ٢٥٦

لا يضر بصدق اليقين معه ولا بشمول أدله الاستصحاب له فلامحاله تعم كليهما ويقع التعارض. (١)

يمكن أن يقال: أولاً: ان المعتبر في صدق عموم لاتنقض وعدمه هو ملاحظه الحاله الفعليه لا الواقع ولا إشكال في صدق لاتنقض اليقين بالشك عند وجود الشك و اليقين الفعليين ودعوى ان معلوميتهما عند وقوعهما توجب ادراج المقام في نقض اليقين باليقين مندفعه بأن العبره بالوضع الفعلى لا بالسابق الماضى الذى لم يعلم كيفيته ولا إشكال في وجود الشك و اليقين بالفعل وعليه فليس الاخذ بالعموم مع وجود اليقين و الشك تمسكا بالعام في الشبهه المصداقيه له كما اوضحناه في التنبيه السابق.

وثانياً: ان العلم بتحقق كل واحد من الحالتين لا ينفع مع انحلال العلم في احديهما إلى المعلوم بالتفصيل من الحاله السابقه على الحالتين و الشك البدوى كما إذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا في أوّل النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشك في المتقدم و المتأخر فيجرى فيه استصحاب الطهاره ولا مجال. لاستصحاب الحدث لعدم تيقن الحاله السابقه لاتفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أوّل النهار قد زال يقينا وليس له علم اجمالى بوجود الحدث ذات السبب و المؤثر أما قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث لو وقع قبل الوضوء لم يكن ذات السبب ومؤثرا لوقوعه عقيب الحدث المعلوم فلا يوجب اثرا جديدا وحدثه بعده مشكوك فيه بالشك البدوى و عليه فيجرى فيه استصحاب ضد الحاله السابقه وهى الطهاره من دون معارض.

وثالثاً: ان مع احتمال وقوع احدى الحالتين المتضادتين بعد الحاله السابقه المعلومه بالتفصيل لاعلم بحدوث ذات السببين.

ص: ٢٥٧

أورد على المحقق قدس سره: أيضاً بأن استصحاب الضد في المقام معارض باستصحاب القسم الرابع من أقسام الاستصحاب الكلى. (١)

وتوضيح ذلك انه إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر فلا مانع حينئذٍ من استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى هذا فيما إذا ليس لاستصحاب القسم الرابع معارض و أما إذا كان استصحاب الضد معارضاً مع استصحاب القسم الرابع فهما يجريان ويسقطان كما إذا كان معلوم التاريخ مخالفاً للحاله السابقه كما إذا علم انه قام من النوم فى الساعه الأولى من النهار وصدر منه وضوء وبول وشك فى المتقدم منهما مع العلم بأن تحقق منه الوضوء فى الساعه الثالثه ولم يعلم ان البول صدر منه فى الساعه الثانيه أو الرابعه فيكون الاستصحاب الجارى فى الطهاره من الاستصحاب الشخصى واستصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى لأنّ الحدث المتيقن أولاً (وهو حدث النوم) قد ارتفع بالوضوء يقينا و هو يعلم بتحقيق حدث عند البول ولكنّه لا يدري انه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول لأنّه لو كان صدور البول فى الساعه الثانيه فالحدث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء لأنّ البول بعد النوم ممالاً أثر له ولا يوجب حدثاً آخر ولو كان صدور البول فى الساعه الرابعه فالحدث المتحقق عند البول حدث جديد فلنا يقين بفرد من الحدث

ص: ٢٥٨

١- (١) راجع مصباح الأصول، ج ٣، ص ١١٨ لتوضيح استصحاب القسم الرابع و راجع أيضاً التنبيه السادس من الاستصحاب هذا الكتاب للاطلاع عن المناقشات الوارده عليه.

(و قد ارتفع يقينا)ويقين بحدث بعنوان آخر(و هو المتحقق عند البول)ويحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع وعلى غيره فيكون باقيا. (١)

وفيه: بناء على تسليم جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ان المتحقق عند البول بما هو مفهوم لا- أثر له وبما هو منطبق على احتمالاته يدور امره بين المؤثر وغير المؤثر وعليه فلاعلم بالمؤثر بعد هذا الدوران لانحلال العلم الإجمالى بالمعلوم بالتفصيل و الشك البدوى و أما ان احتمالات عنوان المتحقق عند البول تدور بين المؤثر وغيره فلانه ان كان منطبقا على البول بعد النوم فى الساعه الثانيه فلاأثر للبول لأنّ النوم يقتضى الوضوء ولا مجال لتأثيرالبول فمع عدم إحراز كونه مؤثرا فلايجرى استصحاب القسم الرابع حتى يكون معارضا مع استصحاب الطهاره التى تكون ضدا للحاله السابقه على الحالتين.

لايقال: ان استصحاب ضد الحاله السابقه على الحادثتين كما ذهب إليه المحقق يكون معارضا باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى مقتضى الأصل الجارى فى المقام وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثتين وبين المقطوع حدوثه ومشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره فيستصحب الكلى ويعارض مع استصحاب الطهاره فالحق حينئذ مع المشهور لا ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه كماذهب إليه بعض الأكابر لأننا نقول لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثتين من الطهاره و الحدث لأنّ الحدث السابق مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالا او تفصيلا ومع القطع بارتفاعه لامجال

ص: ٢٥٩

لاستصحاب الجامع بينه وبين الحدث الآخر و الحدث اللاحق ان كان متقدما على الطهاره وحادثا بعد الحدث السابق فلا يكون مؤثرا و الجامع بين مقطوع الارتفاع وما لا أثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب هذا مضافاً إلى ان اللازم في استصحاب الكلى من القسم الثانى هو العلم بالجامع من أول الأمر بين المقطوع ارتفاعه و المشكوك بقاءه وفي المقام لاعلم بالجامع قبل حدوث الحالتين ولا بعده وان كان الحدث متأخراً وحادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى كما لا يخفى.

فاتضح إلى حد الآن قوه ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه خلافاً لما ذهب إليه المشهور من تعارض الاستصحابين و الرجوع إلى الأصل الجارى فيه الا- إذا كان معلوم التاريخ مماثلاً- مع الحاله السابقه على الحالتين فان استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهاره المعلومه اجمالاً.

ثم ان دعوى الانحلال إلى المعلوم بالتفصيل و الشك البدوى صحيحه فيما إذا لم يكن أثر أصلاً لاستصحاب الحدث لو كان الحدث مقدما على الطهاره وإلا فان كان له أثر ولو فى الجمله فلا استصحاب فى طرف الحدث يعارض للاستصحاب فى طرف الطهاره كما ذهب إليه المشهور ومثاله هو العلم بنجاسه شىء بالدم فى أول النهار ثم حدث اثناء النهار العلم بحدوث البول و الطهاره مع عدم العلم بالمتقدم منهما فحينئذ يجرى استصحاب الضد و هو استصحاب الطهاره واستصحاب المماثل لأنه ان وقع بعد الطهاره فمؤثر وان وقع قبل الطهاره فأيضاً مؤثر لأن نجاسه البول لا يرتفع بغسله واحده بخلاف نجاسه الدم فلا استصحابان فى هذه الصوره جاربان وساقطان كما ذهب إليه المشهور فلا تغفل.

و اعلم انه لا إشكال فی جریان الاستصحاب إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعيه كالوجوب و الحرمة ونحوهما وهكذا لا إشكال فی جریان الاستصحاب فی الموضوعات الخارجيه إذا كانت ذات احكام شرعيه كالماء و الحنطه ونحوهما و هكذا الأمر فی الموضوعات اللغويه فيما إذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقه لغه فی مطلق وجه الارض وشك فی نقله إلى معنى اخر عند نزول الآيه المباركه الامرہ بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال: ان الاستصحاب المذكور لا يثبت عدم نقله عن معناه الحقيقى مثبت لأننا نقول ليس كذلك لأن الأحكام مترتبة على نفس تلك المعاني المستصحبه.

واستشكل عليه سيدنا الأستاذ بأن الاستصحاب يجرى فيها إذا كان مرجع الشك إلى بقاء الحجية وعدمه و أما إذا شك في أصل الظهور (وقت نزول الآيه الكريمه).

فلا يجرى استصحاب بقائه لاثبات عدم النقل وذلك لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في التعليقات الغير الشرعيه و المستصحب هنا من هذا القبيل لأن الظهور متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلاني لو كان مستعملاً كان ظاهراً في المعنى الكذائي و هو عين التعليق الغير الشرعى و هو واضح. (1)

يمكن أن يقال: إن ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الارض كان محرزاً قبل نزول الآيه ثم شك في بقائه عليه يجرى الاستصحاب بناء على كفايه الظهور النوعى في مثله فانه ثابت وليس بتعليقى ولا حاجه في الاستصحاب إلى الظهور الشخصى في الكلام الذى اراد المتكلم التكلم به فعلاً حتى يقال انه تعليقى فالاستصحاب جار

ص: ٢٤١

ويترتب عليه الأحكام الشرعية هذا مضافاً إلى إمكان ان يقال ان المقصود من الاستصحاب فى المعنى اللغوى عند الشك فى النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل لانتقض اليقين بالشك بل المراد منه هو الأصل اللفظى و هو أصله عدم النقل الذى يكون من الأصول اللفظيه فتأمل.

و أما جريان الاستصحاب فى الأحكام الاعتقديه فان كان الأثر المهم فيها متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب فيها بعد زوال القطع و اليقين بالوجدان للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

وان كان الأثر المهم هو عقد القلب والانقياد على تقدير نفس وجوده واقعاً تيقن به أم لا جرى الاستصحاب فيه وهكذا إذا ورد من الشرع وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب جرى الاستصحاب فيه.

قال سيّدنا الأستاذ وبذلك يظهر فساد ما تمسك به بعض اهل الكتاب فى مناظره بعض الأصحاب من الاخذ بالاستصحاب فى اثبات نبوه نبيّه.

وجه الفساد ما عرفت من ان الامور التى يعتبر فيها اليقين ليست مجرى الاستصحاب لأنّه يجب تحصيل اليقين بها من الطرق الموصلة إليه و النبوه كالولايه هى من هذا القبيل انتهى. (١)

ثم ان الظاهر من الكفايه هو التفصيل بين ما إذا كانت النبوه ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى اليها وكانت لازمه لبعض مراتب كمالها فلامجال للاستصحاب فيها لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينيّه وبين ما إذا كانت النبوه من المناصب المجعوله وكانت كالولايه وان كان لا بد

ص: ٢٤٢

فى اعطائها من اهليه وخصوصيه يستحق بها لها فتكون موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقليه بعد استصحابها. (١)

أورد عليه سيدنا الأستاذ: بأن هذا صحيح فيما كان هناك أثر مترتب على الأعم من النبوه الظاهريه و الواقعيه وإلا فلا يكاد ينفع استصحاب النبوه ولو فرض كونها مجعوله وحيث لا أثر هنا كذلك فلامحاله يشكل الاستصحاب إلى أن قال (فى توجيه عدم الأثر ولو فرض كونها مجعوله). لأنه لا أثر هنا كان موضوعه الأعم من النبوه الواقعيه و الظاهريه أما وجوب متابعه النبى فى جميع اوامره ونواهيه من جهه كونه اولى بالمؤمنين فهو فرع حياته و المفروض هنا (فى استصحاب الكتابى) موته و أما وجوب الاخذ بما آتاه فانه ليس إلما اثرا للنبوه الواقعيه المقطوعه من جهه ان النبى لا يكذب فهو فى الحقيقه حكم ارشادى عقلى يحكم به العقل بعد القطع بصدق ما آتاه النبى فمالم يقطع بصدقه لاحكم له بذلك وما لم يقطع بنبوته لا يقطع بصدقه هذا فتدبر. (٢)

توهم و دفع أما التوهم فهو منع جريان الاستصحاب لاختصاص الأثر المقصود بافعال الجوارح اذلا عمل فى الجوانح و أما الدفع فبما أفاده فى الكفايه من ان كونه أصلاً عمليا انما هو بمعنى انه وظيفه الشاك تعبداً قبلا للامارات الحاكيه عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح. (٣)

التنبيه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص

و هو انه إذا ورد عام و اخرج منه بعض افراده فى بعض الازمنه بدليل وليس للدليل المخرج إطلاق او عموم بالنسبه إلى غير ذلك الزمان فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لادامه الخروج او يجب

ص: ٢٤٣

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٢٦.

٣- (٣) الكفايه، ج ٢، ص ٣٣٩.

التمسك بعموم العام أو يفصل بين المقامات ذهب الشيخ الأعظم إلى التفصيل بين أخذ عموم الزمان أفرادياً وبين أخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب وفي الثاني يجرى الاستصحاب ولا يعمل بالعموم حيث قال ما حصله ان الدليل العام الدال على الحكم في الزمان السابق ان أخذ فيه عموم الازمان أفرادياً بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى احكام متعدده بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء في كل يوم فقام الإجماع على حرمه اكرام زيد العالم يوم الجمعة أو كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض ان الاستثناء قرينه على اخذ كل زمان فرداً مستقلاً فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب [لأن الأصل دليل حيث لا دليل] بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب [لأن مورد التخصيص هو الازمنه دون الأفراد والاستصحاب يوجب اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع اخر] وان اخذ [عموم الازمان] البيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الازمنه بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الآخر ولا فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفاده الاستمرار منه فانه إذا خرج منه التواضع في بعض الازمنه على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب. (1) وقد أورد في الكفاية: على

ص: ٢٦٤

إطلاق كلام الشيخ و هو ما إذا لوحظ الزمان على نحو الاستمرار و الدوام فى العام و الخاص بانه لو كان الخاص غير قاطع لحكم العام كما إذا كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لما ضرَّ التخصيص بالعام فى غير مورد دلالة الخاص فيكون أوّل زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالاته [أى دلالة الخاص] فيصح التمسك باوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك بالعام فيما إذا خصص بخيار لافى اوله و عليه فاللازم هو تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل يرجع إلى سائر الأصول».

بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر وإلاً فالمرجع بعد ذلك الزمان أو قبل هذا الزمان هو عموم العام و لامجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص [الأينّ الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدلّ على حكمه] هذا كله بناء على كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار فى العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الأول أو الآخر فيتمسك بالعام بعد الأول وقبل الآخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان وان لوحظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه و إذا لوحظ فى العام بنحو الاستمرار و فى الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه وان لم يكن هناك دلالة أصلاً لا للعام ولا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك

عليحده فى موضوع العام كما هو المفروض بل اللزم هو الرجوع إلى غير العام و الخاص من سائر الأصول وان عكس الأمر بأن لوحظ فى العام بنحو المفرديه وفى الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار فى تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و عليه فقول الشيخ (ولا-يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع إلى سائر الأصول) منظور فيه اذ لو لم يكن عموم لجاز التمسك بالخاص لأن الزمان ملحوظ فيه بنحو الاستمرار.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بعد نقل عبارات الشيخ فى المكاسب وأنت خير برجع هذا الكلام إلى ما فى الرساله وحاصله ان ما إذا كان العموم منحللاً بحسب الزمان إلى تعدد الجعل يكون المقام من التمسك بالعموم ولم يجر الرجوع إلى الاستصحاب ولو لم يكن هناك عموم وما إذا كان الحكم بحسبها (أى بحسب الزمنه) حكماً واحداً مستمراً غير منحل إلى احكام عديده وانشاءات كثيره كان المقام من التمسك بالاستصحاب ولم يجر الرجوع إلى العموم ولو لم يكن هناك استصحاب فيكون فى الحقيقه ملازمه بين كون المقام مورداً للتمسك بالعموم وبين عدم جريان الاستصحاب وكذلك بين كونه مورد للتمسك بالاستصحاب وبين عدم جريان العموم.

و هذه الملازمه بظاهاها مخدوشه بما فى الكفايه من ان الملحوظ عند الاستصحاب انما هو مفاد المخصص فان كان على نحو اخذ الزمان فيه ظرفاً يجرى الاستصحاب وإلاً فلا فتحصل انه متى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام و الخاص (وكان التخصيص من الأول أو الاخر) فكان المقام مقام جريان كل من العموم والاستصحاب الا انه مع العموم يسقط الاستصحاب عن المرجعيه.

نعم لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام (وتخصيصاً من الوسط) لما كان المقام إلّا مقام التمسك بالاستصحاب ولا مجال للرجوع إلى العام ولو لم يكن هناك استصحاب.

والفرق بين ما إذا كان قاطعاً لحكمه وبين ما إذا لم يكن كما لو فرض ورود التخصيص من الأول أو الآخر انه لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام من الوسط لادليل على بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن فاذا دخل بهذا المقدار وقطع حكمه لادليل على ثبوت الحكم بعده لأنه لا يلزم منه تخصيص ولا اللغويه فلا ينافي العموم الافرادى ولا مقدمات الحكمه فتدبر.

و هذا بخلاف ما لو كان القطع من الأول فانه حيث لم يدخل الفرد تحت العام من الأول فعموم الفرد يقتضى دخوله بعد انقضاء زمان القطع و إذا ثبت دخوله دخولاً ما ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمه فثبت من جميع ما ذكر ان الملازمه المدعاه انما كانت ثابتة فى هذا الفرض (أى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام و الخاص) إذا كان القطع من الوسط اذ حينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا مجال للتمسك بالعموم ولم لم يكن هناك استصحاب.

وان اخذ الزمان فى كل واحد من العام و الخاص مكثراً ومفرداً فيكون المقام من التمسك بالعموم دون الاستصحاب بل لو لم يكن عموم أيضاً كان المرجع سائر الأصول العمليه فالملازمه ثابتة فى هذا الفرض أيضاً.

وان اخذ قيده مفرداً فى العام وظرفاً فى الخاص جرى كل واحد من العموم والاستصحاب الا انه مع وجود الأول لا يرجع إلى الثانى فالملازمه منتفیه هاهنا.

وان اخذ بالعكس فلا يجرى واحد من العموم والاستصحاب أما الأول فلما عرفت فى الفرض الأول و أما الثانى فلان المفروض ان زمان الخاص مكثراً لأفراد الزمان فيتعدد الموضوع هذا. (1) والحاصل ان الملازمه بين جريان العام وعدم جريان

ص: ٢٤٧

الاستصحاب ممنوعه فى الصورتين الاخيرتين لجريانهما فى الصوره الاولى من الاخيرتين وعدم جريانهما فى الصوره الثانيه من الاخيرتين.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم أيضاً فيما إذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار وعليه فلافرق بين كون الزمان مفردا وبين كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار ولا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الأول أو الآخر أو من الوسط فتفصيل الشيخ بين المفرديه وغيرها بل تفصيل صاحب الكفايه بين الأول أو الآخر وبين الوسط كلاهما محل إشكال ونظر.

وتوضيح ذلك كما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره ان الإشكال فى المقام عين الإشكال الذى اوردوه على العام الاستغراقى فى المخصص بالمنفصل على القول بحجتيه فى الباقى وعلى المطلقات المقيده بالدليل المنفصل على القول بالحجيه فى الباقى فان تقريب اشكالهما انه بعد ورود المخصص و المقيد نعلم بعدم اراده المتكلم ما هو معنى الكل من الاستيعاب وما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعه بنفسها بلا ضم شىء اليها تحت الحكم وبعد معلوميه ذلك يبقى الأمر دائرا بين المراتب وليس المرتبه الثالثه(ظ الثانيه) للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس وانما هو أقرب من حيث السعه و الكم و المعيار الاول.

وجواب هذا الإشكال الذى اوردوه فى ذينك البابين عين ما ذكرنا من ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالى بل اللفظ مستعمل فى معناه والاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدى فالمتع فى ما عدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلانى على تطابق الارادتين وعلى هذا فنقول عين هذا المعنى اشكالا وجوابا وارد فى مقامنا فاشكاله ليس اشكالا اخر وجوابه أيضاً ذلك الجواب فان إشكال المقام هو ان الاستمرار أمر وحدانى فمادام الفرد باقيا تحت العام يكون

الاستمرار محفوظاً و إذا خرج في زمان فقد انقطع الاستمرار وشمول العام لما بعده فرع دلالة على هذا الجزء من الزمان بعنوانه ومستقلاً و أما إذا كانت الدلالة بتوسط عنوان الاستمرار فبعد تخلل العدم في البين لا يبقى الأمر الواحد المستمر بل الموجود شيئاً متمثلان مفصولان و هذا معنى كلام شيخنا المرتضى من انه لا يلزم من ثبوت حكم الخاص في مابعد الزمان المتيقن الخروج زياده تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع فليس دائراً بين قله التخصيص وكثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عد المتيقن و الحاصل ان الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه كما في جميع الأحكام المستمرة إذا طرء عليها الانقطاع.

وحاصل الجواب انه بعد وضوح ان التخصيصات المنفصلة ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي فالاستمرار في المقام بوحده باق من غير انثلام فيه أصلاً بحسب الاستعمال ولم يطرء عليه الانقطاع بحسبه وبعد ذلك يبقى الأمر منحصرأ في الأصل العقلاني على التطابق ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاماً وانصدماً في المراد الاستعمالي لكان تمام ما ذكره واردا اذا الأمر الوجداني لم يبق بعد تخلل العدم في البين.

ولكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضاً فانه يقال ان المعنى الوجداني البسيط غير مراد من اللفظ و التجوز بالنسبه إلى غيره من مراتب التخصيص و التقييد على نسق واحد.

وبالجملة لانعقل فرقا أصلاً بين مفاد الكل ومفاد لفظ «دائماً» ونحوه فكل منهما أمر وجداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الأول بسبب التخصيص ويرتفع في الثاني إلى أن قال وعلى هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط والابتداء و الآخر في جواز التمسك في الكل كما هو واضح بعد ملاحظه ما

ذكرنا من انه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه وانما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم ويرجع فى ما زاد إلى أصله الجدّ.

ثم انه حكى شيخنا الأستاذ الأراكى عن شيخه الأستاذ ان سيده الأستاذ طاب ثراه استدل على عدم جواز التمسك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكوره بأن الاستمرار الذى يفيد الإطلاق انما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع فاذا كان المفاد الوضعى منحصراً فى تعليق الحكم على كل فرد فالإطلاق من حيث الزمان فى كل فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم فلو خرج فى زمان ولم ينعقد فيه مفاد القضييه فليس لنا مقدمات حكمه قاضيه بالاستمرار لانتفاء موضوعها إلى أن قال (شيخنا الأستاذ فى جواب سيده الأستاذ) ما حاصله انه يرد عليه ما عرفت من محفوظيه مرتبه الاستعمال عن ورود التصرف عليه فلامجال للكلام المذكور كما هو واضح من البيان المتقدم. (1)

وبعبارة اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ بمقدمات الإطلاق لاستمراره.

وينقدح ممّا ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره انه لاوجه للتفصيل الذى نسب إلى المحقق النائينى قدس سره أيضاً من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم وتحتّه بأن يعرض الحكم على المتعلق المستمر بأن يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف.

واخرى يكون فى نفس الحكم بأن يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بأن اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ص: ٢٧٠

١- (١) اصول الفقه شيخنا الأستاذ الأراكى، ج ٢، ص ٥٨٠-٥٧٣.

فقال فى الأول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص الازمانى لأن دليل الحكم بنفسه يثبت العموم والاستمرار لمتعلقه و قد تقدم فى محله حججه العام فيما عدا مقدار التخصيص.

وقال فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه إلى الاستصحاب وذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم بل هو فى طول ثبوته يثبت بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت وبعد ورود التخصيص فى زمان فى فرد لايمكن التمسك بالعام واثبات حكمه بالاضافه إلى ما بعد ذلك الزمان لأن الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص ولا دلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع انتهى.

وذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ماهو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل أو نفس الحكم وهكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم.

أو من دال آخر ومع بقاءه عليه فيجوز الرجوع إلى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص.

ولعلّ إليه يؤول ما فى دروس فى مسائل علم الأصول حيث قال قد تقدم ان ورود الدليل الخاص لايجب قلب الظهور الاستعمالى للعام سواء كان الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور امراً مراعى بل كونه موردا لاصاله التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصاله التطابق بمقدار دلالة الدليل الخاص و المفروض ان مقدار دلالاته هو مايدخل فى مدلول الدليل الخاص فيكون

المقام نظير ما قام المكلف بصيام شهر رمضان اثناء النهار فانه فى زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع انه يعود بعد الانتباه لا انه بعد الانتباه يثبت فى حقه وجوب آخر. (١)

ودعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين أحدهما ظهور فى اراده جميع الأفراد وثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالأفراد سار فى جميع الأزمان وحينئذ إذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الأفرادى وان يكون قد خرج عن الإطلاق الزمانى فقد علمنا علماً اجمالياً بورود التصرف على أحد الظهورين وليس أحدهما اولى من الآخر بل ان أصاله الظهور فى كل منهما تعارض الأخرى وتتساقطان بالتعارض فلامجال للرجوع إلى العموم فى مورد المشكوك وقريب منه ما أفاده بعض الأكابر من انه إذا دار الأمر بين تخصيص الفرد وبين رفع اليد عن إطلاق زمان الفرد فان رفعنا اليد عن الفرد فلامجال للعموم وان رفعنا اليد عن الإطلاق فيجوز الرجوع إلى العموم ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ومعه يشكل التمسك بالعموم ونحوه فى كلام سيدنا الأستاذ. (٢)

مندفعه بما أفاده فى تسديد الأصول من ان تقييد الإطلاق الزمانى وان لا يستلزم تصرفاً فى العموم أو الإطلاق الأفرادى الا ان العكس يستلزمه وحينئذ إذا دار أمر الدليل المخرج بين ان يكون وارداً على الإطلاق أو العموم الأفرادى أو الزمانى فالقدر المتيقن و المعلوم بالتفصيل وقوع هذا التصرف فى الإطلاق و العموم الزمانى و أما وقوعه فى الأفرادى فمشكوك من الرأس كوقوعه فى الزمانى بالنسبه إلى غير

ص: ٢٧٢

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٢٣٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ١٣٩.

الزمان المتيقن فانحل ذلك العلم الإجمالى ولم تقم حجه على الخلاف فيهما ومقتضاهما جريان حكم العام فى غير ذاك اليوم من الايام و الحمد لله. (١)

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلاً وانما يرفع اليد عن أصله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصاً لظهور العام فى اراده جميع الافراد.

أو لظهوره فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان فان تخصيص بعض الأفراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم عليه فى غير ذلك الزمان من عمود الزمان بعد بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه.

كما ان تخصيص جميع الازمان بزمان خاص لا ينافى بقاء الحكم فى غير ذلك الزمان من الازمنه لأن المفروض ان أصله التطابق قبل التخصيص يدل على اراده الجذ طبق الظهور المنعقد بحسب الاستعمال و هذا الظهور باق سواء كان التصرف فى ظهور العام فى اراده جميع الأفراد فى عمود الزمان أو فى ظهوره فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان من دون تعارض لأن مرجع التصرفين إلى امر واحد بعد كون الفرض ان الزمان فى كل واحد من العام و الخاص طرفاً لامفرداً وبالجملة فمع فرض كون الزمان طرفاً و الظهور باقياً بحسب الاستعمال سواء كان العام ظاهراً فى اراده جميع الأفراد فى عمود الزمان. أو فى اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان يكون العام من جهة الزمان فى حكم المطلق ولا فرق حينئذ بين هذا المطلق ومقيده وبين سائر المطلقات ومقيداتها فى ان المرجع فى المشكوك بعد الاخذ بالقدر المتيقن من المقيده هو إطلاق المطلق فيما إذا كان المقيده منفصلاً ولعله لذلك قال المحقق الاصفهاني قدس سره ومن جميع ما ذكرنا تبين صحه

ص: ٢٧٣

الاستدلال باصالة الإطلاق عند الشك في تقييد زائد ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعلاً انتهى موضع الحاجة. فتحصل: قوه القول بالرجوع إلى العموم دون الاستصحاب فيما إذا اخذ الزمان طرفاً فضلاً عن كونه مفرداً.

التنبیه العشرون: فی ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص مايتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعتبر أيضاً

والظاهر من أدله الاستصحاب هو الثاني لترك الاستفصال في صحيحه زراره حيث قال قلت له الرجل ينام هو و على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء. فقال يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن و القلب فقد وجب الوضوء غفلت فان حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين الحديث.

قال قوله عليه السلام «لا» (أى لا يجب عليه الوضوء) بلا استفصال بين الشك و الظن يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقاً مع ان الغالب فيما إذا حرك في جنبه شيء ولم يعلم به هو حصول الظن بالنوم.

هذا مضافاً إلى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم غايه لعدم وجوب الوضوء في قوله قدس سره حتى يستيقن ان الظن داخل في المغيبي كما لا يخفى.

بل التحقيق ان المراد من الشك في أدله الاستصحاب ليس صفه نفسانيه بل المراد منه بقربنه المقابله لليقين هو اللاحجه اذ المراد من اليقين هو الحججه ولذا لايجرى الاستصحاب مع قيام الاماره المعتبره على ارتفاع حاله السابقه مع انها لاتفيد اليقين الوصفى و قد صرح الشيخ الأعظم في أول فرائد الأصول على ان المراد من العلم

المأخوذ في الأدله ليس هو صفه نفسانيه بل المراد منه هو الحججه فالذى يقابله هو اللاحجه و هى يشمل الظن كما يشمل الشك المساوى لطرفيه.

ثم ليس المقصود ان اليقين و الشك مستعملان فى الحججه و اللاحجه بالاستعمال المجازى بل نقول انهما مرادان بتعدد الدال و المدلول وعليه فالشك مستعمل فى معناه ولكن المراد هو اللاحجه فتدبر جيداً.

التنبه الأحد والعشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد

قال السيد المحقق اليزدى قدس سره بخار البول اوالماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلّا مع العلم بنجاسه السقف (١) ولا يخفى عليك ان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق بعد حكم العرف بامكان اعاده المعدوم لأنّ الزائل العائد عندهم كالذى لم يزل فاذا كانت القطرات عين الماء المتنجس أو البول السابق يترتب عليه حكمه السابق و هو النجاسه ولا حجه فى هذا الحكم إلى الاستصحاب حتى يشكل فيه بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين للعلم بعود الموضوع فيترتب عليه أحكامه من دون حجه إلى الاستصحاب.

نعم لو شك فى بقائه على ما هو عليه من اتصافه بالنجاسه يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال ان هذا الماء كان متصفاً بالنجاسه و الآن يكون كذلك ويكفى اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى حال جريان الاستصحاب كما تقدم.

أورد عليه بعض الأكابر: بأنّ الحكم بأنّ الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه إلى نفس الذوات دون اوصافها لأنّ العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلاً للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه.

ص: ٢٧٥

١- (١) العروه الوثقى المطهرات مسأله ٣ من الخامس منها و هو الانقلاب.

وعليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب فيرجع في مثل القطرات الساقطه من سقف الحمام إلى قاعده الطهاره ويمكن أن يقال: ان العرف يرى المتصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بعدد الموضوع ويقال هذا المتصف العائد كالذى لم يزل مثل نفس الذوات و يحكم بالنجاسه.

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان النجاسه هي القذاره العرفيه وليست امرأ اعتبارياً.

التنبيه الثاني والعشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و التنزيله

و الوجه فيه ان الاستصحاب يدل في حال الشك على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه إلى الاستصحاب ولا كلام فيه وانما الكلام فى غيره من القواعد و قد حكى عن المحقق العراقى قدس سره ان قاعده الحليه عنده تكون كقاعده الطهاره من القواعد التنزيليه واستدل على ان قاعده الطهاره تنزليه بانه لو لم تكن حكما تنزيليا فكيف يجوز الاكتفاء فى تحصيل الطهاره المشروطه فى الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن جواز الاكتفاء به يعلم ان الطهاره الظاهريه تكون منزله منزله الواقعيه والا لم يكتف بها ثم قاس قاعده الحليه بقاعده الطهاره فى كونها تنزيليه وحسنه بعض الأكابر فى مثل قاعده الطهاره حيث ان الطهاره حكم وضعى ولم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لأن الحليه من الأحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل وعليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذ من الأحكام التنزيليه وكيف ما كان فقد يقال ان الاستصحاب من الامارات لأنه ظن بالبقاء وفيه ان موارد الاستصحاب على ثلاثه أقسام أحدها ما إذا كان الظن بالبقاء وثانيها ما إذا كان

الظن بعدم البقاء وثالثها ما إذا شك وتردد بين البقاء و العدم وعليه فلو كان الاستصحاب من باب الامارات لزم تخصيصه بالاول مع ان المعلوم خلافه ومن ذلك يعرف ان الاستصحاب ليس من الامارات وغايه مايمكن هو ان يقال ان الاستصحاب من الأصول المحرزه بالتقريب الذى عرفت آنفاً.

هذا مضافاً إلى انه لايمكن جعل اليقين السابق طريقاً و اماره على الشيء المشكوك في زمان الشك اللاحق فتدبر جيداً.

التنبه الثالث و العشرون: في الاستصحاب القهقراي

ولا يخفى عليك ان قوله عليه السلام في صحيحه زراره...و ان لم تشك(في موضع النجاسه)ثم رأيت(أى النجس فى الثوب)رطباً قطعت(الصلاه)و غسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لاتدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين. (1)

يدلّ على عدم صحه الاستصحاب القهقراي اذ لو كان ذلك الاستصحاب جارياً لحكم بوقوع النجاسه من أوّل الصلاه لأن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه إلى ماسبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شيء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوقاً بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه واحتمل حدوثها فى اثناء الصلاه لزم ان يطهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الأكابر من ظهور قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» فى كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين.

لا يقال: ان أصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هى ممّا تشهد على جريان الاستصحاب القهقراي فان العلم بالظهور اللفظى فى الحال يستصحب بالقهقراء إلى

ص: ٢٧٧

زمان صدور الكلام فى القبل ولا كلام فى أصله عدم النقل فهو شاهد على جريان الاستصحاب القهقرائى.

لأننا نقول: ان أصله عدم النقل ليست باصل تعبدى بل هى من الأصول اللفظيه مثل أصله الحقيقه أو أصله الإطلاق أو أصله العموم و هذه الأصول من الأصول العمليه العقلائيه التى بنى عليها العقلاء ولا- حجته للوازمها الا اذا كان اللازم بحيث لو لم يترتب على الملزوم كذب الملزوم كما إذا ورد صدق العادل فان عدم ترتيب لازم خبره ينافى الأمر بتصديق العادل.

أو نقول بأن أصله عدم النقل كغيرها من الامارات العقلائيه التى توجب الاطمئنان النوعى ولذا ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره إلى حجيه مثبتاتها واستشهد له ببناء الأصحاب على الاخذ بلوازم قول الرجالى مثلاً كما إذا قال الرجالى فلان قوله مسموع ترتب عليه احكام العدالة لاستلزام قوله فلان قوله مسموع لكونه عادلاً.

ودعوى ان بناء الأصحاب عليه فى خصوص باب التراجم و الرجال مع انسداد باب العلم فيه لا-يوجب تسريه ذلك فى سائر الابواب مندفعه بالمنع عن اختصاص بناء الأصحاب بباب التراجم و الرجال وعلى كلا التقديرين هذه الأصول سواء كانت من الأصول العمليه العقلائيه أو من الامارات ليست من الاستصحاب التعبدى فتدبر جيداً فتحصل انه لا دليل على جريان الاستصحاب القهقرائى.

التنبیه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى

ولا وجه للفرق بينهما بعد عموم لاتنقض اليقين بالشك.

فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلاً أم لا امكن استصحاب بقائه على ما عليه من حدّ الترخص ويترتب عليه أحكامه وهكذا فى

المكانى فانه إذا شك الطائف بعد العلم بكونه فى حد المطاف فى انه هل يبقى بين الحدين أى الكعبه و المقام أو لا فيمكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف إذا شك فى خروجه عن المطاف وعدمه سواء امكن له التحقيق ام لم يتمكن.

و دعوى ان الاستصحاب فى المكانى يرجع إلى الاستصحاب فى الزمانى فان الحركة الطوافيه قابله للاستصحاب وهى زمانيه مندفعه بأنّ الشكّ أما فى بقاء نفس الحركة وعدمه فاستصحابها استصحاب زمانى و أما فى بقائها فى الموضع الذى اعتبر ان تكون فيه فالاستصحاب مكانى بعد كون الشكّ فى بقائه بين الحدين وعدمه نعم الملاك فى الاستصحاب المكانى و الزمانى واحد و هو الشكّ فى كون الحركة بين الحدين زمانيا كان أو مكانيا كما لا يخفى.

التنبیه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى

و الظاهر كما أفاد بعض الأكابر جريان الاستصحاب فيه لاطلاق ادلته و قد صرح صاحب الجواهر بجريانه فى مسأله بيع الاناسى حيث دلت النصوص على ان مالكيه أحد الزوجين لصاحبه بشراء أو اتهاب أو ارث توجب استقرار الملك وعدم استقرار الزوجيه و قد تفرع فى الجواهر على تلك المسأله بانه ولو ملك فزال الملك لفسخ بخيار ونحوه لم يعد النكاح إلى أن قال ولافسخ فى الفضولى قبل الاجازه على القول بالنقل ولايمنع (أى العبد) عن الوطى.

وعلى الكشف ففى شرح الأستاذ يمنع عنه ان كانت الزوجه هى المشترية ويتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على (تحقق) الاجازه (فى الخارج).

ثم أورد عليه فى الجواهر: بأنّ أصاله عدم حصول الاجازه تكفى فى الحكم بجواز الوطى للعبد اللهم إلا أن يفرق بين الوطى وغيره. (1)

ص: ٢٧٩

١- (١) - (الجواهر كتاب التجاره الفصل التاسع فى البحث عن بيع الاناسى لمسأله مالكيه أحد الزوجين، ص ٢٣٥-٢٣٤ الطبعه القديمه.

ظاهر كلام الجواهر ان مراده من أصاله عدم حصول الاجازه هو الاستصحاب الاستقبالي خلافاً للموارد الاخرى للاستصحاب فان النظر فيها إلى الزمان السابق ولا مانع من شمول إطلاق أدله الاستصحاب لهذا الاستصحاب اذ عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يختص بما إذا كان الشك في النقض في السابق بل يعم الشك في النقض في اللاحق والاتي أيضاً وعليه فمع العلم بالزوجيه و الشك في حصول الاجازه بالنسبه إلى العقد الفضولي لملكيه العبد يستصحب عدم حصول الاجازه بالنسبه إلى العقد الفضولي في الآتي ويحكم بجواز الوطى ولا فرق في ذلك بين كون المستصحب هو الزوجيه أو عدم حصول الاجازه فان الاستصحاب في كليهما ناظر إلى الزمان الاستقبالي و لعل أصاله السلامه ترجع إلى الاستصحاب الاستقبالي أيضاً فتدبر جيداً.

تمه الاستصحاب

اشاره

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه

و هو المستفاد من أخبار الباب إذ البقاء و النقض لا يكونان بدون اتحاد متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضييه قال صاحب الكفايه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع (في الاستصحاب) بمعنى اتحاد القضييه المشكوكه مع المتيقنه موضوعاً كاتحادهما حكماً ضروره انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا يرفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان واقامه برهان. (1) وجه ذلك أنه يستفاد من نفس أدله الاستصحاب كما أشار إليه صاحب الكفايه حيث قال ضروره انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا يرفع اليد عن اليقين في محل الشك

ص: ٢٨٠

نقض اليقين بالشك ولذلك قال في مصباح الأصول اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع و المحمول يستفاد من نفس أدله الاستصحاب و هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ولا يصدق المضى و النقض إلما مع اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً إلى أن قال و لعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على اهميه الموضوع أو على ان المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه و بقاءه بوصف الموضوعيه عباره اخرى عن بقاء الموضوع و المحمول اذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدله الاستصحاب من المضى و النقض و بقاء هذا الموضوع أيضاً عباره اخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً والا لا يصدق المضى و النقض. (1) ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس إحراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امرأ صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لأنّ تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغا عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد

انه بعد ما عرفت من انه لا بد فى الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه يقع الكلام فى ان المرجع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل أو العرف و الحق هو الاخير و الا لزم التضيق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل و الدليل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لأن مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل

ص: ٢٨١

لقصور الأدله الواقعيه عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوعها كما لا يخفى. ويتضح ذلك بيان الفرق بينها.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى بيان ذلك حيث قال و الفرق بين الاخذ من العقل وغيره واضح لأنّ العقل قلّما يتفق أو لا يتفق ان لا يشك فى بقاء الموضوع فى استصحاب الأحكام حتى فى باب النسخ (ومع الشك فى بقاء الموضوع لامجال للاستصحاب) لأنّ الشك فى الحكم لا يكون إلّا من جهه الشك فى تغيير خصوصيه من خصوصيات الموضوع وجميع الجهات التعليليه ترجع إلى الجهات التقيديه لدى العقل وتكون دخيله فى موضوعه الموضوع فاذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافا بحكم العقل فلا بد من خصوصيه فى الموضوع لاجلها يكون متعلقاً للحكم ومع بقاء تلك الخصوصيه الموجهه أو الدخيله فى المتعلق مع ساير الخصوصيات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع فاذا علم تعلق الحكم على موضوع وشك فى نسخه فلا يمكن ان يشك فيه مع العلم ببقاء جميع الخصوصيات الدخيله فى تعلق الحكم عليه من القيود و الزمانيه و المكانيه وغيرها لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل وكثيرا ما يقع الإشكال فى الاستصحابات الموضوعيه أيضاً كاستصحاب الكريه (للشك فى بقاء الموضوع بعد عروض التقليل مثلاً).

و أما الفرق بين الاخذ من العرف أو موضوع الدليل هو ان الحكم فى الدليل قد يثبت لعنوان أو موضوع متقيد بقيد بحيث كان الدليل قاصرا عن اثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد فاذا ارتفع العنوان أو القيد يرتفع موضوع الدليل كما إذا قال التراب أحد الطهورين وعصير العنب إذا غلى يحرم فانطبق الحكم على الموضوع الخارجى فيشار إلى تراب خارجى انه أحد الطهورين وإلى رطل من العنب ان عصيره إذا غلى يحرم فاذا صار التراب الخارجى آجرا أو خزفا و العنب زيبيا وشككنا فى

طهوريه الأول وحرمة عصير الثانی فلا إشكال فی قصور الأدله الواقعيه لشمول غير العناوين المأخوذه فی موضوعها لتغير موضوعها.

فلا يمكن التمسك بدليل طهوريه التراب وحرمة مغلى عصير العنب لاثبات الحكم لهما ولو بنينا على اخذ موضوع القضييه المتيقنه و المشكوكه فيها من الدليل لايجرى الاستصحاب أيضاً لتغير الموضوع وعدم اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه فيها و أما لو كان الاتحاد بنظر العرف فجريلانه ممياً لامانع منه لأن هذا الأجر أو الخزف الخارجيين كانا معلومى الحكم قبل طبخهما وبواسطه طبخهما لم يتغيرا الا- تغيرا عرضيا وكذا العنب الخارجى إذا بيس وصار زبيبا يكون عين الموضوع المتيقن وليست اليبوسه مغيره له إلما فى حاله وعرضه و هذه التغيرات العرضيه لاتنافى وحده الموضوع الخارجى وان لم تصدق معها على الموضوع العناوين الكليه فالتراب غير الاجر بحسب العنوان الكلى المأخوذ فى الدليل و العنب غير الزبيب كذلك لكن التراب و العنب الخارجيين إذا طبخ و بيس لا يتغيران الا فى الحالات الغير المضرة ببقاء موضوع القضييه المتيقنه فى زمان الشك. (1)

وبالجمله انطباق الموضوع الدليلى على المصداق الخارجى يوجب تعلق الحكم بالمصداق الخارجى وبعد ذلك لا يضر تغيير الموضوع الدليلى لأن العرف يرى التغيير من تغيير الاحوال لو لم يكن من المقومات.

والوجود حافظ الوحده كما لا يخفى وليس الوجه فيه هو تخيل ان الموضوع فى الدليل أعم كما ذهب إليه فى الكفايه اذ الموضوع فى الدليل ليس باعم بل هو قاصر بالنسبه إلى صورته فقده والاستصحاب متعرض لحكمه مع قصور الدليل هذا مضافاً إلى

ص: ٢٨٣

انه لو كان الموضوع فى الدليل أعمّ لما كان مجال للاستصحاب مع دلالة الدليل الاجتهادى كما لا يخفى.

المقام الثالث: ان للعرف نظرين

أحدهما بما هو أهل المحاوره ومن أهل فهم الكلام وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى ويستفيدة من الكلام فىرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير وان الموضوع فى مثل قوله الماء إذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء وثانيهما بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج وتطبيق الدليل عليه بالانحلال.

فاذا ورد ان الماء المتغير نجس وحكم على ماء متغير خارجى بالنجاسه ثم زال تغيره يرى العرف ان النجس باق فى الخارج.

لأنّ الموضوع للنجاسه هو ذات الماء وان التغير واسطه فى ثبوت النجاسه فيه لما ارتكز فى ذهنه من ان النجاسه من عوارض الماء لا من عوارض الماء و التغير.

والنظر الثانى فى طول النظر الأول ولا يكون الارتكاز المذكور من القرائن الحافه بالدليل بحيث يمنع عن انعقاد الظهور فيما هو مدلول الكلام لولاه وإلا فلا يكون الموضوع الدليلى مخالفا للموضوع العرفى لأنّ الموضوع عند احتفاف الكلام بالقرينه هو ذات الماء مطلقاً فلا تغفل.

المقام الرابع: فى المراد من العرف

ولا يخفى عليك ان المقصود منه ليس هو العرف المسامح بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم بل المصاديق.

ولاء إشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم ومصاديقها لأنّ الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و المحاورات ولم يجعل طريق آخر لافاده مراداته.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: لا إشكال في ان الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفيه صدقها عليها هو العرف لأنّ الشارع كاحد من العرف في المخاطبات و المحاورات وليس له اصطلاح خاصّ ولا طريقه خاصه في القاء الكلام إلى المخاطب فكما يفهم اهل المحاورات من قول بعضهم اجتنب عن الدم واغسل ثوبك من البول يفهم من قول الشارع أيضاً وليس مخاطبه الشارع مع الناس إلّا كمخاطبه بعضا فاذا قال اغسلوا «اغسلوا وجوهكم و ايديكم إلى المرافق» لا يكون المراد منه إلّا الغسل بنحو المتعارف لا الغسل من الاعلى فالاعلى بنحو الدقه العقليه فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي فما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من ان تشخيص المصاديق ليس موكولا إلى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي فالحق ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه. (1)

وإليه ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره تبعاً لشيخه العلامة قدس سره أيضاً بل الظاهر من المحقّق الاصفهاني قدس سره هو ذلك أيضاً حيث قال ان حجيه الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وافهامه لمراداته كاحد اهل العرف فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من افراده حقيقه وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف فان الشارع من حيث مخاطبه مع العرف كاحدهم انتهى موضع الحاجه.

وممّا ذكر ينقدح مافي كلام سيّدنا الأستاذ حيث قال لا دليل على صحه اتباع نظر العرف في تطبيق المفاهيم فان الغايه حجيه نظره في تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق في الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه التي يرد عليها الأمر

ص: ٢٨٥

والنهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجي والا فلامعنى لتعلق الطلب به كما لا يخفى. (١) وذلك لما عرفت من عموم ملاك حجيه نظر العرف في تشخيص المفاهيم.

هذا مضافاً إلى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلق الطلب به على أنّ الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق ولا إشكال فى كونه طبيعه موجوده.

ثم لا يذهب عليك ان سيدنا الأستاذ قال استصحاب الكريه فيما إذا شك فى بقاء الكر محل إشكال اذ مع نقص المقدار الذى يحتمل قوام الكريه به كيف امكن ان يقال هذا كان كرا (والآن يكون كذلك) نعم يصح استصحاب احكام الكر الذى نقص منه مقدار يسير شك فى مدخليته فى قوام الكريه و الفرق بين استصحاب الكريه واحكام الكر واضح اذ الكريه قائمه بمجموع الماء من حيث المجموع و أما احكام الكر فهى تعرض لكل جزء من اجزاء الماء بحيث يقال عرفاً هذا الجزء الخارجى من الماء الكر غير منفعل ومطهر فهو نظير استصحاب نجاسه الماء المتغير الذى زال عنه التغير بعد تحقق الوجود الخارجى له فكما يقال فيه ان هذا الماء الخارجى كان نجسا فالآن كذا فكذلك يقال فى المقام ان هذا الجزء كان كذا فالآن كذا فلايشكل بأن احكام الكر على فرض عروضها لكل جزء من اجزائه الا انه تعرض لجزء الكر وكون الجزء فى المقام جزء الكر محل الكلام هذا فتدبر. (٢) و أما مع نقص المقدار الذى لا يكون ممّا يحتمل قوام الكريه به فلا إشكال فى استصحاب موضوع الكرلو فرض الشك فى بقائه.

ص: ٢٨٤

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ١٥٤.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٥.

المقام الخامس: ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعده اليقين أو لا

مجمل القول فيه ان صاحب الدرر ذهب إلى عدم امكان شمول قاعده لاتنقض لامرين من الاستصحاب وقاعده اليقين وتبعه استاذنا الأراكي.

وقال في بيانه ان المتكلم بقضيه «إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه الخ أما لاحظ» الشيء المتيقن مقيداً بالزمان و أما لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن.

و إما اهمل ملاحظه الزمان رأساً ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث أما على الأول فلا بد يكون المراد من قوله «شككت فيه» الشك في نفس ذلك الشيء مقيداً بالزمان السابق ولا يكون هذا إلا الشك السارى وكذا على الثالث لأن المراد من قوله «ثم شككت فيه» على هذا هو الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهمله عن الزمان ولا يصدق هذا الشك الا على الشك في وجوده من رأس اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققه مجرداً عن الزمان فان الشيء إذا كان له انحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا إذا شك في تمام انحاء وجوده.

و أما على الثانى فيمكن تطبيقه على الاستصحاب بأن يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظه الزمان السابق ظرفاً للمتيقن و اللاحق ظرفاً للمشكوك و هذه الملاحظه لاتجتمع مع ملاحظه الزمان الأول قيدا كما فى الصوره الأولى وعدم ملاحظه الزمان أصلاً كما فى الصوره الثالثه هذا. (١)

وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأن المتعلق مطلقاً يؤخذ فى الكبرى الكليه ولم يلاحظ مطلقاً حتى يقال ان يوم الجمعه اخذ قيدا أو ظرفاً ومعنى كون اليقين طريقاً فى موضوع الكبرى ليس لحاظ المتيقنات باليقين فان اليقين المأخوذ فى

ص: ٢٨٧

الكبرى عنوان لليقين الطريقي الذى للمكلفين لا-طريق إلى المتعلقات ففى مثل قوله لا-تنقض اليقين بالشك لاينقدح فى ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين المأخوذه فيه ولاعين ولا أثر من متعلق اليقين و الشك حتى يطالب متعلق هذا المتعلق مثل يوم الجمعه بانه اخذ قيدا أو ظرفا فقوله «لاتنقض» كقوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يشمل كل عقد ولو كانت متخالفه الاعتبار وغير ممكنه الجمع فى اللحاظ لكنها مجتمعه فى عنوان العقد فلا-تنقض نهى عن نقض كل يقين بالشك وان كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات ممتعه اللحاظ فى لحاظ واحد. (١)

وعليه فشمول لاتنقض للقاعدتين لايستلزم المحذور العقلى بل انما المحذور فيه هو انه خلاف الظاهر قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ولا إشكال فى ان الظاهر من هذه الكبرى (أى لاتنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققا فعلاً فمعنى قوله «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض ولايشمل اليقين الزائل و هذا ممّا لايريب فيه. (٢)

فتحصّل: ان مقام الاثبات قاصر عن شمول قاعده اليقين لامقام الثبوت وحيث ان المفروض فى مورد قوله لاتنقض اليقين بالشك هو وجود اليقين فلايشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لأنّ اللازم فيه عدم وجود اليقين فلا تغفل.

المقام السادس: فى انه لاإشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الاماره المعتبره وانما الكلام فى وجه تقدّم الاماره عليه انه هل هو الحكومه او الورود أو التوفيق العرفى بين الدليلين

اشاره

ص: ٢٨٨

١- (١) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ٢٣٣.

٢- (٢) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص ٢٣٥.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الحكومة بدعوى ان العمل بالاماره فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها ولا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لأنّ هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده للشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله ومعناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم ففيمما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت إليه يكون معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التي منها الاستصحاب انتهى.

أورد عليه صاحب الكفايه: بأنّ ما ذكره فى ضابط الحكومه فى مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا إلى دليل المحكوم ومفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال أدله الامارات بالنسبه إلى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله لا ينحصر الحكومه فى ان يكون دليل الحاكم ناظرا إلى افناء موضوع دليل اخر أو ادخال فرد فى موضوعه بل قد يكون ذلك الدليل ناظرا إلى تشريع دليل المحكوم وجعله كما تقدّم فى دليل لاضرر ولا حرج حيث قلنا ان هذه الأدله حاكمه على إطلاق الأدله الاوليّه المتكفله لبيان الأحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره إلى اخراج مورد عن تحت تلك المطلقات أو إلى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظره إلى عالم تشريع الأحكام وظاهره فى ان الحكم الضررى أو الحرجى لم يجعل فى الشريعه.

و إذا ثبت ذلك نقول يمكن تقريب الحكومه بما فى الدرر من ان حجيه الخبر و الطرق وان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع الا ان أدله وجوب الاخذ بها تدلّ عليه

بلسان الارشاد إلى الواقع فكما ان المرشد حقيقه يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك التعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً فيكون في الحقيقه ناظراً إلى الأدله الوارده في مورد الشك الداله على وجوب الاخذ بحاله السابقيه أو على البراءه او الاشتغال وكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر إلى اطلاقات الأدله الاوليّه بلسان ان الأحكام الضرريه و الحرجيه لم تجعل في الشريعه فكذلك دليل صدق العادل أو اعمل بالبينه يكون ناظراً إلى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البينه إلى أن قال وبعباره أوضح أنّ الباعث و الموجب للوقفه في الامارات ليس الا احتمال الوقوع في خلاف الواقع ولذا لو سئل من أخبر بموت زيد لم لا تترتب آثار موته؟

أجاب بانى لا أعلم بموته فاخاف ان اقع في خلاف الواقع و هذا بخلاف مالو علم بموته فيرتب عليه آثاره من دون الوقفه بل من غير التريده و التحير ولو سئل عنه حينئذٍ لم تفعل كذا؟ أجاب بانى أعلم انه مات ولم احتمل الخلاف وبالجمله فالفارق بين صورته العلم وغيره ليس الا احتمال عدم المطابقه و الوقوع في خلاف الواقع في الثانى (أى صورته غير العلم) دون الأول (أى صورته العلم) فحينئذٍ إذا دل دليل على ان المخبر الفلانى لا يكذب وان كل ما قال فهو حق لا يبقى له وقفه لأنّه مثل العلم في انكشاف الواقع له ورفع شكه وعدم احتمال الوقوع في المخالفه لكن لا حقيقه بل تعبداً وبالجمله أدله حجيه الامارات تجعل الشخص بحكم المتيقن الذى لا شك له ولا يحتمل الخلاف بحيث لو امكن جعله كذلك حقيقه لَفَعَلَ. (1)

ص: ٢٩٠

ذهب صاحب الكفايه إلى الورود وقال في وجهه ما حصله ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين وهكذا عدم رفع اليد عن اليقين مع الاماره القائمه على وفقه ليس لاجل ان لايلازم نقض اليقين بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجه.

وبعبارة اخرى ان المنهى انما هو نقض اليقين بالشك ولايعم نقضه بالدليل المعتبر فنحن اذ يكون لنا عموم دليل الاعتبار نأخذ به ويثبت به اعتبار ذاك الطريق فنعمل بالطريق المعتبر فيكون نقض اليقين به ولامحذور.

وتبعه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره حيث قال ان العلم المجعول غايه في الأصول اعنى قوله لا-تنقض اليقين بالشك بل تنفضه بيقين اخر وكذا قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحو ذلك يراد بحسب لفظه مايقابل الثلاثه من الظن و الوهم و الشك ولكن المناسبه المقاميه مقتضيه لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحججه وما يوجب رفع الحيره عن الواقع.

وذلك بدعوى ان الأحكام المعلقة عند العرف على صفة اليقين يفهمون منها الغاء هذه الصفة في ترتيب تلك الأحكام وانها منوطه بذلك الجامع نظير قول المولى يافلان مناديا لاحد عبيده باسمه حيث يفهمون انه بملاك يشمل سائر العبيد أو قولك ينبغى للانسان ان يحفظ قبائه من القذاره حيث يفهمون انه بملاك يشمل اللباده وسائر اللباس فانه إذا قيل لاينبغى رفع اليد عن اليقين بالشك يفهمون انه بملاك مطلق عدم

الحيـره عن الواقع وثبوته فى الـيد (١)ولو بحجه غير علميه واذن فيراد بالشك مايقابله و هو عدم الطريق فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجداناً. (٢)

والاظهر هو الورود لأنّ الحكومه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الآخر مقدما عليه من جهه الحكومه بأى تقريب كان ومع الورود لايبقى المحكوم فلايصل النوبه بأن يكون الدليل الآخر حاكما عليه.

ودعوى ان الورود يختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب مندفعه بأنّ اللاحجه مرتفعه بوجود الحججه وقد عرفت ان المراد من العلم المجعول غايه فى الأصول هو الحججه لخصوص العلم الوصفى.

لايقال: ان الغرض من جعل الاماره هو رفع الشك تعبداً بلسان ان هذا الحكم المجعول فى حال الشك لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنه و هو ليس إلّا الحكومه.

لأننا نقول: رفع الشك بالورود اولى منه بالحكومه اذ مع جعل الاماره و الحججه يرتفع الحيره عن الواقع من جهه عدم الحججه عليه.

ان قلت ان المراد من اليقين فى أدله الأصول هو خصوص اليقين الوصفى قلت هذا خلاف المتبادر من عنوان اليقين عند العقلاء اذهم يعبرون عن الطريق المعتمد بالعلم و اليقين أيضاً.

قال فى تسديد الأصول لو ثبت فى مورد صحاح الباب الوضوء وطهاره الثوب بمثل قول البيّنه أو ذى اليد فلايتوقف العقلاء فى انه إذا شك فى بقائهما وارتفاعهما فهو من مصاديق الاستصحاب مع انه ليس هنا يقين بمعنى القطع و الجزم.

ص: ٢٩٢

١- (١) و الظاهر ان المراد و ثبوته اى ثبوت الملاك فيرفع اليد بحجه غير علميه كما فى حجه علميه.

٢- (٢) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٦٤٦.

هذا مضافاً إلى انه يوجد في نفس أدله الأصول قرائن واضحة على اراده هذا المعنى الأعم فقد قال في صحيحه زواره الأولى قلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال «لا، حتى يستيقين انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» (١) فتراه انه جعل غايه الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد بطلانه وعروض الحدث المبطل له ولا ريب في ان الطريق المعتمد أمر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام أمر بين قطعاً كان أو لا وحينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا باراده المعنى الأعم منه. (٢)

لا يقال: ان حمل العلم على الأعم من الحقيقي و التعبدى مؤنه زائده على خلاف الظاهر الأولى فلا يمكن المصير إليه من دون قرينه. (٣)

لأننا نقول: هذا فيما إذا لم يتم قرينه داخله وخارجيه وقد اشرنا إلى قيامها آنفاً فالمراد من العلم هو الحجج بتعدد الدال و المدلول لا- ان العلم مستعمل في الحجج و اراده المجاز و دعوى ان لازم القول «بأن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى ان يكون المراد باليقين الحجج و من الشك عدم الحجج أو اللاحج» ان تكون أصاله البراءة عن التكليف حاكمه على خطابات الاستصحاب وذلك فانه فرض ان الحكم ببقاء حاله السابقه معلق على عدم الحجج على الارتفاع فبشمول حديث «رفع عن امتي مالا

ص: ٢٩٣

١- (١) الوسائل، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٢.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٣، ص ٣٤٤.

يعلمون» بقاء التكليف عند الجهل به يكون رفع اليد عن الحجج بالحاله السابقه بالحجه على عدم التكليف فى البقاء. (١)

مندفعه بانه لو قلنا بتقديم البراءه على الاستصحاب لزم لغويه جعل الاستصحاب بخلاف العكس.

اذ ما من مورد من موارد الأحكام الالزاميه إلا جرت فيها البراءه و أما التأمين فى الأحكام غير الالزاميه فليس بملاك الاستصحاب لكفايه الشك وعدم ثبوت الالزام فى التأمين وعليه فتكون حججه الاستصحاب اشبه شىء باللغو عرفاً.

و أما ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ قدس سره من ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر وبين المذكور فى الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى وحينئذ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى (وقلنا بأن اليقين المأخوذ فى الغايه عبارته عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارى للشىء بجهه قيام الاماره عليه) لزم التفكيك الركيك هذا مع ان الأصول غير منحصره فى الأربعة كى يقال ان اليقين المأخوذ فى غاياتها عبارته عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه إلى أن قال التحقيق ان تقدم الأدله الاجتهاديه والامارات على الأصول الشرعيه انما يكون من باب الحكومه.

(٢)

ففيه ان التفكيك لازم فيما إذا لم يرد من الصدر و الذيل أمر واحد و هو الحججه وهى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق وحاصل المراد ان مع قيام الطريق سواء كان يقينا و صفيًا أو حججه طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق آخر على خلافه فيرفع اليد عن الحججه السابقه

ص: ٢٩٤

١- (١) دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٤، ص ٢٥٣-٢٥٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٩-١٥٨.

بالحجه اللاحقه ولا فرق فيه بين ان يكون متعلق اليقين هو الحكم بالعنوان الأوّلى أو بالعنوان الثانوى فتدبرّ جيداً.

فتحصّل: ان الاظهر ان تقدّم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لالحكومته وهكذا يكون الاماره وارده بالنسبه إلى الأصول التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها لأنّ موضوعها هو الشكّ و هو يساوى اللاحجه فمع الاماره لا يبقى موضوعها فان الاماره حجه ولو سلمنا اختصاص الورود بالأصول التي يؤخذ اليقين في غاياتها فلا بأس بالقول بالتفصيل بين موارد أخذ اليقين في غايات الأصول فيحكم فيها بأنّ الامارات وارده فيها وبين موارد التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها فيحكم فيها بأنّ الامارات حاكمه.

و أما التوفيق العرفى فهو فيما إذا علمنا بالتقديم ولم يثبت انه من جهه الورود أو من جهه الحكومه و أما إذا علمنا بوجه التقديم من الحكومه او الورود فلامجال للتوفيق العرفى كما لا يخفى هذا كله بالنسبه إلى تقدّم الامارات على الاستصحاب.

خاتمه: فى تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت أو شرعيه وفى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول: فيقع الكلام بالنسبه إليه فى امرين أحدهما انه لا إشكال فى ان تقدّم الاستصحاب على الأصول العقليه فيها يكون بالورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان أو عدم العلم بالمؤمّن أو عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ عدم البيان أعمّ من الواقعى و الظاهرى ومع الاستصحاب لامجال لعدم البيان اذ الاستصحاب حجه و مؤمّن ويرتفع به التحير.

وثانيهما: ان تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه لا يخلو من إشكال و قد وجهه فى الكفايه بما وجه تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع

الاستصحاب لا مورد للأصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم في تلك الأصول هو الشك في الحكم و العلم به بوجه من الوجوه ولو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم في مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلامجال للاخذ بسائر الأصول المعلقة على عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بانه كما ان الاخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءه أو الاشتغال أو الاخذ بقاعده الطهاره فأى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم ويؤخذ به فيقال به نعلم بالحكم بوجه ولم يعكس فيقال نأخذ بالبراءه أو قاعده الطهاره وبه نعلم الحكم بوجه وبالجمله فرق واضح بين حال الامارات و الأصول و بين الأصول بعضها مع بعض اذ فى الأول يقال لامحذور فى شمول أدله الحجيه للامارات بمجرد قيام الخبر العادل أو البيّنه على الحكم و أما شمول دليل الاستصحاب حينئذ يتوقف على عدم شمول دليل الحجيه و هو أما تخصيصه بلامخصص أو على وجه دائر (1) و هذا بخلاف المقام اذ المفروض ان كلاً من المتعارضين حكم معقول فى ظرف الشك فكما امكن ان يقال ان الشك فى دليل البراءه مثلاً هو الشك فى الحكم بوجه والاستصحاب يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع الموضوع فى دليلها كذلك امكن العكس بأن يقال ان موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك فى الحكم السابق بوجه و دليل البراءه يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع موضوع دليله.

ص: ٢٩٦

١- (١) و المراد من الدور أنّ شمول دليل الاستصحاب يتوقف على عدم شمول دليل حجه الامارات و عد شمول دليل حجيه الامارات يتوقف على شمول دليل الاستصحاب فشمول دليل الاستصحاب يتوقف على شمول دليل هو هو دور.

وقد وجّه شيخنا المرتضى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه بوجه آخر و هو الحكومه حيث قال ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهي السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق فقول لا-تنقض اليقين بالشك يدلّ على ان النهي الوارد لا يبد من ابقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً فمجموع الروايه المذكوره ودليل الاستصحاب بمنزله ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد في شيء فلا يبد من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الرخصه في الشيء واطلاقه معيّاً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومه كما سيجىء في باب التعارض.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره:بانه أقول ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا-تنقض للنهي السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك في بقاء الحرمة السابقه وارتفاعها فبالاخره يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بأنّ الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فأى وجه في تقديم الأول على الثانى.

ولو قيل ان الشك المأخوذ في دليل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» أعمّ من الشك في الحكم الظاهرى و الواقعى و النهى الواقع غايه للحكم فيها أيضاً أعمّ من النهى الواقعى و النهى في ظرف الشك قلنا مضافاً إلى ان هذا لو تمّ يرد دليل الاستصحاب على دليل البراءه لا انه يحكم عليه ان هذا الاحتمال بعينه جار في دليل الاستصحاب فيقال ان الشك المأخوذ فيه هو الشك في الأعمّ من الحكم الواقعى و الظاهرى وكذلك العلم المأخوذ فيه غايه هو العلم بالأعمّ منهما فبقيام دليل البراءه يحصل الغايه المأخوذه ويرتفع موضوع الشك وبالجمله لا وجه لتقديم أحد الدليلين على الاخر.

ثم قال سيّدنا الأستاذ في بيان وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعيه يمكن تقديم الاستصحاب على ساير الأصول باحد وجهين:

الوجه الأوّل: ان المراد من لا-تنقض هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك ومعنى قول الشارع «لا-تنقض اليقين بالشك» انك إذا كنت على يقين من شيء فشككت فليس لك ان تعمل بما يعمله الشاك بل يجب عليك الغاء الشك و العمل بما يعمله المتيقن فحينئذ يقدم الاستصحاب على الأصول التي كانت احكاما في ظرف الشك انتهى وفيه ان النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك من لوازم ابقاء اليقين و هو مفاد لا-تنقض اليقين بالشك ومن المعلوم ان مع ادامه اليقين لا-يبقى موضوع لسائر الأصول الشرعيه المتقومه بالشك و هذا هو الوجه الثانى الذى ينقله الاستاذ عن صاحب الدرر. فيما يلى أللهم إلاً أن يقال ان هذا و ان كان صحيحا ولكن لاينافى ان يكون المدلول الابتدائى فى الوجه الأول هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعوله للشاك و يكون حاكما بالنسبه إلى ساير الأصول للنظر اليها كما ان المدلول الابتدائى فى الوجه الثانى هو ان المستصحب يكون على يقين و يكون واردا بالنسبه إلى الأصول الشرعيه فيصح الوجهان ولكن الظاهر ان المدلول الابتدائى هو ابقاء اليقين.

الوجه الثانى: و هو الذى حكاه الأستاذ عن الدرر و حاصله ان مدلول أدله الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الغاء الشك لاجل الحكم المطابق للسابق نعم حيث ان ابقاء اليقين بنفسه لامعنى له ولايقبل اليقين بالحكم بابقائه يكون التعبد بابقائه بدلاله الاقتضاء راجعاً إلى جعل الحكم مطابقاً للسابق وبعبارة اخرى المدلول الابتدائى لدليل لا-تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامه عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها

الشاك تكون على يقين كما كنت سابقاً وليس لك ان تنقض هذا اليقين وتعامل معاملة من لا يقين له وعلى هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائي ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائي في سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص أو غيره و المفروض انه حكم في ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب هذا.

ثم أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بقوله ويشكل هذا الوجه بأن الاستصحاب عبارته عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين وان المستصحب بالكسر يكون متيقناً فتأمل. (1)

ولا يخفى عليك ان الظاهر هو الحكم ببقاء اليقين و انما الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و الحكم ببقاء اليقين يكفي لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعية فان مع ابقاء اليقين تعبداً لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك ولعلّ إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فتأمل فتحصّل ان الاستصحاب مقدم على سائر الأصول الشرعية و إليه يرجع ما يقال من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و يتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول فتدبر جيداً فالاستصحاب مقدم على الأصول سواء كان عقليه أو شرعية.

تكملة: وهي ان تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هل يختص بالمتخالفين أو يعم المتوافقين ذهب بعض الأكابر إلى الأول و هو الظاهر من عبارته الشهيد الصدر أيضاً حيث قال لاصحه لالغاء الأصل المحرز أو الاماره لموضوع الأصل غير المحرز الموافق معه في المؤدى فان أصل مبنى الحكومه ورفع الموضوع لم يكن تاماً و قد صرح سابقاً في عبارته في توضيح ذلك بأن تقدّم الاماره على الأصول لم يكن

ص: ٢٩٩

بملاك رفع الموضوع بل بملاك القرينه وهى فرع التنافى بين الدليلين ولاتنافى بين المدلولين المتوافقين).

كما انه على تقرير تماميته فلا يتم ذلك فى المتوافقين لأن الغايه هو العلم بالخلاف لامطلق العلم.

ونضيف هنا ان الالتزام بتقديم احد المتوافقين على الآخر يترتب عليه محاذير عديده لا يمكن الالتزام بها.

منها ما يلزم من تقدم استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره حيث يلزم اختصاص القاعده بفرد نادر كموارد توارد الحالتين مثلاً اذ فى غير ذلك يجرى أما الاستصحاب الطهاره أو النجاسه فلامجرى لقاعده الطهاره إلا فى فرد نادر ومنها ما يلزم من تقدم استصحاب الحل و الترخيص على البراءه وأصالة الحل الظاهرين بحسب مفاد دليلهما فى الامتتان على الامه فانه لا يبقى لدليل البراءه مورد إلا مثل توارد الحالتين فكان هذه الأصول الامتتانيه على الناس وردت لعلاج مشكله توارد الحالتين.

ومنها: ما يلزم من تقدم الاستصحاب السببى على المسببى المتوافقين فان هذا على خلاف مورد أدله الاستصحاب ورواياته فانها اجرت الاستصحاب المسببى و هو الطهاره من الحدث أو من الخبث رغم وجود الاستصحاب السببى فى المورد و هو استصحاب عدم النوم أو عدم اصابه الدم. (1)

تعارض الاستصحابين

و أما الثانى أى تبين حكم تعارض الاستصحابين فان كان التعارض بين الاستصحابين لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد واستصحاب وجوب اداء الفريضة مع

ص: ٣٠٠

صيروره وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم ان كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه وإلا فالتخير.

وربما يتخيل هنا عدم لزوم الاخذ بالاهم بدعوى ان أحد الواجبين اللذين كان على يقين منهما وان كان اهم من الآخر إلا أن الايجاب الثابت بالاستصحاب فى أحدهما مثل الآخر ولا يكون بينهما الاهم و المهم.

أجاب عنه سيدنا الأستاذ قدس سره: بأن الاستصحاب انما يثبت الايجاب بعين المرتبه التى كانت ثابتة فى السابق شده وضعفا و هو واضح هذا. (1)

وان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر واخرى لا يكون كذلك.

وفى الأول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلامورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب.

والوجه فيه أما هو الورود أو شبهه كما فى الكفايه حيث قال ان الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به (أى المغسول بصب الماء على الثوب) ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسته الثوب نقض لليقين بطهاره الماء بخلاف استصحاب طهاره الماء اذلا يلزم منه نقض لليقين بنجاسته الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته وبالجملة فكل من السبب و المسبب وان كان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فى الأول (السبب) بلا محذور بخلافه فى الثانى (المسبب) ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببى نعم لو لم يجر هذا

ص: ٣٠١

الاستصحاب بوجه (كتبادل الحاليتين) لكان الاستصحاب المسيبي جارياً فانه لامحذور فيه حينئذٍ مع وجود اركانها و عموم خطابه. (١) والمستفاد منه ان الاستصحاب في طرف السبب يتقدم على الاستصحاب في طرف المسبب من باب الورود أو شبهه لأن مع جريانه لا يبقى شك في طرف المسبب حقيقه اذ الثوب حينئذٍ يغسل بالماء الطاهر و الغسل بالماء الطاهر يوجب الطهاره و لامجال للشك فيه بادلته مطهره الماء الطاهر.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأنّ هذا الجواب يقرب الجواب الذي أفاده عن إشكال تقدّم الامارات على الأصول فيرد عليه ما تقدّم من دون زياده ونقصان. (٢)

وحاصل ما تقدّم ان وجه تقدّم الامارات ليس هو الورود بل هو الحكم بالحقومه فانه (أى الورود) متوقف على كون المراد من اليقين المذكور في ذيل دليل الاستصحاب هو اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشىء ولو بوجه قيام الاماره عليه مع ان جعل اليقين المأخوذ في الغايه عباره عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشىء بوجه قيام الاماره عليه لا ينفذ في البيئه القائمه في الموضوعات لأنّ الموضوع غير قابل للجعل هذا مضافاً إلى أنّه لا يوافق مذهب من يجعل الدليل معتبراً من باب طريقيته إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه وأيضاً يلزم منه ركاه التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك. (٣)

ص: ٣٠٢

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٦.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦٧-١٦٨.

٣- (٣) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٥٨.

ولقائل ان يقول ان المراد من اليقين فى الصدر و الذيل أمر واحد و هو معنى يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى واختلاف موارد اليقين لا تؤخذ فى نفس اليقين و عليه فلا يلزم من اختيار الورود ركاه التفكيك كما لا يلزم منه المنافاه مع جعل الدليل معتبرا من باب الطريقه إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه لامكان جعل اليقين الطريقى موضوعاً أو غايه باللحاظ الثانوى فلامانع من جعل هذا الوجه وجها لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب على وجه الورود و من المعلوم ان تقديم الاستصحاب فى طرف السبب يوجب التخصيص لا التخصيص دون العكس و التخصيص مقدم على التخصيص عند العرف و أما محكوميه الموضوع الباقى بحكم فهو من جهه انطباق الدليل الاجتهادى عليه لا بنفس الاستصحاب و لقد أفاد و أجاد فى تسديد الأصول حيث قال و بما ان اليقين المأخوذ موضوعاً هنا طريقى محض يؤول التعبد ببقائه إلى التعبد بأن المتيقن السابق باق فان كان حكماً شرعياً يتعبد ببقاء الحكم الشرعى و ان كان موضوعاً له يتعبد ببقاء الموضوع و هنا تنتهى رساله الاستصحاب و وظيفته و بعد ذلك ينطبق الكبرى و الدليل الدال على محكوميه أفراد الموضوع بحكمه عليه و يصير بانطباق الدليل محكوماً بحكمه. (١)

ثم إن هنا وجوه اخرى لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب منها ما أفاده سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق الحائرى اليزدى من ان تقدم الشك السببى على المسببى بالطبع لأنّ الثانى معلول للاول فلا يكون فى عرضه فالذى يكون مورداً للاستصحاب فى الرتبة المتقدمه هو الشك فى السبب وفى هذه الرتبة لاشك فى المسبب حتى يشمله الدليل وحينئذ فاذا عم الدليل فى الرتبة الأولى للشك فى السبب يثبت الحكم فيه بجميع اطرافه ومنها الأثر المترتب عليه من ناحيه التسبب وفى الرتبة

ص: ٣٠٣

الثانيه وان تصل النوبه إلى الشك في المسبب من دون نقص في اركان الشك و اليقين الا انه لامعنى حينئذٍ للنهي عن النقص مع انه أمر به في الرتبه المتقدمه. (١)

وقد أورد عليه في تسديد الأصول أولاً: بأنّ موضوع أدله الأحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه وليس المنظور اليها رتبها العقلية فاذا اجتمع في الوجود امران لهما المعيه الوجوديه كانا في شمول العام لهما سواء وان كان بينهما تقدّم وتأخر رتبي عقلی والدليل على ما ذكرنا هو ظهور الأدله في ذلك بلاشبهه وريب.

وثانياً: بأنّ السبق الزماني أيضاً لا يوجب مزيه وترجيحاً للسابق لكي يختص العموم أو الإطلاق به ولا يعم المتأخر الزماني فان جميع الأفراد مشموله للعام كل في زمن وجوده.

و إذا علم بخروج أحد الفردين لم ير العرف مزيه لواحد منهما بل ان أصله الظهور في كل منهما معارضه بها في الآخر وتسقط في كليهما عن الحجيه. (٢)

وفيه: وان صح ان الاشياء بوجوداتها الخارجيه تكون موضوعاً و ان شمول العام لما له المعيه الوجوديه بنحو المساوي إلّا ان العرف لا يرونها مساويين بل يرون المزيه للشك السببي ويكون الأمر عندهم دائراً بين التخصيص و التخصيص اذ تقدّم السبب يوجب رفع الشك عن الثاني عرفاً بخلاف تقدّم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود الشك و اليقين.

لا يقال: ان صحيحه زواره التي تدلّ على بقاء الوضوء و الطهاره تشهد بأنّ الأصل السببي لا يجري و الجارى هو المسببي فان الإمام عليه السلام قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر. (٣)

ص: ٣٠٤

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ١٦٩.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ٤٣٣.

٣- (٣) التهذيب، ج ١، ص ٨، باب الاحداث الموجهه للطهاره، ح ١١.

ولم يقل فانه على يقين من عدم وجود الناقض ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك في بقاء الوضوء وعدمه ناش من الشك في حدوث ناقض وعدمه.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأكابر ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو أى النقض مختص بالأصول المخالفه فلا يشمل الأصول الموافقه اذ لا يتحقق النقض من جريانها وعليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى فى بقاء الوضوء و الطهاره وتمسك الإمام ببقاء الوضوء لا ينافى جريان الأصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض أيضاً فتدبر جيداً. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار الاخر على جريان الاستصحاب فى طرف السبب أيضاً مثل ما ورد فى الفاره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد فى انائه فاره و قد توضع من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد مارآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و إن كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله أن يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها. (1)

بدعوى انه حكم فيه باستصحاب عدم وقوع الفاره إلى ان وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال وفى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات واجراء

ص: ٣٠٥

استصحاب عدم وقوع الفاره إلى ان وقع الفراغ تقدّم الأصل السببي على المسببي. فيما إذا كانا متخالفين فلا تغفل. (١)

حكم ما إذا كان الشك مسبين الأمر ثالث

و إذا لم يكن أحدهما مسبباً عن الآخر بل كانا مسببين عن أمر ثالث ولم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر ذهب المعروف إلى انه ان لم يلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً فالأظهر جريان الاستصحاب فيهما لوجود المقتضى اثباتاً و هو إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وعدم المانع فاذا كانت الحاله السابقه هي النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسه في الطرفين مخالفه عمليه ولا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب-«ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله في الصدر«لاتنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك في أطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلي والايجاب و الجزئي.

وذلك لأنّ على تقدير تسليم المضاده (و عدم كون المراد من اليقين في قوله«ولكن تنقض اليقين باليقين» هو اليقين التفصيلي الناقض) هو يمنع عن انعقاد الإطلاق في الخبر الذي يكون مديلاً بذلك ولا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار ممّا ليس فيه الذيل المذكور فان اجمال هذا الخبر لا يكاد يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك الذيل.

وان لزم من جريانه مخالفه عمليه فلا يجرى الاستصحاب كما إذا علم بنجاسه أحد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هي الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما

ص: ٣٠٦

موجب للمخالفة القطعية بل لا-يجرى في طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً- ومع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتمالية هذا كله بحسب المعروف.

ولكن أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ الاقوى ان الأصل في كل منهما يجرى بلا إشكال من دون استلزام التساقت ولاغيره سواء استلزم المخالفة في العمل على ماقتضاه الحجة من ظاهر الأدله اوغيره اولم يستلزم.

والوجه ان موارد العلم الإجمالى كلها من قبيل العلم بالحجه الاجماليه(و العلم الإجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و إنما فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى و يجمع بينهما كجمع الأحكام الظاهريه مع الأحكام الواقعيه بسقوطها عن الفعلية)لا من قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه والا فلو وجد مثل هذا المورد وجب الإحتياط وتحصيل الموافقه القطعيه بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامريه كان عليه الإحتياط ولم يجرى الرجوع إلى البراءه وفى غير هذا المورد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهه البدويه أو المقرونه بالعلم وبترخيصه يستكشف عدم وجود الإراده الواقعيه فلا إشكال فثبت ان مقتضى التأمل ان الأصل الأولى فى أطراف الشبهه هو جريان الأصل فى جميع الأطراف فما خرج بالدليل فهو خارج وغيره باق (1) والمترائى من شيخنا المرتضى ان أدله الأصول قاصره عن الشمول للأطراف المعلوم بالاجمال من جهه قوله فى دليل الاستصحاب«ولكن تنقضه بيقين آخر»وفى دليل البراءه حتى

ص: ٣٠٧

١- (١) وقد ذكرنا فى الجهه الثانيه من كتاب الاشتغال من هذا الكتاب بعض موارد الخروج و لزوم الإحتياط فراجع.

تعلم انه حرام ورفع ما يعلمون حيث ان مقتضاه (أى المعلوم بالاجمال) وضع ما يعلمون.

وأنت خير بأنّ لازم هذا الكلام عدم صحه التفصيل بين الاقسام سواء استلزم جريان الأصل فى الأطراف مخالفه عمليه أم لم يستلزم (و سواء كان أحدهما سببا للآخر أو لم يكن) فما يرى منه فى المقام من التفصيل لا يوافق مرامه فتأمل.

ويرد عليه انه ان اراد ان قوله «ولكن تنقضه بيقين اخر» يقتضى وجوب نقض الحاله السابقه فى المعلوم بالاجمال وقوله لا تنقض اليقين بالشك يقتضى عدم جواز نقضها فى كل واحد من الأطراف فيقع التعارض بين الصدر و الذيل ولاجل عدم طرو هذا المحذور يحكم بعدم جريان عموم الاستصحاب فى محل الكلام.

ففيه مضافاً إلى ان الظاهر من اليقين فى قوله ولكن تنقضه بيقين آخر هو اليقين التفصيلى وان ابيت فيكفى ما ليس فيه هذا الذيل -ان المعبر فى الاستصحاب مضافاً إلى اعتبار اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه -ان مورد اليقين الناقض بعينه مورد اليقين و الشك لوضوح ان كل يقين ليس صالحاً للنقض ومعلوم ان اليقين بنجاسه أحد الانائين بالاجمال (ظ ليس) واردا على مورد اليقين و الشك اذ مورد الأول أحدهما الغير المعين ومورد الآخر هذا المعين وذاك المعين وبينهما بون بعيد إلى أن قال فينبغى البحث عن دليل الترخيص و قد عرفت ان دليل الاستصحاب ودليل البراءه يشمل المقام فيكون هو مدرك الترخيص و العلم المأخوذ غايه فيهما ليس الأعم من التفصيلى و الإجمالى بل هو خصوص الأول كما عرفت فتدبر. (1) و لا يخفى عليك انه و ان تقدم الامكان الثبوتى و الاثباتى لشمول أدله البراءه و دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالى إلّا أنه يمنع عنه الروايات الخاصه الداله على وجوب الإحتياط التام

ص: ٣٠٨

نعم تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل فى القليل لا القليل فى الكثير و هكذا تختص بموارد محل الابتلاء و أما فى غيرها فاذا شككنا فى جواز الارتكاب و عدمه امكن الرجوع فيه إلى عموم أدله البراءه و الاباحه أو الاستصحاب فى أطراف المعلوم بالاجمال و ان شئت المزيد راجع الجبهه الثانيه و الثالثه من أصاله الاشتغال من هذا الكتاب.

تذنيب: فى ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعوله شرعاً

قال فى الكفايه لا يخفى ان مثل قاعده التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل وقاعده الفراغ بعد الفراغ عنه وأصاله صحه عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه إلا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ماشك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلته القواعد المذكوره وكون النسبه بين الاستصحاب وبين بعض هذه القواعد كإصاله اليد عموماً من وجه (١) لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد بعد الإجماع على عدم التفصيل بين موارد القواعد مع استلزام قله المورد لتلك القواعد جداً لو قلنا بتخصيصها بدليل الاستصحاب اذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها. (٢)

ولا يخفى ان الاستدلال بالاجماع مع كونه مدرسيا لا يصلح للاستدلال لأنه لا يكشف عن شىء اللهم إلا أن يقال ان الإجماع ولو كان المدركى منه إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام وكانت المسأله من المسائل الأصلية كشف ذلك عن تقرير

ص: ٣٠٩

١- (١) اذ قد تجرى أصاله اليد و لا إستصحاب كما إذا كان المورد من موارد تبادل الحالين مثل ما إذا باع شيئاً و اشتراه و شك فى المتقدم و لمتأخر منهما فلا يجرى الإستصحاب ولكن تدلّ يده على الملكيه و قد يجرى الإستصحاب و لا يد كما إذا شك فى الحدث مع العلم به سابقاً و قد يجتمعان.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣٦٠-٣٥٩.

المعصوم عليه السلام وقد بينا ذلك في مبحث الإجماع فراجع هذا مضافاً إلى صحه ما أشار إليه بقوله مع استلزام قله المورد الخ.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: لا إشكال في تقدّم قاعده الفراغ و التجاوز على الاستصحاب.

وانما الكلام في وجه التقدم فنقول الظاهر من الأدله كون القاعده (أى قاعده التجاوز و الفراغ) من الامارات فان الشك في صحه العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناش من احتمال الغفله و السهو اذ ترك الجزء أو الشرط عمدا لا يجتمع مع كون المكلف في مقام الامتثال وأصالة عدم الغفله من الأصول العقلانيه الناظره إلى الواقع فان سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء باحتمال الغفله و الأخبار الوارده في قاعده الفراغ و التجاوز أيضاً داله على كونها من الامارات لامن الأصول المقرره للشاك في مقام العمل فان قوله عليه السلام بلى قد ركعت في خبر الفضيل بن يسار الوارد في الشك في الركوع إخبار عن الواقع وكذا قوله عليه السلام «هو حين يتوضأ أذكر من حين يشك» وكذا قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون القاعده (أى قاعده الفراغ و التجاوز) من الامارات وحينئذ ان قلنا بكون الاستصحاب من الأصول فقد ظهر وجه تقديمها عليه ممّا ذكرناه في تقدّم سائر الامارات على الأصول من ان الأصول وظائف مقرره للشاك في مقام العمل فلامجال للاخذ بها بعد اثبات الواقع ولو بالتعبد الشرعى لقيام الاماره.

وان قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات كما التزم به المحقّق النائيني قدس سره وتبعناه فقد ذكر المحقّق المزبور ان القاعده حاكمه على الاستصحاب لأن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود فأدله القاعده ناظره إلى أدله الاستصحاب وشارحه لها.

وفيه: ان الحكومه بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا إلى المحكوم وشارحا له بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوا كقوله «لاشك لكثير الشك» فانه حاكم على قوله «إذا شككت فابن على الأكثر» لكونه شارحا له بمدلوله اللفظى اذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام لكان قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك لغوا و المقام ليس كذلك اذ قوله «بلى قدر كع» ليس شارحا لقوله عليه السلام «ان كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» لزم ان يكون قوله عليه السلام بلى قدر كع لغوا فانه لا مانع من جعل قاعده كليه وهى البناء على صحه العمل مع الشك فى صحته بعد الفراغ عنه ولو لم يكن الاستصحاب مجعولا أصلاً وما ذكره فمن ان أدله القاعده وارده فى موارد جريان الاستصحاب صحيح الا انه لا يقتضى الحكومه بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر.

والتحقيق ان تقديم القاعده على الاستصحاب انما هو من باب التخصيص وذلك لأن أغلب موارد العمل بالقاعده يكون موردا لجريان الاستصحاب كما فى الشك فى الركوع بعد الدخول فى السجود فانه مع الغض عن قاعده التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع فلا بد من تخصيص أدله الاستصحاب بادله القاعده والا يلزم حمل القاعده على النادر ولا يمكن الالتزام به ولا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه اذ وجه التخصيص فى العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغويه الخاص رأسا وفى المقام لو لم يخصص احد العامين من وجه و هو أدله الاستصحاب يلزم حمل العام الآخر و هو أدله القاعده على الفرد النادر و هو بحكم اللغو فليس الملاك فى التخصيص كون النسبه هى العموم المطلق بل الملاك لزوم لغويه أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه ولم

يوجد مورد من موارد العمل بالقاعده لم يكن الاستصحاب فيه مخالفا لها إلّا في موردين أحدهما ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان وشك في المتقدم و التأخر منهما بعد الفراغ من العمل إلى أن قال ثانيهما ما إذا كان الاستصحاب مطابقا للقاعده كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاه في طرو مانع من موانع الصلاه حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر. (١)

ولقد أفاد و أجاد وان لم يكن كلامه خاليا عن بعض المناقشات منها ان الحكومه لا تتوقف على سبقه المحكوم بل اللازم ان يكون خطاب الحاكم في نفسه و لو لم يكن خطاب المحكوم مفيدا في نفسه سواء كان المحكوم قبله أو بعده و لاملزم لوجود قبله.

قال في دروس في مسائل علم الأصول و أما الإشكال على الحكومه بأن الحكومه على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظرا إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغوا كقوله عليه السلام لاشك لمن كثر شكه فانه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» كان الخطاب المذكور لغوا وليس المقام كذلك فانه لو لم يكن خطاب لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدتي الفراغ و التجاوز صحيحا وخطابهما لم يكن لغوا فلا يمكن مساعدته عليه فان ما ذكر غير معتبر في الحكومه ولذا يكون خطاب اعتبار البنيه وخبر الثقه حاكما على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغوا. (٢)

ومنها: ان الاستصحاب ليس من الامارات لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من ان اليقين السابق لا يمكن ان يكون طريقاً و اماره على الشيء المشكوك في زمان الشك

ص: ٣١٢

١- (١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٦٥-٢٦٢.

٢- (٢) دروس، ج ٤، ص ٢٦٨.

فلا يمكن اعتبار بقاء اليقين إلّا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقي أى المتعبد ببقاء المتيقن. (١)

نعم لامانع من جعل الاستصحاب من الأصول المحرره باعتبار ان الاستصحاب يدلّ على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين فى حال الشك ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدلّ على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين وكيف كان فلاريب فى تقديم القواعد المذكوره على الاستصحاب سواء قلنا بالحكمه أو لم نقل وسواء كان الاستصحاب اماره اولم يكن و الوجه فيه هو لزوم اللغويه.

فى أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها

و أما القرعه فقد قال استادنا المحقق الداماد قدس سره التحقيق ان يقال ان أخبار القرعه على ثلاث طوائف:

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل أمر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدلّ على جريان القرعه فى المشتبه من حيث الموضوع فى خصوص باب التنازع.

الثالثه: ما يدلّ على جريانها فى كل مشتبه.

و المعلوم بالبدايه عدم تعارض هذه الطوائف بعضها مع بعض لكونها مثبتات نعم يختلف النسبه بينها و بين أدله الأصول.

أما الطائفه الأولى فموردها: ما إذا لم يتبين الحكم لظاهراً و لا واقعاً من الكتاب و لا السنه و لا غيرهما اذ الإشكال يرتفع بمجرد ثبوت الحكم و لو فى عالم الظاهر بأى شيان فعلى هذا يكون أدله الأصول وارده على دليل القرعه (و مقدمه عليه).

ص: ٣١٣

و أما الثانيه فموردها و ان كان خصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و من هذه الجئه يكون خاصا بالنسبه إلى مورد الأصول الا انه (1) لايعم مورد الأصول و غيره يكون عاما بالنسبه إليه من جئه اخرى فبالاخره يكون النسبه بينهما الأعم و الأخص من وجه الا- انه حيث كان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و أنه سهم الله و سهم الله لا يخيب» كون القرعه ناظره إلى الواقع و كاشفه عنه كان حجيتها من باب الطريقيه و الأمايه فتقدم على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها إلى أن قال.

و أما الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه على ما تقدم سابقاً من عدم شمول أخبار القرعه للشبهات الحكيمه و لهذه الجئه تصوير اخص من مورد أدله الأصول الا- أنها تعم مورد الأصول و غيره من جئه اخرى كما تقدم تقريره فيكون النسبه فى هذه الطائفه أيضاً كسابقها إلا ان الأمر هنا بالعكس بمعنى انه تقدم الأصول و لو كانت أصلاً على القرعه و لو كانت طريقه إذ لو عكس و جب تخصيص أدله الأصول بالشبهات الحكيمه و هذا مستلزم لخروج المورد فى أخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول أخبار الإحتياط عنها.

و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الأمر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله فى الأصول النقليه.

و أما الأصول العقلية فمقتضى القاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه إلى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه فافهم.

ص: ٣١٤

١- (١) و الظاهر ان فى العبارة مسامحه و لعل العبارة هكذا الا إنها (أى القرعه) تعم مورد الأصول و غيره فى كون عاما بالنسبه إليه (أى مورد الأصول) من جئه اخرى.

و أما ما ذهب إليه صاحب الكفايه من ان وجه تقدّم الاستصحاب على القرعه ان المراد من المجهول في اخبارها أعمّ ممّا كان مجهولاً بعنوانه الأولى أو بعنوانه الثانوى و على هذا يكون الاستصحاب واردا على قاعده القرعه.

ففيه ان الظاهر ان المراد من الجهل هو الذى كان مجهولاً بحسب الحكم الواقعى لا الأعم منه و ممّا كان مجهولاً بحسب حكمه الظاهرى و لو كان هذا المراد فليكن هو المراد أيضاً من قوله «رفع ما لا يعلمون» لعدم الفرق بين عنوان «مالا يعلمون» و عنوان «المجهول» و الظاهر عدم التزام صاحب الكفايه بذلك انتهى. (1)

و لا يخفى عليك ان الإشكال الذى أورده على صاحب الكفايه وارد على سيّدنا الأستاذ حيث ذهب فى الطائفة الأولى من أخبار القرعه إلى مثل ما قاله صاحب الكفايه أللهمّ إلّا أن يقال ان عنوان المشكل ليس كعنوان المجهول فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره الأستاذ فى الطائفة الثانية يوافق القول بأنّ الاستصحاب من الأصول لا الامارات و الا فلاوجه لتقديم القرعه على الاستصحاب الا من جهه لزوم لغويه جعل القرعه.

و لعلّ الفرق بين الثانية و الثالثة فى تقييد مورد القرعه فى الثانية بخصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و عليه فتقديم القرعه على مورد الأصول لا يوجب اختصاص أدله الأصول بالشبهات الحكميه لأنّ الموضوعات التى لا تكون مورد التنازع كثيره و تكون موردا للأصول بخلاف الثالثة فان مع خروج الشبهات الموضوعيه مطلقاً لا يبقى الشبهات الموضوعيه تحت أدله الأصول.

ثم لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ ان كل موردين من موارد القرعه لا تخلو من الاستصحاب مع ان بعض مواردها ليس له الاستصحاب كما إذا كان

ص: ٣١٥

المورد من أطراف المعلوم بالاجمال كقطعيه الغنم التي علم بموطئيه بعضها فيجری فيه القرعه و لاستصحاب لأنّه بعد العلم بموطئيه بعض قطعيه الغنم في الواقع يكون مقتضى العلم الإجمالي هو الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفا للعلم الإجمالي أو كما إذا لم يكن للمورد واقع معين فانه يجرى فيه القرعه و لاستصحاب لعدم معلوميه الواقع فيه كما ورد في صحيحه محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملو كون فيوصى بعثق ثلثهم قال كان على عليه السلام يسهم بينهم فتحصل أن الاستصحاب يقدم على القرعه في الطائفة الأولى و الطائفة الثالثه من الأخبار الوارده في القرعه و القرعه مقدمه على الاستصحاب في الصورة الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل هذا بالنسبه إلى الأصول الشرعيه و أما الأصول العقليه فالقرعه مقدمه عليها عدى قاعده الاشتغال لعدم اكتفائهم في الامتثال بالامتثال الاحتمالي الا ان يقال ان الامتثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا و لعلّ إليه أشار سيدنا الأستاذ بقوله فافهم و أما الموارد التي تخلو من الاستصحاب فلا إشكال في القرعه اذ لا مجال لغيرها.

هذه هي عمده الكلام في الاستصحاب و انما لم نذكر تفصيل تلك القواعد من جهه كونها من القواعد الفقهيه و الانسب هو ذكرها في أبواب الفقه و الله هو الهادي و لله الحمد أولاً و آخراً.

فى الاستصحاب و البحث عنه يقع فى ضمن امور:

الأمر الأول: فى تعريفه:

عزّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها و أخصرها «ابقاء ما كان» و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعلة الابقاء المذكور هى أنّه كان فيخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثم إنّ «ابقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لا فرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبنى فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمه بين ثبوت الشىء فى السابق و بين الظنّ ببقائه أو الأخبار المداله على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شىء وجد ثم شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالابقاء هو الابقاء التنزيلي حيث إنّ ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب باقياً ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابله و لا ضير فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

و هي اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه باقياً ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمه الابقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنّ المعتبر في الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحاله السابقه من دون فرق بين أن تكون الحاله السابقه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

ومنها: أن يتعلق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أنّ مع فرض بقاء اليقين لاشك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجرى و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلّا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما تيقنه في السابق فيكون قاعده اليقين لا الاستصحاب و لا يشمل أدلّه الاستصحاب.

ومنها: وحده متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من

دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً- و بهذا مضافاً الى وحده المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى و المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب و شك في رطوبه الثياب و عدمها يمكن الحكم باحتراقها بقاعده المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجيه الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث: في أن البحث عن حجيه الاستصحاب هل هو بحث أصولي أو بحث فقهي و المختار هو الأوّل لأن حجيه الاستصحاب إما من قبيل حجيه الأمارات فتدخل في مسائل علم الأصول و إما من قبيل الأصول العمليه فتدخل فيها أيضاً كسائر الأصول العمليه فلاحاجه في اثبات كونها من المسائل الأصوليه إلى تكلف زائد

هذا كله بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية المثبتة للأحكام الظاهرية الكلية.

و أما الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية كعداله زيد فلا اشكال في كونها أحكاماً فرعية سواء كان المتكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعده تعبدية مستفاده من الأخبار.

لأنّ التكلم فيها على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنه و نحوها في الشبهات الخارجيه و على الثاني نظير قاعده الفراغ.

الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية إذا شك في بقائها تأمل شيخنا الأنصاري في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية كما لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية نعم لا يمنع مقارنه الأحكام الشرعية مع العقلية عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستنده إليها.

أورد عليه في الكفايه بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستنده إلى الأحكام العقلية إليها و بين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحله مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلّا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي و مع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية لتماميه أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء

بعض القيود أن العقل لا يحكم به لا أنه حكم بالعدم و عليه فالحكم الشرعى المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

و بعبارة اخرى أن الحكم الشرعى إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل فى مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخاله ما انتفى فى الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصّل أنه لامجال للتأمل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية المستنده إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفيه من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال فى الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى (قدس الله اسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لاينبغى الاشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك فى بقاءه كما لاينبغى الاشكال فى عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلّا الشك فى الموضوع بحسب الدقه و لو كان هذا مانعاً لانسدّ باب الاستصحاب فى الأحكام الكلية و الجزئيه لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك فى الموضوع يقيناً و ما هو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً (1) و يمكن التفصيل بين ملاحظه الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظه مع تصادقها على الوجود الخارجى فإنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

ص: ٣٢١

قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجي بأنّه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاده و يكشف الحكم الشرعي بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان السابّ لله و رسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاده و يكون هذا المناط أقوى من الأوّل أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الانقاذ الخارجي و قبحه و يشك في حكمه الشرعي.

و مثال الثاني: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده في صيرورته مؤذياً فيشك في حكمه الشرعي فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات مما لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدمه فإنّ حكمه فرع ادراك المناط و المفروض أنّه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذي من الطواري التي لا يضّرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفه عن الحكم العقلي هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكليه غير ملحوظه انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصيه اخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع

الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (١)

الأمر الخامس: فى أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده:

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحاله السابقه اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعيه و فيه منع إيمياً بمنع البناء تعديداً لامكان أن يكون عمل العقلاء لاطمينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشياً عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأنّ الاطمينان أو الظنّ المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد بل كثيرا ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظنّ بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظنّ بعدم ثبوته فیس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظنّ الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و إن كان مما يراعى في امورهم إلّا أنّه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشك فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات.

و أمّا احتمال الغفله فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحاله السابقه فى موارد التردد فى البقاء و عدمه و هذا دليل على أنّ بنائهم ليس لاجل الغفله عن احتمال الانتفاء. فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحجيه الاستصحاب.

لايقال: يكفى فى الردع عن مثل هذه السيره ما دلّ من الكتاب و السنّه على النهى عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط فى الشبهات.

لأننا نقول: الجواب هو الجواب الذى قد تقدّم فى حجيه الخبر الواحد من أنّ ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم فى اصول الدين.

ص: ٣٢٣

هذا مضافاً إلى أنّ الآيات الناهية ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب فلا يشمل الاستصحاب الذى يكون بناء عمليا من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذٍ و العقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلّا أن يقال إنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجيه الاستصحاب و هو كما ترى.

و التحقيق أنّ المقام خارج عن مورد الآيات الناهيه تخصّيصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهيه هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحاله السابقه أو أنّ المقصود هو النهى عن غير الحججه و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهيه بوجود الحججه و هى الاستصحاب الذى عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج السيره عن مورد الآيات الناهيه فلا فرق فيها بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متاخره عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهيه تخصّصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شىء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصاله السلامه أللهمّ إلّا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلّه اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها و لانظر لها فى التخطئه إلى موافقها.

بقى شىء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيره العقلانيه على حجيه الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوّه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره في خبر الثقة قويّه إلى درجه لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفايه في ردع السيره بمثل هذه العمومات و الاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه مندفعه بانا لانسلم اختلافهما في القوّه و الضعف فإنّ السيره العقلائيه ثابتة في الخبر و الاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون في الأماريه و عدمها فإنّ السيره في الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع و في الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك و لو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً و على تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات و الاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصّصاً كما عرفت.

و منها الأخبار و هي العمده في هذا الباب.

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زراره «قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟»

فقال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلّا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر.

بتقريب أنّ جواب الشرط في قوله و إنما فإنه على يقين محذوف و هو فلا-يجب عليه الوضوء و عليه قامت العلة مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا-يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلة نفس اليقين يكون قوله و لاينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره.

و دعوى أنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام و لا-ينقض اليقين أبدا بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام اشاره إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى هي قوله: «و لا-ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كليه في باب الوضوء و أنه لاينقض إلّا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهرا في الجنس إنما أنّ سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام

«فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملائمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلّا اليقين لا اليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضييه حينئذ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في

الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل فى أنه تعليل بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «ولاينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أن عله عدم النقض هو أن اليقين لا يصلح لهدمه إلا بمثله من يقين آخر و لادخاله للوضوء فى هذا التعليل و عليه فلاوجه لجعل اللام فى اليقين فى الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لاينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشاره إلى الوضوء.

و إن آيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «و لاينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصا أن ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحه اخرى لزراره قال قلت لأبى جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن اصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا فصليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت:فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال:تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال قلت:فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال:لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت:فإن رأيته في ثوبي.و أنا في الصلاة

قال:تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته فيه و إن لم تشك ثم رأيته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السلام:«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»الذي ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذي عرفته في الصحيحه الأولى.

ثم ظهور هذه الجملة في دلالتها على كبرى الاستصحاب في هذه الصحيحه أقوى من الصحيحه السابقه لاشتمالها على التصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذي يدل على كونها من القواعد الارتكازيه.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحه من ناحيتين:

أحدهما: أن الإمام عليه السلام علل عدم وجود الاعاده.

في جواب السؤال عمن ظن بالاصابه و فحص و لم يتيقن بها ثم رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلاة بقوله تغسله و لاتعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين بالعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لاينطبق على المورد.

واجب عنه أولاً: بأنّ غايه الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلّا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسه السابقه مع أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابه و هو اليقين بالطهاره و من المرئى هى النجاسه المرده بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين بالطهاره فى حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الاشكال المذكور فيجرى الاستصحاب باعتبار حال الصلاه من دون اشكال اذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لا باليقين.

إلّا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه.

و أمّا إذا كانت النجاسه المرئيه بعد الصلاه هى النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير فى قوله «فرأيت فيه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك فى البقاء حين العلم بأنّها هى النجاسه المظنونه و عليه

فالحكم بالاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهم إنا أن يقال إنَّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره الخبيثه فى الصلاه أنّ الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و احرازها و لو باصل او قاعده و عليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره و شاكا فى بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقولهُ لأنّك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدلّ على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمامها لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافيه لقاعده عدم نقض اليقين بالشك.

لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره الخبيثه المشروطه أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه و مع وجود الشرط حال الصلاه لامجال للاعاده.

و يظهر مما تقدم أنّ الاكتفاء بالطهاره الظاهريه الاستصحابيه لم نستفده من هذه الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى الداله على أنّ الشرط فى الطهاره الخبيثه أعم من الظاهريه غايه الأمر أنّ زواره كان غافلا عن أعميه الشرط فيها و نبّه الامام عليه السلام او كان جاهلاً بذلك و علّمه الامام عليه السلام.

وثانيهما: أنّه لو كان مفاد هذه الصحيحه أنّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف

الخلاف في اثناء الصلاه فلاوجه للفرق بينهما في هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده في الصوره الأولى و البطلان في الثانيه.

واجيب عنه بأن هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاه مبنى على تخيل أن استفاده أن الشرط اعم من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه مع أنه تقدم أنها مستنده إلى الأدله الأخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسه ثوبه ليس دليلا على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها في اثناء الصلاه أيضاً فالاستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الوارده في اشتراط الطهاره الخبيثه بين الصورتين.

بقي شيء و هو أن دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «الأنك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهاره قبل ظن اصابه النجاسه كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلا كان مفاد الحديث قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر.

حيث إن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلا فلامجال للفحص المجدد و عليه فلايعم الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أن مجرد النظر و عدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهاره و عدم النجاسه و أيضاً هذه الكبرى المذكوره فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحه اجنبيه عن قاعده اليقين فتحصل أن الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تام.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره رواها الكليني عن أحدهما قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين و قد أحرز اثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفتاحه الكتاب و يتشهد و لاشيء عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فينبى عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات بدعوى أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعه سابقاً و الشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب هذا.

و قد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحيه أنّه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقره الثانيه قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقره الأولى من قوله يركع ركعتين بفتاحه الكتاب فإنّ ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقره الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقلّه كما هو مذهب الاماميه.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الاتيه هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحه فى البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعين حملها على التقيه و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أنّ هذا المعنى مخالف لصدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاه الاحتياط منفصله) و إن كان بعيداً فى نفسه ولكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقلّ من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحه.

و أورد عليه فى الكفايه بأنّ الاحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصوله ينافى اطلاق النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيرهه و أن المشكوكه لا بدّ أن يؤتى بها مفصوله فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأوّل: أنّ المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله و لاشكال لأنّ الاتيان بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيرهه عند الاماميه.

الثانى: أنّ المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان المشكوكه سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكه.

و لا زمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلاً أن الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زراره الذى كان عالماً بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فأطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم فى كلا الوجهين لا يرد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط.

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع أن صدر الروايه دالّ على أن المقام لما كان مقام التقيه حيث إنه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين و الأربع بأن يركع ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهه ظهوره فى تعيين الفاتحه و هو خلاف مذاق العامه.

فإنه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أن الصحيحه مجمله لانفيد قاعده كلييه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور أن قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا عله له حتى يستفاد منه الكليه

مندفعه: بأن الاجمال فى التطبيق لا يسرى إلى الاجمال فى القاعده مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لاتختص بموردها.

فيتضع مما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه المذكوره على حجيه الاستصحاب و لاوقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكه منفصله كما

لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب.

لايقال: إنّ المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلاتدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الأفعال الوارده فيها مبتيه على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأنّ من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعه الرابعه متصله و ما دلّ على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لاتقييد لحكم ظاهرى.

و على الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه و أن يدل على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنّه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله.

فإنّه يقال إنّ حكم من لم يأت بركعه هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكوره بعد ذلك إفاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفاده وجه الحكم و لافرق فيه حينئذٍ بين أن يكون تلك الأفعال المذكوره فيها مبتيه على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى

أوجب القيام لإضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض و حمله على إرادته إضافه الركعه الإحتياطيه يوجب إفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات و من المعلوم أنّه ينافى اليقين الفعلى.

على أنّ الظاهر من نفس القضية هو أنّ مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا- لما فى المورد من الخصوصيه و أنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك و دعوى أنّ لازم هذا التنوع أنّه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء و حصول القربه ثم تبين أنّ صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعيين وظيفه الشاك فى الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضروره أنّه قد أتى بصلاته تامه و أدله صلاه الاحتياط فى الشكوك لا تدل على أزيد من أنّه إن كان المصلّى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا أنّ اتیان الصلاه أربع ركعات متصله غير مقبوله.

مندفعه بأنّ الحكم الوارد فى صورته الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهرى و الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفايه المأتى به و لامنافاه بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصله.

لا يقال: إنّ لازم التنوع المذكور أن يكون الشاك فى الركعات محكوماً بوجوب الانفصال فى كلتا الأخيرتين أو إحديهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أنّ لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أنّ

اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعيّد بأنّ اليقين باق و أنّ المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أنّ الصحيحه صريحه فى شمول القاعده للشاك فى الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنّه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتى بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذلك التنوع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتى بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنّه مقتضى إطلاقه.

لأننا نقول لا استفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعه الرابعه من جهه أدله و جوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما أنّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله و يدلّ على الشاك المذكور باطلاقه و مع ملاحظه أدله الاحتياط عند الشك فى الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعا بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله و بين أدله الاحتياط لأخصيه تلك الأدله عن ذلك الاطلاق و لانظر لادله الاحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالركعه و لادلاله له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالركعه و عليه فلا تعارض بين الصحيحه و أدله الاحتياط.

فتحصّل: أنّ الصحيحه الثالثه تدلّ على أنّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معا بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أنّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكوره فى الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير فى قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع الى المصلّى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افاده وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلي و لافرق فيه بين أن يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقه إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن علي اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (١)

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول اراده البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن علي اليقين إذ الظاهر منه اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لا- وجوب تحصيل اليقين الثانى اراده قاعده اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو اراده الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث اراده قاعده الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقه بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعه فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا يرد من حملة على التقية و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ربّما يتفصّى من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدله تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجيه لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخه الفقيه إيّاها أو لاتشمل لاختصاص المشيخه بما رواه مباشرة و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى

ص: ٣٣٨

آخر المطاف إلى عدم الفرق في شمول مشيخه الفقيه بين ان عبر في الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلا تكون الروايه مرسله.

خامسها: الأخبار الخاصه التي تصلح للتأييد أو الاستدلال:

منها: صحيحه عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إنني اعير الدّمي ثوبي و أنا أعلم أنّه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد(ه-صا) عليّ فأغسله قبل أن اصلي فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فانك أعرتة إيّاه و هو طاهر و لم تستيقن أنّه نجسه فلا بأس أن تصلّي فيه حتى تستيقن أنّه نجسه. (1)

قال الشيخ الأ-عظم و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره إذ الحكم في القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهاره دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها في التعليل و إلقاء القاعده خصوصاً إذا فرضنا إرتكازيه الاستصحاب و الإنصاف أنّ هذه الصحيحه من أحسن الروايات الداله على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادته قاعده اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء و هو صريح في الاستصحاب.

ص: ٣٣٩

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابى فيها نفس الحالة السابقه لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحالة السابقه بإحدى الأمارات لا باليقين.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمه النقض فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى المانع لا المقتضى.

فتحصّل إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصه التى أمكن القاء الخصوصيه فيه و الله هو العالم.

التنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك فى الرفع أم كان الشك فى المقتضى و يشكل ذلك بأنّ حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الجبل و الأقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشئ و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبه إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلق بشئ كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كقول القائل لا تضرب أحداً فان الضرب الظاهر فى المولم قرينه على تخصيص الأحاد بالاحياء و لا يتوهم حينئذ ان ذلك يوجب الحاجه إلى

تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأنّ التصرف المذكور لانزم على كل حال فان النقص الاختيارى القابل لورود النهى عنه لايتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد من نقض اليقين المبنى هو نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه و أحكام اليقين و المراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً فى مده اليقين بحيوه زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبت له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لايرتفع إلّا بالرافع فان مثل جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادته مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين مع أنّه لا إبرام فى الشك حتى ينقض و قوله عليه السلام و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات مع أنّ الشك يعم الشك فى المقتضى و قوله عليه السلام اليقين لايدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا فى الرفع و قوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فإنّ المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء هذا.

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقص عن ظاهره.

لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك مما إذا حصل لايرتفع إلّا برفع و أمّا قوله اليقين لايدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤيه عليه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع و بالجملة فالمتمامل المنصف

يجد أنّ هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه إذ كما أنّ النقص الاختيارى بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتفاعه فإنه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف فى النقص بإرادته رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهه.

و من المعلوم أنّ نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين ممّا يصح استعاره النقص لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تفيد القضيةه و جوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضيةه ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع مفاد القضيةه إلى و جوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه معللاً بأنّ النقض الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختيارى بالنسبه إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبه الى نفس صفه اليقين.

فانحصر الأمر فى التصرف فى نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً و إسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمه ممّا يصح و يحسن و لا يتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادته المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى فى قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التى تكون طريقه و ناظره اليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقى المتّحد مع آثار المتيقنات لأنها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقى إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً- و لا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لاوجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التى تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الراجع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ فى فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقرينته

بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلاوجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفينا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقض منها صحيحه عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر إنني أعير الدمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد على.

فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

التنبیه الثانی: فی اعتبار الاستصحاب فی خصوص الموضوعات الخارجیه و الأحكام الجزئیه أو فی الأعم منها و الأحكام کلیه.

و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدله و لعدم المعارضه بين استصحاب المجعول و استصحاب الجعل.

توضیح ذلك كما أفاد في الكفايه أنّ قضیه لا تنقض ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات حكميه كانت أو موضوعيه و اختصاص المورد بالاخيره لا يوجب تخصصها بها خصوصا بعد ملاحظه أنها مذكوره في الروايه بعنوان قضیه كليه ارتكازيه في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلاقصور في الأدله.

لا يقال: إنّ الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لايساعده الأمر بعدم الفحص في الشبهات الموضوعيه لوجوبه في الأحكام الكليه و حمل أدله الاستصحاب على

ص: ٣٤٤

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية و على المطلقة بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبره بعموم الوارد لابخصوصيه المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزوم الفحص بالنسبه إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل و الد الشيخ البهائى قدس سره قرنيه على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعه بأنّ ذلك لايمنع عن للاستدلال به فى الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها فى التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقى على الاستصحاب فى الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأنّ الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمّى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تاره اخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة و طيء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك فى المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لاثالث لهما لأن الشك فى بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك فى دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع و الشك فى سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك فى الموضوع لامحاله فإننا لاندرى أنّ

الموضوع للحرمة هل هو و طىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض و يعبر عنه بالشك فى الشبهه الحكميه.

و إما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقا من قبل الشارع فيكون الشك فى الانطباق كما إذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه و جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا كلام كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

و أمّا الشبهات الحكميه فإن كان الزمان مفزّداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة و طىء الحائض مثلاً فإن للوطىء افراداً كثيره بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره و ينحلّ التكليف و هو حرمة و طىء الحائض إلى حرمة امور متعدده و هى أفراد الوطىء الطويله بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المقيد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمة و هى الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

و إن لم يكن الزمان مفزّداً و لم يكن الحكم انحلالياً كنجاسه الماء القليل المتمم كراً فإنّ الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال.

و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق

بالمجوعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه (عدم جعل النجاسه) لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لامطلقاً و لامقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجوعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضه بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجوعول فرع المنافاه بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضه كالنراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الاول فواضح و أما الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلّا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لاضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلّا أنه لاينافى استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنّما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى المعارضه و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدس سره رداً على الفاضل النراقى من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجرب استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرب استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلاً انتهى و ذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لاينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح مِمَّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضه بين الاستصحابين أصلاً بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً و وحده الموضوع فيقال إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقائه فيجرب استصحاب بقائه و يقال أيضاً إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً و لامقيدا بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيدا فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرب استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضه بين الاستصحابين.

و دعوى أن الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلا الاستصحابين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبت و الآخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب

الرجوع الى الأصول الأخر مندفعه بأنّ مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس ومع العلم بالانتقاض والشك في البقاء يستصحب الناقض ولامجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعوليّه الطهاره في زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيذا مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام في استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعه الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنفى يرد على هذه الجملة التي تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و في محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجباً فيرد النفي على القضيّه الايجابيه بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بطبيعه التي هي موضوع الايجاب و كما أنّ فعليه وجوب طبيعه الجلوس على المكلف موقوفه على حضور الوقت و فعليه الزمان فهكذا فعليه عدم الوجوب فإذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضيّه السلبيه.

لأنّ نقول: إنّ القضيّه السلبيه المذكوره لامجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لابعده بناء على الظرفيه أمّا صورته العلم بالتشريع فلعدم الشك و أمّا صورته استصحاب التشريع فلانه ملحق بصوره العلم تعبداً فالتحقيق حينئذ هو جريان

الاستصحاب فى القضية الايجابيه و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إنّ الاستصحاب العدمى و هو أنّه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإنّ هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنّه لايجب الجلوس يوم الجمعه.

وثانيهما: استصحاب أنّه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعه مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضيه حقيقته مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أنّا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال أجمالاً فلا حجه فى شيء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضه حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثه فإنّها استصحابات تجرى فى أحكام كليه و تحكم بأنّ المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أىّ من الصور الثلاث المحتملها فلامحاله إمّا هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنّه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد و اتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعه فيجرّ هذا الحكم الشخصى فى كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنّه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثه فإذا سقطت هذه الثلاثه بالمعارضه و صلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى و كان جارياً بلا اشكال.

و لقائل أن يقول مع ملاحظه الزمان ظرفا ليس الاستصحاب العدمي إلّا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمي هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعة و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعة في الجملة فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لامجال معه للاستصحاب العدمي و الدليل الشرعي الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئيا و الحكم العدمي كليا.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودي من ناحيه الاستصحابات العدميه ممنوعه إذ القضايا سواء كانت عدميه أو وجوديه كليّه و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمي الكلى في كل جمعه و معه لامجال للاستصحاب العدمي.

هذا مضافاً إلى أنّ الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيّداً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافي الاستصحاب الوجودي لعدم المضاده بينهما.

فتحصّل أنّ الجواب عن إشكال التراقي هو أن يقال إنّ موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي إن فرض واحداً فالمعارضه صحيحه ولكن هذا الفرض يوجب سقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلايجري الاستصحاب العدمي لانتقاضه بالعلم بالوجوب قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إمّا الموضوع هو الجلوس المتقيد ببعده الزوال فلايجري الاستصحاب الوجودي لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودي و العدمي واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس و مفاد

الاخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانما فاه بينهما و لذا يصح أن يقال إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس و ليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال في جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه.

التنبیه الثالث: فى التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه أحدها ما حكى عن الفاضل التونى قدس سره من التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه و الأحكام الوضعيه بمعنى سبب السبب و شرطيه الشرط و نحوهما من الامور الوضعيه فيجرى فى الأول دون الثانى.

بدعوى أن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول لا يكون ثبوته فى الزمان الثانى استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفاده الأمر للتكرار و إلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا و توهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإنّ هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعا و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (اى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفيه الخمسه المجرده عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعيه فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الايجاب و القبول لابعاده الاستمتاع في النكاح و نحو ذلك فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببه السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب و القبول أو في وقت معين كالدلوک و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببه في هذه الاشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم في أوقات معينه و جميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر بل نسبه السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبه واحده و كذلك الكلام في الشرط و المانع و نحوهما.

و أما نفس السبب و الشرط فيجری الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعيه أعني الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنها كذلك و وقوعه في الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاه لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعيه بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب و جريانه مع ملاحظه تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أن قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجری الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى.

وثانياً: أن قوله و على الثانى أيضاً إن قلنا بافاده الأمر للتكرار الخ مورد الايراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار الدائى لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأن الحكم فى التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب فى الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئيه التى المأمور به و عدمها و لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئيه بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أن ما ذهب اليه الفاضل التونى غير صحيح اذ لا وجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و التردد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعيه بمعنى سبب السبب و شرطيه الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيداً.

وثانيها: التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأعمش قدس سره من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعيه لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعيه.

و ذلك لأن الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى و أنّ معنى كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء و معنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمائه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم و شبههما. و كذا الكلام فى غير السبب من الشرطيه و المانعيه و الجزئيه.

و أمّا الصحه و الفساد فى العبادات بمعنى موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أنّ الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أمّا الصحه و الفساد فى المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببيه هذه المعامله لاثرها و عدم سببيه تلك فإن لو حظت المعامله سببا للحكم التكليفى كالبيع للاباحه فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتها.

و إن لو حظت سببا لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعيه.

و حقائقها إمّا امور اعتباريه منترعه من الأحكام التكليفية أو امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعيه مكشوفاً عنها ببيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سببيه هذه الأسباب و نحوها.

فتحصّل أنّ الأحكام التكلّيفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هي إما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكلّيفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع و عليه فلامجال للاستصحاب في الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعي فيها و عدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعي أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول و هو التكلّيف فإنّ المولى إذا جعل التكلّيف بلا قيد كان تكلّيفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع كان تكلّيفه مقيداً و هكذا إذا جعله مقيداً بعدم شيء كان ذلك الشيء مانعاً و هكذا غيرهما مما تناله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعي و بالجملة لاحاجه في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولاً مستقلاً.

وثانياً: أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدله كقوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكيه مستفاده من إضافه الأموال إليهم في قوله عليه السلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر في غير الملكيه كالزوجيه فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا أنّها منتزعه من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكيه و جواز التصرف فإنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالسفيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصليه فكيف يمكن القول بأنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفايه و توضيحه أنّ الأحكام الوضعيه على أنحاء ثلاثه الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلا لاستقلالاً و لاتبعاً للتكليف كالسببيه لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانع لما هو مانع و شرط تكويني فإنها ليست مجعوله لاستقلالاً و لاتبعاً.

و إن كانت مجعوله عرضا بجعل تكويني إذ السبب مثلا اذا وجد وجدت السببيه عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس في الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببيه هي أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

و لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويني للزوم أن يكون في العله باجزائها ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء و تلك الخصوصيه لاتكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور في هذا القسم أعني سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببيه و الشرطيه و المانع المجمعوله.

الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف كالجزيئيه و الشرطيه و المانع و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شيء بجزيئه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجمله امور مقيده بأمر وجودي أو عدمي.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقتدياً بأمر آخر و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئيه أو الشرطيه و إن انشأ الشارع له الجزئيه او الشرطيه و جعل الماهيه و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئيه للمأمور به أو الشرطيه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به بلا حاجه إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً و إن اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصور أو لدى المصلحه.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشئ.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك.

ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظه التكليف و الآثار و لو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

و لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو يتبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً و لاتبعاً و هو لا يخلو عن التامل و النظر.

لأنّ ما لا يمكن جعله هو ماله الدخلى فى التكوين لا ماله الدخلى بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فإنه تاره يلاحظ الواقع و يقال إنّ الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى يلاحظ مقام الجعل و يقال إنّ الانشاء بداعى البعث حيث علق على دلوك الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلّا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطاً بالدلوك.

فالشرطيه و السببيه تكون بحسب مقام الطلب قابله للجعل التبعى أيضاً دون مقام التكوين و دخل الشىء فى التأثير الواقعى.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببيه و الشرطيه استقلالاً و عدمه و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه و هى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشك أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل هى الاراده أو الكراهه الموجوده فى نفس المكلف بالكسر أو الاراده أو الكراهه الاعتباريه.

فإن كان المراد من السببيه و الشرطيه هى الإراده أو الكراهه الواقعيه لم يصح تعلق الجعل التشريعى بهما لا استقلالاً و لاتبعاً لأنهما من الأمور الواقعيه التى لاتناله الجعل التشريعى أصلاً و إن كان المراد منهما هى الأمور الاعتباريه التى يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتبارى و الحرمة الاعتباريه صح تعلق الجعل

الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار أمر آخر سبباً أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سببه السبب أو الشرطية امرأ اعتبارياً.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببىه و الشرطيه الاعتباريه بالنسبه إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتباريه التكاليف و هو موجود فى الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئيه لشيء بالنسبه إلى المكلف به مستقلاً إن لم يذكر فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلانى جزء للمركب المأمور به.

ثم إنّ هذه المباحث ليس بمهمه بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجرى فيما اذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً او ذا اثر شرعى لكفايه ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مع أنها ليست أحكاماً شرعيه و لا من الموضوعات الشرعيه سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الانزل و معدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينيّه التى يترتب عليها أحكام شرعيه بقاء كوجود اللحيه لزيد مثلاً.

تبصره: و هي أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحة و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعه المجعلوله على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعلولتين.

هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أما الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث إنّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحاله تكون الصحة و الفساد حينئذٍ مجعلولتين من قبل الشارع و لذا حكم بالصحة الظاهريه فى مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك العارضه فى الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبنى على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له و لو فى المعاملات.

و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببيه هذه المعامله لأثرها و عدم السببه فمن ذهب إلى انتزاعه السببيه لزم عليه أن يقول بعدم مجعلوليه الصحة و الفساد فى المعاملات.

و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله فالصحة و الفساد فيها مجعلولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أنّ الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببيه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعلوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالقضاوه و الحكومه و الزوجيه و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعيه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه

الاعتباريه سواء كانت مستقله أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعى و لو بقاء للكفايه ذلك فى التعبد ببقائه كاستصحاب الاعدام الأزليه كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: فى اعتبار فعليه الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفايه إنَّ المعبر فى الاستصحاب فعليه الشك و اليقين فلاستصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنَّه يشك لو التفت ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك و لاشك مع الغفله أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحه صلاه من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك فى أنَّه تطهر قبل الصلاه أو لم يتطهر لجريان قاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبل الصلاه و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى فلايشمله قاعده الفراغ لأنَّه محكوم بالحدث قبل الدخول فى الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى.

لايقال: استصحاب الحدث فى حال الصلاه بعدما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها فى الصوره الأولى أيضاً.

فإنَّه يقال نعم لو لاقاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه فى الصوره الأولى لأنَّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ إذ ما من مورد إلّا و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه يحكم بالصحه فى الصوره الأولى و بالفساد فى الصوره الثانيه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى فى جريان الاستصحاب و كفايه الشك التقديرى و ذلك لأنَّ المستفاد من قوله عليه السلام فى الصحيحه الأولى لزراره

بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين» وكذا من قوله «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقه تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعيّد الشارع ببقاء ما كان و لذا كان الاستصحاب حجه فيما يظن بخلاف الحالة السابقه أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه حتى في مورد الشك التقديرى و عدم الشك الفعلى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً و عليه فيجرى الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطالان و الفساد في صورتين لا التفصيل الذى اشار اليه صاحب الكفايه لعدم مجال لقاعده الفراغ في صورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعده الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاه و بالجملة ظاهر بعض أدله الاستصحاب أنّ الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهه كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إنّ حديث «لاتنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقره الأولى أنّ النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها فى ذلك و الفقره الثانيه متفرعه على الفقره الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر فى كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المنافاه بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام فى صورته الغفله عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز

و أمّا صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. و عليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحة و بين الصورة الثانية و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفايه فى محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله إنّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعده الفراغ أصلا حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ فى كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله و لاشبهه فى أن زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لاشبهه فى صحه الصلاة التى ورد فيها شاكا فى الطهاره رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهرا و شك فى صيرورته بعد محدثا.

و ليس ذلك إلّا لأنّ استصحاب الطهاره بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لاشبهه فى بطلان الصلاة التى ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكا فى ارتفاعها بعد و كيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الاصل الجارى فى هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعده الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت و شك فى كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضروره أنّ مقتضى القول الأول ليس إلّا جريان الأصل حال الصلاة كما أنّ مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت أنّ وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بد من رعايه الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغويه لو عكس كانت الصلاة(فى الفراغ الأول)صحيحه إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشكك ثم غفل عن ذلك و صلّى فإنّه لافرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إنّ ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس إلّا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أنّ الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإنّ الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنّه يراه إعاده المعدوم لوجوداً جديداً.

(و فى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاة فى أنّه تطهر بعد التفاته(و شكه ثم غفل)و صلّى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه و بين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفايه.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأنّ مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله

حال الصلاة فمع عدم شمول قاعده الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاة لجريان استصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين صورتين إلى أن قال و يدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمه الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحة لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

التنبيه الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً. بحيث لامدخليه لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخليه في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فلایقین مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيدنا الأستاذ بأن ظاهر أدله الاستصحاب عدم كفايه الشك في بقاء الشىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ص: ٣٦٦

ثم انه يظهر النتيجة في هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهارة فشك و صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنّ صاحب الكفاية تفرع على المقام ذبّ الأشكال الذي أورد على استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتره على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من أنّه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أنّ التحقيق من أنّ قضيه حجيه الأماره ليست إلّا تنجز التكليف في الإصابه و العذر مع المخالفه.

و قال في توجيه الذبّ عنه بأن يقال إنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحججه على ثبوته حججه على بقائه تعبداً للملازمه بينه و بين ثبوته واقعاً ثم أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب أشكال الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتره على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذب عن الاشكال في ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال في وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام.

فإنّ العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهرية و معذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أنّ العلم المأخوذ في تلك الأدله أعم من اليقين الوجداني و من الحججه أو أنّ مفاد أدله حجيه الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزله

العالم و تقديم الأمارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومته على الوجه الثانى.

و هذه الأمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إنَّ المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحججه أو بأن يقال إنَّ الحججه بمنزله اليقين بأدله حجيتها.

وثانيهما: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضيه حجيتها إلا تنجز التكاليف مع الإصابه و العذر مع المخالفه و فيه أن مراد أكثر من ذهب إلى أن قضيه الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلا أوجب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلا ذا مصلحه ملزمه اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلا ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحججه و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأماره كما لا يخفى.

التنبيه السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام:

لأنّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى و اخرى من جهة تردّد ذلك الفرد بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلى أنّه لا اشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد و ترتيب آثار كل منهما عليه إن كان لكل واحد منهما اثر.

و قد يقال إنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً و قد يفصل فى ذلك بين أن قلنا بعينه الطبيعى مع الفرد فى الخارج فيصح دعوى أنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغايره بينهما بالنظر العرفى و يمكن أن يقال إنّ النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينه الكلى مع فردة و عدمها بل المعيار هو ملاحظه الخصوصيه التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه الخصوصيه لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعينه الفرد مع الكلى لاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

ثم أنه لا يخفى عليك أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصله أو من الكليات الاعتباريه و منها الأحكام الشرعيه التكليفيه و الوضعيه أو من الكليات الانتزاعيه.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى إن شك فى الكلى من جهة تردّد الخاصّ الذى كان فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً لا اشكال فى استصحابه فيترتب عليه

كافه ما يترتب على الكلى عقلا- و نقلا- من أحكامه و لوازمه و لا يضر تردد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يخل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم في كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا اشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفه عمليه و إلّا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالا بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنه يجب حينئذٍ رعايه هذا التكليف من جهه العلم الاجمالى بوجوده إمّا في هذا الفرد أو في ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف المعلوم بالاجمال و إلّا يشكل جريانه في المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه أولاً و دعوى أنّ الاستصحاب في الكلى من القسم الثانى و إن كان جارياً في نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك إلّا أنّه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك في بقاء الكلى مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك في بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه تجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

مندفعه بأنّ الشك في بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً و ليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو

حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

اللهم إنا أن يقال إن هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلا مانع من جريان أصله عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنه مبني على سببيه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة الى عدم الكلى مع أنه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلى ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلى و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلى الجامع أيضاً لعدم السببيه بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لا فرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحيه السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصيه مشكوك فيه و مسبق بالعدم فأصله عدم الحدوث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً- و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحيه السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلى.

و أيضاً أنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه لأصله عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أنّ مجرد السببيه لا تكفي في حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان في الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار

الشرعيه للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعي فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعي.

فتحصل مما ذكر أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببيه الشرعيه و قد عرفت عدم وجودهما و عليه فلامانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا امور

أحدها: أنه قد يقال إنَّ استصحاب كلى النجاسه مثلا- غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إنَّ أدلتها ناظره إلى الموجودات الخاصه لا- الكلى بما هو كلى و حيث إنَّ الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل أركان الاستصحاب من جهه أنَّ كل وجود بالخصوص مسبوق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحاله و يمكن أن يقال نعم إنَّ الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له و أمَّا إذا لوحظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لخصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفعه بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إنَّ الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائما من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و

العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ويمكن أن يقال إن الشك في الرفع يتصور في القسم الثاني من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأكبر و من المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فإذا توضحاً شك في أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء و إن كان هو الأكبر لم يرتفع ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما.

ثالثها: أن جريان الاستصحاب في الكلى إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلا فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبه مردّده بين البول و المنى ثم توضحاً و شك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلا أن الحدث الأصغر كان متيقنا و بعد خروج الرطوبه. المردّده يشك في تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلايجرى معه الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبه المردّده لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل.

شبهه عبائيه

رابعها: في أنه قد يرد هنا شبهه موسومه بالشبهه العبائيه و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد طرفيه فلا إشكال في أنه لا يحكم

بنجاسه الملاقي للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر بناء على عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره.

ثم لو لاقى شىء مع طرفيه فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهه و من المعلوم ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان استصحاب الكلى أو القول بنجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام و هذه الشبهه ناشئه من جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و اجيب عنها بأنه لا يجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلى المعزى عن الوجود و مع عدم جريانه فلا يلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقي لأحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين مع أنه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه و ليس ملاقاه كل واحد منهما موجب للنجاسه.

و يمكن أن يقال لا وجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعيه كالأثار المشتركه لكفايه لحاظ أصل الوجود فيه و عدم الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاص و فى مثل المقام لا مدخله لخصوصيات الأطراف لأن وجود النجاسه و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامه و صرف الوجود ليس إلّا وجود النجاسه فى اليبين فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى.

هذا مضافاً إلى أنه لا مانع من استصحاب الفرد المرّد بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّد فى الخارج لا العنوان المررد نعم يمكن أن

يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلّه الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلّا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهاره الملاقى للطرفين لولا لاقى معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه و عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب فى الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه فى الأول أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردّه إلّا أنّ وجوده فى ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شك فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلّا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما فى تبدلّ العرض الشديد إلى أضعف منه فيجرى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنّه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعبر هو الوحده العرفيه بين القضييه المتيقنه و المشكوكه فمع صدق الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب فى الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلايصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايره وجود الكلى فى كل فرد مع وجوده فى غيره لأنَّ المغايره عقلى لاعرفى ففى كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه فلاوحده و لايجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التى لايتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنه الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فى الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعه أمكن جريان الاستصحاب فى الجامع.

فانقدح مما ذكر قوّه القول بجريان الاستصحاب فى الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الى عدم جريانه مطلقاً او فى الجملة.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدله فإنَّ جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فإن ترتب عليه أثر شرعى فيجرى الاستصحاب فيه و إلا فلا.

و يظهر مما ذكر جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لاخصوصيه الوجوب أو الاستحباب لأنَّ الموضوع للأثر على الفرض هو الكلى الجامع و هو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لامجال للاستصحاب لعدم الوحده بين الوجوب و الاستحباب عرفاً.

والتفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب فى الأول و عدمه فى الثانى من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعى على أفرادها تقرّر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه و هى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه و بوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى إلّا أنّ زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإنّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقليه بل الميزان وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه فيها عرفاً.

فاذا شك فى بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك فى البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لا يساعد العرف كالأفراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فإنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لا يساعد فى أفراد الأجناس البعيده و قد يساعد و بالجمله الميزان وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أنّ الفرق بين القسم الثانى و الثالث أنّ فى الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثانى لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعه بأنّه خلط بين احتمال بقاء

ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذى هو معتبر فى الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث فى الآن الثانى و إن احتمال بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه.

فتحصل أنه لاشكال ثبوتا فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى مطلقاً.

لا يقال: إن مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى أنه إذا قام أحد من النوم و احتمال جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه و هى لا ترتفع بالوضوء مع أن كفايه الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه و معه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جناباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه و حينئذ يدخل تحت آيه الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَه و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاجاهه إلى غسل الجنابه.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع

الكلية و إن كان منطبقاً على غيره فالكلية باق و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتمالنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إنَّ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنَّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلية مع احتمال بقاء فردة فإنَّ التكلم إن كان قيماً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم في الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلية في القسم الثاني نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و الفيل.

و إن لم يكن التكلم قيماً بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلية.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثاني و الثالث بأن يكون الفرد في القسم الثاني مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد في القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس في القسم الثالث علماً بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غاية الأمر نحتل تقارن فرد آخر مع حدوده أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنَّ المفروض فيه علماً علم بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعه بأنّ الفروق المذكوره ليست بفارقه بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرده.

التنبیه السابع: فی استصحاب التدریجیات و المراد بالتدریجیات هو ما لا یكون جمیع أجزائه مجتمعاً فی الوجود فی زمان واحد بل یوجد جزء و ینعدم و یوجد جزء آخر بخلاف المركبات القاره فای أجزائها مجتمعاً فی الوجود فی زمان واحد و لا کلام فی جریان الاستصحاب فی المركبات القاره لشمول ما دلّ علی النهی عن نقض یقین بالشک لها كما یشمل البسائط من دون فرق.

و إنّما الکلام فی استصحاب التدریجیات و المقصود من استصحابها هو أن ینعدم وجودها متیقناً فی حین فی شک فی انقطاعه بعده فیستصحب و لا فرق فیہ بین أن ینعدم المركب التدریجی الغیر القار زماناً كما إذا استصحب بقاء اللیل و النهار أو زمانیا کاستصحب بقاء القراءه و نحوها من الزمانیات أو مقیداً بالزمان المنصرم الغیر القار کتقیید الصوم بکونه فی الیوم أو الصلاه بکونه فی وقت خاص و کیف کان فالبحث عنه یقع فی مقامات:

المقام الأول: فی جریان الاستصحاب فی نفس الزمان و قد استشکل فیہ بأنّ قوام الاستصحاب بالشک فی البقاء و لامجال له فی الزمان فإنّ الجزء السابق المتیقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشکوک و مسبوق بالعدم.

و یمکن الجواب عنه بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام و السیلان و لذا یعبر عنه بغير القارّ و علیه فلامانع من جریان الاستصحاب فی لوحده القضیه المتیقنه و المشکوکة بالدقه العقلیه فضلاً من الدقه العرفیه فإذا شککنا فی بقاء النهار ینجری استصحاب وجوده بلا اشکال.

ففى هذه الصورة يكون النهار إسمًا لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشيء لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فإنّ فى هذه الصورة أيضاً لامانع من جريان الاستصحاب فيه لوحده القضيه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و الوحده العرفيه هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابليه الأجسام للتجزئه باطلا فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار لا يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لا يتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لا يقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذ الوقت نهاراً لا يجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينيه الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهاراً قبلاً و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أنّ الاستصحاب فى

الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه من جهه الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأئنا الأمر التدريجى إئنا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركه و التكلم و نحوهما و إئنا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أئنا القسم الأؤل من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنه إن قلنا بكون الحركه المتصله امراً واحداً و إن الاتصال مساوق الوحده فلاشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه.

و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلاينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعدداً بالدقه العقليه بل تخلل العدم لايمنع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركه إذا كان يسيراً لأن المناط فى الاستصحاب هو الوحده العرفيه و لا يضر السكون القليل بوحده الحركه عرفاً.

ثم لافرق فيما ذكر بين المركب الحقيقى و المركب الاعتبارى كالصلاه كما لا يخفى و أئنا القسم الثانى من الزمانى و هو الذى له ثبات فى نفسه ولكنه حيث قيد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قار كالامساك المقيّد بالنهار و الشك فيه إئنا يكون من جهه الشبهه الموضوعيه و إئنا يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أئنا الصوره الأؤلى من الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيّداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيّداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال فى استصحاب عدم

غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساك كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتنقيح الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيدا فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيدا بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور فى استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعبداً كما لا يخفى و أمّا الصورة الثانيه و هى الشبهه الحكميه قد يكون الشك فيها لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهه مفهوميه او من جهه تعارض الأدله فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيدا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأنّ الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطه.

و معنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحاله يكون قيدا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيدا أو ظرفا فإنّ أخذه ظرفا ليس إلّا عباره اخرى عن كونه قيدا فإذا شككنا فى بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب

الحكمى و لا الموضوعى أما الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإن الوجوب تعلق بالامساك الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لا وحده بين القضييه المتيقنه و المشكوكه إذ الموضوع فى المتيقنه هو الامساك فى النهار و موضوع القضييه المشكوكه هو الامساك فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لا تنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساك فيه تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

و أمّا الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشىء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمره المشرقيه فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلّا فى مفهوم اللفظ و لامعنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أوّلا- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيّدا أو ظرفا منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيّدا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان أمكن ان نقول إنّ الجلوس مثلا- كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإنّ الموضوع فى القضييه هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضييه المتيقنه عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلّا عبارته عن كونه قيّدا لأنّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايع كقول المولى لعبده إذا

ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له أعطني الكتاب الفلاني أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفيه لا القيديه بحيث لو لم يذهب إليه في اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكليه المذكوره ممنوعه لعدم دخاله الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب جار في نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركباً من الآنات الصغيره كالأجسام المركبه من الأجرام الصغيره لوحده القضيه المتيقنه و القضيه المشكوكه عرفاً و عقلاً- في الأوّل و عرفاً في الثاني بل يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخللاً كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

و هكذا يجرى الاستصحاب في الزماني كالحركه و التكلم مما يكون تقوّمه بالانصرام و الانقضاء كما يجرى في الزمان و إذا كان الزماني له ثبات في نفسه ولكن حيث تقيّد بالزمان في لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساک المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهه الشبهه الموضوعيه و إمّا من جهه الشبهه الحكميه.

فان كان الأوّل أي الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساک مقيداً بعدم غروب الشمس فلا- اشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساک و تاره يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساک مقيداً بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيّد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثاني أي الشبهه الحكميه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميّه كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غايه لوجوب الامساک عباره عن استتار القرص أو

عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه من جهة تعارض الأدله كما فى آخر وقت العشاءين لترددّه بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصل الشيخ فى هذه الصوره بين ما إذا اخذ قيذا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى فيه الاستصحاب و بين ما أخذ ظرفاً فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه و هو الأقوى.

و دعوى أنّ الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إما أن يكون مطلقاً و إما أن يكون مقيداً بزمان خاص و لا واسطه و معنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع الى معنى معقول.

مندفعه بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيذاً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى.

اذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذاً للموضوع بحسب حكم العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب و يقال إنّ الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنّنا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس الآ عبارة عن كونه قيذاً لأن ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيذاً و بين كونه ظرفاً تام جداً.

ثم إنّ كل مورد لايجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحده بين القضية المشكوكه و القضية المتيقنه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءه فيما إذا كان الشك فى الأقل و الأكثر كما فى الشبهه المفهوميه من الغروب فلايجب بعد استتار

القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمرة المشرقية و كالاحتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء فى العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتى بالصلاه مره بالأداء و مره بالقضاء أو بقصد ما فى الذمه إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّداً.

التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى إذا فرضنا أنّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقه على الغليان فإذا صار العنب زيبيا و شك فى بقاء حكمه التعليقى و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فإنّ وجود كل شىء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع منتف بصيروره العنب زيبيا مندفعه بعدم صيروره العنب بواسطه الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقه و إلّا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

لايقال: إنّ الحكم المرتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده و تقرره بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسه و الحرمة فى مثال العنب إنّما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لايمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لامعنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر فى الوعاء المناسب له فى الاستصحاب الوجودى. فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لايترب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: الحرمة و النجاسه التقديرية إنّما تكون قطعيا بالنسبه إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها فى حال الزبيبيه و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة

الفعليه أو النجاسه الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا- جزئيه عند إرادته الاستصحاب للحكم الفعلى بخلاف استصحاب الحرمة التعليقيه فإنه لا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أنّ الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حاله العتبيه إلى حال الزبنيّه لأنه أمر وجودى خاص.

و أمّا إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب اذا غلى قضيه حقيقيه و مفادها جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع و شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعليه قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج و لا ريب أنّ هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فإذا شك فى بقاءه صح استصحابه و عليه فلا تعلق إلّا فى الفاعليه لا فى الحكم فلامجال لانكار شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أنّ فرض وجود شىء فى ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسه و كما أنّ الفرض لا يستلزم وجود شىء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسه لا يلزمه واقع حكم النجاسه بل يجتمع مع عدمها.

مندفعه بأنّ فرض وجود شىء فى ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه و كان المنشىء يرى وجود شىء و شرطه فى ذلك الظرف و حمل عليه النجاسه مثلاً و هذا ليس

عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعليه الحكم و ان لم يكن لها الفاعليه كما قرر في محله من الواجبات المعلقه و المشروطه.

و يظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبي اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم و لا- خفاء في ان العصير العنبي لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

و قد يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يضاده فيسقطان.

و بيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأن استصحاب الحرمة المعلقه لا ينافى استصحاب الحليه لأن الحليه أيضاً مغياه بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبي ما لم يغلّ يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقه و محدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياه بما إذا لم يغلّ و لامنافاه بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة غايه للحليه التعليقيه.

تبصره: و هى أنه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعيه قد يقع البحث فى جريان الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو

متعلقاتها و عدمه مثلا- إذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا في الحال في وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور في هذا الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعبر في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا- واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضييه الفرضيه و لايجرى هذا الاشكال في صورته جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبيه التاسع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقه و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت في حق اللاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضييه الحقيقيه لا الخارجيه و من المعلوم أنه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال لم يحرز أنّ الجعل في الشريعه السابقه كان بحيث يعم أهل الشريعه اللا-حقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام في الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى و القرآن لا يدل إلا على مشروعيه ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف إطلاقها لعدم كون الآيات في مقام بيان هذه الجهة.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الواردة في الشريعة السابقة و مع العلم بارتفاعها لا مجال للاستصحاب لعدم تماميه أركانها.

وأجيب عنه بأنّ الشريعة السابقة و إن كانت منسوخه بهذه الشريعة يقيناً إلاّ أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالي باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه في أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

أللهمّ إلماً أن يقال بأنّه لا علم بالنسخ في غير الموارد المنسوخه و معه لا مانع من جريان استصحاب الحكم المجعول في الشريعة السابقة.

فتحصل أنّه لا مانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم في الشرع السابق لخصوص جماعه التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعة السابقة يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أنّ بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابته في الشرائع السابقة يقع السؤال عن أنّه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً و شك في بقاء حرمه ذلك الشيء في الشريعة اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب اصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحده انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدى أنّ المعدوم الذى يوجد فى زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم فى حق المدرك و شاك فى بقاءه فى حقه فيحكم بأدله الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه.

و بعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب فى حقه من الأصول الجاريه فى الموضوع و بالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك و من آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

و انما المحذور أنّ هذا يجدى لمن كان فى عصر المدرك و لا يجدى لغيره ممن يوجد فى أزمنه المتأخره لأنّ الأثر فى حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديده غير شرعيه و هى وجوده لمن كان فى عصره ثم وجوده لمن كان فى عصر هذا و هكذا و المفروض أنّ وجود الحكم فى حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم في حقهم انتهى.

و لقائل أن يقول إنَّ ثبوت الحكم للموجود في زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب في حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعده الإشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيره لموجود في زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلّا الى قاعده الاشتراك إذ الأحكام الشرعيه في الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود في زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين في سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوته للموجود في زمن المدرك يكفي للحكم بثبوته لمن يوجد في أزمنه متأخره فتحصل أنّ الأحكام الثابته في الشرع السابق إن لم تقترن بقريته توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين في زمان المدركين بالاستصحاب و قاعده الاشتراك و للموجودين في ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك كما لا يخفى.

التنبيه العاشر: في الأصل المثبت و الكلام فيه يقع في أنّ أدله اعتبار الاستصحاب هل تختصّ بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب في استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه في استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت او عقليه ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطه للمتيقن و وجوب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشيء لأنها

القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العاديه و عليه فالأصل لا يثبت امرأ فى الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال فى أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبته لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إنّ الظن الحاصل من حاله السابقه حجه فى لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرافيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه فى عدم اعتبار الاستصحاب فى غير الآثار الشرعيه المجعلوه من الشارع بلاواسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاثباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاثباتى.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها بالتنزيل فى الوسائط العقلية و العاديه باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتى لا- الثبوتى و إلّا فلامجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشىء بلحاظ الآثار الشرعيه التى يترتب عليه بواسطه عقلية او عاديه و إن كان بمكان من الامكان إلّا أنّ دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعى

فإنَّ النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره ولا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العاديه نعم أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى و إن لم يترتب بالاستصحاب إلّا أنّ موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشملها عموم الأدله الداله على الأثر الشرعى المترتب عليه.

تبصره و لا يخفى عليك أنّ مورد البحث في الأصول المشبه هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك و ذلك لأنّه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه الملزوم لاشتراكهما فى اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدله الاستصحاب بلا حاجه إلى الالتزام بالأصل المثبت.

الابتلاء بالمعارض

و قد عرفت أنّ الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبتة قصور الأدله و اضيف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللازم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم فى طرف الملزوم و جار للترجيح فلا تعارض أو أنّ مورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل فى طرف الملزوم من جهه أنّه لامعارض له فتأمل.

الفرق بين الأمارات و الأصول

و قد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأماره حجه و مثبتات الأصول ليست بحجه مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدله و اجيب عنه بوجوه: منها أنّ الطريق أو الأماره حيث إنّ كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا

يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و مقتضاه هو حجيه المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها و لادلاله له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره فلادلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطه أثرا له لخفائها أو شده وضوحها و جلائها.

يمكن أن يقال إن الحكايه فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمه و مع ذلك يقال بحجيه اللوازم و ذلك لأن الأدله تدل على حجيه الخبر و الخبر و الحكايه من العناوين القصديه فلا يكون الإخبار عن الشىء إخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازما بمعنى الأخص أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذ يكون الإخبار عن الشىء إخبارا عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجيه مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعيه انما هى أمارات عقلاييه أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها إنما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما أن العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته فكذلك الوثوق النوعى به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبه الى احتجاج الموالى للعبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجيه الأمارات بالأدله النقليه التعبدية لما أمكن لنا اثبات حجيه مثبتاتها.

و دعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم و لا فى احتجاجاتهم و يشهد له أخذهم بلوازم الأقرير و لو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أن من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عدده سؤالات يكشف منها مده عمره كان مأخوذا بما اجاب و إن لم يقصد اللازم و ليس ذلك ألا لعدم اعتبار القصد فى الحجيه.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأمارات و الأصول فى حجيه المثبتات فى الأولى دون الثانية أنّ دليل حجيه الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء و لا اشكال فى أنّ طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف أدله اعتبار الأصول فإنها لا تنفيذ إلاّ التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل و لا يلزم منه صيروره الاستصحاب أماره و القدر المتيقن من أدله اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصره.

لايقال: سلمنا قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطه لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعيه التى تكون وسائطها شرعيه مع أنّه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأننا نقول: إنا سلمنا أن دليل التنزيل ليس ناظرا إلاّ إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلا للواقع من جميع الجهات أنسب و أحرى بتصحيح الادعاء و لايشكل حينئذٍ بأنّ لازم ذلك ترتيب الآثار العقليه أو العاديه و ما يترتب عليهما أيضاً و ذلك لأنّ جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع و ضعاً و رفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنَّ مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعي المترتب عليه و المقصود أن الاستصحاب لا يقتضى إلماً أن في محيط القانون و محدوده الشرع المتيقن السابق باق و موجود في زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعيه إنما هو بدلاله أدله تلك الآثار لا بنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه و عليه فالأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب ثابت بالأدله المتكفله لترتب ذلك الأثر الشرعي عليه.

بقى اشكال و هو أن ما ذكر من حجيه الأمارات بالنسبه إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأماره هذا مضافاً إلى أن اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللازم فيه هو الاقتصار على مورد كالظن بالقبله لمن لا يتمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجه و سوق المسلمين أماره على التزكيه ولكن لا يكون أماره على كونه مأكول اللحم و بالجمله فما هو المعروف في الألسنه من اعتبار الأماره بالاضافه إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لا بد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من أن مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

و فيه أولاً- أن الكلام في الامارات العقلائيه و إنكار حجيه اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أن سوق المسلمين كما كانت أماره على التزكيه كانت أماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل أنّ لوازم الأمارات العقلانيه و أطرافها حجه و إن لم تكن مقصوده للمخبر و لذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّر قد لا يكون ملتفتا إليها و هكذا يكون دلاله الاقتضاء حجه مع أنها مقتضى الجمع بين الأدلّه كدلاله قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا .

بانضمام قوله جلّ و علا- وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ عَلَى أَنَّ أَقْلَ الْحَمْلِ هُوَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ هَذَا بِخِلَافِ لَوَازِمِ الْأَصُولِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ لِعَدَمِ كَوْنِهَا مِنْدَرِجَةً فِي الْآثَارِ الْمَأْمُورِ بِتَرْتِبِهَا فِي الْإِسْتِصْحَابِ لظهور الآثار المذكوره فى الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهى خارجه عنها تخصّيصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى آخر ثبت له بعموم أدله ذلك الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجيه الأصول المثبته موارد:

منها: خفاء الواسطه و هو ما اذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبة عليها أحكاما لنفس المستصحب و ذى الواسطه و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن انظار العرف و من جملتها ما اذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه اليه و تأثره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه فاستصحب رطوبه النجس لا يثبت تأثر الثوب بالدقه العقليه إلّا ان العرف حيث لا يرى الواسطه من جهه خفائها جعل النجاسه اثرا لملاقاه الطاهر للنجس رطبا قال فى الدرر ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب

و خطاب لا-تنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لا الواقعيه العقليه فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هو المصاديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا-اثر لخباء الواسطه لانه ان كان الأثر لذى الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لايرجع فى الحقيقه الى التفصيل و ان كان أثراً للواسطه فى الحقيقه و العرف يعدّه من آثار ذى الواسطه تسامحا فلاعبره به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعه بان الاثر للواسطه فى الحقيقه ولكن العرف لايتوجه الى الواسطه و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطه.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لاوجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبّه له لايتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهه عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لايتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لايتوجه اليه بنظره العرفى اصلاً و لاشبهه ان هذه المسامحه معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم فى الحقيقه لاستحاله انتقال العرض و انفكاكه عن المعروض و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقه العقليه للزم عليه التنبيه بما

يلتفت إليه أهل العرف و حيث لم يتبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفى فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوه القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله اثرا لذى الواسطه بالدقه العرفيه.

و المناقشه فى مثال استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه بان العرف هو الذى يستفيد من الادله الشرعيه ان التنجس لا يكون الا لاجل سرايه النجاسه الى الملاقى فملاقاه الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه و استصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان لان الواسطه الخفيه ما تكون عقليه لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق عنوان الغسل مثبت لان الواسطه عرفيه لاعقليه يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادله ان مجرد ملاقاه الظاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسه على تلك الواسطه بل يراه مرتباً على نفس المستصحب و لاحاجه الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادله كالخفاء الواقعى العقلى فى انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادله فتدبر.

و من جملة ما أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما

اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشه فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاوليه مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لادن الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمه الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأوليه امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ألما على القول بالاصل المثبت فان الأوليه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهاده العرف لايمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لايفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأوليه مركبه او البسيطه.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطه و هو ان يكون وضوح الواسطه بحيث يورث الملازمه بين ذى الواسطه و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدليل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل

الآخر كالمتضائفين مثل أبوه زيد وعمرو وبنوه عمرو وزيد لعدم التفكيك بينهما في التنزيل كما لا تفكيك بينهما في الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحيه الكبرى الا ان الاشكال من جهه الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه في التعبد في مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمه في التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعى لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهرى.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوه لشخص خصوص الآثار المترتبة على البنوه لا الآثار المترتبة على الابوه و قد يراد العكس و قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضه لو كانت الحاله السابقه فى كل منهما مختلفه بان كان احدهما مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم فيشكل الامر من جهه انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلاً- اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك فى بقاءه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى و لا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله

و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العله فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعهه كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمله حديث لاتنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبه الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتيه عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفايه انه لاتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلا واسطه شىء او بواسطه عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايع و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبه ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبه الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالكاله و الولايه و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجه الى الواسطه و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين

وجود فردة كما ان العرضى كالملكيه و نحوها لاوجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه بالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشيء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمه كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمه و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتا و قد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب الاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلالمقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحثيه و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فردة المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح فى الصوره الثانيه.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقه لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله أيضاً بالنسبه الى منشأ انتزاعها.

و لو كانت التفرقه فى الاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين فلا وجه للتفصيل بين المحمولين لا- فى الأثر المترتب عليهما و لا فى الاثر المترتب على مبدئهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثه الفرديه و الخصوصيه لا- العنوان المنطبق عليه للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع لان حيثه الفرديه غير حيثه الجامع التى باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبيه الثانى عشر: فى انه لا فرق بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه فى جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولاً باحدى الجعولين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفى المجعوليه و لو كانت بالتبعيه فى جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقه فى جريان الاستصحاب بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه لا وجه لها بعد كونهما مشتركين فى أصل المجعوليه.

قال فى الكفايه فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطيه او المانعيه بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الاثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره او المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه او المانعيه من جواز الدخول فى الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الواسطه و هى الشرطيه او المانعيه مجعوله بجعل تبعي.

و الآثار المترتبه على الشرطيه او المانعيه آثار لمجعول شرعى تبعي

وقد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فاكرمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاة و لا اشكال في صحه جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشئ فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثرتبوت الانشاء لانه عقلي.

و فيه ان انكار الاستصحاب في ناحيه الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض اخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب في ناحيه الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهه انه فعل من افعال المنشئ فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقلية لا الشرعية.

التنبه الثالث عشر في استصحاب الاعدام:

وقد يشكل الاستصحاب في الاعدام من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولييه العدم ليس له اثر شرعي فان اطلاق العنان من الآثار المترتبة العقلية على عدم التكليف و عليه فجرى ان الاستصحاب في عدم التكليف يحتاج الى وساطه لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعي و هو ليس الا اصلاً مثبتاً.

و فيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعي بقاء و ان كان في

حال عدم التكليف فى الازل اثرا عقليا لليقين بعدم التكليف و لا دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ قوله لاتنقض اليقين بالشك لا يدل الآ على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون الآ فيما اذا كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون امراً وجوديا و لا اثراً عمليا يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لاین الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقه و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

واجب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهاراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونه و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاءً امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الايجاد و تاره اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او فى حال عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدورا و مستنداً اليه و لاحاجه الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل

المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان الاستصحاب و الابقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أنّ عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و عليه فلاحاجه الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيشه عدم الوصول و عدم قيام الحجه و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه او عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع ايصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتبا على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت لاحاجه الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف او عدم المخالفه و بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول.

التنبيه الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا- الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصه

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتبا على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب اطاعه و حرمة المخالفه مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبيه الخامس عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لو بقاء و مقتضى ذلك صحه استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جز العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كذبته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبیه السادس عشر: انه لا اشكال و لا كلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تارة فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبة الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لا اشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلا اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجرى استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعه و عدم الوجود فى السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: و هو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر و هو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً و على كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مترتبا على العدم و على التقادير الاربعه اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول:

١- اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم التقدم فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر و هو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

و كذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصالة عدم السبق أيضاً و لامعارضه بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية و فى احدهما ترجيح بلا مرجح.

و هكذا لامعارضه لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتأخيره عن الاخر أيضاً اثر لان الاستصحاب كان جارياً فى عدم السبق و التأخير و لامعارضه بينهما مع احتمال التقارن الا فى صورته العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

٢-و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفايه الى انه لامورد هيهنا للاستصحاب لعدم الحاله السابقه فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

و فيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان و لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده و اما عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء و ان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضييه السالبه لا تحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً و لامعارضه إلا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه.

٣-إن كان الاثر للعدم النعتى فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفايه لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضييه اذا كانت معدوله فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضييه السالبه لان مفاد القضييه السالبه سلب الربط فلا يحتاج الى وجود

الموضوع و اما معدوله المحمول فيما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله.

وفيه: ان الانصاف انه لامانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

٤-و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور الادله و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر كان للبحث اثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصورة الرابعه ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور ادله الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر و امثله كثيره منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الاخر فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فانه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لايد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لاموارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لاستصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه الى الطهاره لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثانى فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه بالنسبه الى ادله الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقيه فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصيص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا فى ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلا و مانعا عن انعقاد الظهور فى العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا فى عداله زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادثين فى محل الكلام مسبوكان بالعدم و يشك فى المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من كلمه (فاء) فى قوله عليه السلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادله الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحه جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و

انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبه الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضه فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعه من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً باربع صور.

لان الاثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و اما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

٥- اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه فلا اشكال في جريان استصحاب العدم فان له حاله سابقه الا انه يسقط بالمعارضه فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق احدهما على الاخر و عدم احتمال التقارن.

٦ و ٧- اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل في جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حاله سابقه.

و قد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف و نحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه في مجهولى التاريخ.

٨- اما ان كان الاثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامه بان كان الاثر مترتباً على عدم احدهما في زمان وجود الاخر كمسأله عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فصل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائيني بين معلوم التاريخ و مجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ و عدمه في معلومه.

اما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لانه عدمه متيقن و شك في انقلابه الى الوجود الى الوجود في زمان وجود الاخر و الاصل بقاءه و اما عدم جريانه في معلوم التاريخ فهو لما مر من صاحب الكفايه من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه و قد تقدم الجواب عنه في مجهولى التاريخ من ان الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي مع الشك في البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائيني من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجزه الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجزه بالتعبد الاستصحابي.

فان عدم موت المورث في مسأله موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعه و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الاثر لا يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لامنافاه بين كون شىء معلوماً بعنوان و مشكوكا فيه بعنوان آخر فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام بلافارق بين معلوم التاريخ و مجهوله غايه الامر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الاربعه المذكوره فيما اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الاربعه المتقدمه في مجهولى التاريخ.

بقي شىء في مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهه المصادقيه.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه و بعدم الملاقاه فى أول النهار و علمنا بتحقيق احدهما لا- بعينه فى وسطه و تحقق الاخر لابعينه فى الجزء الاول من الليل فالجزء

الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعى للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعى للكريه يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبه الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعى للكريه فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و اما الثانى فمفاده او لازمه تأخر الملاقاه عن الكريه و لهذا لو اخبرت البيئه بان الملاقاه لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاه لم تحصل الى زمان الكريه نصدقها و نحكم بان الكريه المرده بين كونها حادثه فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه الى الجزء الاول من الليل

بحيث يكون الغايه داخله فى المعنى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه و حدوث الكريه فى وسط النهار و حدوث الملاقاه فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه ليس جزّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعباره اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادله الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانيه من دون فرق بينها من جهه كونها مجهولى التاريخ او من جهه كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ قدس سره فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثانى من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم فى الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما فى هذا الآن او فى الآن قبله و حيث ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهه احتمال حدوث الاخر فى ثالث الازمنه.

و يمكن الجواب عنه بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه اى الزمان الثاني يرجع الى ان الماء حين الملاقاه ليس بكرّ و اثر هذا المركب ان النجاسه لاقت في الزمان الثاني الماء القليل و لاخفاء في ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاثخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه واقعاً او استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً فلا يلزم نقض اليقين باليقين و لا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما في زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض في الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الاخر كما في مجهولى التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان اصاله العموم في طرفه دون الاخر و لا يبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و الاخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبه الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبه الى زمان وقوع الاخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء اصاله العموم في عموم دليل لانتقض اليقين بالشك بالنسبه اليه و عليه فلا وجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا في طرف مجهول التاريخ.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يقال ان دليل الاستصحاب لا يشمل للاحوال المتأخره و منها التعارض ولكن لا يساعد ذلك كفايه لحاظ الطبيعه فى شمولها للاحوال المتأخره من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فاتضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمه سته صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولا و الاخر معلوماً فتدبر جيداً.

التنبیه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهاره و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الاخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطا كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبیه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقط عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضه.

الا- ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهاره لانه تيقن انتقاله عن حاله الحدث الى حاله الطهاره و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهاره و شاكا فى الحدث فيبنى على الطهاره و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حاله السابقه هى الحدث قال سيدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهاره

المعلومه اجمالاً و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهاره يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالأخره ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهاره و بين الشك البدوي في وقوعه بعد الطهاره و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث في الصوره الاولى او تعارض عكس ذلك في الصوره الثانيه.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب في المعلوم الذي يكون ضداً للحاله السابقه بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهاره معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و ألبا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله في الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها و لو كان حاله في الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله في الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعده الاشتغال القاضيه بوجود التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بصد الحاله السابقه عليهما لو علم بها و ألبا فالمرجع ساير القواعد من البراءه او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتمامه أركان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

لا يقال إن استصحاب ضد الحاله السابقه على الحادثين يكون معارضاً باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارض استصحاب ضد الحاله السابقه مع استصحاب المماثل للحاله السابقه و يتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

و توضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره و عدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره اجمالاً.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهاره و هى ضد الحاله السابقه فالحق حينئذ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا- ما ذهب اليه المحقق قدس سره و من تبعه من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه و لا معارضه لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى غير ضد الحاله السابقه.

لأننا نقول: لا مجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهاره و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لا مجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهاره و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً

للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلايجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوه ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلا مع الحاله السابقه على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحاله السابقه و هى الطهاره فلا بد من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبیه الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغويه فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقه لغه فى مطلق وجه الارض ثم شكك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الايه المباركه أو ورود الاحاديث الشريفه الأمره بالتيمم بالصعيد فلان من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبه على نفس المعانى المستصحبه و لا واسطه و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغويه متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعه بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الراجحه قبل نزول الايه الكريمه و الاحاديث الشريفه ظهور فعلى لاتعليقى كما لا يخفى.

و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقاديّه فففيه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبية التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنه و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبه الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب لادامه الخروج او وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر او اللازم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان افراديا و بين اخذه لبيان الاستمرار فى الاول يعمل بالعموم و لا يجرى فيه الاستصحاب و فى الثانى يجرى الاستصحاب و لا يعمل بالعموم و الوجه فى الاول من التفصيل فى مثل اكرم العلماء فى كل يوم و لا تكرم زيدا يوم الجمعة ان الاصل دليل حيث لا دليل و مع دلالة العموم على عموم الزمان افراديا لامجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع الى ساير الأصول لان مورد التخصيص هو الزمان دون الافراد.

و الوجه فى الثانى من التفصيل ان عموم الازمان مأخوذ فى العام لبيان الاستمرار كقولهم اكرم العلماء دائما فاذا شك فى حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجرى فيه الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنه بخلاف القسم الاول هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قد في الكفايه بان اللازم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما اذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج منه فرد في زمان و يشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب و لا يجوز التمسك بالعام» بما اذا لم يكن التخصيص من الاول او الاخر و الا فالمرجع. بعد ذلك الزمان او قبل الزمان الاخر هو عموم العام و لا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لان الاصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الاول او قبل الزمان الاخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لو حظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلا لا- للعام و لا- للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا- مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لو حظ في العام بنحو المفرديه و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفايه.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدّى فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلاني على تطابق الارادتين و مقتضاه هو حجيه العام في مدلوله و التخصيصات المنفصله ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل الاستمرار في المقام بوحدته باق من غير انثلام فيه اصلاً بحسب الاستعمال و لم يطرء عليه الانقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصرأ في الاصل العقلاني على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجمله لانعقل فرقا اصلاً بين مفاد الكل و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه فكل منهما امر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده في الاول بسبب التخصيص و يرتفع في الثاني.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر في جواز التمسك في العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزماني معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصاله الجدّ.

و بعبارة اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد في مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكوره لاوجه له بل لاوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائيني قدس سره

من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً-واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجه فى ما عدا مقدار التخصيص.

و فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافه الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلاله لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً فى ناحيه الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفاداً من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقاءه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين احدهما ظهور فى اراده جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع ال-زمان و حينئذٍ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد

خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان
اصاله الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعه بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد
عن اصاله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى اراده جميع الافراد او لظهوره فى اراده
كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم عليه فى غير
ذلك الزمان فى عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه فى التخصيصات المنفصله.

فانقدح من جميع ما ذكر صحه الاستدلال باصاله الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب فى هذا القسم
كما لامجال له فى القسم الاخر المبنى على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل
قوه القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان طرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل
من التفصيلات المذكوره و الله هو الهادى.

التنبيه العشرون: فى ان المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذى يعم
الظن غير المعبر و الظاهر من الادله هو الثانى لترك الاستفصال بين الشك و الظن فى الاخبار هذا مضافاً الى ان مقتضى جعل
اليقين بالنوم مثلا غايه لعدم وجوب الوضوء فى قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل فى المغيبي.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادله الاستصحاب ليس هي الصفه النفسانيه بل المراد منه بقرنيه مقابله لليقين هو اللاحجه كما ان المراد من اليقين هو الحججه و اللاحجه تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبه الواحد و العشرون: في انه حكم السيد المحقق اليزدى قدس سره بطهاره بخار البول او الماء المتنجس و قال فلا باس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسه السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكوره محكومها بالنجاسه و لاجه في ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لا يجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهاره بسبب الاستحاله.

و الوجه في عدم الحاجه الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاجه فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلا للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه و عليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعده الطهاره مندفعه بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسه و لامجال لقاعده الطهاره.

التنبه الثانى و العشرون: في ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرزه و التنزيليه اولاً.

وقد يوجه كونه من الأصول المحرزه بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعده الحليه و قد استدل على كونها كقاعده الطهاره من الأصول التنزيليه أيضاً بانه لو لم تكن قاعده الطهاره من الأصول التنزيليه فكيف يكتفى بها فى تحصيل الطهاره المشروطه فى الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهاره الظاهريه منزله منزله الطهاره الواقعيه.

و قد يفصل بين قاعده الطهاره و قاعده الحليه بان الطهاره حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لان الحليه من الاحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذ من الاحكام التنزيليه.

التنبيه الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحه زراره «و ان لم تشك (فى موضع النجاسه) ثم رأيت (اي النجس فى الثوب) رطبا قطعت (الصلاه) و غسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحه الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسه من اول الصلاه لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه الى ما سبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوqa بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه و احتمل حدوثها فى اثناء الصلاه لزم عليه ان يظهر و بينى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين

بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي دليل جريان الاستصحاب القهقرائي مندفعه بان اصاله عدم النقل من الأصول اللفظيه لا التعبديه و الأصول اللفظيه اما تكون من الأصول العمليه العقلائيه و لا حجيّه للوازمها الا اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلائيه التي توجب الاضمنان النوعي فتكون لوازمها حجه كملزومها و لذا اخذ بلوازم قول الرجالي فيما اذا قال فلان قوله مسموع في ترتب احكام العداله لاستلزام ذلك القول بعداله الفلاني و على كلا التقديرين ليست اصاله عدم النقل من الاستصحاب التعبدي.

التنبيه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى في الزمان و الزماني فكذلك يجرى في المكان و المكاني بعد عموم قوله لا-تنقض اليقين بالشك فاذا شككنا في ان المحل الفلاني خرج عن حدّ الترخص مثلام لا امكن استصحاب بقائه على ما هو عليه و يترتب عليه احكامه و هكذا الامر في المكاني كالطواف فيما اذا شك الطائف بعد العلم بكون طوافه في حد المطاف في انه باق عليه او خارج عن المطاف امكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف سواء امكن له ام لم يتمكن.

التنبيه الخامس و العشرون: في الاستصحاب الاستقبالي مقتضى عموم قوله عليه السلام لا-تنقض اليقين بالشك هو جريان الاستصحاب فيه و اصاله السلامه من موارد و صرح صاحب الجواهر قدس سره بجريان الاستصحاب فيه في مسأله بيع الاناسي حيث قال دلت النصوص على ان مالكيه احد الزوجين لصاحبه بشراء او اتهاب او ارث توجب استقرار الملك و عدم استقرار الزوجيه ثم تفرع عليه في الجواهر بانه لو ملك فزال الملك لفسخ بخيار و نحوه لم يعد النكاح إلى أن قال و لافسخ في الفصولي قبل الاجازه على القول بالنقل و لا يمنع (اي العبد) عن الوطى و على الكشف ففى شرح

الاستاد يمنع عنه ان كانت الزوجه هى المشتريه و يتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على تحقق الاجازه ثم اورد عليه بان اصله عدم حصول الاجازه تكفى فى الحكم بجواز الوطى انتهى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصله عدم حصول الاجاره هو الاستصحاب الاستقبالى كما لا يخفى.

تمه الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى اعتبار الوحده فى الموضوع و المحمول فى القضيـه المشكوكه و القضيـه المتيقنه و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقض لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضيـه و الّا فلا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث و لارفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضيـه تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحده المعبره فى الموضوع تعمّ الوحده الذهنيه فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحده بين القضيـه المشكوكه و القضيـه المتيقنه يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و الّا لزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل أيضاً لقصور الادله عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوع الأدله فانحصر الامر فى ان المرجع هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحواله لاتنافى بقاء الموضوع لادن الوجود حافظ الوحده بنظر العرف.

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلى من الكلام فىرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع فى مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفى هو نفس الماء و النجاسه من عوارض الماء و التغيير واسطه فى ثبوت النجاسه فى الماء و لادخل له فى ناحيه الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثانى فى طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الادله فى الموضوع الدليلى فبعد استفاده الموضوع الدليلى و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخاله التغيير فى بقاء الحكم لانه واسطه فى الثبوت فتدبر جيّداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقا آخر لافاده مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لادليل على صحه اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغايه حجه نظره فى تشخيص المفاهيم لتطبيقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه التى يرد عليها الامر و النهى هى التى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الا فلامعنى لتعلق الطلب به.

مندفعه بان ملاك حجه نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلق الطلب به على ان الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق و لا اشكال فى كونه طبيعه موجوده.

المقام الخامس: فى ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعده اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اي لاتنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لاتنقض و لا يشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعده اليقين زائل فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لان اللازم فى قاعده اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: فى وجه تقدم الاماره على الاستصحاب و الوجه فى تقدمها عليه هو الحكومه او الورود او التوفيق العرفى بين الدليلين.

الحكومه:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى الحكومه بدعوى ان العمل بالاماره فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التى منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره فى ضابط الحكومه فى مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظراً الى دليل المحكوم و مفسراً له غير موجود هنا اذ ليس حال ادله الامارات بالنسبه الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومه فيما ذكره فى باب التعادل و التراجيح بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم فى دليل لاضرر و لاجرح حيث قلنا ان هذه الادله حاكمه على اطلاق الادله الاولى المتكفله لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره الى اجراج فرد عن تحت تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظره الى عالم التشريع و ظاهره فى ان الحكم الضررى او الحرجى لم يجعل فى الشريعه.

فكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادله الاوليه بلسان ان الاحكام الضرريه لم تجعل فى الشريعه فكذلك دليل صدق العادل او اعلم بالبينه يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البينه تعبداً فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً و هو ليس الا الحكمه.

الورود:

ذهب صاحب الكفايه الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعبر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غايه فى الأصول فى مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبه المقاميه هو الحجه اذ لا دخل لصفه العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجه فعند قيام الطريق المعبر يرتفع اللاحجه بورود الحجه و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكمه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدا عليه من جهه الحكمه و مع الورود لايبقى المحكوم فلايصل النوبه بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد فى نفس ادله الأصول قرائن واضحه على اراده ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجه.

فقد قال فى صحيحه زواره الاولى قلت فان حرّك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

فتراه انه جعل غايه الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد ببطلانه و عروض الحدث البطل له و لاريب فى ان الطريق المعبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحه على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا باراده المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجج بتعدد الدال و المدلول لا ان العلم مستعمل فى الحجج و اراده المجاز.

لا يقال: ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر و بين المذكور فى الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعى النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأننا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحجج و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعبر سواء كان يقيناً و صفياً او حجج طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجج السابقه بالحجج اللاحقه فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومه و هكذا الامر بالنسبه الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحج فمع الاماره لا يبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومه او الورود لامجال للتوفيق العرفى.

خاتمه

و هى فى تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت او شرعيه و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

اما الاول فقد يقع الكلام بالنسبه اليه في أمرين:

أحدهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول العقليه و لإشكال في ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجه و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: في تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه و قد ذكروا في وجه التقديم وجوها مختلفه و قد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لامورد للأصول الشرعيه اذ المراد من الشك و العلم في تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم في مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لسائر الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الأخذ بالبراءه او الاشتغال او الأخذ بقاعده الطهاره فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

و قد يوجه ذلك بالحكمه بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهى السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لابد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله ان يقال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتمالاه فيكون الرخصه فى الشىء و اطلاقه مغيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و

ص: ٤٤٠

عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومه.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا-تنقض للنهى السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك فى بقاء الحرمة السابقه و ارتفاعها فبالا-خره يكون التحريم حكماً مجعولاً فى ظرف الشك فيشكل بان الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فإى وجه فى تقديم الاول على الثانى و قد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لا-تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامه عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معامله من لايقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أمّا المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارته عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا-الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدله الاستصحاب هو الحكم ببقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفى لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعيه بالحكومه فان مع ابقاء اليقين تعبداً لايبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود و على الأصول الشرعيه بالحكومه و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و يتقدم على الأصول الشرعيه كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيروره وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم اذا كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه و إلّا فالتخيير فلاتعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر و اخرى لا-يكون كذلك ففى الاول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلامورد إلّا للاستصحاب فى طرف السبب و ذلك لان اللاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب فى طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببى إلّا اذا لم يجر الاستصحاب السببى كتبادل الحالتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببى و لامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلاتعارض أيضاً و الوجه فى تقدم الاستصحاب السببى على المسببى اما هو الورود او الحكومه او التقدم الطبيعى و لايبعد الورود بعد كون المراد من اليقين فى صدر الروايه و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأوّلى و الثانوى و اما التقدم

الطبعى من جهة ان المسيبى معلول للسببى ففيه ان موضوع ادله الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه و ليس المنظور اليها رتبها العقلية فالمعنيه الوجوديه توجب كونهما مشمولين للعام فى عرض واحد.

اللهمّ إلهما أن يقال ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزيه للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركان من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب فى السببى لاتعارض.

لا يقال: ان صحيحه زواره تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسيبى فان الامام عليه السلام فى تعلييل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء و عدمه ناش من الشك فى حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو مختص بالأصول المخالفه لا-الموافقه اذ لا-يتحقق النقض من جريانها و عليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهاره و عليه فتمسك الامام عليه السلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهاره لا ينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفأره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى عن الرجل يجد فى إنائه فاره و قد توضع من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل

ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلايمسّ من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لانه لايعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلاتعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

اذا كان مسبباً عن امر ثالث

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحاله السابقه هى النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلايلزم من استصحاب النجاسه فى الطرفين مخالفه عمليه و لاتعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب-«ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله فى الصدر«الا تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك فى اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى.

و ذلك لان على تقدير تسليم المناقضه و عدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك و لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الروايه لايسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفه عمليه فلايجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسه احد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هى الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما موجب للمخالفه القطعيه بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً- و مع جريانه يلزم محذور المخالفه الاحتماليه و عليه فلامجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيدنا الاستاذ إلى أن الاقوى ان الاصل يجرى فى أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه و لايلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفه القطعيه و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالى كلها يكون من قبيل العلم بالحجه الاجماليه و العلم الاجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و ألاً فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه و ألاً فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقه القطعيه.

بل لو وجدنا مورد الشك في الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامر به وجب الاحتياط و لم يجز الرجوع الى البراءه و في غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان في الشبهه البدويه او المقرونه بالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه فلاتعارض في جريان الاستصحاب في امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظه الروايات الخاصه فاللازم هو الاحتياط التام في اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو في طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل في القليل لاالقليل في الكثير و بموارد الابتلاء و اما في غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادله البراءه او الاستصحاب في اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفاً.

تذنيب

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجمعوله شرعاً من جهه تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعده التجاوز في حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله الصحه في عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقرره في الشبهات الموضوعيه إلّا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلته القواعد المذكوره و كون النسبه بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك في التخصيص لزوم لغويه احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود في المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكوره لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلّا في موردين

احدهما تبادل الحاليتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرؤ مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرؤ المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظه الاستصحاب مع قاعده القرعه فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره التحقيق ان يقال ان اخبار القرعه على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل امر مشكل لم يتبيّن حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدل على جريان القرعه في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع الثالثه ما يدل على جريانها في كل امر مشتبه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنه و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو في الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعه و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانيه فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعيه في خصوص باب التنازع و من هذه الجبهه يكون خاصاً بالنسبه الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظه عامه بالنسبه اليه من جهه اخرى و بالآخره يكون النسبه بينهما الا-عم و الا-خص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب» ان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه لعدم شمول اخبار القرعه للشبهات الحكميه و لهذه الجبهه تصوير اخص من موارد ادله الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظه تكون النسبه عامين من وجه الا ان الامر هنا

بالعكس لان الأصول مقدمه على القرعه و لو كانت طريقه اذ لو عكس الامر وجب تخصيص ادله الأصول بالشبهات الحكيمه و هو مستلزم لخروج المورد فى اخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه.

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه فافهم.

فتحصّل: ان الاستصحاب يقدم على القرعه فى الطائفه الاولى و الطائفه الثالثه اذ مع تقديم الاستصحاب لايبقى لها موضوع فى الطائفه الاولى و هو الاشكال و فى الطائفه الثالثه و هو الاشتباه.

و القرعه مقدمه على الاستصحاب فى الصوره الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل لان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدم القرعه على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعده هو ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعه حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه اللهمّ إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد اولاً و آخراً.

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح

اشاره

في التعادل و التراجيح

و فيه فصول

ص: ٤٤٩

في تعريف التعارض

و الوجه في تقديم هذا البحث ان مورد التعادل و التراجع هو الدليلان المتعارضان فلا بد من تقديم تعريف التعارض وبيانہ.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمنعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او التضاد. (1) ظاهره ان التعارض وصف الدليلين و منشأه هو تنافي المدلولين و عليه فالمنافاه بين المدلولين توجب ثبوت المنافاه بين الدليلين و غلب التعارض في الاصطلاح على تنافي الدليلين باعتبار مدلولهما.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: التعارض تنافي مدلولي دليلين بالتناقض كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه او بالتضاد كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على حرمة و يرجع التضاد أيضاً الى التناقض باعتبار الدلاله الالتزاميه فان الدليل على الوجوب ينفي الحرمة بالالتزام و بالعكس فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقه و الآخر على عدمه بالالتزام و كذا بالنسبه الى الحرمة فاذا صح ان يقال ان التعارض تنافي مدلولي دليلين بالتناقض غايه

ص: ٤٥١

الأمر ان التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما وقد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما والالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه. (١)

و فيه نظر لادن التعارض بحسب ما اشار اليه الشيخ الأعظم وصف للدالين لالمدلولين وان كان السبب فى توصيف الدالين بالتعارض هو المنافاه الموجوده بين المدلولين الموجه لثبوت المعارضه بين الدالين ولعل هذا هو المقصود من قول الشيخ قدس سره وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

ثم ان المعارضه من اوصاف الدال بما هو الدال لا- من اوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه كما سيأتى فى كلام المحقق الاصفهانى من ان الموصوف بالمعارضه هو ما دل على الوجوب وما دل على عدمه فيقال تعارض الخبران ولا يقال تعارض الحكمان.

و هذا هو الظاهر من الكفايه أيضاً حيث قال التعارض هو تنافى الدليلين او الادله بحسب الدلاله ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقه او عرضا بان علم بكذب أحدهما اجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما اصلا. (٢)

قال السيد على المحقق القزوينى قدس سره: يقال تعارض الرجلان أى اظهر كل منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين ولذا عرّف بتنا فى الدليلين وظاهر ان تنافى الدليلين انما هو باعتبار دلالتهم كما لو دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلاً فان الاول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب ويجوز ان يكون باعتبار مدلوليهما وعليه يكون لحوقه بالدليلين من

ص: ٤٥٢

١- (١) مصباح الاصول، ج٣، ص٣٤٦.

٢- (٢) الكفايه، ج٢، ص٣٧٦.

باب الوصف بحال متعلق الموصوف و اليه ينظر تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين والافوق بالذوق هو الاعتبار الاوّل (1) بل الافوق بالتحقيق هو ذلك كما أفاد المحقّق الاصفهاني حيث قال ان التعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و هو تنافي الدليلين لا المدلولين ولا الحجّتين و تفصيل ذلك انه ان اريد من التعارض التنافي في الوجود فهو حقيقه وبالذات لا يعقل إلّا في المدلولين او في الدليلين بما هما دليلان وحجتان لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان اذ لا تعارض في مرحله الدلاله ومقام الاثبات لان الدالين الكاشفين ليس دلالتهما وكشفهما بالكشف التصديقي القطعي او الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات بل بالكشف النوعي ومن المعلوم ان الكاشف في مرتبه كشفه النوعي لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما لكن يوصف الدالان بوصف المدلول بالحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً فتنافي المدلولين واسطه في عروض التنافي على الدالين لا واسطه في الثبوت.

وان اريد من التعارض اخص من مطلق التنافي نظراً الى انه لا- يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان وان وصفا بانهما متنافيان وكذلك الحجيه لا- توصف بالمعارضه وان وصفت بالمنافاه بل يوصف ما دلّ على الوجوب وما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض فالمنافاه بين المدلولين واسطه في ثبوت المعارضه في الخبرين فتحصل ان التعارض بحسب الدلاله لا بحسب الحجيه ولا بحسب المدلولين لان المعارضه من اوصاف الدال بما هو الدال اذ التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على

ص: ٤٥٣

الآخر بخلاف المدلولين او الحجيتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاظهار كل منهما نفسه على صاحبه.

ولكن ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي في باب انقلاب النسبه الى ان الظهور الدلالي مجردا عن الاراده الجديه ليس بحجه ولا بمعارض مع دليل اخر وعليه فالتعارض هو تنافي الدليلين بحسب كشفهما عن الاراده الجديه و هو قد يختلف وينقلب بورود دليل اخر كما سيأتى بيانه في باب انقلاب النسبه ان شاء الله تعالى بخلاف ما اذا قلنا بان التعارض بحسب الدلاله لا بحسب المدلول او الحجيه كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره وصاحب الكفايه فانه لا يختلف ولا ينقلب بورود دليل آخر وفيه تأمل ونظر كما أشار اليه المحقق الاصفهاني في آخر كلامه من ان التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على الآخر بخلاف المدلولين او الحجيتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاظهار كل منهما نفسه على صاحبه واما خلوها عن الاراده الجديه فلايوجب عدم معارضتهما بعد وجود الاراده الاستعماليه كما لا يستلزم بعد خروجه عن الاراده الجديه خروجه عن كونه حقيقه فلا تغفل وينقدح مما ذكر ان مورد التعارض هو الدلاله كما ذهب اليه صاحب الكفايه انتهى.

ولعل رفع التنافي بالتوفيق العرفي او بالحكومه وتفسير المحكوم بالحاكم من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله وإلّا فالمضاده بين المداليل موجوده فلا تغفل وسيأتى بقيه الكلام في البحث عن انقلاب النسبه ان شاء الله تعالى.

لتعارض بين الأصول والامارات

ثم لا- يذهب عليك ان التعارض كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره لا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع وإلّا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الأصول وما يحصله

المجتهد من الأدلة الاجتهادية لان موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف انه مجهول الحكم فالحكم بحليه العصير مثلا من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقيا على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حليه مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصاله البراءة العقلية والاحتياط و التخيير العقلين فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاوّل عدم البيان وموضوع الثانى احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفى التخيير وكل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

وان كان مؤداه (أى الاصل) من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع حكم الشك اعنى الاستصحاب. (١)

وجه تقديم الامارات على الأصول

وقد يقال ان حكومه الامارات على الأصول متفرعه على ان الأمر بالتصديق فيها امر بالتصديق الجنانى و الغاء احتمال الخلاف تعبداً مع ان هنا احتمال ان يكون الأمر

ص: ٤٥٥

بالتصديق مفيدا للتصديق العملى ومع هذا الاحتمال لا نظاره لادله اعتبار الامارات بالنسبه الى ادله الأصول ومع عدم نظارتها الى أدله الأصول لا معنى للحكومته.

ولذا قال فى الكفايه ما محصله ان وجه تقديم الامارات على الأصول هو التوفيق العرفى فانه لا يكاد يتحير أهل العرف فى تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص اصلا(لانه نقض اليقين باليقين او رفع الشك بالعلم) بخلاف العكس فانه يلزم فيه محذور التخصيص بلاوجه او بوجه دائر وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره الى أدلتها بوجه وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره الى ادلتها وشارحه لها وإلا كانت أدلتها أيضاً داله ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الاصل لا الاماره و هو مستلزم عقلا نفى ما هو قضيه الاماره هذا مضافاً الى امكان ان يقال نفى احتمال الخلاف فى الامارات ليس نفيًا لفظيا بل هو نفي عقلى لازم لحجيه الامارات ومع عدم كون النفي لفظيا لا مجال للحكومته لتقومها بالنظاره اللفظيه. (1)

وكيف كان فلاتعارض بين الأصول والامارات اذ لا اشكال ولا خلاف فى تقديم الامارات على الأصول مطلقاً سواء كان ذلك من جهه الحكومه و النظاره او من ناحيه التوفيق العرفى وعدم تحير العرف فى تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما فتدبر جيداً.

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض

قال فى الكفايه: ما محصله انه لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما اذا كان بينهما حكومه رافعه للتعارض و الخصومه بان يكون أحدهما قد سبق ناظرا الى بيان كميته ما اريد من الآخر بحسب الاراده الجديه مقدما كان او مؤخرا او كان على

ص: ٤٥٦

نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكلفه لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانويه حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما اصلا و(قد) يتفق (ذلك) فى غيرهما(كما اذا كان الطرفان من العناوين الاوليه كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام فانهما و ان كانا من العناوين الاوليه الا ان العرف يقدم الثانى على الاول و ان كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه) او(وفق بينهما) بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما او فى أحدهما المعين و لو كان الآخر اظهر انتهى. فمع امكان الجمع بينهما بالنظاره او بالوفق العرفى لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجيح.

لا تعارض بين النص و الظاهر

ثم انه لا تعارض بين الدليلين اذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الاظهر مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد أو غيرهما مما كان أحدهما نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل او لا بأس بتركه مع افعل فيرفع اليد عن الظهور بالنص او الاظهر و ككون كل واحد ظاهرا فى التعيين فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر فى الاجزاء بغيره.

و بالجمله الأدله فى هذه الصوره و ان كانت متنافيه بحسب مدلولاتها الا أنها غير متعارضه لعدم تنافياها بحسب الدلاله و مقام الاثبات بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيره فيها.

و لذلك يحكم بالتخير فيما اذا كان مقتضى الاطلاق فى كل من الامرين هو التعيين لرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما بنصّ الآخر فى الاجزاء بغيره و من امثله

ذلك هو اختلاف الروايات في صوره حدوث الحيض بعد الاحرام فان بعض الاخبار يدل على ترك الطواف و الاثيان بالسعى و التقصير و قضاء الطواف بعد ذلك كصحيحه العلاء و بعض آخر يدل على العدول الى حج الافراد لصحيحه اسحاق بن عمار فان بينهما جمعا عرفيا لان إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر و يكون النتيجة هو التخيير.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: بعد ذكر الروايتين و تقابلهما من جهة ان مقتضى أحدهما العدول و مقتضى الآخر اتمام العمره بدون طواف و قضاؤه بعد ذلك.

ان بنينا على انهما متعارضان و ليس بينهما جمع عرفي فيتساقطان لا- محاله فيكون المرجح إطلاق صحيحه جميل الداله على وجوب العدول مطلقاً فيتم ما ذهب اليه المشهور(من أنها تعدل الى حج الأفراد و تذهب الى عرفات و تأتي بجميع المناسك ثم تأتي بعمره مفردة بعد الحج سواء كان الحيض قبل الاحرام او بعده) و اما اذا بنينا على أن إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر كما هو الصحيح فتكون النتيجة هو التخيير فيقيد بذلك إطلاق صحيحه جميل فالنتيجة ان الحيض اذا كان قبل الاحرام كانت الوظيفة حج الأفراد و اذا طرء بعد الاحرام كانت الوظيفة هي التخيير. (١)

و قد سبقه اليه المحقق العراقي في تعليقه على العروه فراجع.

و بالجملة يتصرف في الجميع او في البعض عرفاً بملاحظه المجموع او خصوص بعضها بما يرتفع به توهم المنافاه التي تكون في البين.

و لا فرق فيها بين ان يكون السند فيها قطعياً او ظنياً او مختلفاً فيقدم النص او الاظهر و ان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر و لو كان (أى الظاهر) بحسب السند

ص: ٤٥٨

قطعيًا ولا تعارض في هذه الموارد التي لها جمع عرفي ولا تدخل في موضوع التعادل والتراجع.

و إنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب مقام الدلالة و مرحله الإثبات.

مورد التعارض بين الأخبار

قال في الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيًا دلالة وجهه أو ظنيًا فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بالسند في الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها (الأدلة) مع اجمالها (إذا التعبد لترتيب الآثار و مع الاجمال لا يمكن ترتيب الآثار المختصة بكل واحد من المتعارضين) فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذٍ انتهى.

ظاهره هو حصر مورد التعارض في التعارض بحسب السند فيما إذا كانا قطعين أو الظنين دلالة وجهه و لم يكن التوفيق بينهما.

ولا يخفى عليك أن قطعيه الدلالة و الجبهه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعيه التحمل و الحفظ و الاداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحيه السند فمع عدم العلم بعدم الصدور امكن التعبد بصدورها كما ان مع امكان ترتيب آثار المجموع و هو نفى الثالث يكفي في جواز التعبد بصدور الأدلة مع اجمالها قال في تسديد الأصول إذا كان الاختلاف مستقرًا دائمًا و المفروض انه لا جمع بينها عرفيًا فيتخير العرف حينئذٍ و يحكم بورود خلل في بعض هذه الأدلة و الأصول أما في ناحيه الصدور و اما في ناحيه الاراده و اما في ناحيه جهه الاراده و الظاهر انه لا مزيه لاحدى الجهات على الاخرى الى ان قال و اما اذا اختلف الدليلان

و لم يكن هنا جمع عرفى فيحصل العلم الاجمالي بوقوع الخلل فى بعض هذه المراحل و عدم مطابقه بعض هذه الادله و الأصول للواقع فان كان بينها ما كان قطعيا خرج هو عن اطراف العلم الاجمالي و بقى الباقي طرفا له و حينئذ فيقع التعارض بين ادله اعتبارها بلارجحان لاحدهما على الاخر.

الى ان قال فما فى الكفايه من قوله انما يكون التعارض الخ مخدوش فيه فى القطعيين و الظنيين جميعا.

و ذلك ان دليل اعتبار السند كدليل اعتبار الظهور و كاصاله الجبهه و سائر الأصول الجاربه فى الالفاظ قواعد كليه و بناءات عمليه عقلائيه قد امضاها الشارع باتحاد مشيه و مسيره مع جميع العقلاء فى محاوراته و ان ورد عنه لفظ (كما فى اعتبار السند) فانما هو أيضا امضاء لفظى و إلاً فليس للشرع تعبد خاص فى شىء منهما و عليه فليس ثبوت حكم شرعى بالروايه المعتبره الا- نتيجته لانطباق قواعد متعدده عقلائيه (لم يعدل عنها الشارع) على مورد هذه الروايه لا ان الشارع قد تعبد بالخصوص فى موردها تعبدًا او تعبدات متعدده خاصه و حينئذ فاذا لم يمكن الاخذ فى الروايتين المختلفتين مثلا.

بمقتضى جميع هذه القواعد (كما عرفت) علم اجمالا بورود الخلل فى بعضها و ليس شىء منها اولى بتوجيه الخلل اليه من الآخر و حيث ان كلاً- منها قاعده كليه غير ناظره الى خصوص المورد فليس عدم ترتب الاثر العملى عليها فى مورد دليلا- على عدم جريانها لكى يرد النقص و الخلل عليها دون ما تترتب عليها فلا يمكن تصديق قوله: «الامعنى للتعبد بصدورها مع اجمالها» لما عرفت و لان لازمه أن لا يصح التعبد بصدور ما كان مجملا بنفسه و هو مما لا يقبله العرف بل و لا قوله «الامعنى للتعبد بالسند فى الكل للعلم بكذب أحدهما» و ذلك أن قطعيه الدلاله و الجبهه لا تلازم

قطعيه التحمل و الحفظ و الاداء حتى يلزم منها العلم بعدم صدور أحدهما فلعل كليهما صدر و وقع خبط في تحمله او حفظه او ادائه اللهم إلا أن يقال: ان التعبد بالسند ينطوى فيه كل من التعبد بالصدور و التحمل الصحيح و الحفظ و الاداء الصحيحين فتأمل. (١) على أن أثر المجموع و هو نفى الثالث و نحوه يكفي في صحه التعبد بصدور الادله مع اجمالها فلاوجه لدعوى العلم بكذب صدور احدهما.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الاستاذ قدس سره من ان التعارض لا يكون في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظنّ الفعلى اذ القطع بالمتنافيين و كذا الظنّ الفعلى بهما محال بل هو (أى التعارض) انما يكون في الدليلين الظنيين بالظنّ النوعى كما هو الحال فيما بايدنا من الطرق و الامارات فان حجيتها انما هي من حيث أفاده نوعها الظن لا لافاده الظنّ الفعلى الى أن قال نعم في قطعى السندين و الداليتين لابدّ و ان يكون جهه الصدور غير مقطوعه او لا يتصور كونهما قطعيه كما تقدم. (٢)

فتحصّل ان دعوى حصر التعارض فى السند كماترى بل يقع التعارض بين ادله اعتبار الروايتين المتعارضتين و هى اصاله الصدور و اصاله الجهه و اصاله الظهور و اصاله عدم الخطاء فى التحمل و الحفظ و الاداء و الله العالم.

المعيار فى الحكومه الخارجه عن مورد التعارض

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد و لا كلام فيه إلا من جهه توضيح الحكومه و هو ان الدليل الحاكم بمنزله اعنى و اشباهه فى نظاره الى بيان كميّه ما اريد من المحكوم و لذا يوسع الحاكم او يضيق دائره الاراده الجديّه

ص: ٤٤١

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٤٩-٤٥٠.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٢٦٧-٢٦٨.

من موضوع الدليل المحكوم و لاريب ان تفسير الحكومه بما ذكر ليس مستلزما لحصر الحاكم فيما اذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى بل تفسير الحاكم بذلك فى كلام الشيخ قدس سره و من تبعه يكون من باب المثال لوضوح ان قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» أو «لاربا بين الوالد و ولده» من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير.

نعم لا يخلو هذه الموارد عن التفسير بالحمل الشايح و لا كلام فيه فان مثل قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» تفسير بالنسبه الى ما دلّ على أحكام الشك و السهو فى الصلاه و ان لم يكن مشتملا على اداه التفسير.

و لا يلزم أيضاً ان يكون المحكوم متقدما على الحاكم زمانا حتى يصح الحكومه لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك.

لان المشروح المقوم للشارح او المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العنوانى العدى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و له تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض العدى لا يكون مقوما للشارح او الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم و مما ذكر يظهر الجواب عما يرد على الشيخ قدس سره من ان المستفاد من كلامه هو لزوم تقدم المحكوم زمانا على الحاكم فتدبر جيداً.

فتحصّل مما تقدم ان مورد التعارض هو محل البحث فى التعادل و التراجيح دون موارد الورود او الحكومه او التوفيق العرفى او التخصيص و التقييد لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد

الفصل الثانى: فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

و الاصل الاوّل فىهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه فى خصوص مفادهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان المتعارضين لا يصير ان من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم اراده الشارع سلوك الطريقين معا لان أحدهما مخالف للواقع قطعاً فلا يكونان طريقين الى الواقع و لو فرض محالاً امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلاً لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه و غيره فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع أدراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله و من هنا ينتج الحكم حينئذٍ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق و لا نعلمه بعينه كما لو اشته خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه و مقتضاه الرجوع الى الأصول العملية ان لم يرجح بالاصل المطابق له و ان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد كلامهم اعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه الى التسايط من حيث وجوب العمل (بخصوص كل منهما) هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية (1) و عليه فمقتضى الاصل الأولى في الخبرين المتعارضين بناء على ما هو المعروف هو سقوطهما من جهة خصوصيه مؤداهما بدعوى عدم شمول دليل الاعتبار للمتعارضين.

ص: ٤٤٣

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره و لا يخفى انه لا ثمره لتأسيس الاصل بالنسبه الى الأخبار اذ الأخبار العلاجيه متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار و لا ثمره للاصل مع وجود الدليل.

نعم الاصل يثمر فى تعارض غير الأخبار كما اذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلاله أو بين الخبرين المتواترين كذلك بل يثمر فى تعارض الامارات فى الشبهات الموضوعيه كما اذا وقع التعارض بين يئتين او بين فردين من قاعده اليد كما فى مال كان تحت استيلاء كلا المدعين.

اذا عرفت ذلك فنقول الاصل فى المتعارضين التسايط و عدم الحجيه اما اذا كان التعارض بين الدليلين ثبت حجيتهما ببناء العقلاء كما فى تعارض ظاهر الايتين او ظاهر الخبرين المتواترين فواضح اذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر فتكون الآيه التى يعارضها بظاهر آيه اخرى من المجمل بالعرض و ان كان مبينا بالذات و كذا الخبران المتواتران.

و اما ان كان دليل حجيه المتعارضين دليلا لفظيا كما فى البيئه فالوجه فى التسايط هو ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي من ان الاحتمالات المتصوره بالتصور الأولى ثلاثه فاما يشمل دليل الحجيه لكلا المتعارضين او لا يشمل شيئاً منهما او يشمل أحدهما بعينه دون الآخر لا- يمكن المصير الى الاحتمال الاوّل لعدم امكان التعبد بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و كذا الاحتمال الاخير لبطلان الترجيح بلا مرجح فالمتعين هو الاحتمال الثانى انتهى. (1) و يظهر من الدرر امكان القول بالتخير حيث قال و أما بناء على الطريقه فمقتضى القاعده التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون و الدليل عليه هو بناء

ص: ٤٦٤

العرف و العقلاء فاننا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من أراد الذهاب الى بغداد مثلا و اختلف قول الثقات فى تعيين الطريق اليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر هذا على تقدير القول بان دليل حجيه الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض الى أن قال و اما ان قلنا باطلاق دليل الحجيه لحال التعارض فلاوجه للتوقف بل الوجه على هذا التخيير لان جعل الخبرين حجه فى حال التعارض لا معنى له إلا التخيير ولكن المذى اسهل الخطب عدم ظهور أدله حجيه الخبر فى هذا الاطلاق. (1)

فمقتضى الاصل فى المتعارضين هو سقوطهما بالنسبه الى مدلولهما المطابقى و بقى الكلام فى حجيتها بالنسبه الى مداليهما الالتزاميه و هى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه و منها نفى التخيير و هذا مبنى على عدم إطلاق دليل الحجيه لحال التعارض و إنما فيكون الاصل هو التخيير اذ لا معنى لحجيه كليهما إلا التخيير اللهم إلا أن يقال ان الاطلاق غير ثابت نعم لابس بالقول بحجيه أحدهما لابعينه كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه...

فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسه و فى نفى التخيير بين المتعارضين بناء على الطريقيه و عدم إطلاق ادله الاعتبار لحال التعارض

و حاصل الكلام ان سقوط المتعارضين يكون بالنسبه الى مدلولهما المطابقى لا بالنسبه الى المدلول الالتزامى فاذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعه مثلا- مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلاحجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر و الوجه فيه هو عدم امكان التبعد

ص: ٤٤٥

بالمعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و لا وجه للتعبد بأحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح.

و أما شمول دليل الاعتبار بالنسبه الى واحد منهما لا بعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع شموله ينفي بدلالته الالتزاميه الثالث و نحوه.

قال فى الكفايه ان التعارض و ان كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه رأسا حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر إلّا انه حيث كان بلا تعيين و لاعنوان واقعاً فانه لم يعلم كذبه إلّا كذلك و احتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحججه اصلا كما لا يخفى نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا بهما. (1)

لا يقال: ان نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و هكذا نفى التخيير يكون من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقيه و المفروض سقوط الدلاله المطابقيه فى المتعارضين و مع سقوط الدلاله المطابقيه فيهما لا مجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعاً للدلاله المطابقيه و هى ساقطه.

لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء هذا مضافاً الى ان نفى الثالث و غيره من الأحكام المذكوره من جهه حجيه أحدهما لا بعينه لأنه باق على الحجيه بعد كونه مشمولاً لادله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالاته الالتزاميه التابعه للدلاله المطابقيه له اذ التبعية بين الدلاله الالتزاميه و المطابقيه فى أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى يقال ان الدلاله المطابقيه سقطت بالتعارض.

ص: ٤٦٦

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار أو الامارات لأنّ دليل الاعتبار انما يشمل كل واحد من الطرق معينا لا الواحد الغير المعين و لو لا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه. (١)

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجيه أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بما أفاده بعض الاكابر من أن من المحتمل ان يكون مقصود صاحب الكفايه ان اصاله العموم الجاربه في أدله اعتبار الأخبار و الامارات لا ترفع اليد عنها في المتعارضين إلّا بالنسبه الى أحدهما و عليه فيبقى الآخر تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما.

فلا مانع من شمول عموم أدله الاعتبار للكلّي المذكور و هو أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالاجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بما أفاده بعض الاكابر من انه لا ضير في عدم شمول عموم دليل اعتبار الطرق و الامارات بعد امكان الاستدلال بالملاك و المناط بالاولويه بالنسبه الى نفى الثالث و نحوه اذ ملاك حجيه كل خبر هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الاصابه فيه كثيراً بحيث يساوي ٩٩ من المائه في قبال احتمال عدم الاصابه والاشتباه و هو ١٪ وهذا الملاك و المناط موجود بالنسبه الى نفى الثالث بنحو اشدّ و ذلك لان تقارن اشتباهه او آخر كمحمدبن مسلم مع اشتباه مثل زراره اثنان من مأتين بخلاف احتمال

ص: ٤٦٧

الاصابه و عدم مقارنه الاشتباه فانه (١٩٨) من مأتين فاذا كان الاطمئنان النوعى الحاصل من كل خير حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه فى غير مورد المقارنه اولى بالحجيه و اشدّ بالنسبه الى الاطمئنان الحاصل بكل خبر و عليه فأحدهما لا بعينه حجه من جهه الاطمئنان القوى بوجوده الا- ان هذا التقريب يختص بالامارات التى تكون حجه من باب الاطمئنان النوعى المذى يكون حجه ذاتيه كالعلم و لا- يأتى فى الامارات التى كانت مبتنيه على التعبد و بناء العقلاء لاعلى الاطمئنان اللهمّ إلا أن يقال ان اعتبار اصاله العموم من باب الاطمئنان النوعى لا التعبد فتدبر و كيف كان فتحصل ان نفى الثالث و نحوه صحيح بحجيه أحدهما لا بعينه من المتعارضين بالملاك و المناط أيضاً.

و يشهد له انه اذا تعارض فتوى المجتهدين و كان أحدهما لا بعينه اعلم، نفى الثالث فلا يجوز الرجوع الى غيرهما لكون أحدهما أعلم من غيرهما كما نفى التخيير بين المتعارضين ل-ان المفروض أن أحدهما اعلم من الآخر و معه لا- يجوز التخيير لان الأمر يدور بين الحججه و اللا-حجه نعم لا- ينفى التخيير فيما اذا احتمل التخيير واقعاً بينهما كما اذا قام الطريقان على وجوب الظهر و الجمعه مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً فان حجيه أحدهما لا بعينه ينفى الثالث من الحرمة او الكراهه او الاستحباب او الاباحه و لا- ينفى التخيير الواقعى بينهما مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً كما ذهب إليه جماعه ثم ان مع عدم احتمال التخيير بينهما واقعاً يكون مقتضى العلم الاجمالي بحجيه احدهما لا بعينه هو الاحتياط بينهما اذا كان طرفا المعارضه حكماً الزامياً كالوجوبين او المحرمين او البراءه فيما اذا كان أحد الأ-طراف حكماً غير الزامى كما اذا تعارض الوجوب و الاستحباب او الحرمة و الكراهه او هو التخيير العقلى فيما اذا كان طرفا المعارضه متضادين او متناقضين هذا.

لا يقال: ان التعارض بين الخبرين متحقق سواء كانت الحجج واحده بعينها أم واحده لبعينها و سواء كان الاعتبار بعموم لفظي أم بالملاك لان اعتبار أحدهما بعينه معارض مع اعتبار الآخر بعينه مع العلم بكون أحدهما كذبا و هكذا اعتبار أحدهما لا بعينه معارض مع عدم اعتبار الآخر لا بعينه لان كل عنوان ينطبق على كل واحد من الاطراف فيتعارضان و مع التعارض على كل تقدير يتساقطان سواء كانت الحجج واحده بعينها أم واحده لا بعينها و معه لا مجال لنفي الثالث و نحوه أيضاً لسقوط الدلاله المطابقه على كل تقدير بناء على ان الدلاله الالتزاميه تبع للدلاله المطابقه نعم لو قلنا بان التبعيه فى الحدوث لا فى البقاء كما له وجه أمكن التمسك بالدلاله الالتزاميه لنفي الثالث و نحوه.

سواء قلنا بان الحجج هى واحده بعينها أم واحده لا بعينها.

لأننا نقول: لا تعارض بين اعتبار أحدهما و عدم اعتبار الآخر اذ لا اقتضاء لا ينافى ما فيه الاقتضاء و انما المنافاه بين المقتضين و ليس ذلك فى المقام و عدم الاقتضاء غير اقتضاء العدم فلا تغفل.

ثم انه يرد على حججه أحدهما لا بعينه اشكالات اخرى و اليك إيّاها:

أحدها: أن الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه لا يعقل ان تتعلق بالمبهم و المردد اذ المردد بالحمل الشايح لا ثبوت له ذاتا و وجوداً و ماهيه و هويه و مالا ثبوت له بوجه يستحيل ان يكون مقوما و مشخصا بصفه حقيقيه او اعتباريه كما فى نهايه الدرايه.

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بان مفهوم أحدهما المردد مردد بالحمل الاولى لا بالحمل الشايح الصناعى اذ هذا المفهوم المردد اذا لوحظ ثانياً كان مفهوما معلوماً و بهذه الملاحظه يصح ان يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم.فانه بالحمل الشايح الصناعى موجود و يقع بهذه الملاحظه طرفا للعلم ثم ان مفهوم أحدهما عنوان يشيربه

الى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا يلزم ان يكون مصاديق المفهوم المردد مردداً كما أن مصاديق الكسور التسعه لا اشاعه فيها و انما الاشاعه فى مفاهيمها لا مصاديقها اذ لا اشاعه فى الخارج و انما كان منشأ توهم الاستحاله فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصادق و توهم سرايه جميع اوصاف المفهوم الى الخارج مع ان المفهوم ليس بكلى طبعى حتى ينطبق بجامع مفهومه على مصاديقه فالفرد المردد عنوان يشير به الى احدى المتعينات الخارجيه و هو النكره و عليه فلاشكال فى تعقل الفرد المردد و امكان تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفه الاعتباريه به و يشهد له امكان تعلق العلم الاجمالي بنجاسه أحد الكأسين مع ان عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: ان حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع او جعل الحكم المماثل ايصالا للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بدهاه ان الواقع الذى له تعيين واقعاً هو الذى ينتج بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر فكيف يعقل ان يكون المنجز هو المردد و المبهم او الواصل هو المردد و المبهم.

هذا مضافاً الى أن الاثر المترقب من الحجيه بأى معنى من المعنيين هو لزوم الحركه على طبق ما أدت اليه الحججه و الحركه نحو المبهم و المردد و اللامتعين غير معقوله.

و يمكن الجواب عنهما: بما مر من شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره من ان غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الاولى و اما حجيه المردد بما هو مشير الى أحد الخبرين الخارجين معقوله كما ان الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه فلاوجه للاستحاله و معه يشمله أدلّه الاعتبار.

فتحصّل: ان مع حجيه احدهما لا- بعينه ينفى الثالث و نحوه و هذه الحجيه فيما اذا لم يكن احتمال التخيير الواقعى كما هو المفروض اذ التخيير الواقعى مع العلم بكذب

احدهما لا يجتمع و لا منافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه احدهما بلا عنوان لان النظر فى الدعوى الاولى الى سقوط الخصوصيه فى طرفى المعارضه بخلاف الدعوى الثانيه فان النظر فيها الى نفي الثالث و نحوه و عليه فاذا كان طرفا المعارضه حكما الزاميا كوجوب شىء أو حرمة شىء آخر دلت حجيه احدهما بلا- عنوان على نفي الاستحباب و الكراهه والاباحه بالنسبه الى مورد المعارضه بل دلت على نفي التخيير الواقعي بينهما لان الامر يدور بين الحججه و اللاحجه بعد العلم بكذب احدهما و لا يجمع ذلك مع التخيير الواقعي و مقتضى القاعده هو الاحتياط بفعل شىء دل الدليل على وجوبه أو بترك شىء اخر دل الدليل الاخر على حرمة او الاحتياط بفعل الشئيين اللذين دل الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما مع العلم بكذب احدهما واقعا أو بترك الشئيين اللذين دل الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب احدهما واقعا.

ثم لا يخفى عليك انا اشرنا فى ضمن المباحث المتقدمه ان الدليل الدال على حجيه احدهما لا بعينه هو عموم ادله الاعتبار اذ مع العلم بكذب احد الخبرين واقعا يرفع اليد عن اصاله العموم فى ادله الاعتبار بالنسبه الى المعلوم كذبه.

و اما الاخر فهو باق تحت العموم و لا وجه لرفع اليد عن اصاله العموم بالنسبه اليه مع تماميه مقام الثبوت لان المراد بالفرد المردد كما عرفت ليس المردد الخارجى بل المراد هو عنوان المردد فلا- يرد عليه انه لا يعقل حجيه عنوان احدهما لان التردد يساوق الكليه و لا يجمع الجزئيه و التشخص فيستحيل حجيه الفرد المردد ثبوتا و لا يشملها دليل الحجيه اثباتا. (١)

ص: ٤٧١

فاذا تمّ مقام الثبوت يشمله العموم فيكون احدهما لا- بعينه حجه فمقتضى التعارض على الطريقيه هو التسايط بالنسبه الى خصوصيتهما بالتعارض الا ان مقتضى حجه احدهما لا بعينه هو الاحتياط فيما اذا كان طرفا المعارضه حكما الزاميا ايجابيا كان او سلبيا او ايجابيا و سلبيا.

هذا مضافاً الى ان مقتضى حجه احدهما هو نفى الثالث و نحوه فانقذح مما ذكرناه الى حد الآن انه لا يصح اطلاق القول بان مقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التسايط لما عرفت من ان التسايط بالنسبه الى خصوصيه المتعارضين لا نفى الثالث و نحوه و لا الاحتياط فلا تغفل.

الفصل الرابع: في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين بناء على السببيه

في مقتضى الاصل الاولي في المتعارضين بناء على السببيه

و قد عرفت مقتضى الاصل الاولي بناء على الطريقيه كما هو المختار و اما بناء على السببيه فقد قال في الكفايه و اما بناء على حجيتها من باب السببيه فكذلك أى ليس كل واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه بل يتسايطان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بان لا يكون المقتضى للسببيه فيها(أى الامارات)الا فيه أى ما لم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها من الظهور او جهه الصدور و هو بناء العقلاء على اصالتى الظهور و الصدور لا للتقيه و نحوها كالتهديد و التعجيز و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناء العقلاء أيضاً.

و ظهور الدليل فيما لم يعلم كذبه لو كان هو الآيات و الأخبار ضروره ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن الشخصى منه او الاطمئنان و اما لو كان المقتضى للحجه في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان

مؤدى أحدهما حكما غير الزامى فانه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لاقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء إلّا أن يقال: إن قضيه اعتبار دليل الغير الالزامى ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الالزامى و يحكم فعلاً بغير الالزامى و لا- يزاحم بمقتضاه (أى الالزامى) ما يقتضى الغير الالزامى لكفايه عدم تماميه عله الالزامى فى الحكم بغيره نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به.

و كونهما من تزاحم الواجبين حينئذ و ان كان واضحاً ضروره عدم امكان الالتزام بحكمتين فى موضوع واحد من الأحكام.

الا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقه الالتزاميه للاحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه.

و حكم التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الاهميه او محتمله فى الجمله حسبما فصلناه فى مسئله الضد و إلّا (و أى ان كان أحدهما معلوم الاهميه او محتملها) فالتعيين و فيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الالزامى لو لم يكن فى الآخر مقتضيا لغير الالزامى و إلّا فلا بأس بأخذ غير الالزامى و العمل عليه.

(1)

حاصله الحاق السببيه بالطريقيه فى التساقط فيما اذا كانت الحججه خصوص ما لم يعلم كذبه كما هو القدر المتيقن من دليل الاعتبار و كما هو الظاهر من الادله اللفظيه و عليه فالخبر ان المتعارضان متساقطان بالنسبه الى خصوصيتهما لا- متزاحمان لاختصاص الملاك بأحدهما و هو سببيه ما لم يعلم كذبه.

ص: ٤٧٣

بخلاف ما اذا كان المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما فالتعارض بينهما من باب التراحم لوجود الملاك فى الطرفين فيما اذا كانا مؤدين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا- فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى الا ان يكون الحكم غير الالزامى عن اقتضاء أيضاً فلا يصح جعل التعارض فيهما من باب التراحم مطلقاً الا اذا كان المعبر هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام ولكن لا دليل نقلا و عقلا على الموافقه للالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه هذا.

و يمكن الايراد عليه اولا بما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان ملاك التعارض و التساقط هو اجتماع النفي و الاثبات فى محل واحد(مثلا لو قامت اماره على وجوب صلاه الجمعه و الاخرى على استحبابها يكون المدلول الالزامى للثانيه عدم وجوب الصلاه و عدم تنجز التكليف بها لو صادف الوجوب و المدلول المطابقي للاولى و وجوبها و تنجز التكليف لو صادف الوجوب فالموضوع واحد و هو صلاه الجمعه صارت موضوعه لورود الاثبات و النفي اعنى الوجوب و عدمه و التنجز و عدمه و العذريه و عدمها) و هذا الملاك موجود على القولين و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقيه اذ القائل بالسببيه انما يقول مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً الى استيفاء الواقع بل بملاك ان فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه فالقائل بالسببيه و الطريقيه يشتركان فى القول بان الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقي و الالزامى الا أن الاول يقول بان حجته بملاك السببيه و الثانى يقول بأنها بملاك الطريقيه و اذا بأجتماع (1) الاثبات و النفي الحدى يلزمه الدلالتان المطابقيه و الالزاميه لازم على كلا القولين من دون تفاوت و حيث هو محال عقلا يحكم بالتساقط سواء قلنا بالطريقيه او السببيه و إلا فان قال

ص: ٤٧٤

١- (١) ظ و اذا فاجتماع.

القائل بالسببيه بعدم اعتبار دلالتة الالتزاميه فيكون نحو تعارضهما نحو تعارض الأصول و يتساقطان فيما يتساقط الأصول (١)و عليه فلاوجه لما ذهب اليه صاحب الكفايه من الحكم بالتخيير فيما اذا كان المقتضى للحجيه فى كل واحد من المتعارضين مع عدم المرجح بينهما.

و فيه ان الكلام على السببيه يكون فيما اذا احتمل التخيير لوجود المصلحه فى كل طرف و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفى كل بالآخر بل وجود المصلحه فى كل طرف يوجب التخيير و بعبارة اخرى مع احتمال التخيير و امكانه لا مدلول التزامى لكل بالنسبه الى الآخر و مع عدم هذا المدلول لا يجتمع الاثبات و النفى فى موضوع واحد حتى يوجب التساقط.

وثانياً بما أفاده سيدنا الأستاذ أيضاً من ان باب التزاحم انما يتصور فيما كان هناك حكمان الزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما فان لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزاحم بالكليه و مثاله مالو أدى أحد الطريقتين الى وجوب شىء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصليه فانه لاتزاحم اصطلاحا فى هذا الفرض أيضاً اذ المكلف لا- يخلو فى موضوع واحد اما ان يكون فاعلا- او تاركا بحيث لا- يعقل عقلا كونه فاعلا و تاركا بل لامحاله اما ان يكون فاعلا غير تارك او تاركا غير فاعل و حينئذٍ فالتكليف بالتخيير بالنسبه اليه محال اذ بعد ما كان كذلك حال المكلف لا يمكن للعقل و لا للشرع ان يوجب عليه الأخذ بأحد الطرفين تخييرا فانه من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم انما يتصور باب التزاحم اذا فرض ان احد الطريقتين ادى الى وجوب شىء و الآخر الى وجوب شىء آخر او ادى أحدهما الى حرمة الشىء و الآخر الى حرمة

ص: ٤٧٥

الآخر أو أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا- يتمكن المكلف من امتثال كليهما(في هذه الصور)فانه حينئذ يكون الفرض من باب التزاحم في الامتثال فيؤخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فباحدهما مخيرا. (1)و عليه فدعوى التزاحم بنحو الاطلاق محل منع في بعض الموارد لما عرفت من ان التكليف بالتخير في ما اذا ادى أحد الطريقتين الى وجوب شيء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصليه محال.و كيف كان فلاشكال في تصور التزاحم في الجملة و الأخذ بالاهم او محتمله ان كان و إلا فالتخير في الموارد المذكوره كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدس سره ولكن خالف في ذلك.

السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال ان جعل الحجية في أطراف المعلوم بالاجمال مع التضاد او التناقض غير معقول(و عليه فلامجال للحكم بالتخير بل الحجية مجعوله بالنسبه الى ما لم يعلم كذبه و مقتضاها هو التساقط).

و يمكن ان يقال:ان الجعل لا- يتعلق بالمتضادين او المتناقضين بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل و لا استحاله في تعلق الجعل به كما لا استحاله في تعلق الوجوب بانقاذ الغريق مع عدم التمكن من انقاذ الغريقين في حال واحد نعم يعرض الحكم على المتضادين بواسطه جعل الحكم على العنوان و لا- مانع منه و دعوى ان المصلحه في الانقاذ معلومه في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام بل محتاجه الى إطلاق دليل و هو أول الكلام مندفعه بان المفروض هو وجود المصلحه السلوكيه في كل خبر فتدبر جيداً.

و ثالثاً بما أفاده في الدرر حيث قال و اما على تقدير اعتبارها من باب السببيه فالذى صرح به شيخنا المرتضى قدس سره ان مقتضى الاصل التخير لأن المطلوبيه المانع

ص: ٤٧٤

عن النقيض في كل منهما موجوده فيجب الامتثال بقدر الامكان و حيث لا- يمكن الجمع يجب امتثال أحد التكليفين يحكم العقل على نحو التخيير لعدم الاهميه في أحدهما كما هو المفروض و اليه ذهب شيخنا الاستاد دام بقاءه حيث قال في تعليقه على رساله التعادل و التراخيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحجيه الأخبار من باب السببيه فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين في أن الاصل فيهما هو التخيير حيث ان كل واحد منهما حال التزاحم أيضاً على ما كان عليه من المصلحه التامه المقتضيه للطلب الحتمى و لا يصلح التزاحم الا للمنع عن تنجزهما جميعاً لامتناع الجمع لاعن أحدهما لامكانه و حيث كان تعيينه بلامعين ترجيحاً بلامرجح كان التخيير متعيناً نعم لو كان اهم او محتمل الاهميه يتعين على ما سنفضله انتهى.

حاصل كلاهما ان مقتضى الأصل الاولى في المتعارضين بناء على السببيه هو التخيير عند عدم المرجح ثم قال في الدرر.

و عندى في ذلك نظر توضيحه ان جعل الامارات من باب السببيه(الى أن قال) يتصور على وجوه بعضها باطل عقلاً و بعضها باطل شرعاً و الذى يمكن من الوجوه المذكوره وجهان:

الوجه الأول: ان يكون الحكم الفعلى تابعا للاماره بمعنى ان لله تعالى فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الاماره على خلافه بحيث يكون قيام الاماره المخالفه مانعاً عن فعليه ذلك الحكم لكون مصلحه سلوك هذه الاماره غالبه على مصلحه الواقع فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

والوجه الثانى: ان لا يكون للاماره قائمه على الواقع تأثير فى الفعل الذى تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه الا ان العمل على طبق تلك الاماره و

الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه فاجبه الشارع الى أن قال مقتضى السببيه بالمعنى الاوّل انه اذا تعارض الخبران و علم مطابقه أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلاً لما عرفت فى الوجه الاوّل من ان المانع من الحكم الواقعى انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً و المخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعى فالواجب الأخذ بمؤدى أحد الامارتين فى الواقع و هى الاماره المخالفه للواقع دون ما هو مطابق له و حيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف و الرجوع الى مقتضى الاصل و هو يختلف لان الخبرين ان كان مثبتين للتكليف فان امكن الاختيار(الاحتياط)يجب لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه بمقتضى سببيه الخبر المخالف للواقع و إما(أى و ان لم يمكن الاحتياط)فالتخير و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً فمقتضى الأصل البراءه لاحتمال كون النافى مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه.

هذا فى صورته العلم بمطابقه أحد الخبرين المتعارضين للواقع.

و أما فى صورته الجهل فالواقع لا- يخلو اما أن يكون كذلك فالحكم ما عرفت و اما أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الأثر مثلاً- لو كان حكم واقعه الاباحه فدلاً احد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فما دلّ على الوجوب يقتضى احداث مصلحه تامه فى فعل ذلك الشئ(على الوجه الاول)و ما دلّ على الحرمة يقتضى ذلك فى تركه(على الوجه الاول)و حيث لا يمكن الجمع بين ايجاب شئ و تحريمه يلغو السببان(و يتساقطان)هذا بناء على السببيه بالمعنى الاول.

نعم على الوجه الثانى فالامر كما أفاده قدس سره لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الاماره مطابقه له أم لا بل المصلحه فى الالتزام و التدین بما دلت علیه (دون نفس الفعل) ولما كانت الامارتان فى محل الفرض متعارضین و لم یمكن الالتزام بمؤدی کلیهما و جب ذلك فى احدهما على سبیل التخییر لعدم الاهمیة كما هو المفروض الى أن قال و حینئذ نقول بعد العلم بانحصار الواجب فى أحد الفعلین اما الظهر و اما الجمعه فالخبر الدال على وجوب الظهر مثلا يدل على عدم وجوب الجمعه و كذا الخبر الدال على وجوب الجمعه و مقتضى التدین بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه و مقتضى التدین بالثانى عكس ذلك و لا یمكن الجمع بینهما فمقتضاه التخییر فافهم. (1)

و حاصل كلامه ان إطلاق القول بالتخییر بناء على السببیة محل نظر لان الخبرین ان كانا مثبتین للتکلیف و امکن الامتثال كان الاحتیاط واجبا لان مضمون أحدهما معجول فى حقه و ان لم یمكن الامتثال فالحکم هو التخییر.

و ان لم یكونا مثبتین بل یكون أحدهما مثبتا و الاخرنا فى و احتمل كون النافى مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه فمقتضى الاصل حینئذ هو البراءة لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه هذا فى صورته العلم بمطابقه أحد الخبرین للواقع.

و اما بناء على الجهل بها فان كان أحدهما فى الواقع مطابقا للواقع فحکمه حکم صورته العلم بمطابقه أحدهما للواقع و ان كان كلاهما مخالفا للواقع كما اذا كان حکم الواقع واقعا هى الاباحه فدلّ أحد الخبرین على الوجوب و الآخر على الحرمة فاللازم هو سقوط کلیهما عن التأثير و مع سقوطهما فالحکم هى الاباحه هذا كله بناء

ص: ۴۷۹

على الوجه الاوّل أى كون الحكم الفعلى تابعا للاماره و اما بناء على الوجه الثانى فالامر كما افاده من التخيير لان الواقع لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الاماره مطابقه له ام لا انتهى.

فاطلاق الحكم بالتخيير مع ما عرفت من وجوب الاحتياط فيما اذا كانا مثبتين و امكن الاحتياط و مع ما عرفت من البراءه فيما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا واحتمل كون النافى مخالفا للواقع و مع ما عرفت من سقوطهما فيما اذا كان كلاهما مخالفا للواقع و كان حكم الواقعه واقعاً هو الاباحه منظور فيه.

و لقد افاد و اجاد صاحب الدرر الا ان قوله «مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم» لا مجال له بعد احتمال كون الحكم هو التخيير الواقعى مثل صلاه الجمعه و الظهر اذ فى هذه الصوره لا ينفى كل طرف طرفا اخر فلا تغفل.

و كيف كان فاطلاق الحكم بالتخيير فى المتعارضين بناء على السببيه منظور فيه لما عرفت من ان مقتضى الاصل يختلف بحسب اختلاف الموارد و هو اما الاحتياط عند امكانه و كون طرفى المعارضه مثبتين او التخيير عند عدم امكانه او البراءه فيما اذا كان أحد الطرفين نافيا و احتمل كون النافى مخالفا للواقع او الاباحه فيما اذا كان حكم الواقعه هى الاباحه واقعاً و دلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فيتساقطان و يحكم بالاباحه هذا كله بناء على الطريقيه المحضه و السببيه المحضه و ينقذ الحكم مما ذكر فى المحضه فى غير المحضه أيضاً فتدبر جيداً.

الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

و قد عرفت ان الاصل الاولى فى مورد تعارض الامارات بناء على الطريقيه المحضه هو التسايط بالنسبه الى خصوص

مفادهما ولكن مقتضى اصاله العموم الجاربه فى ادله اعتبار الاخبار والامارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلاً بالنسبه الى احدهما و عليه فيبقى الاخر تحت العموم و مقتضاه حججه فى الدلاله المطابقه و الالتزامه كليهما و هذا هو مقتضى الاصل يرجع اليه عند عدم الدليل على الخلاف هذا مضافاً إلى امكان دعوى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الاخبار قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره. و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس اصل ثانوى مع قطع النظر عن الاخبار العلاجيه الآتية و هو انه بعد ما ثبت وجوب الاخذ باحد المتعارضين (بالقاعدته او الاجماع) هل يجب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع او يخير بين الاخذ بكل منهما و يظهر النتيجة فى مورد المرجحات الغير المنصوصه فعلى الاول يجب الاخذ بذى المرجح و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه اذا لم يكن لادله التخيير اطلاق يؤذ به (كما هو المفروض) الى ان قال اذا عرفت ذلك نقول.

اما ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات او يكون لاحدهما مزيه على الاخر.

فعلى الاول: يحكم بالتخيير لكن لا- من باب التخيير فى الحججه لما عرفت من انه لا- معنى لذلك بل ما لا يكاد يكون حججه احدهما الغير المعين دليلاً على حججه المعين بل من باب التخيير فى الاخذ باحدهما اذ للشارع ان يحكم بوجوب الاخذ باحدهما مخيراً فما لم ياخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون له حجه و لا يشمله دليل الاعتبار و أما اذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمله دليل الحججه و يجعلها حجه فى المفاد و يشير اليه قوله عليه السلام «فبأيهما اخذت من باب التسليم وسعك» فان معناه ان كل واحد من المتعارضين اخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

وعلى الثاني: فان أخذ المكلف بذى المزيه يعلم انه حجه له اما لانه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه او لانه أخذ به و بنى عليه و اما لو أخذ بغيره يشك في صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال ان يكون الحجه صاحبه و حيث يشك في الحجه لا يترتب عليه آثارها.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الحجه في المتكافئين هو ما اختاره المكلف من الامارتين و اخذه و بنى عليه فالحجيه انما تتبع الأخذ و ترد على المأخوذ بمعنى ان قبل الأخذ لا حجه على واحد منهما بالخصوص و لا على كليهما و أما بعد الأخذ فالحججه هو خصوص المأخوذ نعم الحجه على جامع المفادين موجوده قبل الأخذ أيضاً و لا بأس به الا انك قد عرفت ان الحجه على الطبعه الساريه في جميع الأفراد لا يصير حجه على خصوصيات الفرديه الى أن قال.

ثم ان المترائى من كلمات بعض الاساطين عند تأسيس الاصل ان المكلف مخير في الأخذ بأحد الطريقتين على أنه حجه و حكم الله الواقعى.

و فيه ما تقدم من ان قبل الأخذ لا يكون أحد الطريقتين حجه و لا يمكن انتسابه الى الله تعالى اذ لا تعيين قبله بل الحجيه انما تتبع الأخذ و به تتعين في المأخوذ فكيف يمكن ان يكون الأخذ على أنه حجه و حكم الله فالصحيح ان المكلف مخير في الأخذ بأحد الطريقتين بمعنى البناء العملى عليه لا- بعنوان الحجه و الانتساب نعم بعد ذلك البناء يجوز له العمل على أنه حجه و حكم الله و نظير ذلك ما لو تعارض قول مجتهد مع مثله فان المكلف مخير حينئذ في العمل بأحد القولين لكن لا بعنوان انه حكم الله نعم بعد الأخذ به عملاً يجوز له الانتساب اليه تعالى. (1)

ص: ٤٨٢

ثم انه لو أخذ فيما كان لأحد الطرفين مزيه بغير ذى المزيه يحصل له العلم الاجمالي بالحجه المردده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى انه يعلم اجمالاً- بقيام الحجه عليه اما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه او على ذيهما و لازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما أدتيا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما اذا اديا الى حرمتهما و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءه فيما ادى أحدهما الى حكم غير الزامى اذ الفرض لا يزيد عن العلم الاجمالي بنفس التكليف. (١)

و لا يخفى عليك ان بعد امكان الحجه التخييريّه فى المقيس عليه فلاوجه لقياس المقام به الا ترى اذا كان المجتهدان متساويين و مختلفين فى النظر امكن للشارع ان يجعل الحجه التخييريّه فيجوز للمكلف ان يرجع الى ايهما شاء لكونه حجه و لعله كذلك عند العقلاء أيضاً اذ اقوال الاخصاء اذا كانت مختلفه جاز لهم أن يرجعوا الى أى منها شأؤوا من باب كون قولهم حجه عليهم و ليس عليهم ان يرجعوا الى أقوال جميع أفراد الاخصاء هذا بخلاف الأخبار فان الواجب حينئذ ان يأخذ المكلف بجميعها فاذا كانت متعارضه سقطت عن التعيين و يحتاج تعيين الحجه الى الأخذ بعد العلم بحجيه أحدهما لابعينه و كيف كان فتحصل ان المكلف بعد العلم بحجيه أحد المتعارضين مخير فى الأخذ بأى منهما ان كانا متكافئين و إلا فاللازم هو الرجوع الى ذى المزيه من باب انه القدر المتيقن و ان أخذ بغير ذى المزيه علم اجمالاً- بقيام الحجه عليه أما هى المأخوذ او ذو المزيه فاللازم عليه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما اذا اديا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما اذا اديا الى حرمتهما و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا اديا الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءه فيما اذا ادى

ص: ٤٨٣

أحدهما الى غير الزامى لانحلال العلم الاجمالى بحجيه ذى المزيه او المأخوذ هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل الثانوى بعد العلم بحجيه أحدهما بالقاعده او الاجماع.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده فى...

اشاره

فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الادله الشرعيه الوارده فى علاج المتعارضين و الأخبار هنا على طوائف:

أخبار التخيير

الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق

منها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسل عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام

قال قلت له تبيئنا الاحاديث عنكم مختلفه فقال ما جاءك عننا فقس على كتاب الله عزوجل و احاديثنا فان كان يشبهما فهو منا و ان لم يكن يشبهما فليس منا قلت يبيئنا الرجالن و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت. (١)

مورد الاستدلال هو قوله قلت يبيئنا الرجالن و كلاهما ثقه الحديث.

بدعوى وضوح دلالة على جواز الأخذ بكل من المتعارضين و هو باطلاقة يشمل ما اذا كان أحدهما ذامزیه او لم يكن ولكن يشكل الاستدلال به من جهة ضعفه بالارسال.

ومنها: صحيحه على بن مهزيار

اشاره

قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى أبى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلها فى المحمل و روى بعضهم ان لا تصلها إلا على

ص: ٤٨٤

الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك فوقع عليه السلام موسّع عليك بايه عملت. (١)

الا- ان قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك ليس فى نسخه الوسائل و تقريب الاستدلال به للتخير بان الامام عليه السلام صرح بسعه الأمر للمكلف فى العمل بايه من الروايتين شاء و الصحيحه و ان وردت فى مورد خاص الا انه يمكن الغاء الخصوصيه عن موردها أورد عليه سيدنا الأستاذ تبعاً للمحقق الاصفهاني ان موردهما هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهوله فلايستلزم التخير فى الالزاميات و الغاء الخصوصيه كما ترى اذ القطع بعدمها مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الالزاميات ففى الاول يكفى مجرد بلوغ خبر و لو ضعيف و فى الثانيه فلا-يكفى الا الخبر الجامع لشرائط الحجيه و حيث يرى هذا الفرق كيف يمكن الفاء الخصوصيه اذ من المحتمل ان فى المستحبات لخفه مؤنتها وسع الشارع الأمر بالأخذ بايهما شاء المكلف و هذا بخلاف الواجبات فانها ليس فيها هذا التسامح فافهم.

هذا مضافاً الى انه ورد فى تعارض الخبرين الخاصين اعنى الخبر الدال على استحباب الصلاه على الارض و الدال على الصلاه فى المحمل و من المحتمل انه لم يكن ترجيح فيهما فلاإطلاق يشمل ثبوت التخير حتى فى مورد وجود المرجح اذ لعل الحكم بالتخير من جهه عدم وجود المرجح هذا. (٢)

و زاد عليه سيدنا الإمام المجاهد بان الظاهر سئواله عن الحكم الواقعى خصوصاً بملاحظه الزيادة التى فى الحدائق«و هى على ما حكيت بعد قوله و روى بعضهم ان

ص: ٤٨٥

١- (١) التهذيب، ج ٣، ص ٢٢٨، ح ٩٢. الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٤.

٢- (٢) المحاضرات سيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٢٨٩.

لاتصلهما ألما على الارض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك»و الظاهر ان جوابه أيضاً يكون بالنسبه الى الحكم الواقعى كما هو كذلك فان المراد من ركعتى الفجر نافلتة و يجوز اتيانها فى المحمل و على الارض و حملها على الأخذ فى المسأله الأصوليه لى تعارض الاحوال فى غايه البعد فهى أيضاً اجنبيه عما نحن بصدده انتهى.

و لقائل ان يقول ان السؤال كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهرى حيث قال السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم و المورد لا- ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه و يؤيده الجواب أيضاً حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه حيث قال بايه عملت أى بايه الروايتين عملت و لا- نظر له الى المورد حتى يقال يحتاج الى الغاء الخصوصيه بل النظر الى الروايتين المتعارضتين و لذا عبر بايه لا بأى حكم.

و دعوى ان مورد الصحيحه ليس من التعارض المستقر بل موردها ورود خبرين أحدهما ظاهر فى الشرطيه و الآخر فى عدمها و من الواضح ان بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر فى الشرطيه على الافضليه كما يحمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب بالقرينه و فى مثله يكون المكلف فى سعه فى العمل بدليل الأمر و الفضل او بدليل الترخيص فى الترك فمفاد كل من الخبرين باق غايه الأمر انه يحمل على الفضيله فى الظاهر فى الازامى فيعمل بكل من الخبرين و المكلف مخير فى العمل بأى منهما. (1)

مندفعه بان الأمر و النهى بقوله صل و لا تصل متعارضان مع الاستقرار و لا يقاس بموارد الترخيص فى الترك او الفعل.

ص: ٤٨٦

و لقد أفاد و أجاد المحقق النائيني قدس سره: حيث قال نعم ربما يتوهم دلالة قوله عليه السلام موسع عليك بايه عملت كما في روايه ابن مهزيار عن كتاب عبدالله بن محمد على كون التخيير في المسأله الفقهيه ولكن الظاهر من قوله عليه السلام بايه عملت هو الأخذ بأحد المتعارضين حجه و طريقاً الى العمل لا مجرد العمل بمضمون أحدهما. (١)

فالجواب ناظر الى المسأله الأصوليه و يؤيده ان الامام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك و لم يذكر كيفيه عمله حتى يكون المسأله فقهيه بل ارجع السائل الى قوله «موسع عليك بايه عملت» الدال على التخيير بين الروايتين و هو المسأله الأصوليه و مما ذكر يظهر ما في مصباح الأصول حيث قال و مورد هذه الروايه هو التخيير في نافله الفجر بين الاتيان بها في المحمل و الاتيان بها على الارض و قد حكم الامام عليه السلام في الحقيقه بجواز الاتيان بها في المحمل فان ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير ان التخيير واقعى اذ لو كان الحكم الواقعى غيره لكان الانسب بيانه لا الحكم بالتخيير بين الحديثين و لا إطلاق لكلام الامام ٧ و لاعموم حتى يتمسك بهما و يتعدى عن مورد الروايه الى غيره. (٢)

و ذلك لما عرفت من ان الظاهر من قوله عليه السلام بايه عملت الخ هو بيان حكم المسأله الأصوليه لا المسأله الفقهيه و الالبين في جواب السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك كيفيه عمله فالتخيير ظاهري لا واقعى.

نقاش الشهيد الصدر قدس سره

و مما ذكرنا يتقدح ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره حيث قال يمكن النقاش في دلالة الروايه من وجهين:

ص: ٤٨٧

١- (١) فوائد الاصول، ج ٣ و ٤، ص ٢٨٥.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

الوجه الاوّل: دعوى ظهور الروايه فى بيان التخيير الواقعى بين مضمونى الروايتين لاالتخيير الظاهرى و ذلك بنكنتين:

النكته الاولى: ان السائل قد سأل عن الحكم الواقعى حيث يقول(فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك)و مقتضى اصاله التطابق بين السؤال و الجواب هو كون الجواب أيضاً عن الحكم الواقعى الى أن قال.

النكته الثانيه: ان ظاهر حال الإمام(حتى لو فرض عدم ظهور لكلام السائل فى أنّ السؤال عن خصوص الحكم الواقعى)هو الاجابه عن الواقع لان الامام عليه السلام باعتبار اطلاعه على الواقع يكون ظاهر حاله هو انه يجيب بما يرفع الشك لا أنه يبين حكم الشك الا فى مورد لا يمكنه رفع الشك و ذلك كما لو كان السؤال عن الخبرين المتعارضين بشكل عام.

الوجه الثانى: دعوى عدم المعارضه راسا بين الخبرين فى المقام اذن فقوله:«موسع عليك»لابدّ من حمله على التخيير الواقعى و لا معنى للتخيير الظاهرى و ذلك بناء على مبنى المحقق النائنى قدس سره من ان الأمر انما يدل على الطلب و اما الوجوب فهو شىء ينتزع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص و عليه فما دلّ على طلب الصلاه على الارض لا يوجد أى معارضه بينه و بين ما دلّ على الترخيص فى الصلاه فى المحمل فان الطلب يجتمع مع الترخيص نعم الوجوب لا- يجتمع مع الترخيص لكن الطلب لم يكن دليلا- على الوجوب بنفسه و انما العقل كان ينتزع الوجوب لولا الترخيص و مع ورود الترخيص لا ينتزع الوجوب.

(1)

و يمكن أن يقال:فى النكته الاولى ان الجواب بقوله عليه السلام موسع عليك بايه عملت الظاهر فى التخيير الظاهرى بين الروايتين لا الحكمين المدلولين كما عرفت شاهد على

ص: ٤٨٨

عدم جريان اصاله التطابق بين السؤال و الجواب فى المقام فلاوجه لحمل الجواب على الحكم الواقعى و الا لزم عليه ان يعين كيفيه عمله حتى يقتدى به السائل.

كما يمكن أن يقال:فى النكته الثانيه ان عدوله عليه السلام عن الجواب عن سؤال السائل ظاهر فى انه لم يكن فى مقام الاجابه عن الواقع و إلا لاجاب بما كان يفعل فى نفسه.

و من المعلوم ان بيان الحكم الظاهرى من وظائفه أيضاً و قول السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم يساعد السؤال عن الوظيفه الظاهريه.

هذا مضافاً الى امكان تأييد ما ذكر بما فى تعليقه كتاب مباحث الأصول من ان الروايه بما أنها وارده عن الإمام الهادى عليه السلام و هو من الائمه المتأخرين الذين لعلمهم كانوا يخططون لعصر الغيبه فقد يقول قائل حتى لو كان سؤال السائل عن الحكم الواقعى فالامام عليه السلام تعيّد الجواب عن الحكم الظاهرى بالتخير بين الروايتين تعليماً لطريقه الاستنباط التى تشتدّ الحاجه اليها لدى عصر الغيبه و لعله لهذا ترى انه رغم ان السؤال كان عن ان الامام عليه السلام كيف يصنع حتى يقتدى السائل به ولكن الجواب لم يأت بلسان انى اصنع كذا بل جاء بلسان اجازه العمل بأى واحده من الروايتين (1) هذا كله بالنسبه الى الوجه الاول.

و اما الوجه الثانى ففيه ان المبنى المذكور غير تام لان الوجوب و ان استفيد بانتزاع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص ولكنه ينعقد الظهور بتماميه الكلام و عدم ورود الترخيص و مع انعقاد الظهور صار معارضا مع ما يأتى منفصلاً فنفى المعارضه كما ترى فان الظاهر من وجوب الصلاه على الارض هو اشتراط الصحه بكون الصلاه على الارض و هو ينافى الترخيص فى الصلاه فى المحمل فانه ظاهر فى عدم اشتراط الصحه بكونها على الارض و بين الاشتراط و عدمه تعارض و مما ذكر يظهر ما فى

ص: ٤٨٩

دعوى ان دليل جواز الصلاه فى المحمل يكون قرينه عرفيه على حمل الأمر بالصلاه على الارض على الاستحباب و هذا الجمع العرفى يقتضى عملا ان يكون موسعا على المكلف يعمل بأى الروايتين شاء لان الاولى تبين ما يكفى فى الاجزاء و الثانيه تبين ما هو المستحب.

و ذلك لان بين الاشتراط و عدمه يكون المعارضه و المستفاد من الروايتين هو الشرطيه لا الحكم التكليفى فالظاهر ان المناقشات المذكوره حول صحيحه على بن مهزيار مردوده عند التأمل التام و الله هو العالم.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام

اشاره

قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه و فى روايه اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك. (1) بدعوى ان موضوع السؤال هو الاختلاف الناشى عن اختلاف الخبرين المتعارضين و قد حكم الامام عليه السلام فيه بالامرين أحدهما انه يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الامام عليه السلام مثلا و ثانيهما ان وظيفته الفعلية هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعه حتى يلقاه أى فى سعه فى الأخذ بايه الروايتين شاء.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بانه يحتمل ان يكون المراد كون المكلف فى سعه من الأمر و النهى الواقعيين لانه فى سعه من الأخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله مع انه لو كان حكم

ص: ٤٩٠

المسأله الأخذ بأحدهما مخير اجاز الافتاء و انتسابه الى الله تعالى فالامر بالتأخر و ارجاع الأمر الى الإمام دليل على عدم جواز الأخذ بهذا المعنى اللهم إلا أن يكون المراد تأخير الأمر و عدم القول فيه بالاراء و الاهواء فلا ينافى جواز الأخذ بأحدهما و هو كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر المعنى الاوّل و حينئذٍ كان المراد من السعه هو الحكم الواقعي الموجود في البين فتأمل. (١)

و لعل وجه التامل ان الخبر يدل على أمرين بالفقرتين تأخير الأمر و عدم القول بالاراء و الاهواء بقوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله فهو في سعه حتى يلقاه و لا منافاه بينهما فاذا عرفت ذلك فاتضح ان الأمر بالتوقف و التأخير من جهة الأمر الاوّل أى اختيار أحدهما بعنوان انه هو الحكم الواقعي لا من جهة الأخذ بأحد الخبرين بعنوان الوظيفة الفعلية بل هو في سعه في الأخذ بأى منهما و التوسعه بواسطه الاختيار في الأخذ متصوره بخلاف التوسعه بواسطه الارجاع فانه لا معنى له إلما اذا قلنا بلزوم الالتزام بالاحكام متعينا فالتأخير فيه يحتاج الى التوسعه ولكنه اول الكلام و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني حيث قال ان هذه الروايه مقيده بصوره التمكّن من لقاء الامام عليه السلام القائم بالامر في كل عصر و صوره ترقب لقاءه بل مقيده بصوره التمكّن من كل من يخبره بحكم الواقعه كتوابه عليه السلام عموما او خصوصا فليست من ادله التخيير بل من ادله التوقف انتهى.

و ذلك لما عرفت من ان التوقف في اختيار احدهما بعنوان الحكم الواقعي لا ينافى جواز الاخذ بأحدهما بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية عند التحير حتى يتمكن عن كشف الواقع بلقاء الامام او نوابه عليه السلام كسائر الاحكام الظاهرية.

ص: ٤٩١

أورد السيد المحقق الخوئي قدس سره على الاستدلال بالرواية بان موردها دوران الأمر بين المحذورين حيث ان أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه. (1)

فهذه الروايه لا تدلّ على شيء جديد زائد على القواعد العقلية بل مفادها هو التخيير العقلي و قد أجاب عنه الشهيد الصدر قدس سره اولاً بأن دوران الأمر بين المحذورين الذي تجرى فيه أصاله التخيير عباره عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم و اما اذا شككنا في الوجوب و التحريم معاً فلاشكال في اجراء البراءه عنهما معاً فان كان مقصوده (دامت بركاته) ان السائل افترض العلم من الخارج فهذا شيء لم يرد عنه ذكر في هذه الروايه و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام في المقام بل الغالب في مثل هذه الموارد انه كما يحتمل كذب أحد الخبرين او يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و ان كان مقصوده ان جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين فهذا ليس على طبق القاعده و انما هو شيء على خلاف القاعده نفترض استفادته من الأخبار العلاقيه (و هو شيء جديد و عليه لا يصح قوله ان الخبر لا يدل على ازيد من التخيير العقلي)

و ثانياً انه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت اصاله التخيير بل انما تجرى اصاله التخيير ان لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم فوقاني او استصحاب نرجع اليه و الا فلا معنى لاصاله التخيير فاطلاق هذه الروايه لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع اليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين. (2)

ص: ٤٩٢

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

٢- (٢) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثاني، ص ٦٨٥-٦٨٤.

و دعوى اختصاص الموثقه بمورد اختلاف المفتيين و لا تعم اختلاف الروايتين عند المجتهد المفتى و ذلك ان قوله فى السؤال اختلف عليه رجلا ن من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه حيث اوضح الاختلاف المستند الى الروايه بان أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه يدل على ان مرتبه السائل لدى المسئول عنه مرتبه من يآتمر بأمره او ينتهى عن نهيه و هذه مناسبه لمرتبه المستفتى من المفتى لا الراوى من راو آخر الذى ربما كان هو افقه من الناقل. (١)

مندفعه بان الظاهر من قوله اختلف عليه رجلا ن من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما: يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه ان الأمر بالأخذ و النهى عنه مستندان الى الروايه لا- رأيهما فلاوجه لاختصاص الموثقه بمورد اختلاف المفتين و لو كان المراد بيان الفتوى لما كان حاجه الى قوله كلاهما يرويه بل يكفى نفس الفتوى للتبعيه للمستفتين و لا مجال أيضاً بعد رجوع المستفتى الى المفتى و امره او نهيه لا رجاء الأمر حتى يلقى بل له الأخذ بقول المفتى فتدبر جيداً.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بالروايه بان التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه فى المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها فى اصول الدين و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله: «أحدهما يأمر بأخذه» فان الأخذ انما يناسب الاعتقادات لا الاعمال و اما فى الاعمال فينبغى ان يقال مثلاً- أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه و هذا ان لم يكن قرينه على صرف الروايه الى الاعتقادات فلاأقل من انه يوجب الاجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة انما يكون غالباً فى الاعتقادات و اما فى الفروع فهو نادر جداً.

ص: ٤٩٣

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أى يترك هذا الشيء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره و يلتزم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه» أى انه فى سعه من الاعتقاد و الالتزام بشيء فى المقام فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه فتفسير السعه بالتخير انما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه باصول الدين و اما اذا استظهرنا اختصاصها باصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين. (١)

و لقائل ان يقول اولاً- ان الأخذ لا يختص بالاعتقادات بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الاعمال بعنوان الحججه الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعلم به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على اراده خصوص الاعتقادات او موجبا للاجمال.

وثانياً: ان بعد وضوح عدم اختصاص الأخذ بالاعتقادات يظهر انه لا وجه لتأييد الاختصاص بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» لما عرفت من ان مفاد الروايه امران أحدهما ان اكتشاف الحكم الواقعي بالخبر فهو موكول الى من يخبره و هو الامام عليه السلام و نوابه: و هذه فقره تدل على ذلك الأمر و حاصله هو التوقف عن ذلك حتى يلقي الامام و ثانيهما ان الوظيفه هو الأخذ بأحد الخبرين فى مقام الوظيفه العمليه حتى يلقي الامام عليه السلام و قوله عليه السلام «فهو فى سعه حتى يلقاه» يدل على هذا الأمر و لا منافاه بينهما و بالجملة فلا مؤيد لكون المراد من الأخذ هو الاخذ فى الاعتقادات.

وثالثاً: ان شمول الروايه للاخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله كيف يصنع فان الظاهر منه ان مقصود السائل هو رفع

ص: ٤٩٤

التحير من جهة الاعمال و هذا لا يساعد مع اراده الأخذ فى اصول الدين و الاعتقادات كما لا يخفى و منها مكاتبه الحميرى و معتبرته.

قال فى الاحتجاج و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهيہ أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى فيما كتب اليه الى أن قال كتاب آخر لمحمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى أيضاً اليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فرأيتك ادام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لاضيفه الى ساير أياديك عندي و مننك علىّ و احتجت ادام الله عزك ان يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاوّل الى الركعه الثالثه هل يجب عليه ان يكبر فان بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب ان فيه حديثين. أما أحدهما فانه اذا انتقل من حاله الى حاله اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك فى التشهد الاوّل يجرى هذا المجرى و بايهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً. (١)

تقريب الاستدلال ان الامام عليه السلام جعل فى الخبرين المختلفين الأخذ بأى الحديثين أراد المكلف من جهة التسليم صواباً و حيث لا خصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك فى كل خبرين متعارضين.

أورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سره بأن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فان النسبه بين الخبرين الذين دلت هذه الروايه على التخيير بينهما هى العموم المطلق و مقتضى الجمع العرفى هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد

ص: ٤٩٥

١- (١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٠٤-٣٠٣. الوسائل، الباب ١٣ من أبواب السجود، ح ٨.

السؤال فحكم الامام عليه السلام بالتخيير انما هو لكون المورد من الامور المستحبه فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص و ان كان عدم استحباب التكبير الا- ان الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه و بالجملة لا بدّ من الاقتصار على مورد الروايه اذ ليس في كلام الامام عليه السلام إطلاق او عموم يوجب التعدى عن موردها الى غيره. (١)

هذا مضافاً الى ان موردها هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهوله فلايستلزم التخير فيها التخير فى الازاميات كما لا يخفى.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره بان مقتضى قوله عليه السلام فى الجواب عن ذلك ان فيه حديثين و قوله فى ذيل الروايه و بايها اخذت من باب التسليم كان صوابا ان الملاك هو مجيب الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد و عليه فلا يضر ان موردها هو المستحبات.

بل يمكن الجواب عن ما قاله السيد المحقق الخوئي قدس سره من انه لا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص و ان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر فى نفسه بان مورد السؤال هو التكبير بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان انه ذكر فى نفسه فالجواب المذكور فى كلام السيد المحقق الخوئي قدس سره لا- يصلح للجواب عن السؤال المذكور فاللازم هو ان يقال بان السؤال عن حكم الحديثين المختلفين و كان المورد من موارد التعارض بناء على كون الحديث المطلق واردا مورد الحاجه و كان الحكم فى ذلك الوقت هو المطلق فيعارض مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير فمقتضى القاعده حينئذ هو الحكم بنسخ الحكم المطلق ولكن الحديث يدل على عدم

ص: ٤٩٦

النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتي به بعنوان انه ليس بجزء مستحب فيصح الجواب حينئذٍ بالتخير في الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال او ان يقال بان المعروف في المستحبات هو حمل المطلق و المقيد على مراتب الفضيله و عليه فالجمع بين ما دلّ على ان عليه التكبير في جمع موارد الانتقال من حاله الى اخرى و ما دلّ على انه ليس عليه تكبير في القيام بعد الجلوس المتعقب للتكبير هو ان فضيله التكبير هنا ليس على حد سائر الحالات و عليه فيجوز الاتيان بالتكبير بعنوان جزء الصلوه الاستحبابي فيوافق مع السؤال في الروايه ولكنه خلاف الظاهر لان قوله عليه السلام «فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» ظاهر في نفي الفضيله راساً لا المرتبه الخاصه من الفضيله التي تكون في سائر الحالات كما لا يخفى.

ثم انه قد يدعى ان الروايه اجنبية عن المقام و هو التعارض لان الخبرين و ان كانا متعارضين (في لزوم التكبير و عدمه) الا انهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل و هو التكبير في القيام بعد التشهد الاول لان الخبر الثاني انما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس و هذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير و هذا بناء على ان قوله عليه السلام: «و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثاني (و إلاً لكان الخبر الثاني معارضا مع ما دل على ان القيام بعد التشهد يستوجب التكبير) و انما هو كلام لصاحب الزمان (عجل الله فرجه) و بناء [\(1\)](#) على هذا الاحتمال أيضاً تكون الروايه اجنبية عن المقصود و لابد من حملها على التخير الواقعي و هذا

ص: ٤٩٧

١- (١) يعني بناء على كون قوله عليه السلام و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى من تتمه للخبر الثاني أيضاً تكون الروايه اجنبية عن المقصود و هو التخير الظاهري بل هو يفيد التخير الواقعي.

يكفيها الاجمال و عدم الظهور فى كون تلك الفقرة تتمه للخبر الثانى فوجود هذا الاحتمال يكفى لاسقاط هذا الحديث عن الاستدلال للتخيير(الظاهرى). (١)

و اجيب عنه فى ذيل مباحث الأصول بان الظاهر انه حتى لو كان هذا كلاما للامام صاحب الزمان(عجل الله فرجه)فالمقصود به بيان ان خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضاً. (٢)

و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات فى مورد سئوال السائل تكون متعارضه اذ بعضها يدل على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدل على نفى التكبير فى فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام«و بايها اخذت من جهه التسليم كان صوابا»هو التخيير الظاهرى بينهما بعد كون الروايات متعارضه و دعوى وجود الجمع العرفى و هو حكومه الخبر الثانى بالنسبه الى الخبر الاوّل مندفعه بان الحكومه لا شاهد لها و ان اريد منها كون النسبه بينهما هو الاطلاق و التقييد فقد عرفت من ان المطلق الوارد فى مورد الحاجه يعارض المقيد فتدبر جيداً.

بقى شيء

و هو ان الظاهر من كلمه حديثين هو اخباره عليه السلام القطعى بحديث اجداده عليهم السلام بهذين الكلامين و ان قوله:(فانه روى) أيضاً يقصد روايه هو عليه السلام يمضى ورودها بنفس هذا النقل فعندئذ تخرج هذه المكاتبه عما نحن بصدده رأساً لاننا نتكلم فى خبرين متعارضين غير مقطوعى الصدور و لو فرض ثبوت التخيير فى مقطوعى الصدور لا يمكن التعدى عنهما الى غير مقطوعى الصدور. (٣)

ص: ٤٩٨

١- (١) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٨٩.

٢- (٢) نفس المصدر ذيل صفحه ٦٨٩.

٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٠.

وفيه منع الظهور المذكور بل المستفاد منه هو ذكر الضابطه في الروايات الواردة المتعارضه و لا نظر له الى ما حدث اجداده بالامامه او بالطرق القطعيه و لا- شاهد له هذا مضافاً الى ما أفاده المقرر في ذيل الصفحه من ان هذه الروايه مرويه عن الإمام صاحب الزمان(عجل الله فرجه) في زمن غيبته فمن الطبيعي كما قلنا ان يكون بصدد تعليم طريقه الاستنباط من الروايات المرويه و هذا يسقط ظهور العبارة في اراده قطعيه الحديثين بل يوجب الظهور في النظر الى الروايات المتعارفه و التي هي غير قطعيه الصدور او يوجب الاطلاق على أقل تقدير(نفس المصدر) و عليه فيجوز الاستدلال بهذا الحديث لمقامنا من التخيير الظاهري.

تنبيه: في تماميه هذه الروايه

و هو انه لا يذهب عليك ان صاحب الوسائل قال و اعلم انه قد روى الشيخ في كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعه عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء ابي القاسم الحسين بن روح و ذكر المسائل كما رواها الطبرسي و آوردناها بروايته. (١)

قال الشيخ في الفهرست محمد بن احمد بن داود له كتب منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر العذی جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين المذمومين و غير ذلك اخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد و الحسين عبيدالله و احمد بن عبدون كلهم عنه انتهى.

و ظاهره التوثيق فان نقل كتبه توسط الجماعه المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمئنان بوثاقته.

ص: ٤٩٩

١- (١) الوسائل خاتمه الكتاب في ذكر طرق الشيخ الطوسي، ج ٢٠، ص ٣١.

ثم قوله وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء أبي القاسم الحسين بن روح يكفى فى شهادته على كون ذلك كله باملاء ابى القاسم حسين بن روح. (١)

فتحصّل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري فى الخبرين المتعارضين.

ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى فى الاحتجاج مرسلا عن أبي عبدالله عليه السلام

قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه. (٢)

أورد عليه فى مصباح الأصول بأن هذه الروايه مضافاً الى ضعف سندها بالارسال لادلاله لها على حكم المتعارضين كما ترى و مفادها حجيه أخبار الثقة الى ظهور الحجه عليه السلام. (٣)

و يمكن الجواب عنه: بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من ان قوله عليه السلام «و كلهم ثقة» ان كان مأخوذاً بنحو المجموعيه أى ان وثاقه الجميع هى الدخيله فى الحكم فلو فرضت و ثاقه بعض دون بعض لم يثبت الحكم بالسعه كان ذلك قرينه على أن مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة و ان المقصود هو التخيير لا حجيه خبر الثقة فان وثاقه الكل انما تؤثر فى المتعارضين من باب انه لو كان أحدهما ثقة دون الآخر لم تكن عندنا حجتان متعارضتان و قد يكون التخيير فى خصوص ما اذا كان كلاهما ثقة و كلاتهما حجه فى نفسها اما لو فرض ان المقصود بيان حجيه خبر الثقة فلامعنى لدخل و ثاقه الكل بنحو المجموعيه بل لا بدّ ان يكون بنحو الانحلال الى أن قال و قد

ص: ٥٠٠

١- (١) المباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى ذيل الصفحه ٦٩١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤١.

٣- (٣) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

تحصل بكل ما ذكرناه ان هذه الروايه تامه دلالة الا أنها ساقطه سنداً. (١) ولقائل ان يقول لعل المراد من قوله عليه السلام اذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه ان مجموع من وقع في السند ثقه فلامانع من ان يكون المراد هو حجيه خبر ثقه نعم سيأتي بيان آخر من سيدنا الأستاذ يدل على ان المراد هو الاحاديث المتعارضه لا حجيه خبر ثقه فانتظر.

لايقال: ان تذييل التوسعه المذكوره بالرد الى القائم عليه السلام الذى هو فى معنى استعلام الأمر عنه ربما يدل على ان ليس له الافتاء بمضمون شىء من المتعارضين بل عليه التوقف عن الفتوى حتى يرى القائم عليه السلام و يستخبره فهذا الذيل يمنع عن انعقاد الاطلاق للتوسعه و يوجب اختصاصها بسعه الأمر عليه فى مجرد مقام العمل. (٢)

لأننا نقول: كما سيأتى ان مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضه و ان المقصود من السعه هو التخيير و الظاهر من التخيير فى الأخبار المتعارضه هو التخيير فى الأخذ و الفتوى به فى مرحله الظاهر و الحكم بالتوقف فى الأخذ و الفتوى به لا يساعد إطلاق الوسعه و ان قلنا بالتخيير فى مجرد مقام العمل.

و دعوى انه لعل المقصود من قوله عليه السلام «موسع عليك» هو الرجوع الى البراءه بعد تساقطهما لا التوسعه بلحاظ التخيير بين الخبرين.

مندفعه بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه بعد تساقطهما ليس المرجع دائماً هو البراءه و نحوها مما تفيد السعه بل قد يكون المرجع استصحاب الفساد او اصاله البطالان و نحو ذلك مما لا يمت الى السعه بصله بل يوجب التضييق. (٣) و أوضح سيدنا

ص: ٥٠١

١- (١) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٥٧.

٣- (٣) مباحث الحججه الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٢.

الأستاذ دلالتها على حكم المتعارضين بان احتمال كون المراد حجيه قول الثقة من دون ملاحظه حال التعارض متفرع على ان يكون المراد من القائل مولانا الحجة بن الحسن (عجل الله فرجه) حيث ان في زمانه يرتفع الأحكام الظاهرية و يجد كل أحد أحكامه الواقعية من ساحته كما في بعض الأخبار او بطريق آخر فيصح حينئذٍ تحديد حجيه قول الثقة بملاقاته و اما بناء على أن يكون المراد منه مطلق الحجة اعنى امام الوقت فليس المراد ذلك اذ حجيه قول الثقة غير مغنى بقاء الإمام كما يشعر به قوله عليه السلام و لا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا او رواه احاديثنا و يشعر به أيضاً قول حماد بن عيسى له حفظت كتاب حريز حيث لم يردعه الامام عليه السلام و لم يقل له كتابه ليس بحجة لك او ايتنى و نحو ذلك من التعبيرات الكاشفة عن عدم الحجية فعلى هذا لا بد و ان يكون فرض الكلام في الاحاديث المتعارضة و يكون المراد ان الحكم فيه التخيير حتى يلقي الإمام و يسأله عن الحجة و اللاحجة و بالجملة حمل الرواية على المعنى الأول بينى على الاستظهار المذكور و هو بعيد فان لفظ القائل و ان استعمل في غير واحد من الأخبار في امام زماننا عليه السلام الا- أن حملة عليه في خصوص المقام الذى كان المخاطب غير مدرك له عليه السلام بعيد فتأمل جيداً. (1)

فالعمد ان الرواية مرسله و الا فلا اشكال في دلالتها على التخيير في المتعارضين.

و منها ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجه الكافي في ذيل قوله «فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شىء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء: برأيه إلما على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجل

ص: ٥٠٢

فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه و قوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم و قوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه».

و نحن لا نعرف من جميع ذلك الا أقله و لا نجد شيئاً احوط و لا اوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم. (١)

و دلالة قوله «و قبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» على التخيير في الأخذ بكل من المتعارضين بعد ذكر موارد الترجيح واضحه.

أورد عليه تبعاً لمصباح الأصول بأنه لا إطلاق فيه فانه بعد ذكر الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه و ايجاب الأخذ بالمجمع عليه حكم بالتخيير فلو كان ما ذكره خبر آخر لما امكن له ان يقاوم و يقابل أخبار الترجيح بل يوافقها و يؤكدها لكن الكلام كله في أنه هل هو خبر آخر او هو مضمون استفاده من الأخبار الآخر التي مر الكلام في بعضها و يأتي الكلام عن بعض اخر فعده خبراً مستقلاً مرسلاً في قبال غيرها غير صحيح و لا مستقيم. (٢)

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ان الظاهر مغايره هذه الروايه (أى مرسله الكليني في ديباجه الكافي) مع ما ورد في ذيل روايه الحميرى بايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً. اللهم الا أن يدعى انها منقوله بالمعنى و كانت بعينهما ما ورد في التوقيع الشريف فحينئذ يسقط عن الدلاله لما عرفت من وجوه الاشكال في الاستدلال

ص: ٥٠٣

١- (١) الكافي، ج ١، ص ٩-٨.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٥٨.

بالتوقيع و كيف كان لو ثبتت المغايره كانت المرسله (أى مرسله الكلينى)داله على التخيير مطلقاً فى الواجبات و المستحبات و فى صورته وجود المرجح و عدمه. (١)

هذا مضافاً الى انه لو لم تثبت المغايره لكانت المرسله صالحه لتأييد ما استفيد من ساير الأخبار من التخيير بين الخبرين لان الكلينى فهم من ساير الأخبار التخيير المذكور و لم يخطئه أحد فى تلك الاستفادة ثم ان الروايه على فرض المغايره و ان كانت مرسله ولكن ظاهر قول الكلينى نسبه التوسعه فى الخبرين المتعارضين الى الإمام عليه السلام جزماً حيث قال و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم و سعنكم فتأمل.

و كيف كان فتحصيل من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سنداً لاثبات التخيير الظاهرى بين الخبرين المتعارضين فلامجال لدعوى التساقت كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الأخبار المستفيضة بل المتواتره قد دلت على عدم التساقت مع فقد المرجح و حينئذٍ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم ادلتهم و كذا بين القصر و الاتمام و جوه:

المشهور و هو الذى عليه جمهور المجتهدين الاوّل للأخبار المستفيضة بل المتواتره الداله عليه (٢)و لا يخفى عليك ان الاستفادة من كلامه هو التخيير بعد فقد المرجحات بخلاف صاحب الكفايه فانه ذهب الى التخيير مطلقاً حيث قال و التحقيق انه لا مجال لتقييد اطلاقات التخيير فى زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بالمرفوعه و المقبوله لقصور الاولى سنداً و الثانيه دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و

ص: ٥٠٤

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج٣، ص٢٩١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٣٩ الطبع القديم.

لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح مع ان تقييد الاطلاقات الوارده(فى التخيير)فى مقام الجواب عن سئوال حكم المتعارضين بلا استفعال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندره كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار الى أن قال فتلخص مما ذكرنا ان إطلاق التخيير محكمه و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقيدها. (١)

ظاهره هو التخيير حتى عند وجود بعض المرجحات خلافاً للشيخ الانصارى و سيأتى بيان المختار ان شاء الله تعالى و قد عرفت كفايه بعض الأخبار لاثبات التخيير الظاهرى بين المتعارضين و لا حاجة الى دعوى الاستفاضه او التواتر مع ما فيها.

أخبار لزوم الامتناع عن الفتوى

الطائفه الثانيه:هى ما يدل على التوقف مطلقاً

اشاره

و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و انه ليس شىء منهما حجه فى خصوص مفاده و هى عده من الأخبار منها موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه و فى روايه اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سعه (٢) بدعوى ان المراد منها ان المكلف يكون فى سعه من جهه الامر و النهى الواقعيين لا انه فى سعه من ناحيه الاخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره»

ص: ٥٠٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٥-٣٨٩.

٢- (٢) الكفايه، ج ١، ص ١٦٦، باب اختلاف الحديث، ح ٧.

فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله و يتبين له الواقع.

و فيه أنه قد تقدم ان الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالاراء و الاهواء بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله عليه السلام «فهو في سعه حتى يلقاه» و لا- منافاه بينهما و الأمر بالتوقف يكون من جهة الأمر الاول فلا يجوز ان يختار احدهما بعنوان انه حكم واقعي و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بلقاء الامام عليه السلام و يؤيده لزوم التكرار في الجملتين لو لم يقصد منهما أفاده الأمرين كما لا يخفى و لذا جعلنا هذه الموثقة من ادله التخيير الظاهري فيما تقدم.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون

قال حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه قال حدثنا سعد بن عبدالله قال حدثني محمد بن عبدالله المسمعى قال حدثني احمد بن الحسن الميثمى انه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشىء الواحد فقال عليه السلام ان الله عزوجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما أحل الله او دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به لان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرم ما أحل الله و لا- ليحلل ما حرم الله و لا ليغير فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله و ذلك قول الله عزوجل ان اتبع الا ما يوحى إالى فکان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرساله.

قلت قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب وهو في السنه ثم يرد خلافه.

فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و امر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل (١) فرائض الله تعالى و وافق في ذلك امره امر الله تعالى فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك و كذلك فيما امر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و لا- نأمر بخلاف ما امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعله خوف ضروره فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ذلك أبداً لانا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لامر ربه عزوجل مسلما له و قال عزوجل ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا . (٢)

و ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن اشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه و امر باشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل امر فضل و رجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافه او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و اجبت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد اليه و

ص: ٥٠٧

١- (١) العدل المثل.

٢- (٢) حشر، ٨.

الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فما كان فى السنه موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما كان فى السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخير الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كراهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه براءتكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه سبىء الرأى فى محمد بن عبدالله المسمعى راوى هذا الحديث و انما اخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لانه كان فى كتاب الرحمه و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. (1)

هذا مضافاً الى ان ظاهر عدم استثناء ابن الوليد روايه محمد بن احمد بن يحيى عن المعنون اعتماده عليه و يمكن الجمع بين كون ابن الوليد سبىء الرأى و بين كونه معتمداً عليه بانه و ان كان عنده من جهه الرأى ضعيفاً عنده مثل أن كان غالباً و لكن لا يكون ذلك فى حد يسلب اعتماده عليه و يستثنيه فتأمل جيداً.

ص: ٥٠٨

ثم ان تقريب الاستدلال بهذه الروايه بان يقال ان قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا- تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا» يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالاخبار المتعارضه مطلقاً و من الواضح ان الخبرين المتعارضين اذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و الثبت الى ان يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافاً الى دعوى ان ظاهر حكمه بالتخير بين العمل بخبر الأمر او النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كراهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت و سعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان التخير و التوسعه المنقوله عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدل على عدم تشريع التخير فى المتعارضين. (1)

وفيه اولاً: ان نقل الروايه المذكوره عن كتاب الرحمه لسعد بن عبد الله الاشعري و عدم انكار ابن الوليد لا يشهد على وثاقه المسمعى الا اذا ثبت ان سعد بن عبد الله الاشعري لم ينقل فيه الا عن الثقات و هو غير محرز نعم عدم استثناء ابن الوليد اياه فى ما رواه عن محمد بن احمد بن يحيى مشعر بكونه ثقه.

وثانياً: ان الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الاقسام المذكوره سابقاً فى هذه الروايه انه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم بالوقوف فى هذا القسم من ناحيه الاراء و الاهواء لا ينافى التخير الظاهرى المستفاد

ص: ٥٠٩

من ساير الأخبار فى الأخذ بايهما للعمل و عليه فيمكن الجمع بينهما بان للعامل ان يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخير الظاهرى ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

وثالثاً: ان التخير المختص بصوره كون النهى نهى اعافه او الأمر امر الفضل هو التخير الواقعى و لا- ينافى ذلك ورود التخير الظاهرى فى القسم الاخير و هى الروايات المتعارضة و كون النهى فيه نهى حرام و الأمر فيه امر الزام.

ومنها: ما رواه فى الاحتجاج مرسل عن سماعه بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام

قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامه. (١) بدعوى انه لو جاز العمل باحدهما مخيراً او بما فيه مرجح لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الاطلاق سواء كان فيه مرجح او لم يكن.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: و لا يخفى ان هذه الروايه بمنزله ما صرح فيه بالاطلاق اذ مع وجود المرجح و هو مخالفه العامه لم يجز له الأخذ عملاً و لا استناداً بما فيه المرجح فيعلم منه ان الحكم التوقف من الأخذ حتى يلقى الإمام و لو كان هناك مرجح. (٢)

و فيه كما فى مصباح الأصول انه ضعيف السند مضافاً الى كونه معارضاً مع مقبوله عمر بن حنظله حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لاحدى الروايتين و هذا الخبر يدل على وجوب التوقف من اول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف.

ص: ٥١٠

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٢.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٩٤.

على ان مورده أيضاً صورته التمكن من لقاء الامام عليه السلام كما فى المقبوله انتهى. (١)

و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك للتوقف بذيل المقبوله حيث ورد فيها بعد فرض الراوى لتساوى الحديثين من حيث موافقه القوم و مخالفتهم «فارجه حتى تلقى امامك» و ذلك لان المقبوله مورد ها صورته التمكن من لقاء الامام عليه السلام هذا مضافاً الى ما يقال من انها وردت فى مورد التخاصم و من الظاهر ان فصل الخصومه لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين اذ كل طرف يختار ما فيه نفعه فتبقى الخصومه.

ومنها: ما رواه الصغار فى بصائر الدرجات عن جميل بن دراج

قال حدثنا احمد بن محمد بن عمر بن عبدالعزيز عن جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام قال ان من قره العين التسليم لنا ان تقولوا لكل ما اختلف عنا ان تردوا لنا (٢) و هو ضعيف لجهاله عمر بن عبدالعزيز.

ومنها: ما رواه الصغار فى بصائر الدرجات فى باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :

قال حدثنا محمد بن عيسى قال اقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألك عن العلم المنقول لنا عن آباءك و اجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه اذا نرد اليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه لنا. (٣)

و جهاله داود بن فرقد الفارسى لا تضر بعد ظهور الروايه فى ان محمد بن عيسى قرأ الكتابه و هكذا قرأ جواب الامام عليه السلام بخطه المبارك هذا مضافاً الى نقله فى السرائر عن محمد بن على بن عيسى و ظاهره ان السائل هو محمد بن على بن عيسى عن أبى الحسن الهادى عليه السلام من دون وساطه ثم ان الظاهر ان الروايتين روايه واحده

ص: ٥١١

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٠٥.

٢- (٢) بصائر الدرجات الجزء العاشر، الباب ١٩، ح ٣١.

٣- (٣) بصائر الدرجات، الجزء العاشر، الباب ١٩، ح ٢٦.

لان محمد بن عيسى فى هذه الروايه هو محمد بن على بن عيسى المذكور فى آخر السرائر اذ المتعارف هو اسقاط اسم الاب و الاسناد الى الجد كما لا يخفى و اليك الروايه المذكوره فى آخر السرائر.

ومنها: ما رواه فى الوسائل عن آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عن مولانا أبى الحسن الهادى عليه السلام

قال و سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه (فالترموه) و ما لم تعلموا فردوه الينا. (١) و التقريب فى هذه الروايات بان يقال ان وجوب الرد اليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

لا يقال: ان المراد ان الخبر الهدى علمتم انه منّا فهو الحجه دون ما لم تعلموا و كان مفاد الخبر راجع الى تمييز الحجه عن غير الحجه فلا يكون هذا الخبر مرتباً بالمقام لانا نقول بانه خلاف الظاهر بل الظاهر ان المتعارضين ان كانا بحيث يعلم الحق منهما فهو الحجه لا- غير و ان لم يكونا كذلك بان لا يميز الحق من الباطل منهما فيجب الرد و التوقف و هذا هو الهدى نحن بصدد من التوقف.

وفيه: اولا كما فى الدرر ان أخبار التوقف ليست ناظره الى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين بل هى ناظره الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه التى لا اعتبار بها شرعاً و لا عقلاً فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح و لا اشكال فى ان المتخير من جبهه الواقع لا بد له من قاعده

ص: ٥١٢

يرجع اليها في مقام العمل فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

الى أن قال و الحاصل انا ندعى ان أخبار التوقف بملاحظه ما قلنا منصرفه الى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع فاذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلانفاه بينه و بين تلك الأخبار و الشاهد على ذلك أيضاً قولهم: بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بارائكم». (١)

وثانياً: كما في الدرر أيضاً ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير لان الاوّل يرجع الى النهى عن امور.

منها القول بغير العلم في مدلول الخبرين.

و منها الأخذ بخبر خاص حجه على انه هو الحجه لاغير.

و منها اخذ أحدهما حجه على سبيل التخيير و أخبار التخيير تدل على جواز الاخير فيجب تقييد تلك الادله بها. (٢)

وثالثاً: ان الشهيد الصدر قدس سره قال لو ثبتت و ثاقه السند بين صاحب السرائر و كتاب مسائل الرجال فلا أقل من مجهوليه حال نفس محمد بن على بن عيسى الذي هو صاحب كتاب مسائل الرجال. (٣)

يمكن أن يقال: ان محمد بن على بن عيسى القمي من الوجوه قال النجاشي كان وجهها بقم و اميرا عليها من قبل السلطان و كذلك كان ابوه يعرف بالطلحي و له مسائل

ص: ٥١٣

١- (١) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

٢- (٢) الدرر، ص ٦٥٧-٦٥٦.

٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثاني، ص ٦٩٥.

لابى محمد العسكرى عليه السلام أخبرنا ابوالفرج محمد بن على قال حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر قال حدثنا أبى قال حدثنا محمد بن احمد بن زياد عن محمد بن على بن عيسى بالمسائل انتهى و الطريق المذكور فى النجاشى صحيح الا ان محمد بن على أبا الفرج لم يصرح بتوثيقه ولكن يمكن الاكتفاء فى الوثاقه بكونه من مشايخ النجاشى و عليه فلامجال لتضعيف السند لا من ناحيه السند الى الكتاب المذكور و لا من ناحيه و ثاقه محمد بن على بن عيسى.

ورابعاً: كما أفاد و أجاد السيد على المحقق القزوينى تطرق المنع الى اصل منافاه هذه الأخبار(أى الأخبار الداله على التوقف)لأخبار التخيير من حيث عدم دلالتها صراحه و لا- ظهوراً على التوقف بالمعنى المبحوث عنه و هو الوقوف عن العمل رأساً و الرجوع الى الاصل او الاحتياط بل غايتها الدلاله على ارجاء العمل و تأخيرها الى لقاء الامام عليه السلام و الوصول الى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقه الحال فتختص بالمتمكنين من ذلك كله و اما أخبار التخيير فهى اما ظاهره فى صوره عدم التمكن او عامه لها أيضاً فتخصص بها جميعاً(ظ جمعا).

لا يقال: ان أخبار التخيير و ان اشتملت على جمله من المرجحات السنديه غير أنها تتوهن بمخالفه مضمونها الأصل القطعى المجمع عليه و هو بطلان التصويب لما تقدم من ان التخيير بين المتعارضين مبنى على الجعل الموضوعى فى الامارات المؤدى الى التصويب بخلاف أخبار التوقف الغير المستتب لهذا المحذور فهى مشتمله على مرجح مضمونى يجب ترجيحهما على أخبار التخيير.

لأننا نقول: ان التخيير المنساق من الأخبار الآمره به ليس من التخيير العقلى المبنى على الجعل الموضوعى و هو التخيير فى امثال الحكم الواقعى التابع للمصلحه الواقعيه

الكامنه فى الواقعه كما فى الواجبين المتراحمين بل هو تخيير عملى و حكم ظاهرى جعله الشارع للمتخير فى متعارضات الامارات عند فقد المرجحات هذا. (١)

ومنها: الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه

فانها بعمومها تشمل موارد تعارض الأخبار.

وفيه: ان مع تماميه ادله التخيير او الترجيح لا يصدق الشبهه و مع عدم صدقها لا يبقى موضوع لتلك الأخبار فيكون موارد التخيير أو الترجيح خارجا عن موضوع تلك الأخبار هذا مضافاً الى انه لو سلمنا إطلاق أدلّه التوقف بالنسبه الى موارد التخيير او الترجيح فالنسبه بينهما هى العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم ادله التخيير و تخصيص أخبار التوقف بأخبار التخيير او الترجيح كما لا يخفى.

فتحصّل: الى حدّ الآن انه لا- يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الداله على التخيير الظاهرى بين الروايات المتعارضه و ذلك لاختلاف موضوعهما اذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالاراء و الاهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهرى هذا مضافاً الى انه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى لان أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخص و مقتضى الجمع العرفى هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل يمكن أن يقال: ان المنساق من أدله التوقف فى استكشاف الواقع و ارجاء ذلك الى لقاء الإمام ليس هو الرجوع فى مقام العمل الى الاصل الموافق لاحد الخبرين و إلّا لآشير اليه بل المستفاد منها هو الرجوع الى نفس الخبرين المتعارضين فى العمل بأى منهما فى مده عدم التمكن من لقاء الإمام و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير

ص: ٥١٥

فى افاده التخيير الظاهرى و لعل ذلك منشأ لدعوى تواتر الأخبار الداله على التخيير فافهم.

أخبار الاحتياط

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط

ولكن لا دليل له إلّا مرفوعه زراره التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللثالى عن العلامة مرفوعا الى زراره بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ قال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهم و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك و أترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف أصنع فقال عليه السلام اذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر و فى روايه انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله. (1) و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو ان يكون احد الخبرين دالا- على حكم الزامى مثلا و الآخر على غير الزامى فيعمل بالاول و ان كان كلاهما دالين على حكمين الزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجع هو الاحتياط باتيانهما ان امكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه: أولاً: انه يدل على الأخذ بالحائظه بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائظه و لذا حكى سيّدنا الأستاذ عن المحقق انه قال عند تقسيمه الأخبار و منها ما دلّ على التخيير على الاطلاق و منها ما دلّ على التوقف مطلقاً

ص: ٥١٦

١- (١) المستدرک، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى من كتابا لقضاء، ح ٢.

و منها ما دلّ على ما هو الحائظ منها و لم يذكر قيد الاطلاق فى الثالث من جهه عدم امكان استفاده الاطلاق من المرفوعه. (١)

و ثانياً: انه لا- يمكن الاعتماد على هذه الروايه لكونها مرفوعه هذا مضافاً الى ما أفاده فى مصباح الأصول من أنها لم توجد فى كتب العلامه و لم يعلم عمل الأصحاب بها و سيأتى بقيه الكلام ان شاء الله تعالى فى بحث التراجيح.

الأخذ بالاحدث

الطائفة الرابعه: ما تدل على الأخذ بالاحدث

روى فى الوسائل عن الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى عمرو الكناني قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا باعمروا رايتم لو حدثتكم بحديث او افتيتكم بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فستلنتني عنه فاخبرتكم بخلاف ما كنت اخبرتكم او افتيتكم بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما و ادع الآخر فقال قد اصبت يا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً اما و الله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم أبى الله عزوجل لنا فى دينه إلا التقية. (٢)

والسند ضعيف لكون ابى عمرو الكناني مجهولاً- و لكن رواه فى جامع الاحاديث عن المحاسن بسند اخر و هو صحيح و هو هكذا البرقى فى المحاسن عن ابيه عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام مثله. (٣)

الا أن التحقيق كما أفاد الشهيد الصدر قدس سره ان هذا لا يفيد فى تصحيح السند لان أبا عمرو الظاهر سقوطه خطأً من السند بقرينه ان الخطاب فى متن الروايه يكون موجهاً

ص: ٥١٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٢٩٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ١٧.

٣- (٣) جامع الاحاديث، الباب ٦ من المقدمات، ح ٣٦.

الى أبى عمرو على أنّنا لو غضضنا النظر عن ذلك لقلنا ان هذا يدخل فى تهافت و اضطراب متن السند بناء على استبعاد كونهما روايتين. (١)

هذا مضافاً الى امكان المناقشه فى دلالتها كما فى مباحث الأصول حيث قال ان هذه الروايات مسوقه مساق روايات اخرى وارده بصدد لزوم العمل على التقيه و الاثم فى ترك التقيه و نحو ذلك من قبيل ما عن ابى عبيده (بسند صحيح) عن أبى جعفر عليه السلام قال «قال لى يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا مما يتولانا بشىء من التقيه قال قلت له أنت اعلم جعلت فداك قال ان أخذ به فهو خير له و أعظم أجرا و فى روايه اخرى ان أخذ به أجر و ان تركه و الله اثم.» (٢)، (٣) فمدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين.

بالاحديه بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعيه او الوظيفه عند التقيه.

و توضيح ذلك كما فى مباحث الأصول ان الخبر الاحداث له ظهور ان أحدهما الظهور فى بيان الحكم الواقعي الذى لا يختلف من شخص الى آخر و الثانى الظهور فى بيان الوظيفه الفعلية للسامع التى قد تكون واقعيه و قد تكون بلحاظ التقيه و قد يكذب الظهور الاول و يصدق الظهور الثانى كما فى قصه على بن يقطين مع الإمام موسى بن جعفر المعروفه و المقصود من هذه الروايات هو العمل بالحديث الاحداث بلحاظ الظهور الثانى (أى بيان الوظيفه الفعلية) و هو بهذا اللحاظ لا معارض له و انما هو مبتلى بالمعارض بلحاظ الظهور الاول.

ص: ٥١٨

-
- ١- (١) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٦.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢.
 - ٣- (٣) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٠٠.

و يشهد لكون النظر الى الظهور الثانى لا الى ترجيح أحد المتعارضين امور الى أن قال.

ومنها: ما فى ذيل روايه ابى عمرو الكنانى من قوله عليه السلام أبى الله الا ان يعبد سرّاً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم و ابى الله عزّوجلّ لنا و لكم فى دينه الا التقيه فهذا الكلام صريح فى التفسير العدى نحن ذكرناه. (1) و اضاف فى تسديد الأصول الى الشاهد المذكور شاهدا بقوله ينادى به قوله عليه السلام فى هذه الروايه بعد بيان الوظيفه «انا و الله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم» فلو كان الحديث فى مقام بيان محض حكم التعارض فهل تراه محتاجا الى ذكره الزيادة مع التأكيد بالقسم الى أن قال و يشهد له أيضاً تعليق حكمه على عنوان الحى (فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله) يعنى انه لحياته و اعمال ولايته و امامته يرشدكم الى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم فلو كان حكما كلياً الهيا لما اختلف فيه حياه الامام عليه السلام القائل و موته. (2)

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الارزاء و التأخير

و هى مقبولة عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين او ميراث الى أن قال عليه السلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لاخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» و من المعلوم انها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن فان مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الارزاء و التأخير فإين التخيير بل هى

ص: ٥١٩

١- (١) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٦٩٩-٧٠٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٦٦.

مخالفه لمقتضى القاعده الاولى و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع الى الادله او الأصول الاخرى لان الارزاء و التأخير لا يساعد القاعده المذكوره. (١)

و لقائل أن يقول اولاً ان الترجيح عند وجود المرجحات ان اختص باب القضاء فهو اجنبى عن المقام و هو الفتوى و ان لم يكن مخصوصاً باب القضاء يجتمع مع أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدل على الترجيح بالمرجحات و ثانياً ان الوقوف و الارزاء الى لقاء الامام عليه السلام لم يكن منافياً فى نفسه مع التخيير لان المراد من الوقوف و الارزاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان انه الواقع و من المعلوم انه لا- يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما فى الفتوى بالحكم الظاهرى او جواز الأخذ للعمل من باب التسليم اللهم إلا أن يقال: ان المراد منه فى المقام هو الوقوف من ناحيه العمل بما حكم به الحكمان بقرينه اختصاص الروايه بمورد الحكومه و القضاء و إنما فلا- يرتفع الخصومه ولكن لان ذلك أنها لا ترتبط بمقام الفتوى بل مرتبطه بمرتبته القضاء فلا يعارض حينئذ مع أخبار التخيير.

و على تقدير اراده كلاً- المقامين أى الفتوى و القضاء فالروايه مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الامام عليه السلام فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما اذا لم يتمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا.

و لعل اليه ينظر الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال و أما أخبار التوقف فمحموله على صورته التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر ان المراد ترك العمل و ارزاء الواقعه الى لقاء الامام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط. (٢)

ص: ٥٢٠

١- (١) راجع مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٠١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٣٩.

منها: مقبوله عمر بن حنظله

إشارة

و هي ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحسين عن عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاء أيحل ذلك؟

قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتنا و ان كان حقا ثابتا له لانه أخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به.

قلت فكيف يصنعان؟

قال ينظران (الى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال الحكم ما حكم به اعدلهما افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر) قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة امر بين

رشده فيتبع و امر بين غيه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه الى الله و الى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت جعلت فداك أرايته ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال ما خالف العامه ففيه الرشد.

فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟

قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. (١)

سند الحديث

و الروايه مقبوله لنقل الاجلاء عن عمر بن حنظله كصفوان و على بن رئاب و ابن مسكان و هشام و غيرهم هذا مضافاً الى ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه روى يزيد بن خليفه انه قال للإمام عليه السلام ان عمر بن حنظله اتانا عنك بوقت فقال «اذا لا يكذب علينا» الحديث (٢) فهذا توثيق من قبل الإمام الصادق عليه السلام لعمر بن حنظله و الراوى لهذا

ص: ٥٢٢

١- (١) اصول الكافي، ج ١، ص ٦٨-٦٧.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١.

الحديث و هو يزيد بن خليفه لم يوثق لكن قد روى عنه صفوان بن يحيى على ما جاء بسند معتبر فى الكافى فى باب كفاره الصوم و فديته. (١)

و لا يخفى عليك ان توثيق عمر بن حنظله ينتهى بالآخره الى توثيق عام حاصل من نقل صفوان و ذلك لانه من الثلاثه الذين لا يروون و لا يرسلون إلاً عن الثقة و لا يغنى ما ذكره الشهيد الصدر عن التوثيق العام لان يزيد بن خليفه يحتاج فى توثيقه الى نقل صفوان فلا تغفل.

فقه الحديث

أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها:

منها ان صدرها ظاهر فى التحكيم لاجل فصل الخصومه و قطع المنازعه مع ان قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: ان مقام الحكومه آب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: ان تحرى المترافعين واجتهادهما فى مدرک حكم الحاكم غير جائز اجماعاً.

ومنها: ان اللازم فى باب الحكومه الأخذ بحكم السابق من الحكمين و بعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر و على فرض صدور الحكمين وفقه فاللازم التساقط.

ومنها: ان تعيين الحاكم بيد المدعى بالاجماع فينفذ حكم من اختاره و قد فرض فى الروايه ان الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

أجاب عن تلك الاشكالات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله يمكن الذب عنها بان ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر و عليه يرتفع جميع الاشكالات اما التعدد فلعدم تراضيها على واحد بل المفروض رفع كل امره الى واحد(و) ما لا يناسبه التعدد انما هو مقام الدعوى بان

ص: ٥٢٣

يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بان يكون كل واحد مدعياً و اما غفله الحكمين فلامكان اطلاع كل على قدح فى سند المعارض.

و اما تحريهما فى سند الحكمين فلايبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين فان قطع النزاع فى هذه الصورة يتوقف لا- محاله على تحرى نفس المترافعين و اجتهداهما فى مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلاضيرفيه حيث لم يكن حكم الاوّل نافذاً على من لم يرض به و اما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه فى مقام التداعى و ما اجمعوا عليه من ان الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى بل المفروض ان كل واحد على الفرض يكون مدعياً هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعى.

و يمكن ان يخرج الواقعه من المخالفه و المخاصمه و يحتمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالاموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين و حينئذ لااشكال أيضاً.

اما التعدد فلانه لا محذور فى سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد و اما غفله أحد المفتين فلامكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر اليه لما رأى قدحا فى صدوره او جهه صدوره او دلالتة و اما تحريهما فلايبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله و اما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فاجنبى عن مقام الافتاء و نظيره الاشكال الخامس او يحتمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ. (1)

ص: ٥٢٤

كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان محمد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول.

ويمكن الجواب عنه: بانه بقرينه محمد بن الحسين عنه هو محمد بن عيسى بن عبيد و هو موثق و تضعيفه من ناحيه الغلو لا يمنع عن حصول الوثوق به كما قرر فى محله.

ثانيها: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ فى حكم الحاكم لا الى الروايه من حيث الروايه

و ذلك لظهور الصدر فى ان المقام مقام الحكومه حيث نهى الامام عليه السلام عن التحاكم الى الطاغوت و قضاء الجور و امر بالرجوع الى قضاء العدل ممن عرف حلالهم و حرامهم و امر بان يرضوا به حكما ثم فرض السائل ان المتداعيين رضيا ان يختار كل منهما حكما فيكونا ناظرين فى حقهما فاختلفا فى حكمهما فقال عند ذلك الحكم ما حكم به اعدلهما فانه صريح فى ان الترجيح بالصفات انما اعتبر فى الحكمين بما هما حكمان لا بما روايان.

و اما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتقين الذى يمكن استفادته من الروايه فى المقام انما هو وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه القوم و ان ابيت فلاقل من التنزل الى ادخال الشهره و الحاقها بذلك فى ارجاعها الى الروايه ولكن الصفات المذكوره راجعه الى الحكم و يؤيده روايه داود بن حصين عن ابي عبدالله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى اققهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. (١)

و يؤيده أيضاً روايه موسى بن أكيل عن أبى عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا

فيما حكما قال و كيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان قال ينظر الى عدلها و افقهما في دين الله فيمضى حكمه. (١)

فانهما كما ترى مسوقتان لبيان مرجحات الحاكم من دون النظر الى الروايه اصلا فكذلك الأمر في صدر المقبوله الذي ذكر فيه الترجيح بالصفات فتدبر. (٢)

و اجيب عنه بان قوله عليه السلام في تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفي الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء و الحكومه او غيره كما ان ذكر التثليث تأسيسا و نقلا عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب في انه بغايه ان يدخل المجمع عليه في البين الرشد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينه واضحه على عدم اختصاص حجيته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و في جميع الموارد (٣) و عليه فالخير الذي يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا سواء كان في مقام القضاء و الحكومه او لم يكن.

لا يقال: ان اللام في المجمع عليه لام العهد و هو اشاره الى المجمع عليه من الروايتين الواردتين في مقام القضاء فلا يشمل غيرهما.

لأننا نقول: ان الظاهر من التعليل انه ناظر الى مطلق الروايتين و ترجيح أحدهما بنقله المشهور لان المناسب لمقام التعليل هو تعليل ما سبق بامر بديهى ارتكازى عام و هو نفي الريب عما اشتهر و اجمع عليه مطلقاً و هذا لا يساعد مع كون اللام في المجمع عليه لام العهد و اشاره الى المجمع عليه في مقام القضاء كما لا يخفى و بذلك

ص: ٥٢٤

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣٠١-٣٠٠.

٣- (٣) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٧٠.

يظهر انه لا- يبعد ان تكون الشهرة الروايته من المرجحات فى الأخبار المتعارضه نعم لادليل على كون الصفات من المرجحات فى غير باب القضاء و الحكومه.

ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع

فلا تشمل غيره اللهم إلا أن يدعى القطع بعدم خصوصيه المورد و هى كما ترى اذ من الممكن قريبا ان يكون الحكم فى غير مورد التنازع التخيير مثلا- و اما فيه فحيث لا ينقطع النزاع بالتخيير امر الامام عليه السلام باعمال المرجحات ليوجب الأخذ بذى المرجح قطع ماده الترافع و التخاصم و مما يؤيد الاختصاص ان الإمام أمر بالتأخير الى لقائه فى صورته فقد المرجح و لم يأمر بالتخيير و ليس الوجه فيه الا ان قطع المرافعه يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (1)

و يمكن الجواب عنه: بان ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الاصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2) و يؤيده ان الشبهه ربما تكون حكميه و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام هو ارجاء الأمر الى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى و عليه فلا يختص الارجاء بمورد التنازع بل يشمل موارد الشبهه الحكميه و مقام الفتوى أيضاً فان قطع المرافعه كما يحتاج الى التأخير فكذلك تعيين الحكم الشرعى يحتاج اليه.

رابعها: ان المقبوله تختص بزمان الحضور بقريته قوله عليه السلام «فارجع حتى تلقى امامك» فلا تصلح للاخذ بها فى غير زمان الحضور

ص: ٥٢٧

١- (١) المحاضرات، ج٣، ص ٣٠٢-٣٠١.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج٣، ص ٤١٠.

و اجيب عنه بان التحقيق عدم ورود هذا الاشكال لان القول بان الترجيح مختص بزمان الحضور يستدعي ان يكون المراد من مطلقات الأخبار الأمره بالتخير بيان وظيفه من ليس فى زمان الحضور و هو من البعد و الاستغراب بمكان فالمعلوم عدم مدخلية الحضور بما هو هو (فى الترجيح).

و حينئذ نقول ان كان المراد ان فى صورته التمكن يؤخذ بذى المرجح و عند عدمه يتوقف فهو مقطوع الخلاف اذ لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف فمع عدمه (يكون كذلك) بطريق اولى و ان كان المراد ان فى هذه الصورة يؤخذ به و عند عدمه يخير بين الأخذ به و بغيره فهو بعيد جداً اذ مفاده ان عند التمكن من الوصول لا يلزم الرجوع الى الامام عليه السلام بل يؤخذ بذى المزيه و عند عدمه يخير و لازمه ان يكون للتمكن بما هو خصوصيه فى وجوب الترجيح و هو مقطوع الخلاف فلانصاف ان دعوى اختصاص وجوب الترجيح بزمان الحضور او بمورد التمكن من لقاء الإمام غير مسموعه. (1)

و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه فى زمان عدم التمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا و الأمر بالارجاء عند عدم وجود المرجحات لينا فى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام او لا تتمكن.

خامسها: ان اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر

لندره وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكوره فى المقبوله.

أجاب عنه سيدنا الأستاذ بان الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره (للترجيح من الاعديله و الاورعيه و الافقيه و الشهره و موافقه

ص: ٥٢٨

الكتاب و مخالفه العامه)على العناوين المحرزه(و من المعلوم ان عدم العلم بشىء منها غالب التحقق فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر)فانه و ان كان حملاً على خلاف الظاهر الا أنه لا مفر منه ما كان ابقاؤها على الظاهر موجبا لتخصيص الاكثر المستهجن. (1)

لا يخفى عليك ان مع ما عرفت من ان الترجيح بالاعدليه و الامورعيه و الافقيه من مرجحات الحكمين لا يلزم من تخصيص أخبار التخيير بالمقبوله و نحوها تخصيص الاكثر المستهجن لعدم ندره الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصه و عليه فلامجال لارتكاب خلاف الظاهر.

سادسها: فى المراد من الشهره

ان المراد من الشهره هى الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب ان يكون خلافها مقطوع الخلاف و حينئذ فالامر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ لتمييز الحجه عن اللاحجه لا لترجيح الحجه على الحجه و هذا هو المحكى عن صاحب الدرر قدس سره و ضعفه سيّدنا الأستاذ بملاحظه ساير فقرات الروايه حيث قال.

و مستنده فى الدعوى المذكوره امور ثلاثه احدها ان الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب ما يوجب القطع بصحته و ان مضمونه حكم الاثمه عليهم السلام الثانى ان الظاهر من ادراج الخبر المشتهر فى جمله الامور التى رشدتها بين كون الشهره بالغه الى حدّ يوجب القطع بحكم الله اذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع انه حكم الشارع.

الثالث قوله عليه السلام«فان المجمع عليه لا ريب فيه»فان ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالاضافه كما احتمله الشيخ قدس سره الى أن قال:

ص: ٥٢٩

إلّا أنّ له مبعّدات تصرفه عن هذا المعنى الأوّل ان لازمه تأخر القطع بالحكم عن الاعدليه و الافقيه و الاصدقيه بمعنى ان عند اختلاف الحكمين كان اللازم اولا الترجيح بهذه الاوصاف فان فقدت فالأخذ بما هو مقطوع انه حكم الله و هذا كما ترى الثانى ان الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون ارشاديا صرفا و هو خلاف الظاهر. الثالث انه يقتضى ان يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ المذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فان كان الخبران عنكم مشهورين» اذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على انهما حكم الله و هو كما ترى محال فلامحاله لا بد ان يراد من الشهره فى قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله و هذا خلاف ظاهر السياق جداً.

فالاولى ان يحمل الشهره على الشهره الروائيه و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أنّ عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجّيه ينظر الى الروايه المشهوره و يؤخذ بها و يترك الشاذ و هذا كما ترى ليس إلّا ترجيحاً اذ من الممكن عدم اعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف فى ظاهرهما او ظاهر أحديهما فحيث لم يفعل ذلك و أمر بالأخذ بخصوص الروايه المقطوعه الصدور و ترك الآخر يستكشف ان الشارع رجح الاولى و امر تعبداً بالأخذ بها و على هذا فادراج الخبر المشتهر فى الامور التى رشدها بيّن انما يكون بملاحظه الصدور بمعنى ان الروايه المشهوره من جهه القطع بصدورها داخله فى الامور التى رشدها بيّن فان رشدها من جهه الصدور بيّن و اما الروايه الشاذه فهى على هذا المعنى داخله فى الامور المشكله و المشتبهات لا فى التى غيها بيّن كما أفاده.

و على هذا الفرض امكن ان يتأتى فرض الشهرة فى كلا الروايتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور روايتين مختلفين فى المفاد الظاهرى محقق كثيرا ما ولا ضير فيه و على هذا المعنى يحمل الشهرة فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغه الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا تبلغ كان رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحدهما شاذه و عند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنه و فتوى القوم و مما يؤيد ان يكون المراد من الشهرة الشهره الروائيه لا- ما أفاده قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات» فان الظاهر المستفاد من قوله ان تحقق (محقق ظ) الشهرة فى الروايتين روايه الثقات لهما فيكون المراد لا محاله الشهره من حيث الروايه. (١)

سابعا: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجه على الحجه بل هو تمييز الحجه عن اللاحجه

و الوجه فيه قوه احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهاده ما ورد انه زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضروره ان أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا- القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هوما بحيث لا- يعمه أدله اعتبار السند و لا- الظهور فتكون هذه الأخبار فى مقام تميز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح الحجه على الحجه.

و قد أجاب عند سيدنا الأستاذ بان المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار او قالوا: انه باطل و زخرف و لم نقله هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين و

ص: ٥٣١

المراد من المخالف المذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب او مقيداً لاطلاقه على ما حققوه و حققناه. (١) و من المعلوم ان المخالفه للعموم او الاطلاق الكتابى لا يوجب سقوط الخبر عن الحجيه كما لا يوجب الموهونيه بالنسبه الى أصاله عدم التقيه و غيرها من الأصول حتى يكون الأمر فى المقام من باب تمييز الحججه عن اللاحجه فتحصل مما ذكر تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه و المقام مقام ترجيح الحججه على الحججه لا تمييز الحججه عن اللاحجه فلا تغفل.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها

إشاره

عن محمد و على ابني على بن عبدالصمد عن ابيهما عن ابى البركات على بن الحسين عن أبى جعفر بن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابى عمير عن عبدالرحمن بن ابى عبدالله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه. (٢) لا يقال ان السند ضعيف لجهاله ابى البركات على بن الحسين لانا نقول كما أفاد بعض الاكابر و السند صحيح لان ابا البركات كان من وجوه علماء القرن الخامس و كان من مشايخ الاجازه و رويت جمله من آثار الصدوق بواسطته كما فى كتاب انساب الاشراف و عمده المطالب و غيرهما انتهى.

ص: ٥٣٢

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٠٧-٣٠٦.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.

و هو الجوزى الحلّى الذى حكى عن الشيخ منتجب الدين انه قال فى توصيفه انه عالم صالح محدث.

و تقريب الاستدلال به ان يقال ان هذا الحديث الشريف يدل على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار و يعترض ذلك بالأخبار المتعدده كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل. (١)

و كمرسله الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجلّ و احاديثنا فهو منّا و ان لم يكن يشبههما فليس منّا قلت يجيئنا الرجالان و كلاهما ثق بهما بحدِيثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت. (٢)

بحمل ذيلها على ما اذا لم يكونا فى الكتاب و السنه و كخبر الحسين بن السرى قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم. (٣)

و كمعبره الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم فقال لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبايهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (٤)

ص: ٥٣٣

- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٨.
- ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٠.
- ٣- (٣) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٠.
- ٤- (٤) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

و كما رواه القطب الراوندى بسنده عن محمد بن عبدالله (الاشعري) قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه. (1) و السند صحيح لان المراد من محمد بن عبدالله هو الاشعري و يكفى في وثاقته نقل احمد بن ابي نصر البزنطي عنه.

و كخبر الميثمي... قال قلت للرضا عليه السلام قد يرد عنكم الحديث في الشئ عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مما ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه فقال و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا كعدل فرائض الله تعالى الى أن قال اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه في النهي و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الرد اليه و الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فما كان في السنه موجوداً منها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم و ما كان في السنه نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم او كراهه و لم يحرمه و ذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما لم

ص: ٥٣٤

تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا. (١) و غير ذلك من الأخبار و يؤخذ بمفاد كل واحد منها و يجمع بينها بحمل مطلقها على مقيدها فيكون حاصلها هو الذى صرح به فى الروايه الاولى من تقديم موافق الكتاب على مخالفه و مع عدم وجود موافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره هذه جمله أخبار الباب و هى كما ترى على طوائف منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب فقط و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك.

ومنها: ما دلّ على وجوبه اولاً بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الامام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

مقتضى الجمع بين الأخبار

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأولى حمل الاولين على اراده ان كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح فى نفسه من دون النظر الى عدم كون غيره كذلك و بعبارة اخرى يؤخذ بمفاد كل منهما فى الدلاله على وجوب الترجيح بهما معا الاوّل بموافقه الكتاب و الثانى بمخالفه العامه.

و اما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن او لم يتمكن من اللقاء تقييد الاطلاق به.

ص: ٥٣٥

إلّا انّ الّذى فى الباب انّ التعارض بين هذه الروايه المفصله و بين مقبوله عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض المتباينين اذ مورد المقبوله هو ما يتمكّن فيه من لقاء الإمام عليه السلام كما يشير بل يدلّ عليه قوله «فارجح حتى تلقى امامك» فانّ الاستفادة منه انّ مع تمكّن اللقاء كانت الوظيفه اولاً- الترجيح ثمّ الوقوف و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح و من المعلوم انّ مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه هذا مضافاً الى امكان ان يدعى عدم حجيه الظهور فى امثال هذه الخطابات (1) بالنسبه اليّنا اذ لا نتيجه اصلاً فى حجيتها فان الخطاب المتوجه الى خصوص المتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام حيث لا يشمل من لا يتمكّن منه ليس ظهور حجه فى حقه لعدم ترتب النتيجه على التعبد بظهوره.

و بالجملة الاستفادة من مجموع هذه الأخبار و وجوب الترجيح بموافقه الكتاب ثمّ بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

و أما وجوب الترجيح بالشهره الاستفادة من مقبوله عمر بن حنظله فقد عرفت اختصاصه بمورد التنازع و الترافع كما انّ وجوب الترجيح بالصفات الاستفادة منها يرجع الى ترجيح حكم الحاكم على ما عرفت تحقيقه الا انّ يتمسك بروايه محمد بن على بن عيسى المتقدمه اذا كان الشهره فى السند موجبا للعلم بالصدور كما استظهرنا فى المقبوله و كيف كان فالذى يستفاد من مجموع روايات الباب انّ الترجيح بموافقه الكتاب ثمّ بمخالفه القوم لازم فى زماننا هذا فى جميع الموارد فبهذا المقدار يقيد مطلقات أخبار التخيير و اما مطلقات أخبار التوقف فهى قاصره عن المعارضه اذ هى

ص: ٥٣٦

١- (١) أى الخطابات الداله على التوقف فى صورته التمكن من لقاء الامام عليه السلام.

ظاهرة فى وجوب التوقف و أخبار التخيير صريحه فى جوازه فيتصرف بها فى ظهور تلك الأخبار و يحمل على الرجحان و الاستحباب.

فتلخص ان الوقوف و الكف راجح على الاطلاق فان شاء توقف و إلاً تخيّر بين الأخذ بكل واحد من المتعارضين الا ان يكون أحدهما موافقا للكتاب و السنه او مخالفا للعامه فيؤخذ به و يترك الآخر او يكون المورد موردا التنازع و الترافع و كان أحدهما مشهورا فيؤخذ به و يترك الآخر فتامل و استقم. (1) و لا- يخفى عليك ان دعوى اختصاص الترجيح بالشهره بمورد التنازع ممنوعه مع كون ذيل الروايه ظاهرا فى ترجيح احدى الروايتين على الاخرى و سيأتى توضيح ذلك ان شاء الله تعالى.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتقين من التخيير هو صورته تكافؤ الخبرين اما مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتقين هو جواز العمل بالراجح و اما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلايجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار فى تقييدها على ما علم كونه مرجحا. (2)

ثم انه حكى عن السيد الصدر شارح للوافيه حمل اخبار الترجيح على الاستحباب ولكن اورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بانه بعيد من مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامه و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل

ص: ٥٣٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٣١٢-٣١١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٣.

بان الرشد فى خلافهم و ان قولهم فى المسائل مبنى على مخالفه اميرالمؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه.

و كذا الأمر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات الى حكم غير الاعدل و الافقه من الحكمين مع ان فى سياق تلك الأخبار موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و لا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل و كيف كان فلاشك ان التفصيلى من الاشكالات الداعيه له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير و بين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاوّل أقوى و جب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب التزام ما احتمل تعيينه. (١)

و مما ذكر يظهر ضعف ما فى الكفايه حيث قال يقوى احتمال اختصاص أخبار الترجيح بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو مورد المقبوله و المرفوعه و لا وجه معه للتعدى منه الى غيره هذا مضافاً الى اختصاصهما بما اذا تمكن من لقاء الامام عليه السلام و لا- يشمل لمثل زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام و لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد المرجح.

و أيضاً تقييد أخبار التخيير الوارده فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندره كونهما متساويين جداً بعيداً قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذلك الاختصاص أى الاختصاص بالحكومه

ص: ٥٣٨

لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الاخبار.

و منه انقذح حال سائر الأخبار اعتبار الترجيح مع ان فى كون أخبار موافقه الكتاب او مخالفه القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوه احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهادة ما ورد فى انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم (غير حجه) ضروره ان اصاله عدم صدوره تقيته بملاحظه الخبر المخالف للعامه مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جاريه للوثوق حينئذ بصدوره تقيه.

و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هونا بحيث لا يعمّه ادله اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح الحجه على الحجه و ان ابيت عن ذلك فلامحيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك أى تمييز الحجه عن اللاحجه أو على الاستحباب كما اشرنا اليه آنفاً هذا ثم انه لو لا- التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً فى أخبار المرجحات و هى آبيه عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التخيير محكمه و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

وجه الضعف امور أحدها كما فى مصباح الأصول ان الأخبار الأمره بعرض الأخبار على الكتاب و السنه على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما ذكره رحمه الله من الأخبار الداله على ان مخالف الكتاب زخرف او باطل او اضربوه على الجدار الى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم الحجيه و ان

ص: ٥٣٩

حجيه الأخبار مشروطه بعدم كونها مخالفه للكتاب و السنه و المراد من المخالفه هى المخالفه بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنه جمع عرفى كما اذا كان خبر مخالفا للكتاب او الستة على نحو التباين او العموم من وجه.

و أما الأخبار المخالفه للكتاب او السنه بالتخصيص و التقييد فليست مشموله لهذه الأخبار للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنه و المقيد لاطلاقاتهما عنهم عليهم السلام فانه لم يذكر فى الكتاب إلّا اساس الأحكام كقوله تعالى أقيموا الصّلاة وَ آتُوا الزّكاةَ و اما تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها فهو مذكور فى الأخبار المرويه عنهم الى أن قال و بالجمله الاخبار المخصصه لعمومات الكتاب او المقيدة لاطلاقاته لا تكون مخالفه له فى نظر العرف بل قرينه على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر كقوله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه...الخ و حيث ان هذه الطائفة من الأخبار واردة فى بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الآخر قدم الامام عليه السلام فى المقبوله الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقته الكتاب و إلّا لم يكن وجه للتقديم اذ لو كان المراد بيان المميز للحجه عن اللاحجه لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجه فى نفسه فكيف قدمه على الشاذ الموافق لعموم الكتاب كما هو مقتضى إطلاق المقبوله و المراد من المخالفه فى هذه الطائفة هى المخالفه بنحو التخصيص و التقييد فمفادها انه اذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقا لعمومات الكتاب او اطلاقاته و كان الآخر مخالفا لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و اما ما ذكره (صاحب الكفايه) من ان الخبر الموافق للقوم لا يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم اذ معه يطمئن النفس بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر او صدر عن تقيه فيخرج عن دائره اعتبار السند او الظهور ففيه ان مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا- يوجب حصول الاطمئنان المذكور لان الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيره جداً فيحتمل ان يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي و الخبر المخالف لم يصدر او صدر بغير داعي الجّد فظهر ان ذكر موافقه القوم و مخالفتهم انما هو لترجيح احد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجه عن اللاحجه و يشهد ما ذكرناه انه ذكر مخالفه العامه في المقبوله متأخره عن الشهره و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقا لهم و لو كان المراد تمييز الحجه عن اللاحجه لم يكن وجه لذلك اذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجه حينئذٍ فيكف امر عليه السلام بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقه للعامه كما هو مقتضى الاطلاق. (1)

وثانيها: كما في مصباح الأصول ان الأخبار الداله على الترجيح ليست منحصره في المقبوله و المرفوعه حتى يقال ان موردهما هي الحكومه و فصل الخصومه و لوجه للتعدي منه الى غيره بل هناك روايات اخر و جمله منها صحاح لا اشكال في سندها و لا- في دلالتها هذا مضافاً الى ان مورد المرفوعه ليس هي الحكومه كما ان ظاهر ذيل المقبوله هو ترجيح احدي الروائتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروائتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2)

ص: ٥٤١

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٠٧-٤٠٨.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٠٩-٤١٠.

وثالثها: كما أفاد في مصباح الأصول ان دعوى ان الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر تامه لو قلنا بالتعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها بخلاف ما اذا لم نقل بذلك و اقتصرنا على المرجحات المنصوصه كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور اذ المرجح المنصوص منحصر فى موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقه الكتاب و عدمها كثيره جداً فانه لم يذكر فى الكتاب الكريم من الأحكام الا عدّه قليله فيمكن ان لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران مذكوراً فى الكتاب اصلاً و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفه العامه فى غايه الكثره أيضاً اذ يمكن ان يكون أحدهما موافقا لطائفه و الآخر موافقا لطائفه اخرى منهم و كذا يمكن ان يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير مذكور فى كتبهم. (١)

هذا مضافاً الى ان التعدى عن المرجحات المنصوصه بدليل عليه لا يستلزم الاشكال أيضاً لكثره موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث المرجحات غير المنصوصه.

ورابعها: كما فى مصباح الأصول ان لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه لا مانع منه لجواز ان يكون فيه مصلحه على ما ذكر فى محله و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالادله المنفصله فى أبواب الفقه فى غايه الكثره. (٢)

هذا مضافاً الى امور اخرى تقدمت فى ضمن الاجوبه عن الاشكالات الوارده حول مقبوله عمر بن حنظله فراجع.

ص: ٥٤٢

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١١-٤١٠.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١١.

فتحصّل الى حدّ الآن ان مقتضى الجمع بين اخبار التخيير و أخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بما اذا لم يكن مرجح مذكور فى باب تعارض الأخبار و إلّا فيقدم ما وافق مع المرجح المذكور من موافقه الكتاب ثمّ مخالفه القوم و اما المرجحات المذكوره فى باب تعارض الحكمين فهى مختصه بباب الحكومه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقات أخبار التخيير باحتمال كونها مرجحه كما هو مقتضى القاعده فى ساير المطلقات اذ لا يؤخذ بالمخصص او المقيد الاحتمالى فى قبال إطلاق المطلقات.

ثمّ ان المرجحات المذكوره فى أخبار الترجيح عند تعارض الأخبار هى موافقه الكتاب ثمّ مخالفه القوم كما عرفت و اما الترجيح بصفات الرواه من الاعديه و الافقيه و الاصديه و الاورعيه فلادليل له عدى مقبوله عمر بن حنظله و هى مختصه بباب الحكومه و القضاء و لا تشمل تعارض الأخبار و عدى مرفوعه زراره بن اعين الداله على الترجيح بالصفات قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فباييهما آخذ قال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرويان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الاخر. (١)

ص: ٥٤٣

ولكنها ضعيفه السند هذا مضافاً الى أنها معارضه مع ساير أخبار الترجيح فى بعض المرجحات و ترتيبها اذ المذكور فى المرفوعه الترجيح بالصفات بعد فرض السائل وجود الشهره فى كلا الحديثين مع أن الأمر بالعكس فى المقبوله.

هذا مضافاً الى انه لم تذكر فى المرفوعه الترجيح بالكتاب مع انه مذكور فى أخبار الترجيح قبل ترجيح الروايه بمخالفه القوم اللهم الا- ان يقال يجمع بينهما و مضافاً الى ان المذكور فى المرفوعه الترجيح بمطابقه مضمون أحدهما للاحتياط فى الحكم الواقعى بالتقييد و لذا فرض السائل أنهما معا موافقان للاحتياط كما لاقام احدهما على وجوب الظهر والاخر على الجمعه فارجمه الى التخيير لا الى الاحتياط باتيان كليهما مع ان المقبوله و غيرها من أخبار الترجيح تخلو من ذلك و بالجمله فالمرجح المذكور هو الموافقه للكتاب و المخالفه للقوم.

و اما الشهره فلادليل عليها عدى المقبوله و المرفوعه و قد عرفت اختصاص المقبوله بالحكومه و ضعف المرفوعه.

فلادليل على الترجيح بالشهره اللهم إلا أن يقال ان قوله عليه السلام «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبوله تعليل و مقتضاه هو التعميم فلاوجه لاختصاص الشهره بالحكومه.

بدعوى ان تعليل الأخذ «بان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه او غيره كما ان ذكر التليث تأسيساً و نقلاً عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب فى انه بغايه ان يدخل المجمع عليه فى البين الرشد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينه واضحه على عدم اختصاص حجيته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و فى جميع الموارد. (1)

ص: ٥٤٤

هذا مضافاً الى ما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره من ان المقبوله و ان كان صدرها من الترجيح بالافقيه و الاعديه و الاصدقيه ناظرا الى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف إلّا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (١)

اللهمّ إلّا أن يقال: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان مما يؤيد اختصاص الروايه بباب الحكمه ان الإمام امر بالتأخير الى لقائه في صوره فقد المرجح و لم يأمر بالتأخير و ليس الوجه فيه إلّا ان قطع المرافعه يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (٢)

ولكن معذلك لا ينافي الاختصاص المذكور جواز التعدى في الشهره بسبب عموم التعليل و هو قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» و عليه فيحمل الأمر بالتأخير على خصوصيه المورد. نعم يشكل الاستدلال بالمقبوله و المرفوعه على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه من ناحيه كون موردهما الخبرين المشهورين (المقطوع صدورهما) فلاتدلان على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فيما اذا كان الخبران مظنونى الصدور كما هو محل الكلام و ما اشتهر من ان المورد لا يكون مخصصا مسلم فيما اذا كان فى كلام المعصوم إطلاق او عموم فيؤخذ بالاطلاق او العموم و لو كان المورد خاصا و ليس فى المقبوله عموم أو إطلاق بالنسبه الى الخبر

ص: ٥٤٥

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٠.

٢- (٢) - المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٠٢-٣٠١.

الظنى فان الامام عليه السلام امر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامه من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين. (١)

و عليه فاللازم فى الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى مطلق المتعارضين هو الرجوع الى ساير أخبار الترجيح مثل ما عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه (٢) فتدبر جيداً.

فالمرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على اطلاقات التخيير مع وجودها كما هو الصحيح و متعينه على تقدير عدم احراز وجود الاطلاقات فان حكم الشارع بأحد المتعارضين من باب الحجيه ان كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب الالتزام بما احتمل تعيينه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره. (٣)

تنبيهات

التنبيه الأول:

فى المراد من الشهره فى المقبوله

و الظاهر ان المقصود منها هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه لان الشهره الفتوائيه او العمليه مما لا يقبل ان يكون فى طرفى المعارضه و عليه فقوله «يا سيدى انهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على ان المراد من الشهره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لان هذا مما يمكن

ص: ٥٤٤

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.

٣- (٣) فرائد الاصول، ص ٤٤٤.

اتصاف الروايتين المتعارضتين بها لجواز صدورهما معا و ان لم يتم جهة الصدور إلّا في أحدهما و مما ذكر يظهر ما فى كلام سيّدنا الأستاذ الّذى أفاده سابقاً من ان الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الروايه مع اعراض الاصحاب او عدم افتائهم بمضمونه أيضاً خارج عن مفاد الخبرين و لا- اقل من كون منصرفهما غيره فان الظاهر ان المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك(فى المرفوعه)او«المجمع عليه بين أصحابك»هو شيوع العمل بمضمون الروايه و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الروايه و لعمري انه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان(أى المرفوعه و المقبوله)ناظرتين الى الشهره العمليه(لا- الروايه)فلاتدلان على حجيه الشهره الفتوائيه(و لا- الروايه)و انما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الاصحاب على الآخر الّذى لم يعمل به و بالجمله غايه ما يمكن استفادته من المرفوعه و المقبوله لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر الضعف السند بذلك ان كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1)و ذلك لان لازم حمل الشهره على الشهره العمليه هو ان يكون المقبوله او المرفوعه خارجتين عن محل الكلام لان الأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ غير المعمول به ينتهى الى تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح الحجه على الحجه و هو لا يساعد مع فرض كونهما مشهورين فى المقبوله اذ كيف يمكن ان يكون المتعارضان موردين للعمل و عليه فالمستفاد من كونهما مشهورين انهما مشهوران فى الروايه و لعل سيّدنا الأستاذ عدل عما ذكره سابقاً فى مبحث حجيه الظن الى ما ذكره هنا و الأقرب هو كلامه الاخير فى الجواب عما ذهب اليه صاحب الدرر من ان المراد من الشهره هى الشهره الروايه و يمكن فرضها فى كلتا

ص: ٥٤٧

الروائيتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور الروائيتين المختلفتين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما ولا ضير فيه و على هذا المعنى يحمل الشهره فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر قد يكون بالغه الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا- تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحديهما شاذه و عند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنه و فتوى القوم. (١)

و لا يخفى ان قول سيّدنا الأستاذ «كأن رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع آخر» لا يخلو عن المناقشه اذ بعد فرض كون الشهره روائيه لا- حاجه الى تصوير كون جمع من الثقات راويين لهذا الحديث و جمع آخر لذاك الحديث بل يجوز ان يروى الجميع الخبرين مع ان حمل المشهور على نقل جمع خلاف الظاهر.

و كيف كان يظهر مما تقدم ان الشهره الوارده فى المقبوله ظاهرها هى الشهره الروائيه و يشهد له فرض الراوى تساوى الخبرين فى الشهره فى الخبرين و لو كان المراد الشهره الفتوائيه او العمليه لا- يمكن تحققهما فى كل من الخبرين. إلا بارتكاب خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ان الشهره الفتوائيه لايساعدها قوله فى المقبوله فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات فان الظاهر المستفاد من قوله ان محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات و عليه فيكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم ان الظاهر من المقبوله (أى قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ) ان رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه و

ص: ٥٤٨

عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم فيحمل على ملاحظه الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهره كما ان الترجيح بمخالفه القوم متأخر عن الترجيح بموافقه الكتاب بصريح صحيحه عبدالرحمن بن أبى عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

لا يقال: ان الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاء فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروايتين لان نقول كما افاد و اجاد الميرزا الجواد التبريزى قدس سره ان المذكور فى المقبوله او لا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد تساويهما فى الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الاخرى فى مقام المعارضه و حيث ان ظاهر المقبوله ان المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الواقعه بالشبهه الحكيمه فلا يحتاج رفعها الى القضاء بل يكفى المراجعه الى من يعتبر فتواه او يعتبر مستند فتواه ان امكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند و على ذلك فلا يحتل الفرق فى الترجيح فى الفتوى بين ان يكون فى تلك الواقعه مرافعه ام لا و كذا فى ترجيح المستند سواء قيل بعد فقد الترجيح فى الخبرين بتساوقهما او بالاحتياط او بالتخير. (٢)

و دعوى ان الظاهر ان المراد من المشهور فى المقبوله هو الذى أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه و قوله عليه السلام بعد

ص: ٥٤٩

-
- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.
 - ٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٥٥-٥٦.

ذلك»انما الامور ثلاثه امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه الى الله...الخ»فان الامام عليه السلام طبق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجيه لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه فان المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لخصوص النبوى كما هو ظاهر و عليه يكون الشهره من المميزات لا المرجحات و لا ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهره فى كلتا الروايتين بعد امره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه فان الشهره بمعنى الوضوح و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف شاهر فمعنى كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما عن المعصوم و ظهر بما ذكرناه عدم صحه الاستدلال بما فى المرفوعه من قوله عليه السلام«خذ بما اشتهر بين اصحابك»على الترجيح بالشهره الاصطلاحيه اذ فرض الشهره فى إحدى الروايتين بالمعنى الذى ذكرناه يوجب دخولها تحت السنه القطعيه فتكون الروايه الاخرى خارجة عن دائره دليل الحجيه طبعاً بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه. (١)

مندفعه أولاً: بان المجمع عليه فى النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الاخرى بين الغي و ان كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد اذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الاخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك و عليه فلا يكون الروايه الاخرى التى لا تكون مشهوره بهذا المعنى مخالفه للسنه القطعيه لو سلمنا شمول السنه لمثل الروايه المقطوع صدورها فلا وجه لحمل المقبوله على ان المراد منها هو بيان المورد الحججه و تميزها عن اللاحجه لا ترجيح الحججه على الحججه.

ص: ٥٥٠

وثانياً: ان جعل الروايه بالنسبه الى الشهره من مميزات الحججه عن اللاحجه لايساعده وحده السياق فان الموافقه مع الكتاب و المخالفه مع العامه من المرجحات لا المميزات.

وثالثاً: ان اراده الاجماع من الشهره لا يساعد مع تعريف الشاذ فى نفس الخبر بانه ليس بمشهور حيث قال فقال«ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه»و عليه فلايكون الخبر المجمع عليه داخلا فى السنه القطعيه بحيث يصير الخبر المقابل له خارجا عن ترجيح الحججه طبعاً بل المراد من المجمع عليه هو الخبر المعروف نقله و هو لا يدخل فى السنه القطعيه.

ورابعاً: ان تحقق الاجماع بمعنى جميع الأفراد على نقل الروايه لا يوجد الا نادرا فلاجبه لحمل المقبوله على ذكر مورد النادر و عليه فالمراد من الاجماع هو اجتماع المعروفين و من المعلوم ان اجتماع المعروفين لا- ينفى الريب قطعاً و واقعاً بل يكون نفى الريب حينئذٍ اضافياً كما لا يخفى.

وخامساً: ان لايزم ما ذكر ان لا يكون احد منهما حجه فيما اذا فرض كون كل واحد مجمعا عليه لان كل طرف مخالف للسنه القطعيه فلايكون من باب المميزات كما لا يكون من باب المرجحات و هو كما ترى.

فاللاظهر ان الشهره الروائيه من المرجحات لا المميزات و ان المراد بها هو اجتماع المعروفين على النقل و الروايه و كون الشهره الروائيه من المرجحات يساعد مع فقرات المقبوله فتدبر جيداً و نفى الريب فى المشهور يكون نسبياً و اضافياً الى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهه اخرى.

فی توضیح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب

قد يقال ان المقبوله لا- تدل على الترجيح بموافقه الكتاب فيما اذا كان الخبران مضمونى الصدور لكون موردها هو المقطوع صدورهما كما يشهد به فرض كون طرفى المتعارضين مشهورين و عليه فليس فى المقبوله عموم أو إطلاق بالنسبه الى الخبر الظنى حتى يوخذ به ولكنه مندفع بان المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه فاذا تعارض الحجتان فيرجع الى المرجح المذكور من الموافقه للكتاب و الحجه لا اختصاص لها بالمقطوع الصدور بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه هذا مضافاً الى انه يكفى ساير الأخبار للدلاله على راجحيه مضمون الصدور اذا كان موافقا مع الكتاب لعدم ذكر الشهره فيها كما لا يخفى.

ثم ان المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد لا المخالفه التباينيه اذ الكلام فى ترجيح احدى الحجتين على الاخرى لا تمييز الحجه عن اللاحجه.

و من المعلوم ان المخالف التباينى لا- حجه له و أخبار الترجيح لانظر لها اليه بل هو مشمول للاخبار الداله على ان المخالف للكتاب زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او انه يضرب على الجدار كما ان تلك الأخبار لا- تعم المخالفه لعموم الكتاب او اطلاقه ضروره تقدم الخبر الواحد الخاص على عموم الكتاب او الخبر المقيد على إطلاق الكتاب كما عليه السيره القطعيه و اما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر ان شاء الله تعالى.

قد يقال ثم على تقدير شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه ان الظاهر العرفى ان المراد من سقوط ما خالف الكتاب ان كون المخالفه حيثه تعليليه و عليه فيسقط

الخبر كله لانه خبر مخالف للكتاب نعم لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثه تقييده بالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع.

ولكن يمكن أن يقال: كما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سره بان الصحيح هو ان التسايط انما هو ماده الاجتماع مطلقاً و توضيحه ان ما الموصوله فى قوله عليه السلام (ما خالف الكتاب) تشمل باطلاقها كل اماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور فكانما قال اذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه فاذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضاً للكتاب فيطرح و اذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفاً للكتاب و انما ظهوره فى الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. (1) و انما الكلام فى شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره

و هو ان الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال ان المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه انما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الاطار العام للكتاب الكريم لا الموافقه و المخالفه المضمونيه فمثلا لو وردت روايه فى ذم طائفه من البشر و بيان خستهم و دناءتهم و انهم قسم من الجن قلنا هذا مخالف للكتاب لان الروح العامه للكتاب مبنيه على أساس المساواه بين الاقوام و الشعوب و عدم التفرقه بينهم و لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء فى اليوم التاسع من ربيع الاوّل قلنا أنها مخالفه للروح العامه للكتاب ولكن لو وردت روايه تدل على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا فهذه موافقه للروح العامه للكتاب المتجه نحو تقريب الناس الى الله و جعلهم يناجون ربهم و يدعونه خوفاً و طمعا.

ص: ٥٥٣

و يشهد لهذا التفسير للموافقه و المخالفه امور أحدها ما جاء فى بعض الروايات من قول «ان وجدت عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله الخ» فانه لو كان المقصود الموافقه المضمونه فأى أثر لافتراض وجود شاهدان؟ فهذه قرينه على ان المقصود وجود الاشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور فى الروايه فى الكتاب الكريم فيقول مثلا ان وجدت له نظيرا او نظيرين فى الكتاب فخذوا به. (١)

و فيه انه لو تم ذلك لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه بل غايه التقريب المذكور هو كون الموافقه و المخالفه اعم من ذلك فتدبر جيداً.

تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب

و هو ان الخبر الواحد اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين او كانت النسبه بينهما العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب او السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقاً سواء كان خبر آخر معارضا له او لم يكن و ذلك بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب او السنه و انه زخرف و باطل و لا كلام فيه فيما اذا كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر وضعياً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع لانه زخرف و باطل بالنسبه الى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام و اما ان كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالاطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره يسقط الاطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التى لا يمكن

ص: ٥٥٤

جريانها في هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل و من هنا يظهر انه لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب او السنه اطلاقيا يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى في قبالة (1) ولا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالي في كل منهما في نفسهما و بقاءه و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعيا او اطلاقيا فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و انه زخرف و باطل لان عنوان المخالفه محقق بالظهور الاستعمالي و هو المعيار كما لا يخفى.

التبيه الثالث

في المراد من الموافقه و المخالفه للقوم

و لا اشكال في صدق الموافق على الخبر العدى يوافق مذهب العامه اذا اتفقوا على شىء و انما الكلام فيما اذا اختلفوا و كانت احدى الروايتين موافقه لبعضهم و الاخرى مخالفه لبعض اخر و الاظهر ان الروايه الموافقه كانت للتقيه فيما اذا كان لهذه الطائفه سلطه حكوميه فالمعيار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاكمه فاذا كانت احدى الروايتين موافقه مع ذلك المذهب و الاخرى مخالفه له كان الترجيح مع المخالف فتحمل الاخرى على التقيه فلا يلزم في الحمل على التقيه اتفاق القوم كما لا يخفى ثم ان ظاهر أخبار الترجيح ان كلا من الموافقه للكتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل.

ص: ٥٥٥

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: و توهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الامام عليه السلام بينهما في المقبوله بقوله عليه السلام «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه» فامر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما مدفوع بان المذكور في ذيل المقبوله الترجيح بمخالفه العامه بنفسها حيث قال عليه السلام بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب و السنه «ما خالف العامه ففيه الرشاد» فاذا كانت مخالفه العامه بنفسها من المرجحات بلا- احتياج الى انضمام موافقه الكتاب اليه كانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحه مستقلة فانه لو لم يكن موافقه الكتاب مرجحه مستقلة لكان انضمامها الى مخالفه العامه من باب ضمّ الحجر الى جنب الانسان غايه الأمر ان الامام عليه السلام فرض احد الخبرين جامعا لكلا المرجحين و الآخر فاقد لهما و امر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد و بعد سؤال الراوى عن الواجد لاحد المرجحين أمر بالأخذ به. (1)

ثم ان المذكور في المقبوله و ان كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لاحد المرجحين دون ما اذا كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر كما اذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامه او كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و العامه و الآخر مخالفا للكتاب و العامه الا ان حكمه كما أفاد في مصباح الأصول يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه».

ص: ٥٥٦

فبمقتضى هذه الصحيحه(الداله على الترتيب)يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و ان كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للكتاب و ان كان مخالفا للعامه. (١)

و بعباره اخرى صريح هذا الخبر هو الترتيب بين المرجحين فيجب رعايته و به يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامه فيقيد ملاحظه الترجيح به بعد رعايه موافقه الكتاب و عدمه.

ثم انه اذا كان كلا- الخبرين موافقين للعامه لكونهم قائلين بمفاد كليهما فبعضهم قال بمفاد أحدهما و الآخر بالآخر فاللازم كما صرح به المقبوله هو ترك طرف كانت العامه اعنى قضاتهم و حكامهم بالنسبه اليه اميل و أخذ طرف اخر.

التنبه الرابع

فى ان التخيير يكون فى المسئله الأصوليه لا الفرعيه

قال سيدنا الأستاذ الظاهر ان التخيير فى المسأله الأصوليه لا الفرعيه بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقاً له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين و ذلك لان ظاهر جمع كثير من أخباره ذلك كقوله عليه السلام«بايهما أخذت من باب التسليم وسعك»فان المستفاد منه ان التوسع انما هو فى الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم و الانقياد و البناء عليه و المسأله واضحه لا يحتاج الى مزيد بيان. (٢)

و قد أيد ما ذكره سيدنا الأستاذ بما أفاده الشهيد الصدر فى تقريب التخيير الأصولى من ان ادله التخيير ناظره الى رفع النقص الموجود فى أدله حجيه خبر الثقه و كتمم جعل بالنسبه لتلك الادله التى نقصها أنها لا- تشمل الخبرين المتعارضين إذن فالمستفاد منها عرفاً هو الحجيه التخييريّه لا مجرد التخيير فى العمل.

ص: ٥٥٧

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤١٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣١٢.

هذا مضافاً الى ان أخبار التخيير حتى اذا لم تدل على التخيير الأصولي يمكن ضمّها الى دليل حجيه خبر الثقة اذا كان لفظيا له إطلاق فتثبت بمجموعهما التخيير الأصولي.

و توضيح ذلك ان دليل حجيه خبر الثقة انما كان لا يشمل المتعارضين لان شموله لهما معا غير ممكن و شموله لاحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح و اما التمسك باطلاقه لاثبات حجيه مشروطه بالالتزام في كل واحد من الطرفين فعيبه انه معارض لدلاله اطلاقه على الحجيه المطلقه في الطرف الآخر ولكن أخبار التخيير قد اسقطت هذا الاطلاق لان التخيير سواء كان اصوليا او فقهيلا لا يجتمع مع الحجيه المطلقه لاحد الطرفين فتمسك باطلاق دليل حجيه خبر الثقة لاثبات حجيتين مشروطتين.

فان قلت: ان دليل حجيه خبر الثقة مبتلى بالاجمال للتعارض الداخلي بين الحجيه المشروطه لطرف و الحجيه المطلقه للطرف الاخر و ادله التخيير قرينه منفصله لا ترفع الاجمال.

قلت: ان دليل حجيه خبر الثقة له ظهور في قضيه الشرطيه و هي الحجيه المشروطه في كل طرف على تقدير عدم الحجيه المطلقه في الطرف الآخر و الشرط قد ثبت باخبار التخيير. (1)

ولا يخفى عليك ما في الاخير من الاستدلال من الغرابه كما اعترف به نفسه حيث قال و هذا المذى ذكره امر معقول و ان كان فيه شيء من الغرابه باعتبار ان الالتزام لم يكن واجبا في الأخبار غير المبتلاه بالمعارض فكيف بالأخبار المعارضه مع ان

ص: ٥٥٨

الالتزام بما هو في طول الحجية فكيف صارت الحجية في طول الالتزام و الالتزام قبل الحجية نوع تشريع.

و يمكن تفادي هذه الاستغرابات و ذلك بتبديل الشرط و ذلك بان يقال ان المولى جعل أحد الخبرين حجه و هو الخبر الذى سوف يختار الملكف ان يكون حجه له كما يمكن فرض اعطاء الشارع امر تشريع احدى الحجيتين بيد المكلف فهو الذى يشرع لنفسه ايا من الحجيتين شاء الا ان هذا يستبطن غرابه تجويز التشريع (١) و كيف كان يكفى ما أفاده سيّدنا الأستاذ من الاستدلال بظهور أخبار التخيير نعم لا بأس بجعل ما أفاده الشهيد الصدر مؤيداً لذلك.

ثم يقع الكلام في ان المفتى بعد كونه قائلاً بالتخيير الأصولى اذا أختار احد الخبرين فهل يجوز له الافتاء بالتخيير الأصولى او الافتاء بمفاد الخبر الذى أختاره و المشهور انه يجوز للمفتى الافتاء بالتخيير الأصولى بمعنى انه يخبر المستفتى فيتخير المقلد في العمل كالمفتى و قواه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال في وجهه ان نصب الشارع للامارات و طريقتها يشمل المجتهد و المقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادله من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد هذا مضافاً الى ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقد دليل عليه فهو تشريع الى أن قال و المسأله محتاجه الى التأمل و ان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتى. (٢)

ص: ٥٥٩

١- (١) المصدر، ص ٧٣٨.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٠.

و ذهب فى الكفايه الى جواز الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه بعد تصريحه بعدم جواز الافتاء بالتخير فى المسأله الفرعيه مستدلاً بانه لا دليل عليه فيها و بعد تصريحه بجواز الافتاء بالتخير فى المسأله الأصوليه فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى فيعمل بما يفهم منه بصريحه او بظهوره الذى لا شبهه فيه. (١)

و عليه يجوز للمجتهد امرأ أن أحدهما الافتاء بالتخير فى المسأله الأصوليه و ثانيهما الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه.

و اما اشكال ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع انه لم يقم عليه دليل تشريع فيه ان ايجاب المذكور من لوازم التخير الأصولى المستفاد من الأخبار و معه لا وجه للزوم التشريع.

نعم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره بان افتاؤه بمفاد الخبر الذى اختاره فيما هو أخبار بحكم الله لا اشكال فى جوازه حيث ان الخبر الذى اختاره صار حجه له فقد ثبت بالحجه ذلك الحكم فيخبر به ولكن صحه افتائه بمعنى كونه حجه على المقلد محل اشكال عندى و ذلك لان التقليد ليس امرأ تعبدى صرفاً و انما هو بملاك رجوع الجاهل الى العالم و رجوع غير أهل الخبره الى أهل الخبره و افتاؤه بمفاد هذا الخبر ليس على أساس علم و خبره و انما على اساس اشتهاى شخصى فلامعنى للرجوع اليه فيكون حال العامى حال الفقيه فى انه يختار أى الخبرين شاء فقد يختار غيره ما أختاره الفقيه. (٢)

ص: ٥٦٠

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٧.

٢- (٢) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص ٧٤٠.

و لقائل ان يقول ان افتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامي اليه و دعوى ان المجتهد ليس له ان يخبر إلا بالتخيير في الأخذ بمفاد الخبرين المتعارضين الذي استفاده من الأدله و حيث ان الافتاء ليس الا- هذا الأخبار فلامجال لان يقال ان الافتاء عمل المجتهد كما أن القضاء عمل منه بالخبر الذي يختاره قلما كان هو المتخير في القضاء فهكذا في الافتاء و ذلك انه لا دليل في باب الافتاء على أزيد من قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات. (1) مندفعه بان عمل المجتهد مسبوق بمسائل اصوليه و لا موجب في الافتاء ان يذكر المفتى و يشير الي المسائل الأصوليه بل له ان يخبر بما استفاده منها كسائر الموارد و لا يمنع عن ذلك كون قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الي مفاد الأخبار و الامارات و هي طريقه الي الواقع كما لا يخفى.

فتحصّل انه يجوز للمجتهد الامرأ أحدهما هو الافتاء بالتخيير الأصولي و ثانيهما هو الافتاء بمفاد الخبر الذي اختاره كما يجوز للمقلد الامرأ و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن اساس علم و خبره كما لا يخفى و اما الافتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه فلا لعدم الدليل عليه اذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذ الخبر او ذاك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما و المفروض عدم التخيير الواقعي اذ ليس في الواقع إلا أحدهما فالتخيير اصولي لا فقهى.

هذا في الافتاء و اما في القضاء و الحكومه فقد صرح شيخنا الأعظم قدس سره بان الظاهر كما عن جماعه انه يتخير أحدهما فيقضى به لان القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير و لما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه. (2)

ص: ٥٤١

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٨٨-٤٨٧.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٤٠.

اشاره

فی ان التخییر بدوی او استمراری

و الاظهر هو الثانی ذهب الشیخ الأعظم قدس سره الی الاوّل حیث قال و لو حکم علی طبق احدی الامارتین فی واقعه فهل له حکم علی طبق الاخری فی واقعه اخری.

المحکى عن العلامة رحمه الله و غیره الجواز بل حکى نسبتہ الی المحققین لما عن النهایه من انه لیس فی العقل ما یدل علی خلاف ذلك و لا نستبعد وقوعه كما لو تغیر اجتهاده الا ان یدل دلیل شرعی خارج علی عدم جوازه كما روى ان النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال لابی بکر لا تقض فی الشیء الواحد بحکمین مختلفین.

أقول یشکل الجواز لعدم الدلیل علیه لان دلیل التخییر ان كان الأخبار الداله علیه فالظاهر انها مسوقه لبيان وظیفه المتحیر فی ابتداء الأمر فلا إطلاق فیها بالنسبه الی حال المتحیر بعد الالتزام باحدهما.

و اما العقل الحاکم بعدم جواز طرح کلیمهما فهو ساکت من هذه الجبهه و الاصل عدم حجیه الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر فی دلیل عدم جواز العدول عن فتوی مجتهد الی مثله نعم لو كان الحكم بالتخییر فی المقام من باب تراحم الواجبین كان الأقوی استمراره لان المقتضى له فی السابق موجود بعینه بخلاف التخییر الظاهر فی تعارض الطریقین فان احتمال تعیین ما التزمه قائم بخلاف التخییر الواقعی فتأمل.

و استصحاب التخییر غیر جار لان الثابت سابقاً ثبوت الاختیار لمن لم یتخیر فاثباته لمن اختار و التزم اثبات للحکم فی غیر موضعه الاوّل و بعض المعاصرين استجود کلام العلامة مع انه منع من العدول عن اماره الی اخری و عن مجتهد الی اخر فتدبر.

(۱)

ص: ۵۶۲

يمكن الايراد عليه اولاً- بما فى تعليقه المحقق الخراسانى على فرائد من ان الظاهر من بعض الأخبار ان التخيير انما هو من باب التسليم و من المعلوم ان مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين هذا بخلاف الفتوى و الامارات حيث لم يرد فيه ذلك و الحكم فيهما بالتخيير انما هو على القاعده.

و ثانياً بما أفاده فى الكفايه من انه لو لم نقل بانه قضيه الاطلاقات قضيه الاستصحاب كونه استمراريا و توهم ان المتحير كان محكوما بالتخيير و لا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعاً للتخيير اصلاً كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من انه تارة يفرض كون الموضوع فى أدله التخيير هو ذات المكلف اذا لم يعلم الحق كما هو مفاد روايه ابن الجهم فان ظاهرها ان الحكم بالتوسعه لذات المكلف و عدم العلم بالحق واسطه لثبوت الحكم له و اخرى كونه غير العالم بالحق بوصفه العوانى و ثالثه كونه عنوان المتحير فى وظيفته و رابعه كونه عنواناً من لم يختر لاحدهما.

والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور

اما فى الصورتين الاوليين فواضح و لو فرض اخذ موضوع الاستصحاب من الدليل لبقائه قطعاً.

اما اذا كان ذات المكلف كما هو الحق فمعلوم و اما اذا كان عنوان غير العالم بان أيهما حق فلان الأخذ باحدهما لا يجعله عالماً بحقيه أحدهما ضروره ان حكمه باخذ أحدهما ليس من باب حقيته او التعبد بذلك بل انما هو من باب بيان الوظيفة فى صورته الشك و اما فى الصورتين الاخيرتين فلان الموضوع فيه عرفى و عنوان

المتحير او المذى لم يختر و ان كانا بحسب المفهوم الكلى مخالفا لعنوان مقابلهما لكن مصداقهما اذا وجداً فى الخارج و صدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم فاذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً لآن المكلف الموجود فى الخارج اذا زال عنه عنوان المتحير لا ينقلب عما هو عليه عرفاً فيكون اثبات حكم التخيير له بالاستصحاب ابقاء للحكم السابق لاسراء من موضوع الى اخر.

نعم لو اريد اثبات الحكم من عنوان المتحير لغيره يكون من اسرائه الى موضوع آخر لكن لا نريد الاثبات التخيير لزيد و عمرو بعد كونه ثابتا لهما لاجل تطبيق العنوان عليهما نظير كليه الأحكام الثابته للعناوين الكليه الساريه منها الى المعنونات. (١)

و دعوى ان التمسك بالاطلاق لا يجوز لان الخطاب بالتخيير متوجه الى من لم يأخذ بشىء من المتعارضين لعدم علمه بما هو الحجه و الوظيفه بحسب الواقع فى الواقعه و لا يتوجه هذا الخطاب الى من تعين أحدهما للحجيه له و صيرورته وظيفه فى الواقعه و لو لم يكن هذا ظاهر ما تقدم من خبر الحسن بن الجهم فلا أقل من عدم ظهوره فى الاطلاق. (٢)

مندفعه بما مرّ من ان الظاهر من الأخبار ان التخيير من باب التسليم و مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين لعدم تقييده بحال الابتداء و خصوصيات المخاطب قبل الأخذ من عدم علمه بما هو الحجه و الوظيفه بحسب الواقع لم تؤخذ فى الروايه و المأخوذ هو تعارض الخبرين و الحجيتين و هو باق فبعض ادله التخيير غير قاصر عن اثبات استمرار التخيير.

ص: ٥٦٤

١- (١) الرسائل، ج ٢، ص ٦٢.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٦٤.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد حيث قال قوله عليه السلام في خير سماعه فهو في سعه حتى يلقاه و قوله عليه السلام في خير حارث بن مغيره فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه بناء على دلالتها على التخيير ظاهر ان في استمرار التوسع و بقاء التخيير الى ان يرى القائم عليه السلام و من يخبره الى أن قال و ربما يستشم الاستمرار أيضاً من قوله عليه السلام فموسع عليك بأيّ عملت فان الظاهر من قوله عليه السلام بأيّ عملت في المقام و غيره من المقامات جواز العمل بابه شاء في جميع الازمان بل هو التوسع الكامله لا جواز العمل بابه شاء في الزمان الأوّل فله العمل بمقتضى ظهور هذا الخبر بايهما اختار دائماً نعم يجب تقييد العمل بالأخذ على ما يدل عليه غير واحد من الاخبار.

فتلخص ان أدله التخيير كما تكون ناهضه لاثباته حدوثاً كذلك ناهضه لاثباته مستمراً و على فرض السكوت يجرى الاستصحاب و موضوعه بحسب ما يعينه العرف هو المكلف و هو متحد في الحالين حال عدم الاختيار و حال الاختيار او حال التحير و حال عدمه الى أن قال بل ظاهر قوله عليه السلام «موسع عليك بابه عملت» (١) ابتداء جواز العمل بابه شاء و هو عام شامل للعمل بنحو الدوام او في بعض الاوقات ثبت بقريته ساير الادله عدم كفايه العمل و انه لا بدّ من الأخذ الا انه لا يوجب التصرف في ظهور الكلام في التبعض بحسب الاوقات فتلخص كفايه الأخذ و لو بنحو التوقيت و حينئذٍ اذا انقضى الوقت زال الحجيه اذ هي تابعه للاخذ فاذا أخذ ثانياً بما أخذ أولاً صار حججه ثانياً و اذا أخذ بغيره صار هو حججه دون الأوّل و هذا واضح. (٢)

ص: ٥٦٥

١- (١) في صحيحه على بن مهزيار.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣١٨-٣١٦.

و هو ان الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لان التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجه في حقه بالأخذ به و بعد الأخذ باحدهما و صيرورته حجه يكون التخيير بمعنى اخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجه و هذا لم يكن ثابتاً في السابق ليستصحب. (١)

و يمكن ان يقال: ان ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ باحدى الحجتين فاذا كان هذا التخيير باقياً بالاستصحاب فلامانع من لزوم اخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و ما يكون من لوازم بقاء المستصحب لا- يلزم ان يكون ثابتاً في السابق ليستصحب كما لا يخفى.

فتحصل الى حدّ الآن ان التخيير استمرارى لا بدوى بل قوله عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» فى صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام او فى بعض الاوقات كما أفاد سيّدنا الأستاذ فيجوز الأخذ باحدى الروايتين بنحو التوقيت و حينئذٍ اذا انقضت الوقت زالت الحجية اذ هي تابعه على الفرض للاخذ جمعاً بين قوله: «موسع عليك بايه عملت» فى صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السلام «بايهما اخذت من جهه التسليم كان صواباً» فى مكاتبه الحميرى و معتبرته.

و المخاطب للتخيير هو الّذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الادله و ان أوجب التعارض تحيراً بالنسبه الى الحكم الواقعى ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير و مقتضى إطلاق الموضوع ان المخاطب مخير فى كل واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى أحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر.

ص: ٥٦٦

و دعوى ان الوقائع لو حظت واقعه واحده و امر فيها بأخذ أحد الخبرين فقد امثل ذلك بالأخذ الأوّل و لا يبقى للدليل الاجتهادى دليل على استمراريه التخيير. (١)

مندفعه بان الملاحظه المذكوره تحتاج الى مؤونه زائده و لا يساعدها إطلاق الخطاب كما لا يخفى و قد اتضح مما ذكر ان مع تماميه دلالة الاطلاقات على التخيير و استمراره فلاحاجه الى استصحاب الاستمرار فلا تغفل.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه

فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه

و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدله التخيير ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الأوّل و قال ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصه بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعه و كيف كان فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها الترجيح بالاصدقيه فى المقبوله و بالاثيقه فى المرفوعه فان اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب الى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث انه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب و ليستا كالأعدليه و الافقيهيه يحتملان لاعتبار الاقربيه الحاصله من السبب الخاصّ و ح فنقول اذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون أصدق و اوثق من الراوى الاخر.

و يتعدى من صفات الراوى المرجحه الى صفات الروايه الموجهه لاقربيه صدورها لـ ان اصدقيه الراوى و اوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و

ص: ٥٦٧

الوثاقه فى الروايه فاذا كان احد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الاوّل اقرب الى الصدق و اولى بالوثوق. (١)

أورد عليه فى الكفايه بان جعل خصوص شىء فيه جهه الارائه و الطريقيه حجه او مرجحاً لا دلالة فيه على ان الملاك فيه بتمامه جهه ارائه بل لا- اشعار فيه كما لا- يخفى لاحتمال دخول خصوصيه فى مرجحيته او حجيته لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبداً فافهم (٢) و لعل وجه الأمر بالفهم هو ما أشار اليه المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاعدليه و الاورعيه أيضاً بلحاظ شده مراقبته و كثره مداقته فى النقل للملازمه الغالبية بين التورع فى جهه النقل و تورعه فى ساير الجهات بخلاف الاصدقيه المحضه فانه ربما تابى نفسه عن الكذب و ان كان لا يبالى بساير المحرمات الى أن قال فاعتبار الاولويه بلحاظ هذه الجهه لا- بلحاظ الجهات الاجنبية عن مرحله النقل كى يكون مرجحاً تعبدياً و اما اعتبار الافقيه فلان الغالب حيث يكون النقل بالمعنى فلكثره الفقاهه و قوه النباهه دخل فى بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام لا لمجرد اطلاعه على ما هو اجنبى عن مرحله النقل و الروايه كى يكون مرجحاً تعبدياً انتهى و عليه فالاعدليه و الاورعيه كالاصدقيه و الاوثقيه ليستا من المرجحات التعبدية بل تكونان مذكورتين من باب ملازمتهما لشده مراقبه فى النقل و لكن جعل خصوص شىء فيه جهه الاراءه و الطريقيه حجه او مرجحاً لا دلالة فيه و لا اشعار على ان تمام الملاك هو جهه الاراءه و الطريقيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق كما مر بيانه فى حجيه الخبر و عدم حجيه مطلق الظن هذا مضافاً الى ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره من عدم دلالة المقبوله على كون الاوصاف المذكوره من مرجحات

ص: ٥٦٨

١- (١) فرائد الاصول، ص ٤٥٠.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٨.

الخبرين المتعارضين فضلا عن دلالتهما على ان ذكر الاوصاف مثال لما يوجب اقربيه احد المتعارضين الى الصدق. (١)

و ذلك لان الاصديقه و الاعدليه و الافقيه و الاورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام «الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما» في المقبوله فلا تغفل.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك ان معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين و المراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل و لا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه و إلا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع الى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالاضافه الى الشاذ و معناه ان الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بان فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين أقل احتمالا لمخالفه الواقع. (٢)

أورد عليه فى الكفايه بما توضيحه ان الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها مع ان ذاك ممكن اذ الشهره فى الصدر الاوّل بين الروات و أصحاب الاثمه عليهم السلام موجب لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً أنها مما لا ريب فيها حقيقه

ص: ٥٦٩

١- (١) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢١.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥٠.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه الى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا الى كل مزيه و لو لم توجب إلّا اقريبه ذى المزيه الى الواقع من المعارض الفاقد لها. (١) و عليه فمع امكان اراده نفي الريب حقيقه حمل قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الاضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد امكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط هذا مضافاً الى ما أفاده الميرزا التبريزى قدس سره على تقدير كون نفي الريب اضافياً من ان نفي الريب بالاضافه الى أصل صدوره (لا) الى جهات اخرى و لا يمكن التعدى الى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة اخرى غير الصدور. (٢)

ومنها: تعليلهم: لتقديم الخبر المخالف للعامه بان الحق و الرشده فى خلافهم و ان ما وافقهم فيه التقيه فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه اماره الحق و الرشده و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر و ان لم يكن عليه اماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جائكم عتاً من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و احاديتنا فان اشبهما فهو حق و ان لم يشبهما فهو باطل فانه لا توجه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من اراده الابعديه عن الباطل و الاقريبه اليه. (٣)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بانا بعد تسليم ان ليس المراد من التعليل ان الرشده كليه فى الخبر المخالف اذ ليس كل ما خالفهم حقاً كما ليس كل

ص: ٥٧٠

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٣٩٨.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٦٥.

٣- (٣) فرائد الاصول، ص ٤٥١-٤٥٠.

الموافق باطلا- نقول لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه لكن لا يلزم لان يكون المراد اثبات الرشد بالنسبه الى الخير الموافق و بالاضافه اليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو ابعد عن الباطل من الآخر فلم لا يكون المراد ان الرشد غالبا و نوعاً فى الخير المخالف فيكون هذه الغلبه النوعيه التى لا حظها الشارع موجبه للاخذ بالمخالف مطلقاً كما أوجب غلبه المصادفه فى الخير الثقه الأخذ به كذلك و حينئذٍ فلا يمكن التعدى إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار فاستقم. (١) و لا دليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار فى غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدى اليه.

هذا مضافاً الى ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره من ان التعليل المذكور لم يوجد فى روايه و انما هو فى عباره الكافى التى نقلناها سابقاً نعم وقع فى المرفوعه ما يرادفه و هو قوله عليه السلام «فان الحق فيما خالفهم» ولكن قد عرفت ضعف سندها و عدم صحه الاعتماد عليها و ذكر أيضاً فى المقبوله لفظ ففيه الرشاد ولكنه ليس بعنوان التعليل بل بعنوان الحكم حيث قال عليه السلام «و ما خالف العامه ففيه الرشاد» أى يجب الأخذ به فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. (٢)

و أما ما فى الكفايه فى الجواب عن الاستدلال بالتعليل المذكور من انه يحتمل ان يكون الرشد فى نفس المخالفه لحسنها و لو سلم انه لغلبه الحق فى طرف الخير المخالف فلاشبهه فى حصول الوثوق بان الخير الموافق المعارض بالمخالف لا- يخلو من الخلل صدورا او جهه و لا بأس بالتعدى منه الى مثله ففيه كما أفاد سيدنا

ص: ٥٧١

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٢٥-٣٢٤.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٢٢-٤٢١.

الاستاذ قدس سره بعد احتمال اراده حسن المخالفه بما هو مخالفه مع ان حسنها أيضاً محل تأمل فانه لم يقل أحد بان نفس المخالفه مع العامه حسن محبوب عند الشرع.

و اما دعوى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا- يخلو من الخلل صدورا او جهه فمدفوعه بعدم تسليم حصول الوثوق اذ من الممكن ان يكون الحكم الواقعي على وفق الموافق و يكون المخالف غير صادر اصلا فكيف دعوى الوثوق اما بعدم صدورها او بصدورها تقيه.

نعم لو علم بصدورهما و كان أحدهما موافقا و الآخر مخالفا لا يبعد دعوى حصول الوثوق بصدور الموافق تقيه لو كان وجه التقيه منحصراً في خوف الامام عليه السلام على نفسه و اما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة و تحفظ بنفس القاء الاختلاف كما ورد في بعض الأخبار بانه «نحن نلقى الخلاف بينكم حقنا لدمائكم» فحصول الوثوق محل الانكار لاحتمال ان يكون الواقع على وفق الموافق و يكون ظاهر المخالف غير مراد فتأمل جيداً. (١)

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» فانه يدل على انه اذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به و ليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى و ح فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه و كذا اذا كان أحدهما اعلى سنداً لقله الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح. (٢)

ص: ٥٧٢

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٢٤.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥١.

أورد عليه اولاً بضعف السند و ثانياً بانه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه الى الأخذ باليقين فى اتيان العمل و ترك المشتبهات.

(١)

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و قد عرفت عدم تماميه الوجوه المذكوره.

نعم هنا تقريب آخر أفاده بعض الاكابر و هو ان التعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج الى دليل خارجى و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هى ان بعد احراز العموم او الاطلاق فى أدله اعتبار الطرق و الامارات اذا شككنا فى خروج ذى المزيه او خروج مالا مزيه له منها بعد العلم بعدم كذبهما او بعد العلم بعدم صدقهما معا.

كان اللازم الأخذ باصالة العموم فى ذى المزيه و القول بشمول العموم او الاطلاق له اذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزيه و غيره عن مفاد العموم او الاطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا.

ص: ٥٧٣

فاذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح حيث ان خروج الراجح يلانزم خروج المرجوح عرفاً لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و ان خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما فانحصر الأمر فى خروج المرجوح اخذا باصالة العموم او الاطلاق و هذا البيان يجرى فى مسأله تعارض الأخبار و تعارض اراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا او بعدم صدقهما معا.

فاذا عرفت تلك المقدمه فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدله اعتبار الأخبار ان خروج المتعارضين عن مفاد الاطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا و هكذا لا مجال لشمول الاطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا و عليه فيؤخذ باطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه الى الذهن العرفى كما لا يخفى ولكن ذلك متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه الى المتعارضين و عدم القول بان الادله الداله على اعتبار الأخبار او الأصول اللفظيه ليست ناظره الى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل ان يقول ان شمول إطلاق ادله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الاطلاق الذاتى و معه فلاحاجه الى اللحاظ حتى يقال ان الادله ليست ناظره الى صورته تعارضهما كما ان اصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح و عليه فجاوز التعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها بالتقريب المذكور لا يخلو من وجه ان لم يمنع عنه إطلاق ادله التخيير الشرعى و الافمق القول باطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الاطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و ان كان الأخذ بطرف الراجح احوط.

و مما ذكر يظهر أيضاً انه لو وجد بعض المرجحات المنصوصه فى طرف و بعض المرجحات الغير المنصوصه فى طرف آخر يكون العبره بالمرجحات المنصوصه قضاء لاطلاق ادله المرجحات المنصوصه و أيضاً يظهر انه اذا كان كل طرف ذا مرجح من المرجحات غير المنصوصه فان لم يكن إطلاق أدله التخيير فيؤخذ بالاقتوى منهما و إلا فاطلاق أدله التخيير يدل على جواز الأخذ بكل طرف شاء و ان كان الاحوط هو الأخذ بطرف الاقوى.

ثم ان ما ذكر في تعارض الأخبار من ان تقديم ذي مرجح مطابق للقاعده لا يختص بهذا الباب بل يجرى في باب تعارض الطرق والبيانات و تعارض آراء المجتهدين و يتقدم كل طرف ذي مرجح على طرف آخر اذا لم يكن إطلاق او عموم يدل على التخيير الشرعى و الله هو العالم.

الفصل الثامن: في ان الأخبار العلاجيه تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

اشاره

في ان الأخبار العلاجيه تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

و المعروف هو الاختصاص و اختاره الشيخ الأعظم قدس سره و حاصل ما ذهب اليه ان ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لاحدهما او لكليهما خلافاً للمحكى عن الشيخ الطوسى قدس سره في الاستبصار و العده حيث قال بالترجيح حتى في النص و الظاهر و الاظهر و الظاهر و أيّد في الكفايه عدم الاختصاص في بعض كلامه بان مساعده العرف على التوفيق لا- يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى او للتخير في الحكم الواقعى هذا مع امكان احتمال السائل الردع عن طريقه المتداوله بين العرف ولكن عدل عنه في النهايه معللا بان التوفيق العرفى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الائمه عليهم السلام و هى كاشفه اجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا- دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى و أنها سؤالاً- و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التخير او لولا- دعوى اجمال أخبار العلاج و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص و لا ينافى دعوى السيره مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم

يكن هناك ظهور انه لذلك و كيف كان فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيره العلماء من التوفيق العرفي و حمل الظاهر على الاظهر فتأمل. (١)

و فيه انه لا- مجال للتأمل حيث ان ظاهر أخبار العلاج هو الاختصاص بغير موارد امكان الجمع العرفي لان موضوعها هو التحير فلاعموم لها حتى يحتاج الى تخصيصها من ناحيه كشف السيره القطعيه عما يوجب تخصيص أخبار العلاج و عليه فلايشمل أخبار العلاج موارد امكان الجمع العرفي لعدم التحير فيها و دعوى ان العناوين المأخوذه فى أخبار العلاج من تعارض الخبرين تشمل لموارد الجمع العرفي مندفعه بان التعارض فى موارد امكان الجمع العرفي بدوى هذا مضافاً الى ان ظاهر موارد السؤال عن حكم التعارض ان السائل متحير فى وظيفته و هو لا يكون الا اذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفي.

هذا مضافاً الى وجود قرائن واضحه على هذا التحير الوثيق فى بعض أخبار العلاج مثلا ان قوله فى مقبوله عمر بن حنظله«اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم»لا ينبغى الشك فى ان هذا الاختلاف كان اختلافا عريقا و إلاً فلو كان الخبران من قبيل الخاصّ و العام او البعث نحو الفعل و الترخيص فى الترك لما بقى بين الحكمين اختلاف و لا تحدا فى ما يحكمان كما ان قوله فى موثقه سماعه«فى رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما يامر باخذه و الآخر ينهاه»ظاهر فى الرجلين بعد استنادهما الى ما يرويه كان أحدهما يراه منهيًا عنه و الآخر جازيا و واجبا و ليس بينهما جمع و الا فلو كان من قبيل النهى و الزجر

ص: ٥٧٦

عن امر و الترخيص فيه لما بقيا على هذا الخلاف الى أن قال فالحاصل ان الاطلاقات منصرفه الى غير مورد الجمع العرفى كما قاله الاساتيد قدس الله اسرارهم. (١)

استدلال الدرر على التعميم

اشاره

ثم انه مال فى محكى الدرر الى التعميم حيث قال ما محصله ان الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينه المتصله حتى لا- يبقى تعارض فى البين ولا- يحسن السؤال و لا- يشمله الأخبار و المرتكزات العرفيه لاتلزم ان تكون مشروحه عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال بل من الممكن السؤال لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقه فيجب الأخذ باطلاق الأخبار.

و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار فان الروايتين من قبيل الخاص و العام و النص و الظاهر مع انه عليه السلام امر بالتخير فى كلا المقامين و دعوى السيره على التوفيق ممنوعه مع ذهاب الشيخ (الطوسى) الى الترجيح انتهى.

جواب الاستدلال المذكور

أورد عليه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله لا يخفى على من راجع طريقه الاصحاب من المتقدمين و المتأخرين حتى مثل الشيخ قدس سره فى الجمع بين الأخبار فى المسائل الفرعيه الكليه و الجزئيه ان بناءهم على بناء الظاهر على الأظهر فكيف على النص و ان بقى لك شك فارجع كتب الشيخ المعده لبسط الكلام فى طريق الاستدلال ترى انه مع ذهابه فى الاستبصار و العده الى ما ذهب جمع بين العام و الخاص و المطلق و المقيد بحمل الاوّل على الثانى فليس منع السيره إلّا مكابره (٢) و اما

ص: ٥٧٧

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٤٩٦.

٢- (٢) و مع وجود السيره المذكوره لايبقى تعارض فلا يندرج موارد التوفيق العرفى فى موضوع الأخبار العلاجيه.

الروايتان فهما قاصرتان عن اثبات التخيير فى المسأله الأصوليه على ما تقدم الكلام فيه اجمالاً (١) و تفصيله بيتنى على نقلهما.

اما الاولى فهى ما رواه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام الى أن قال، قال عليه السلام فى الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فاذا انتقل من حاله الى اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من المسجد الثانى و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايها اخذت من باب التسليم كان صواباً.

و هذه الروايه و ان كانت موردها ما أمكن التوفيق عرفاً بين الروايتين بحمل العام على الخاصّ و الالتزام بشده مرتبه استحباب التكبير فى جميع الموارد إلّا فى القيام بعد القعود او بعد التشهد لكن دلالتها على التخيير المطلوب محل الكلام (٢) اذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين كما لا يخفى على اللبيب فيقوى ان يكون المراد التخيير فى المسأله الفرعيه و ان تطبيق العمل على وفق كل واحد من الخبرين صواب بمعنى ان المكلف مخير بين تطبيق عمله على وفق الروايه الاولى فيكبر او على وفق الثانى فلا يكبر و كلاهما صحيح.

ص: ٥٧٨

١- (١) و قد تقدم تماميه دلالتها على التخيير فى المسأله الاصوليه فراجع.

٢- (٢) و فيه ان بين المطلق الوارد فى مورد الحاجه و المقيد تعارض و معه يكون التخيير هو التخيير الاصولى الذى هو المطلوب اذ مقتضى القاعده هو الحكم بنسخ الحكم المطلق عدم جيبىء الخاصّ ولكن الحديث يدل على عدم النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق و مجيبىء الخاصّ بين ان يأتى مخيراً بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتى به بهذا العنوان فيصح الجواب حينئذٍ بالتخيير الظاهرى بعد كونهما متعارضين فى جزئيه التكبير و عدمها و اما التخيير الواقعى بين جزئيه الشىء و عدمه فلا معنى له.

و اما الثانيه فهى ما رواه على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد الى أبى الحسن اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم صلها فى المحمل و روى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام «موسع عليك بايه عملت» و هذه أيضاً امكن الجمع العرفى فى موردها اذ الروايه الاولى صريحه فى الجواز (١) و الثانيه ظاهره فى عدمه فيحمل الظاهر على النص و يلتزم بعدم الاشتراط ولكن دلالة الجواب على التخيير المدعى محل النظر لما عرفت من ان المناسب لمقام الامامه فى امثال المقامات بيان الواقع لا علاج التعارض فيقوى جداً ان يكون المراد من التوسع هى فى العمل كما يشير اليه قوله بايه عملت فمرجع الجواب الى عدم اشتراط الركعتين بالقبله و الاستقرار هذا و الفرق بين هذه و بين سابقتهما اختلاف التعبير ففى الاولى قوله «بايهما اخذت» و فى الثانيه «عملت» و الفرق بين التعبيرين واضح اذ يمكن لاحد دعوى ظهور التخيير فى الأخذ فى التخيير فى المسأله الأصوليه و اما هذه الدعوى فغير جاريه فى قوله بايه عملت كما لا يخفى و كيف كان فالروايتان قاصرتان عن اثبات التخيير بالمعنى المقصود. (٢)

ص: ٥٧٩

- ١- (١) و فيه ان قوله صلها فى المحمل ظاهر فى الجواز و عدم اشتراط الاستقرار على الارض فيكون معارضا مع قوله لا تصلها الا على الارض الظاهر فى عدم الجواز و اشتراط الاستقرار على الارض كما لا يخفى.
- ٢- (٢) و فيه منع لما عرفت من انه لا جمع عرفا بين مطلوبيه العموم او الاطلاق ظاهرا و واقعا و بين مطلوبيه الخاص كما لا جمع عرفا بين ظهور روايه فى اشتراط الاستقرار على الارض فى الصلاه و بين ظهور روايه اخرى فى عدم الاشتراط المذكور و مع عدم الجمع العرفى بينهما يكون التخيير تخييرا اصوليا و عليه فالامجال للاستشهاد بالروايتين لتعميم موضوع الأخبار العلاجيّه بالنسبه الى موارد امكان الجمع العرفى لما عرفت من عدم امكان الجمع العرفى فى مورد الروايتين فتدبر جيداً.

و اما ما ذكره من ان الخاصّ ليس منشأ لانعقاد ظهور اخر للعام و صرف ظهوره كالقرينه المتصله فهو حق.

و توضيحه يستدعى بسط الكلام فنقول قد يقال ان الخاصّ المنفصل كالقرينه المتصله بالكلام فى عدم انعقاد ظهور للعام قبل ذكره و بيانه كما ان لا ظهور حجه له قبل تماميه الكلام و اختتامه و مرجع ذلك الى ان تقديم الخاصّ على العام ليس تقديم احدى الحجّتين على الاخرى لا قوائيه الظهور بل انما هو الأخذ بالخاص الحجه و بعد الأخذ به يصير العام حجه فى غير موردّه فيؤخذ به حينئذٍ و بعبارته اخرى ليس بين الخاصّ و العام تعارض اصلا اذ التعارض انما هو بين الحجّتين و المفروض ان ظهور العام قبل ذكر المخصص ليس بحجه اصلا كما ان ظهور العام قبل ذكر القرينه المتصله بالكلام كذلك و لذلك لو سمع المخاطب كلاما عاما من المتكلم و لم يصبر حتى يتم كلامه او لم يستمع ما يذكره بعد ليس هذا العام حجه له على المتكلم و من أجل ذلك يقال لا تعارض بين المعانى المستفاده من كلام واحد بل بعضها قرينه على بعض.

و لا يخفى انه لو كان حكم الخاصّ المنفصل كالمتصل بالكلام يشكل التمسك بالعمومات حتى فيما علم المكلف بعدم صدور المخصص اذ احتمال صدوره بعد باق بحاله و المفروض انه لو كان المخصص المتصل بالكلام فكما لا يمكن التمسك بالكلام قبل تماميته لا يمكن التمسك بالعموم قبل القطع بعدم وجود المخصص فى الواقع اما بتصريح الإمام عليه السلام او بنحو اخر مع ان المقطوع ان سيره اصحاب الاثمه عليهم السلام لم تكن على التوقف و عدم الاحتجاج بالعمومات الصادره منهم بمجرد احتمال وجود المخصص فى الواقع و احتمال صدوره بعد فان من يقول بان القرائن المنفصله كالمتصله يلزمه القول بان جميع المخصصات الصادره من الإمام الواحد او من جميع

الائمه عليهم السلام مع العام الصادر من أحدهم عليهم السلام بمنزله الكلام الواحد الصادر من أحد منهم و لازمه عدم جواز الاحتجاج ما احتتمل صدور المخصص بعد كما لا يجوز الاحتجاج بالكلام ما لم يحرز تماميته و هذا كما عرفت خلاف بناء الاصحاب و جميع المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الى زماننا هذا بل هو خلاف طريقه كل العقلاء الى أن قال فالانصاف ان العمومات و الاطلاقات حجه فى ظواهرها ما لم يصدر القرينه من المتكلم نعم يلزم احراز عدم صدور القرينه اما بالقطع بعدم صدورها او باصالة عدم القرينه و من المعلوم ان هذا الاصل يجرى بعد الفحص التام عن وجود المخصص و المقيد و اليأس عن الظفر به بالنحو المتعارف و لا- يمكن الحكم بعدمها بمجرد احتمال عدم صدورها اذ من الممكن وجودها فيما بايدنا من الأخبار بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها الى أن قال و بالجمله فالعمومات حجه فى مفادها ما لم يصدر المخصص بالوجدان او بالاصل لا أنها حجه اذا لم يوجد المخصص فى متن الواقع كى لا يمكن التمسك بها ما لم يقطع بعدم وجود المخصص و لو من بعد و لو علم بعدم صدوره فعلاً. (1)

والحاصل ان بعد انعقاد ظهور العام اما بالقطع بعدم صدور القرينه او باصالة عدم القرينه يقع التعارض بين العام و بين الخاص ولكن التعارض بدوى لامكان التوفيق عرفاً بينهما و مع التوفيق العرفى لا يرى العرف مورد التوفيق مورد المعارضه حتى يكون فى صدد علاجـه او تجويزه و عليه فلامجال لدعوى دخوله فى مورد السؤال عن علاجـ المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما الا- بيان آخر لاحدهما او لكليهما فلاوجه لما ذهب اليه فى الدرر من تعميم موضوع الأخبار العلاجيه بالنسبه الى موارد امكان الجمع بالتوفيق العرفى. اللهم

ص: ٥٨١

الا أن يكون اراده العموم قطعيه فيعارض مع الخاصّ الذي يكون في بيانه عند العمل بالعام مفسده فيشملة الأخبار العلاجيّه في مثل هذه الموارد و يرجع فيها الى المرجحات ثم ان المستفاد من الروايتين هو التخيير الأصولي الظاهري لا التخيير الواقعي و ذلك لما تقدم من وجود التعارض بين قوله صلها في المحمل و قوله لا تصلها الا على الارض و لا يكونان من موارد التوفيق العرفي فان الاوّل ظاهر في عدم اشتراط الاستقرار على الارض في صحه الصلاه و الثاني ظاهر في اشتراط ذلك و من المعلوم تعارضهما فيكون التخيير المستفاد من قوله بايه عملت هو التخيير الأصولي لا التخيير الفقهي و يويده التعبير بايه ظاهره في الروايه دون أي ظاهر في العمل فانه يشهد على ان النظر الى التخيير بين الروايتين.

و لما تقدم من وجود التعارض بين العام و الخاصّ اذا كان الخاصّ مذكورا بعد وقت العمل بالعام او اذا كان العام مرادا قطعاً فيكون التخيير تخييراً اصولياً لا-تخييراً فقهيّاً و لا- يقاس هذه الموارد بموارد الترخيص في الترك او الفعل بعد الأمر و النهي او العموم و الخصوص مما يكون بينهما توفيق عرفي بحيث لا يشملها الأخبار العلاجيّه و الله هو العالم.

الفصل التاسع: في الموارد التي اشبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

اشاره

في الموارد التي اشبه الحال فيها من ناحيه تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

و قد ذكر فيما اشبه الحال امور للتمييز المذكور.

الأمر الاول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق

كما اذا ورد اكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص او بالعكس ذهب الشيخ الأعظم الى تقديم التقييد بما محصله ان ظهور العام في العموم تنجيزي بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عدم البيان و

ص: ٥٨٢

العام يصلح لذلك و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى فى طرف الاطلاق مع وجود العام بخلاف العكس فان تقديم الاطلاق على العام حينئذٍ موجب لتخصص العام بلاوجه إلاً على نحو دائر لتوقف تقديم الاطلاق على كونه بياناً للعام مع انه موقوف على عدم كون العام بياناً و هو موقوف على كون الاطلاق بياناً فيلزم الدور.

هذا مضافاً الى ان التقييد اغلب من التخصيص و فيه تأمل. (١)

أورد عليه فى الكفايه بان عدم البيان المذموم هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الابد و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الاطلاق و ظهور العموم و اغلبه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل ما من عام الا و قد خص غير مفيد و لا بد فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها الموجهه لظهيره أحدهما من الآخر فتدبر. (٢)

و قد أجاب سيدنا الأستاذ عما ذكره صاحب الكفايه و ذهب الى ترجيح التقييد على التخصيص حيث قال يمكن الخدشه بعدم انحصار الأمر فى باب المطلق فى التصرف فى اصاله التطابق لامكان التصرف فى اصل اخر و هو اصاله كون التكلم فى مقام البيان.

و توضيحه ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان لتمام ماله دخل فى انشائه فان احرز ذلك بالقطع فهو و إلاً فيبنى على انه فى مقام البيان و هو مما يحكم به كافه العقلاء كما انه لو علم عدم كونه فى مقام البيان من جهه و شك فى جهه اخرى يبنى على الاصل المذكور فى الجهه المشكوكه و هذا أيضاً مما يحكم به العقلاء كما أفاده.

ص: ٥٨٣

١- (١) راجع فرائد الاصول، ص ٤٥٧ الطبعة القديمه.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٠٤.

إذا تحقق ذلك فنقول إذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في الاصل الأوّل و هو اصاله تطابق الارادتين و ابقاء هذا الاصل على حاله كذلك يمكن التصرف في الثانى و ابقاء الأوّل على حاله الا فيما يقطع بكونه فى مقام البيان حيث انه حينئذٍ ينحصر التصرف فى اصاله التطابق.

و حينئذٍ فلقائل ان يقول ان التصرف بالوجه الثانى اهون منه على الوجه الأوّل و هذا بخلاف العام فان الظفر بالمخصص بوجب التصرف لا محاله فى اصاله التطابق و لاوجه له غير ذلك فتدبر و لا تكن من الغافلين. (1)

وفيه: اولاً: ان كون المتكلم فى مقام البيان لا يختص بالاطلاق بل احرازه لازم فى العام أيضاً اذ مع عدم كونه فى مقام البيان لا فرق بين ان يكون الملفوظ مطلقاً او عاماً فى ان المتكلم ليس فى مقام بيان تمام ماله دخل فى موضوع كلامه و قد نرى ان المقننين كثيراً ما ذكروا الموضوعات بنحو الكلى و لم يكونوا فى مقام تفصيلاته بل ذكروها عند مواضعه بعد ذلك.

وثانياً: ان مجرد الاهونيه على تقدير التسليم لا يستلزم الاظهرية و قد يقال فى ترجيح العام الوضعى على العام الاطلاقى او التقييد على التخصيص ان الوجه فى تقديم الخاصّ على العام انه اذا اقترن الخاصّ بالعام يوجب عدم انعقاد ظهور العام فى العموم و كونه قرينه على المراد من العام ثبوتاً و لذا لا- يفرق أهل المحاوره بين ذكر الخاصّ متصلاً بالعام او بخطاب منفصل الا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالى فى الأوّل و انعقاده فى الثانى (فاذا عرفت ذلك فاعلم ان) الأمر فى العام الوضعى و العموم الاطلاقى من هذا القبيل فانهما اذا اتصلا فى الخطاب لا ينعقد الظهور

ص: ٥٨٤

الاطلاقي في ناحيه المطلق و اذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالاضافه الى ارتفاع اصاله التطابق في ناحيه الاطلاق و هذا معنى تقديم العام الوضعي.

و كون الظهور في كل من العام و المطلق تنجيزيا لا- يمنع ان لا تتقدم (1) اصاله التطابق في ناحيه العام على اصاله التطابق في ناحيه المطلق حيث يحسب ورود أحدهما قرينه على الآخر بالاضافه الى المراد الجدى منه فلاحظ خطاب الخاصّ مع خطاب العام فان الظهور في كل منهما تنجيزى و معذلك يتقدم الظهور الاوّل على الثانى. (2) و يمكن دفعه بان قياس المقام بتقديم الخاصّ على العام ليس في محله لاین الخاصّ لو لم يتقدم على العام صار لغوا لاقليه افراده بالنسبه الى العام بخلاف المقام فان لزوم اللغويه لا مجال له على كلا التقديرين بعد عموميه كل طرف اما بالوضع او بمقدمات الحكمة.

فتحصّل ان ما ذهب اليه صاحب الكفايه من عدم ترجيح التقييد على التخصيص هو الاظهر فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لا ظهريه أحدهما من الآخر و هى تختلف بحسب الموارد و مقتضى ذلك ان مع عدم ثبوت الاظهريه في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه او يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع الى العموم او اصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثانى: فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

اشاره

كما اذا ورد الخاصّ قبل ورود العام يقع الكلام فى ان الخاصّ يقدم على العام و يخصصه او العام يقدم على

ص: ٥٨٥

١- (١) و الظاهر لا يمنع ان تتقدم و كلمه «لا» زائده و يشهد له قوله بعد سطور و معذلك يتقدم الظهور الاوّل على الثانى.

٢- (٢) دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ٧٢-٧١.

الخاصّ و ينسخه و الاظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً سواء كان قبل وقت العمل او بعده لما سيجىء انشاء الله تعالى من قيام السيره القطعيه عليه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مباحث الالفاظ بحث العام و الخاص. (١)

وكيف كان فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا اشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمرار الشريعه على ظهور العام فى العموم الافرادى و يعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخيه فى العام او فى الخاصّ و المعروف لتعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ و قد وقع الخلاف فى بعض الصور الى ان قال و كيف كان فلا اشكال فى ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ و اما ارتكاب كون الخاصّ كاشفا عن قرينه كانت مع العام و اختفيت فهو خلاف الاصل و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شىء زائد عليهما نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ و جب المصير الى التخصيص مع التزام القرينه حين العمل او جواز اراده خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجه لعملمهم بظهوره و بعباره اخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم. (٢)

ظاهره هو تقديم التخصيص على النسخ من جهه شيوع التخصيص و ندره النسخ فيما اذا دار الأمر بينهما بخلاف ما اذا لم يدر بينهما كما اذا ورد الخاصّ بعد حضور

ص: ٥٨٤

١- (١) فراجع الفصل الثانى عشر فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ من كتاب عمدہ الاصول، ج ٤، ص ٢٣٨.

٢- (٢) فرائد الاصول، ص ٤٥٦.

وقت العمل بالعام فانه تعين فيه النسخ اذ لا مجال للتخصيص بعد ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و الا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه و هو قبيح و بخلاف ما اذا ورد الخاصّ مثلاً قبل حضور وقت العمل بالعام فانه تعين فيه التخصيص اذ لا مجال لاحتمال النسخ لكونه مشروطاً بورود النسخ بعد حضور وقت العمل و هكذا اذا قام الدليل على امتناع النسخ تعين التخصيص مع التزام اختفاء القرينه حين العمل او مع جواز اراده خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع تكليفهم ظاهراً بالعموم.

يمكن أن يقال: بالتخصيص حتى فيما اذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما اذا كانت المصحله في تأخير البيان اذ معه لا- قبح في تأخير البيان و يمكن القول أيضاً بالنسخ قبل حضور وقت العمل و دعوى ان النسخ هو رفع الحكم الموجود و الحكم لا يكون حكماً إلّا بفعله موضوعه فما لم يتحقق مكلف او لم يحضر وقت العمل لم يكن هناك حكم مندفعه بعدم تقوم النسخ بفعله الموضوع للحكم المنسوخ بل يمكن فرض النسخ برفع الحكم المتحقق بالاراده الانشائية من دون تفاوت بين حضور وقت العمل و عدمه لان في هذه الصوره يصدق النسخ لو رفعه الحاكم قبل حضور وقت العمل كما يصدق بعده فاتضح مما ذكر عدم تماميه الشرطين المذكورين في فرائد الأصول من ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و من ان احتمال النسخ مشروط بورود الخاصّ بعد الحضور.

هذا مضافاً الى ان مع تماميه الشرطين المذكورين فاين يدور الأمر بين التخصيص و النسخ و أيضاً الغلبه الخارجيه لا تفيد مادام لم تكن موجبه لاقوائيه الظهور فالاستدلال بالغلبه لتقديم التخصيص على النسخ كما ترى ثم لا يخفى عليك انه ذهب صاحب الكفايه الى تقديم النسخ على التخصيص بدعوى ان دلالة الخاصّ او العام على الاستمرار و الدوام انما هو بالاطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي (المذكور) في

تقديم التقييد على التخصيص (فيما اذا دار الأمر بينهما) كان اللازم تقديم النسخ على التخصيص أيضاً (فان الظهور في الدوام و الاستمرار معلق على عدم قيام قرينه على خلافه و مع قيام القرينه لا استمرار و لا دوام) هذا مضافاً الى ان غلبه التخصيص (التي علل بها تقديم التخصيص على النسخ) انما توجب اقوائيه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزه في اذهان أهل المحاوره بمثابه تعدد من القرائن المكتنفه بالكلام و إلا فهي و ان كانت مفيده للظن بالتخصيص الا أنها غير موجبه للاقوائيه المذكوره لان الغلبه ظن خارجي و لا- يرتبط بظهور الكلام كما لا يخفى (و عليه فالمقدم هو النسخ لا التخصيص)

ثم ان بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح يشكل الأمر في تخصيص الكتاب او السنه بالخصوصات الصادره عن الائمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعموماتهما لان التخصيص لا- مجال له بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام كما ان الالتزام ينسخ العمومات بالخصوصات الصادره عن الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النبي صلى الله عليه و آله و سلم الناسخات عند الائمة عليهم السلام كما ترى لكثرة النسخ و هي مستبعده عن شأن الائمة عليهم السلام.

فلامحيص في حله من ان يقال ان اعتبار ذلك أى عدم حضور وقت العمل بالعام حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك أى قبح تأخير البيان فيما اذا لم يكن هناك مصلحه في اخفاء الخصوصات او مفسده في أبدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بالخصوصات الصادره عن الائمة عليهم السلام و استكشاف ان موردها كان خارجا عن حكم العام واقعاً و ان كان داخلا في حكم العام ظاهراً.

و لاجل دخول الخصوصات فى العام ظاهرا لا باس بالالتزام فيها بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام أيضاً.

فتحصل ان عند الدوران بين النسخ و التخصيص يتقدم النسخ على التخصيص بل يمكن القول بالنسخ فى الخصوصات الصادره عن الائمة عليهم السلام بالنسبه الى الظهورات الانشائية لا بالنسبه الى الأحكام الواقعيه و ان امكن القول بالتخصيص فى تلك الخصوصات لوجود المصلحه فى التأخير او لوجود المفسده فى أبدأئها هذا كله حاصل مختار صاحب الكفايه.

أورد عليه سيدنا الاستاذ قدس سره أولاً: بان عناية النسخ ليست عناية التقييد فى الدليل الدال على الحكم بل عناية رفع الحكم بجميع خصوصياته فهو بعينه كالبداء و الندامه فى الموالى العرفيه فالناسخ يرفع الحكم من أصله لا انه يضيق دائرته و يقيده نعم غايه ما هناك ان الحكم اذا ارسل و لم يخص بزمان خاص اقتضى البقاء الى الابد فهو من سنخ الامور التى اذا وجدت لا ترفع الا برافع (فلا يقاس النسخ بالتقييد).

وثانياً: ان استفاده استمرار حكم الخاص ليس من مقدمات الاطلاق دائماً كى يكون مرجع نسخه الى تقييده بحسب الازمان بل قد يكون الاستمرار الا زمانى مستفاداً من العموم كما اذا قال لا تكرم الفساق من العلماء فى كل زمان و من المعلوم ان نسخ هذا الحكم لا يرجع الى التقييد بل الى التخصيص بحسب الازمان كما ان العموم المستفاد بحسب الأفراد ليس بلفظ العام دائماً بل قد يكون بذلك كما اذا قال اكرم العلماء او كل عالم و قد يكون بمقدمات الاطلاق كما اذا قال اكرم العالم و من المعلوم ان مرجع تقديم الخاص ليس تخصيصاً فى الفرض الثانى كى يدعى تقدم

التقييد عليه بحسب القضية المدعاه اعنى تقدم التقييد على التخصيص الى ان ذهب الأستاذ الى التخصيص و قال فى تبين مورد النزاع و بيان مختاره.

و بالجمله الكلام فى مطلق خاص (متقدم)ورد من الشرع ثم ورد حكم عام يخالفه و اما الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام فليس مورد النزاع اذ لا ثمره للنزاع فيه بالنسبه الينا لان اللازم علينا العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً نعم يظهر الثمره بالنسبه الى أصحاب الائمه عليهم السلام فانه لو كان الخاص مخصصاً كشف عن ثبوت حكمه من أول الشريعه فاللازم ترتيب آثار ثبوت بهذا النحو و اما لو كان ناسخاً رفع الحكم من زمان صدوره و ما قبله باق على حكمه المستفاد من العام فلا يجب اعمال حكم الخاص بالنسبه الى الاعمال السابقه و ترتيب الاثر عليه بل لا يجوز ذلك.

و الاولى ان يقال فى تعيين محل النزاع انه اذا ورد حكم خاص و الاستمرار بحسب الزمان اما بلفظه او باطلاقه ثم ورد حكم اخر (عام)يشمل مورد الخاص و غيره بالعموم او الاطلاق فهل يحكم بخروج مورد الخاص عن موضوع هذا الدليل او يحكم بارتفاع حكم الخاص من بعد هذا الزمان؟

و اذا ثبت محل النزاع نقول غير خفى على من راجع طريقه اصحاب الائمه عليهم السلام ان الحكم فى المقام اخراج مورد الخاص عن حكم العام فانه لو لا ذلك كان اللازم على كل أحد اذا ورد عليه خاص و عام ان يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الامام عليه السلام و ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر مع ان المقطوع من طريقه الاصحاب خلاف ذلك اذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثره الموارد المبتلى بها من البيّنات الواضحات بل كالنور على الطور و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف ان بنائهم لم يكن على ذلك و انه يستكشف انهم كانوا يقدمون الخاص مطلقاً سواء

كان قبل العام او بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخاً للحكم المستفاد من الخاص فتدبر ولا تغفل. (١)

لا يقال: يكفى فى اثبات امكان ضبط ترتيب زمان صدور الروايات وضح ترتيب زمان وجود الائمة عليهم السلام فيمكن تمييز المتأخر عن المتقدم بذلك كما لا يخفى.

لأننا نقول: ان ذلك و ان امكن فى الجملة و لكن مراعاته فى جميع الروايات حتى التى صدرت من امام عليه السلام واحد مشكله و محتاجه الى الثبوت و الضبط الكامل مع ان البناء ليس على ذلك.

بقى شيء فى الخاص المتأخر

و هو ان الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و ان لم يكن محلاً للنزاع لاین اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً ولكن يمكن القول فيه أيضاً بترجيح التخصيص اذا كانت الخصوصات كثيره كالخصوصات الوارده عن الائمة عليهم السلام بالنسبه الى العمومات الصادره من النبى صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النواسخ عندهم و عليه فالتخصيص متعين و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه كما عرفت بان القبح فيما اذا لم يكن مصلحه فى اخفاء الخصوصات او لم يكن مفسده فى أبدائها.

و القول بانه لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام لا بمعنى ان تلك الظهورات هى الأحكام الواقعيه ثم نسخت بل بمعنى أنها أحكام انشائية اريد بها انشاء ثم رفعت غير سديد لما عرفت من استبعاد كثره النسخ و لو بالمعنى المذكور عن شأن الائمة الطاهره عليهم السلام فتلخص ان الاظهر فى دوران الأمر بين النسخ و التخصيص هو تقديم التخصيص

ص: ٥٩١

مطلقاً سواء كان المتأخر هو العام كما اذا ورد الخاصّ الظاهر في الاستمرار ثمّ ورد حكم آخر عام بعد وقت العمل بالخاص.

او كان المتأخر هو الخاصّ كما اذا تقدم العام وحان وقت العمل به ثمّ ورد الخاصّ و ذلك لما عرفت من السيره القطعيه.

و اما اذا لم يجيء وقت العمل بالعام فلاشكال في تقديم الخاصّ على العام كما لا يخفى فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم التخصيص على النسخ متين و ان كان الدليل الذى اقامه عليه من كثره التخصيص ضعيف كما ان ذكر الشرطين للتخصيص و النسخ غير خال عن الاشكال و النظر لما عرفت من امكان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام اذا كانت المصلحه في تأخير البيان لعدم قبح حينئذٍ في تأخير البيان و من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على كفايه الحكم الانشائي للنسخ و الرفع و الله هو العالم.

الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

اشاره

فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

ولا يخفى انه لم يتعرض له الاصحاب إلّا بعض المتأخرين قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينياً (أى تبايناً كلياً) لانه هو الذى يوجب ان يكون الخبران متقابلين بقول مطلق بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله.

و عليه فلايشمل التباين الجزئى الذى هو العموم من وجه انتهى و مما ذكر يظهر انه لامجال للتمسك بأخبار العلاجيّه فى المتعارضين بالعموم من وجه كما لا وجه للرجوع الى أخبار التخيير بل يرجع الى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجيه أحدهما من طريق آخر.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان جميع أدلّه العلاج يدور مدار عنواني حديثين متعارضين و الخبرين المختلفين فلاحد ان يقول ان الظاهر منهما هو التخالف بقول مطلق و هو يختص بالمتباينين و اما العامان من وجه فتنصرف الادله منهما فان الظاهر من قوله «يأتى منكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ» دوران الأمر بين اخذ أحدهما و ترك الآخر و بالعكس رأسا لا أخذ بعض مفاد أحدهما و ترك بعض مفاد الآخر و كذا الاجوبه الوارده فيها كقوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر و قوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه» الى غير ذلك ظاهره في الحديثين المختلفين في جميع مفادهما و بالجملة الناظر في روايات الباب يرى ان محط السؤال و الجواب فيها هو الخبران المختلفان بجميع المضمون فالعامان من وجه خارجان عنها فلا بد في مورد تعارضهما من الرجوع الى القاعده الى أن قال لكن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و القاء الخصوصيه يفهم ان الخبرين الواردين عن الائمه عليهم السلام اذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما بل لا بد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده و اولى بذلك اذا اختلف الخبران في مدلولهما الالتزامى فتدبر جيّداً. (1)

و أنت خير بان دعوى الغاء الخصوصيه في أخير كلامه الشريف كما ترى بعد كون الاصل في المتعارضين هو التساقت اذ التخيير و الترجيح محتاجان الى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا في بعض مضمونهما غير محرز و لا اقل من الشك فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالاخبار العلاقيه لعدم احراز موضوعهما.

ص: ٥٩٣

ثم انه لو سلمنا إطلاق موضوع الاخبار العلاجية او عمومه فقد فصل بين المرجحات السنيه كالترجيح بالاصديه و الأعدليه فيهما و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان فان الرجوع الى المرجحات السنيه يوجب طرح أحدهما رأسا حتى ماده الافتراق او التبعض في السند و الالتزام بصدوره في ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الامرين مما لا- يمكن الذهاب اليه اما الاوّل فلائذ طرح أحدهما في ماده الافتراق طرح للحجه بلامعارض و اما الثاني فلائذ لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه الى بعض مدلوله دون البعض الآخر هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور او المضمون فان التفكيك في جهه الصدور او المضمون فلامانع منه بان يقال صدور هذا الخبر بالنسبه الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبه الى البعض الآخر للتقيه و كذا التفكيك في المضمون بان يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للاراده الجديه دون البعض الآخر للتخصيص او التقييد الوارد عليه.

أورد على التفصيل المذكور بأنه لا- دليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه و معه لا مجال للمرجحات السنيه في باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على ان المراد منها هي الشهره الروائيه كما تقدم.

و قد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سره بين ما اذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه لامكان ان يكون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم بقربه لم تصل اليه.

و بين ما اذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الاطلاق فتسقط الروايتان في ماده الاجتماع من الاوّل بلاحاجه الى الرجوع الى المرجحات و ذلك لان الاطلاق بمعنى اللابشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ اذ اللفظ موضوع للمهيه المهمله التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فلا يروى الراوى عن الامام عليه السلام الا

بشوت الحكم للطبيعه المهمله و اما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه و على هذا فالتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما فانه لا تنافى بين الحكم بوجوب اكرام العالم على نحو الاهمال و حرمة اكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما و لا سبيل للعقل الى الحكم بان المراد منهما وجوب اكرام العالم و لو كان فاسقا و حرمة اكرام الفاسق و لو كان عالما فانه حكم بالجمع بين الضدين و الحكم بالاطلاق فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيسقط الدليلان معا فى ماده الاجتماع و يرجع الى دليل آخر من عموم او إطلاق و مع فقدته يكون المرجح هو الاصل العملى. (١)

يمكن أن يقال ان التفصيل بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق لا- وجه له لان مقدمات الحكمه و ان كانت عقليه ولكن ليست عقليه صرفه حتى لا- يتصور فيه التعدد بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه و عليه فالتعدد فى الاطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع او الاطلاق فى امكان رجوع الأمر الى انكار العموم او الاطلاق من جهة امكان كون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم و الاطلاق بقرينه لم تصل اليها فاخص العموم و الاطلاق بغير مورد الاجتماع فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحججه بلا معارض أو التبعض فى السند.

ثم ان الظاهر من كلام سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان العامين من وجه مشمول للاخبار العلاجيه بالنسبه الى غير المرجحات السنديه حيث قال ظاهر قوله

ص: ٥٩٥

«خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» وجوب الأخذ بأحد السندين و طرح الآخر بالكلية في تمام المفاد و حينئذٍ فاما يقال يؤخذ باطلاق الخبرين المتعارضين الشامل للعامين من وجه و يحكم بان مقتضى أدله العلاج وجوب الأخذ بالمشهور منهما و طرح الآخر بالكلية او يقال ان الأمر بطرح أحدهما بهذا النحو بقريته ما ارتكز في الازهان من عدم مناسبه طرح السند فيما لم يتحقق التعارض فيه اعنى ماده الافتراق (1) على عدم اراده إطلاق الحكم حتى بالنسبه الى العامين من وجه و لعل الاحتمال الثانى أقوى و أقرب بالاعتبار فيحصل ان المرجح الصدورى غير شامل لمورد تعارض العامين من وجه.

و اما المرجح الجهتى فالظاهر اعماله فيهما فانه يفهم من قوله عليه السلام خذ بما خالف العامه و أترك ما وافقهم و نحو ذلك من التعبيرات وجوب الترك و الطرح فى خصوص ماده التعارض لا مطلقاً فان العمل ببعض المفاد دون بعض ليس بعادم النظير بل شايع متعارف كما يرى فى العمومات المخصصه و الاطلاقات المقيده ببعض المفاد و هذا هو الفارق بين المرجح الجهتى و المرجح الصدورى فان العرف لما يستبعد التعبد بالسند فى بعض المراد و عدم التعبد به فى بعضه يحكم بان المراد من الطرح فى قوله و اطرح الآخر طرح السند بالكلية و حيث يستبعد طرحه حتى فيما لا تعارض فيه يحكم بعدم اراده إطلاق الحكم حتى فى العامين من وجه و اما فى مقام العمل بمدلول الخبر فحيث يرى كثيرا العمل ببعض المدلول دون بعض و يرى ان اراده بعض مفاد الكلام شايع متعارف يحكم بان المراد بترك الموافق تركه فى خصوص ماده التعارض لا مطلقاً. (2)

ص: ٥٩٦

١- (١) و الظاهر ان فى العبارة سقط و لعله كانت هكذا محمول على عدم اراده الخ.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٣٦٣.

و عليه فالأخبار العلاجية تشمل العامين من وجه فيما لا- محذور فيه و هو المرجحات المضمونية او الجهتية دون المرجحات السندية نعم هذا التفصيل مبنى على جريان أدله العلاجية فى العامين من وجه و لكن عرفت ان المتعارضين لا يشمل العامين من وجه حيث ليس تعارضهما بنحو الاطلاق فأدله الأخبار العلاجية قاصره موضوعاً من جهة شمولها للعامين من وجه مطلقاً سواء كان المرجح سندياً او جهتياً و عليه فمع قصور الادله المذكوره عن شمول العامين من وجه لا مجال لهذه التفصيلات بل الحكم هو التخيير ان قلنا به و إلا فالحكم هو السقوط طبقاً للقاعده.

اللهم الا ان يقوم وجه آخر على عدم السقوط مطلقاً كما تقدم فى بيان مقتضى القاعده فراجع.

تنبيه فى الخبر المخالف للكتاب

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: قد عرفت أن الخبر الواحد اذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب او السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و انه زخرف و باطل.

و أما اذا كانت النسبه بينهما العموم المطلق فلاينبغى الاشكال فى تخصيص الكتاب و السنه به ما لم يكن خبر آخر معارضا له و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما ان كانت النسبه بينهما العموم من وجه فان كان العموم فى كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع لانه زخرف و باطل بالنسبه الى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام و ان كان العموم فى كل منهما بالاطلاق يسقط الاطلاقان فى مورد

الاجتماع لما ذكرناه من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل بتركه مقدمات الحكمه التى لا يمكن جريانها فى هذه الصوره و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زحرف و باطل.

و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنه اطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) و لا يذهب عليك كما تقدم انه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع و عليه فما أفاده فى الوضع يجرى فى الاطلاق أيضاً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه الى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دل على أن المخالف زحرف و باطل و إلّا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقاً للقاعده.

و مما ذكر يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنه اطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على كلا- الصورتين بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف اخذاً باطلاق ما دلّ على ان المخالف زحرف و باطل و الله العالم.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه

اشاره

فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه

لا اشكال فى تعيين الاظهر اذا كان التعارض بين الاثنتين و أما اذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه لا يخلو عن خفاء و خلاف فاللازم حينئذٍ هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

ص: ٥٩٨

و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده ان تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد ففى مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصّص اكرم العلماء بالخاصين خلافاً لبعض الاعلام فانه ذهب الى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداء فتقلب النسبه بين العام و الخاص الآخر الى عموم و خصوص من وجه لان نسبه عنوان العلماء فى قوله اكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء الى قوله لا تكرم النحويين هى العموم و الخصوص من وجه.

اذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى كما ان النحوى فاسق و غير فاسق فاللازم حينئذ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما لو كان او التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما و لا يجوز تقديم الخصوصات على العام مثل قبل التخصيص الا اذا كانت النسبه بعد التخصيص على حالها كما اذا كانت الخصوصات من اصناف العموم مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الصرفيين و لا تكرم النحويين فالنسبه على حالها قبل التخصيص اذ بعد تخصيص العلماء بالصرفيين مثلا يصير المقصود من اكرم العلماء اكرام العلماء الذين كانوا غير الصرفيين و عموم اكرام العلماء غير الصرفيين بالنسبه الى لا تكرم النحويين باق على حاله اعنى العموم و الخصوص لان عنوان العلماء غير الصرفيين اعم من النحويين انتهى.

أورد عليه فى الكفايه بان النسبه (بين العناوين و الادله) انما هى بملاحظه الظهورات (الاستعماليه فى العام و الخاص) و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره (الاستعمالى) و ان انثلم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص حجه فى الباقي لاصاله عمومه بالنسبه اليه لا يقال ان العام بعد تخصيصه

بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه فإنه يقال ان المعلوم عدم اراده العموم جداً لا عدم استعمال العام في العموم لافاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها.

و إنما لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذٍ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص و أصله عدم مخصص آخر لا- توجب انعقاد ظهور للعام لا فيه و لا في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينه المعينه لمرتبه منها لجواز ارادتها(على الاجمال و الابهام)و عدم نصب قرينه عليها نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام في مقام البيان قرينه على اراده التمام و هو غير ظهور العام في تمام الباقي فانقدهح بذلك انه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً و لو كان بعضها مقدما او قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفاً و لو لم يكن مستوعبه لافراده فضلاً عما اذا كانت مستوعبه لها فلا بد حينئذٍ من معامله التباين بينه و بين مجموع الخصوصات و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه فلو رجح جانبها(أى الخصوصات)او اختير(جانبها)فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلا بخلاف ما لو رجح طرفه(العام)او قدم(أى قدم طرف العام)تخييراً فلا يطرح منها(أى من الخصوصات)إلّا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا جميع الخصوصات و حينئذٍ(أى حين عدم الطرح من الخصوصات الا- خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور)يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً فلا تغفل. (1)

ص: ٦٠٠

حاصله ان الظهور الاستعمالي يكون على ما هو عليه عند تخصيص العام بالمخصص المنفصل و لا ينتمل ذلك الظهور بتقديم احدى الخصوصات و مع وجود الظهور الاستعمالي و بقائه فلامورد لانقلاب النسبه لان ميزان الجمع العرفي بينهما هو الظهور المنعقد له في نفسه و هو لا يتغير عما هو عليه كما ان معيار التعارض انما هو حجيه كل منهما لو لا المعارضه اذ لو اعتبرت حجيه فعليه في مورد التعارض لما وجدت المعارضه لعدم امكان تحقق الحججه الفعليه في طرفي المعارضه و مع وجود الفعليه في طرف لا معنى لمعارضتها مع ما ليس بحججه فعليه كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما في تعليقه الاصفهاني قدس سره من ان القاء الظاهر في مقام الافاده و الاستفاده كاشف طبعي نوعي عن اراده الظاهر حقيقه و جداً و هذه الكاشفيه النوعيه ملاك الحجيه دون الكاشفيه الفعليه الشخصيه فالقطع بعدم اراده العموم أو قيام الحججه على عدم ارادته ينافي كشفه الفعلي عن اراده العموم لا كشفه النوعي و مع انحفاظ كشفه النوعي العمومي يعامل مع الخاص الآخر هنا معامله العام مع الخاص و لا فرق بين ان يكون المتكلم من عادته افاده مرامه بشخصين من كلامه او لم يكن كذلك لان هذا البناء لا يغير الكاشفيه النوعيه التي عليها المدار في الدلاله على المراد الجدي و انما يؤثر في عدم ترتيب الاثر على كلام من مثله ما لم يظهر عدم القرينه المنفصله و لاشهاده لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لعدم حصول الكاشفيه النوعيه فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفيه لما لا كشف له كما ان الظفر به لا يوجب اختلال كشفه و إلا لسرى اجمال المخصص المنفصل الى العام انتهى.

و لعل اليه يؤول ما افاده الشهيد الصدر من انه ان اريد بالدلاله التصديقيه الاولى الدلاله الاستعماليه فعندئذ توجد وراء هذه الدلاله دلالة اخرى و هي الدلاله التصديقيه الجديه اعني ظهور الكلام في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً إلا ان هذه الدلاله لا

تنهدم بالقرينه المنفصله فان قوامها بظهور حال المتكلم فى جديه ما يظهر من الكلام بكل ما تحف به قرائن متصله و بعد انعقاد هذه الدلاله بلحاظ هذا الظهور الحالى لا معنى لانتلامها فان الشىء و لا ينقلب عما وقع عليه. (١)

و كيف كان يمكن ان يقال ان الكشف النوعى و ان كان حجه فيما اذا شك فى أصل وجود المخصص او اذا شك فى مفهوم المخصص و لذا لا يسرى الاجمال منه الى العام ولكن الحجيه للكشف المذكور انما هى فيما اذا لم يتم قطع او حجه على خلافه و الا- فالحجيه النوعيه مقصوره فيما عداه و تتضيق دائره الحجيه النوعيه بقدر قيام المخصص و يتغير دائره الحجيه و مع تغيرها تنقلب النسبه لو كان ملاك الحجيه هى الكاشفيه النوعيه أيضاً اللهم إلاً أن يقال: ان عدم سرايه اجمال المخصص المنفصل الى العام يكفى للشهاده على عدم تغيير النسبه و وجود الكشف النوعى المبنى على بقاء الظهور الاستعمالى المنعقد له فى نفسه و هو المعيار للجمع العرفى بين الأدله او تعارضها فتحصل ان الظهور الاستعمالى و الكشف النوعى عن الاراده حقيقه يحصل بتاميه الكلام و لا- يتلزم بوجود الخاص بل هو باق على ما عليه بان الكشف النوعى ليس معلقا على عدم مجيء الخاص بل يجمع بين العام و الخاص فى الكشف النوعى مع بقاء الظهور و الكشف النوعى فى العام و الخاص فلا تغفل.

و استشكل شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره على ما ذهب اليه صاحب الكفايه و من تبعه بان الظهور الدلالى مجردا عن الاراده الجديده ليس بحجه و لا بمعارض مع دليل آخر بل المعارضه تكون بين الظهورين مع كشفهما عن الاراده الجديده و لذا عدلنا عما قلنا فى أول كتاب التعادل و التراجيح من ان التعارض هو تنافى الدليلين بحسب الدلاله و مقام الاثبات بل التعارض هو تنافى الدليلين بحسب المراد بالاراده الجديده و هو

ص: ٦٠٢

يقتضى بعد تخصيص العام باحدى الخصوصات انقلاب النسبه من العموم و الخصوص الى العموم و الخصوص من وجه.

و اعتضد ذلك بما حكى عن شيخه المعنى الأستاذ الحائرى قدس سره من ان الذى لا يتفاوت انما هو الظهور التصورى اعنى ظهور الكلام فى المعنى المختلج فى ذهن المخاطب حين سماعه و التعارض لا- يدور مداره و اما ظهوره فى المراد الجدى فلاشك فى اختلافه بعد التخصيص اذ قبله يكون ظاهرا فى اراده الجميع على حد سواء و بعده يعلم بخروج بعض الأفراد مع صيروره العام اظهر و أقوى فى اراده الباقي و لذا قد يصل التخصيص الى حد يقطع باراده الباقي من العام و هذا من أقوى الادله على ظهور التفاوت بين الحالين من هذه الجبهه انتهى.

و لا يخفى عليك انه قد تقدم ان الاظهر ان التعارض وصف للدالين لا للمدلولين اذ الوجوب و الحرمة المدلولين لا يوصفان بالمعارضه و ان وصفا بالمنافاه و لا للحجتين الفعليتين اذ لا يمكن اجتماع الحجتين الفعليتين فى الضدين حتى توصفان بها بل يوصف ما دل على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلا- بالمعارضه فيقال تعارض الخبران و لا يقال تعارض الحكمان او تعارض الحجتان الفعليتان و عليه فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كانت المنافاه بين المدلولين واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين ثم لا فرق فى الدلاله الاستعماليه الكاشفه نوعاً عن الاراده الجديه قبل التخصيص و بعده بل هى على ما عليها و هو المعيار فى الجمع بين الادله او تعارضها عرفاً و معيار التعارض انما هى الحجيه الذاتيه لا الحجيه الفعليه و هى حجيه كل منهما لو لا الطرف المعارض و المفروض ان هذا المعيار متحقق و باق على ما هو عليه و قد عرفت انه لو اعتبر فعليه الحجيه فى طرفي التعارض لما وقعت معارضه اصلا لعدم امكان اجتماع الحجتين الفعليتين بل يدور

الأمر بين الحجج و اللاحجه حينئذٍ و هو خلاف المفروض من تعارض الحجتين فالظهور الدلالي الذي يجرى فيه أصاله الجدم مع قطع النظر عن المعارض هو الذي يكون كاشفا نوعيا و موضوعاً للتعارض و هو امر ثابت و لا ينقلب عما هو عليه لعدم كونه تعليقا و الشاهد له هو عدم سرايه اجمال المخصص اليه كما لا يخفى و العقلاء يجمعون بين الكشف النوعى من العام و الكشف النوعى من الخاص فلا وجه لتخصيص الثابت بالدلاله التصوريه ثم ان الظهور الاستعمالي غير الظهور التصورى اذ الظهور الاستعمالي ما هو مراد بالاراده الاستعماليه أى يستعمل الكلمه فى معناها بالاراده دون الظهور التصورى ثم ان الاستدلال للتخير باختلاف الظهور فى المراد الجدى قبل التخصيص و بعده كما ترى فانه مبنى على كون الظهور النوعى فى المراد الجدى تعليقى و قد تقدم ان هذا الظهور ليس بتعليقى و الا لسرى الاجمال اليه من المخصص المنفصل.

فتحصّل ان الخصوصات مقدمه على العموم فى عرض واحد و لا دليل على تقدم بعضها على بعض فى التخصيص و يشهد له بناء العقلاء و السيره اذ لم يلاحظوا زمان الخاصّ انه متقدم على العام او انه متأخر عنه او ان الخاصّ متقدم على خاص آخر او متأخر عنه كما لا يخفى.

بقى شيء فى لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجمله

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجمله قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره ان ملاك تقديم الخاصّ على العام انما هو اظهرته بالنسبه اليه فاذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على اراده الباقي و حينئذٍ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاصّ الآخر او يزيد عليه فيقدم عليه بمعنى انه يتصرف فى ظهور الخاصّ دون العام مثلا اذا ورد قوله اكرم العلماء و علم

خروج الفساق منهم عن تحت الحكم ثم ورد قوله لا- تكرم النحويين الشامل بظاهره الفساق و العدول فهذا الظهور و ان كان أقوى من ظهور العام بدوا إلا ان خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله أقوى ظهوراً من الخاصّ سيما اذا ضعف هذا الظهور من ناحيه اخرى كما اذا كان الفساق فيما بين النحويين في غايه الكثره و ما ذكرنا بعينه نتيجة انقلاب النسبه في الجمله هذا كله اذا كان واحد منهما قطعياً و اما لو كانا ظنين فاللازم تخصيص العام بهما جميعاً لعدم الوجه في تقديم أحدهما على الآخر كما تقدم وجهه. (١)

و يمكن أن يقال: ان مقتضى ما عرفت آنفاً من بقاء الظهور الاستعمالي و النوعي و تقديم الخصوصات على العام في عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعي الدلاله و الآخر ظنيها و بين كون كليهما قطعي الدلاله او ظنيها اذ بعد وجود هذه السيره لا فرق في الصور فلاوجه لتصديق انقلاب النسبه في الجمله فيما اذا كان أحد الطرفين قطعي الدلاله و الآخر ظنيها و اليه يؤول ما في تسديد الأصول تبعاً لصاحب الكفايه حيث قال اذا كان لنا عموم و خصوصان فلايرتاب أحد في تقديم الخاصين على العام بلحاظ ان النسبه بينهما و بين العام تكون عموماً و خصوصاً مطلقاً و لا يعتنى اصلاً الى أن تقديم أحدهما: يوجب انقلاب النسبه بين الآخر و العام بعد التخصيص من غير فرق فيه بين المخصص القطعي و غيره. (٢) و بالجمله فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالي الكاشف النوعي لا معنى للقول بقوه دلالة العام في الباقي و أظهريته بالنسبه الى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول فانه فرع تغيير الظهور و قد

ص: ٦٠٥

١- (١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٤٥.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٠٨.

تقدم انه لا يتغير الظهور اللفظى النوعى و لا يلاحظ النسبه إلاً باعتبار ما عليها قبل العلاج و التخصيص و المفروض فيه انه لا فرق فيه بين كون أحدهما قطعى الدلاله و الآخر ظنيها فلا تغفل.

ثانيها: انه اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده

كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما مثل ان يقال يستحب اكرام العدول و يجب اكرام العلماء و لا- تكرم الفساق من العلماء فالنسبه بين الاول و الثانى هى العموم من وجه و بين الثانى و الثالث هى العموم و الخصوص و قد ذهب فى الكفايه الى أنه لابد من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما و ان انقلبت النسبه بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من انه لا وجه إلاً لملاحظه النسبه قبل العلاج (و قد تقدم ان العبره فى ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و النوعيه و هى على ما عليها قبل العلاج) نعم لو لم يكن الباقي تحته (أى تحت عام) بعد تخصيصه إلاً ما لا يجوز ان يجوز (يتجاوز) عنه التخصيص او كان بعيداً جداً تقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما بل لكونه كالنص فيه (أى فى الباقي) فيقدم على الآخر الظاهر فيه (أى فى الباقي) بعمومه كما لا يخفى. (1)

ثالثها: ما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هى العموم من وجه

كما اذا ورد يجب اكرام العلماء و لا- تكرم غير المسلمين و يكره اكرام بنى عباس ففى هذه الصوره مقتضى ما عرفت من ان العبره بالظهور الاستعمالى و النوعى و هو على ما هو عليه قبل ورود المعارضات عدم تغيير النسبه عما عليها و ان كانت قله الأفراد فى بعضها موجب لترجيحه على غيره.

ص: ٤٠٤

لان النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالى و النوعى و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه بناء على شمول أخبار العلاجيه للعموم من وجه لعدم انقلاب النسبه بينها بتقديم أحدها و ترجيحه على الاخرى بجهه من الجهات كقله الأفراد فى بعضها.

رابعها: ما اذا ورد العمان المتباينان مع خاص لاحدهما

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء فمع ما عرفت من ان العبره بالظهور الاستعمالى و النوعى و هما ثابتان لا- يختلف النسبه بين المتباينين و هى على ما عليها ولو بعد التخصيص بخلاف ما اذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالى و النوعى.

فان الاختلاف بينهما مرتفع لان بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص و تقديمه عليه انقلبت النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين الى العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص نعم ان ورد مخصص اخر للعام الاخر كما اذا ورد اكرم العدول من العلماء يرتفع الاختلاف بينهما لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر على هذا القول فالتباين و مثل ذلك ما اذا ورد بعد العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الاكرام و بين غيره كما اذا امر فيه بوجوب اكرام العدول من العلماء و حرمة اكرام الفساق منهم فارتفع التباين بمجيبىء المفصل و يكون شاهدا للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى و الاثبات

فان كان بين الخاصين جمع يجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر كما اذا كان احد الخاصين اخص من الاخر مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الادباء منهم و لا بأس باكرام النحويين من الادباء و حينئذ لاتعارض بين الخاصين و يقدم الاخص على الأعم و حاصلهما يقدم على العام الدال على وجوب اكرام العلماء لكون النسبه بينهما

هى العموم و الخصوص و ان لم يكن بين الخاصين جمع عرفى بينهما لتباينهما كما إذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الادباء و اكرم الادباء يتعارض الخاصان فان كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام ان كان مخالفا للعام و ان لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الاصل. فتحصل ان النسبه لا تنقلب عما هى عليها ان كانت العبره بالظهور الاستعمالى و الظهور النوعى و الحجه الذاتيه كما هو الظاهر فى الصور المذكوره فتدبر جيداً.

سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان

اشاره

ففى الكفايه انه ان كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين فلو رجح مجموع الخصوصات او اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلا.

و لو رجح طرف العام او قدم طرف العام تخييراً فلا يطرح من الخصوصات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لا جميع الخصوصات و حينئذٍ يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً و لا يلزم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح او غير المأخوذ عن الاعتبار هذا.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد فى محكى كلامه بان مجموع الخاصين ليس من الادله بل لا وجود له فى الخارج و انما هو اعتبار عقلى فالموجود فى الخارج و الصادر من الاثمه عليهم السلام هو كل واحد من الخاصين بخصوصه و العام لا يباين و لا يعارض مع كل منهما و لا يعارض مع المجموع العدى لا وجود له و هو امر اعتبارى فالتعارض انما هو بين الخاصين لكن بالعرض.

ص: ٦٠٨

يمكن الجواب عنه: بما في تسديد الأصول من انه لا ينبغي الشك بل لا شك (بنظر العرف) في وقوع التعارض حقيقه بين الادله الثلاثه المفروضه و انكار وقوع التعارض بالذات بينهما و حصره في التعارض بالعرض بين الخاصين غير متين الى أن قال الحق ان يقال ان كلاً من الخاصين و ان كان لو انفرد وحده لكان مخصصاً للعام غير معارض له الا انه بعد فرض وجود الخاص الآخر و عدم امكان الجمع بينهما فكل منهما معارض له و الادله الثلاثه معارضه مختلفه (1) فما ذهب اليه في الكفايه من التعارض و التباين الحقيقي بين العام و الخصوصات و الرجوع الى الأخبار العلاجيه متين جداً.

تبصره

في الشبهات المصادقيه و المفهوميه

و لا- يخفى عليك ان لازم مختار صاحب الكفايه من ان الظهورات الاستعماليه و النوعيه منعقدته بعد تماميه الكلام و لذا انكر انقلاب النسبه هو حجيه العمومات في الشبهات المصادقيه لان شمول العموم بالنسبه الى مورد الشبهه معلوم و انما نشك في الاراده الجديه فتجرى فيه اصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص فان شموله بالنسبه الى مورد الشك غير محرز و معه فلا يجرى فيه اصاله التطابق لعدم الظهور الاستعالى فيه مثلاً اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم انه فاسق او لا لما امكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم احراز إطلاق الفاسق عليه هذا بخلاف التمسك بالعام فانه جازي لان شموله لزيد العالم محرز بناء على انعقاد الظهور الاستعمالى و النوعى بعد تماميه الكلام فتجرى فيه اصاله الجد و يحكم بوجوب اكرامه.

ص: ٦٠٩

و دعوى ان اصالة الجد فى طرف العموم معارضة مع اصالة الجد فى طرف الخاصّ مندفعه بان اصالة الجد تابعه للظهور الاستعمالى و هو محرز على المبنى المذكور فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاصّ لعدم العلم بشموله للمشكوك كما لا يخفى.

اللهمّ إلمأ أن يقال ان عنوان العالم بعد تخصيصه بغير الفاسق يخلو عن الجدّ بالنسبه الى العالم الفاسق و معه لا يجرى فيه اصالة الجد و الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الاحكام.

بل لعل الأمر كذلك فى الشبهات المفهوميه بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه فان العام بعد تخصيصه بغير الخاصّ المشكوك فى مفهومه يخلو عن الجد بالنسبه الى الخاصّ المشكوك فى مفهومه و معه لا يجرى فيه اصالة الجد و من المعلوم ان الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الأحكام.

ولكن الانصاف ان يقال ان تخصيص العام يكون بمقدار المعلوم من المفهوم لا- الواقع من المفهوم فى الشبهات المفهوميه و هكذا يكون تخصيص العام بمقدار الأفراد المعلومه لا الواقعيه غير المعلومه فى الشبهات المصادقيه و لذا يؤخذ بالعموم فى الشبهات البدويه و عليه فيجرى اصالة الجد فى العام بعد ما عرفت من ظهوره بالنسبه الى مورد الشبهه مفهوما كانت او مصداقاً و بعبارة اخرى اذا خصص العام بخاص يشك فى مفهومه او بعض افراده اخذ بالقدر المتيقن منه فيخصص به العام و لا دليل على تخصيصه فى المقدار المشكوك بل يجرى فيه اصالة الجد فى العام فان العام بظهوره يعم عنوان المشكوك كسائر العناوين و هكذا اذا خصص العام بخاص اخذ بالقدر المتيقن من أفراده و يجرى فى الأفراد المشكوكه اصالة الجدّ بعد شمول العام لتلك الأفراد بعنوان العام و بالجملة فكما ان العام يؤخذ بظهوره فى الشبهات البدويه

من العناوين المحتمله خروجها عن العام واقعاً فكذلك يؤخذ به فى الشبهات المفهوميه و الشبهات المصادقيه فى محتملاتهما فانقدح مما ذكر قوه القول بحجيه العام فى الشبهات المفهوميه و المصادقيه كليهما بناء على انعقاد الظهور الاستعمالى و الكاشف النوعى بتماميه الكلام و عدم تغيره بالتخصيص لان اصاله التطابق تجرى فيه.

و دعوى قيام العلم الاجمالى برفع اليد عن اصاله الجدا اما فى طرف العام و اما فى طرف الخاصّ و معه فلامجال للتمسك باصاله الجدا لا فى طرف العام و لا فى طرف الخاصّ.

مندفعه بانحلال العلم الاجمالى المذكور فى طرف الخاصّ بوجوب الأخذ بالقدر المتيقن من المفهوم او الأفراد المعلومه فلاحجه على وجوب ما زاد عليه من المفهوم المشكوك او الأفراد المشكوكه و لا تجرى اصاله التطابق بعد عدم احراز الظهور الاستعمالى فى طرف الخاصّ بخلاف العلم الاجمالى فى طرف العام فان شموله للعنوان المشكوك او الأفراد المشكوكه معلوم بعد انعقاد الظهور الاستعمالى و النوعى بتماميه الكلام و معه تجرى اصاله التطابق بين الاراده الاستعمالى و الاراده الجدييه فلامعارض لاصاله التطابق فى طرف العام.

و لذلك عدلنا عما ذكرنا فى بحث العام و الخاصّ من عدم جواز التسمك بالعام فى الشبهات المصادقيه فراجع و الله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم ان الرجحان بحسب الدلاله لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على

الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الّذى هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامه فالظاهر تقديمه على غيره و ان كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق لاین هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين او تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّه الترجيح من حيث الصدور.

فان قلت: ان الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه كما يقتضى ذلك الحكم باراده خلاف الظاهر فى اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدا على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقه و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدلّه التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه و الغائه و اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدوريه فان أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و ان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه فى أحدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما فى المتواترين او تعبداً كما فى المتكافئين من الاحاد و اما

ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلاوجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهه الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة. (١)

و فيه ما حكى عن المحقق الرشتي قدس سره من انه منقوص بالمتكافئين اذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولاً لكونه الغاء له فى المعنى و طرحا له فى الحقيقه فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فكيف يتعقل الحمل على التقيه فى صوره التكافؤا و فقد المرجح. (٢)

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه (٣) بما حاصله كما أفاد سيدنا الأستاذ من ان غرض الشيخ الأعظم من التساوى من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب الحجيه الاقتضائيه لا الفعليه ضروره ان دليل حجيه الخبر لا يقتضى الحجيه الفعليه للمتعارضين بل و لا لاحدهما و انما مقتضاه كونهما حجتين اقتضاء و لا- بأس بكون الخبر حجه بحسب الاقتضاء و ان لا بدّ من حمله على فرض الصدور على التقيه و بعبارة اخرى الذى لا يعقل الالتزام به هو كون الخبر حجه فعلاً مع لزوم حمله على التقيه و لا بأس بحجيته اقتضاءً مع لزوم حمله على ذلك.

و قد أورد سيدنا الأستاذ على صاحب الكفايه بقوله و أنت خير بما فى هذا الجواب لانه ان كان المراد بحجيه المتكافئين حجيتهما بحسب الاقتضاء بمعنى كونهما واجدين لملا-ك الحجيه فهذا المعنى بعينه موجود فى المتخالفين أيضاً بل الخبر المرجوح المطروح أيضاً حائز لهذا الملاك و حجه بهذا المعنى فما معنى دعوى عدم امكان التعبد بصدور ما لا بدّ من حمله على التقيه(فى المتخالفين)فان الذى لا يمكن

ص: ٦١٣

١- (١) فرائد الاصول، ص ٤٦٨.

٢- (٢) بدايع الافكار، ص ٤٧٥.

٣- (٣) الكفايه، ج ٢، ص ٤١٤.

هو التعبد بصدوره فعلاً لا بحسب مقام الاقتضاء و ان كان المراد حجيتها فعلاً فيرد انه لا معنى للتعبد بصدور المتكافئين مع لزوم حمل أحدهما المعين على التقيه كما لا معنى له في المتخالفين فتدبر انتهى.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم من تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محل تأمل و نظر لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين فى امكان التعبد و عدمه كما أشار اليه المحقق الرشتى قدس سره.

ثم انه حكى عن المحقق النائنى قدس سره وجه آخر لتقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و محصله ان التعبد بجهه الصدور متأخر فى الرتبه عن التعبد بأصل الصدور و لازم ذلك تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما هو ظاهر المقبوله فلاوجه لما عن الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم المرجح الجهتى على الصدورى انتهى موضع الحاجه.

و قد أورد عليه سيّدنا الأستاذ بان التعبد بجهه الصدور ليس متأخراً عن التعبد بأصل الصدور بل كل من التعبد بالصدور و التعبد بجهه الصدور و التعبد بالظاهر فى عرض واحد فكما لا يمكن التعبد بجهه مالا تعبد بصدوره و ظاهره كذلك لا يمكن التعبد بصدور ما لا تعبد بجهته و ظاهره و لا يمكن التعبد بظاهر ما لا تعبد بجهته و صدوره و بالجمله كل من التعبد بالصدور و الظاهر و الجهه فى عرض واحد لا معنى لاحدهما بدون الاخرين او بدون واحد منهما فما يقال من ان أحد هذه التعبدات فى طول الآخر ضعيف جداً انتهى.

ودعوى ان صدور الروايه مقدم على ظهوره و هو على موافقته مع العامه او مخالفته فكيف يكون الصدور او الظهور مع غيره فى عرض واحد مندفعه بان أدله الاعتبار تكون فى عرض واحد لا نفس الصدور و الظهور و جهه الصدور الا ترى ان

شمول اكرم العلماء لزيد و ابنه من العلماء يكون فى عرض واحد مع ان وجود ابن زيد متأخر عن وجود أبيه كما لا يخفى.

ثم التحقيق كما أفاد سيدنا الأستاذ هو ان يقال ان الكلام يقع تاره مع قطع النظر عن النصوص و اخرى مع النظر اليها لا مجال لانكار دلاله المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه كما ان ظاهر غيرها من الأخبار التى اقتصر فيها على الاخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الاوّل على الثانى و تقدمه عليه و ما يستفاد من الكفايه من ان أدله الترجيح فى مقام بيان ان هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب مدفوع بظهور الأخبار و لا سيما بعضها فى اراده الترتيب فان الأمر بالأخذ بالشهره فى المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فامرّه عليه السلام بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى ان كليهما مخالفان او موافقان فامرّه عليه السلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر فى اراده الترتيب و ان أمره عليه السلام بالأخذ بالشهره أولاً. مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب او مخالفا او موافقا للعامه او مخالفا و هكذا امره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب بل الأخبار صريحه فى ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى فراجع.

و بالجمله انكار دلاله أخبار الترجيح على الترتيب بين الاخيرتين مكابره واضح.

و لو قيل ظهورها فى الترتيب مسلم إلا انه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظه غير واحد من الأخبار التى اقتصر فيها على ذكر مرجح واحد فانه لو أخذ بهذا الظهور لزم تقييد هذه الأخبار الكثيره و هو بعيد.

قلنا بعد ارجاع الصفات الى الحكمين فى المقبوله يبقى مرجحات ثلاث الشهره الروائى لو لم نقل برجوعها كالصفات الى الحكمين و موافقه الكتاب و مخالفه العامه و الاخير ان مذكوران فى غير المقبوله أيضاً فى بعض الأخبار نعم هنا أخبار أيضاً

اقتصر فيها على ذكر خصوص موافقه الكتاب او خصوص مخالفه العامه الا ان تقييد جميع هذه بما فى المقبوله ليس بمشكل كى
يوجب رفع اليد عن ظهورها فى الترتيب و الله اعلم.

فانقدح مما ذكر ان بملاحظه أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على
الترجیح بمخالفه العامه فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدّم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار و اما
مع قطع النظر عنها فلادليل على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما لا دليل على العكس فعند التعارض يقدم أقواؤهما
ملاكا و إلّا فالتخير الى أن قال و قد تحصل ان اقامه البرهان العقلى على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى او العكس محل
منع فالاولى التمسك بالنصوص و قد عرفت أنها دلّت على تقديم الشهره على موافقه الكتاب و الموافقه للكتاب على مخالفه
العامه فتدبرّ و استقم. (1)

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها و المراد من المرجحات
الصدوريه هى صفات الراوى ان لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم او هى
الشهره بناء على ان المراد منها هى الشهره الروائيه كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه و مقتضاها أيضاً هو تقديم
المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه ثم ان وجدت احدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و اخرى فى
الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى و هكذا بالنسبه الى
المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذنا باطلاق أدلّه المرجحات هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه نعم
لو

ص: ٦١٦

لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا الى كل ما يوجب الاقريبه الى الواقع او الابعديه عن الخلاف او قلنا بناء على الاقتصار ان أدله الترجيح انما تكون فى بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها فمتى وجدت فى أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبه للاقريبه او الابعديه و وجدت اخرى فى الآخر كذلك او وجدت احد المزايا المنصوصه فى أحدهما و اخرى فى الآخر فقد حكم فى الدرر بالتخير سواء كانت المزيثان راجعتين الى الصدور أو أحدهما اليه و الاخرى الى جهته. (١)

ولا يخفى عليك ان مع عدم الأخذ باخبار العلائجه و تعارض إحدى المزايا مع الاخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما ان لم يكن إطلاق أدله التخير و إلاً فالحكم هو التخير شرعاً و قد تقدم فى الفصل السابع تقويه إطلاق أدله التخير بالنسبه الى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم فى الصوره المذكوره هو التخير كما ذهب اليه فى الدرر و ان كان الاحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم...

فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخير لزم ان يتعدى الى كل مرجح ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس

لان عموم التعليل فى المرجحات المنصوصه و ان اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح به اذا طابق الظن القياسى مضمون احد الخبرين ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و قوله عليه السلام السنه اذا قيست محق الدين فان مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان فى مورد الترجيح إلا ان سيدنا الأستاذ قال ان الحق هو تقديم مثل هذا الاطلاق على عموم التعليل المستفاد من المقبوله اذ حمل الاطلاق على خصوص القياس فى

ص: ٦١٧

الأحكام المستقلة بعيداً بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به هذا.

ثم ان الّذى ينبغى التوجه اليه ان القياس الّذى منع من اعماله بنحو الاستقلال او فى مقام الترجيح هو الّذى يعمل فى الدين و السنه كما اذا ظن بالقياس وجوب شىء او حرمة فعله على وفقه او جعله مرجحاً للخبر الدال على الوجوب او على الحرمة.

و اما الّذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب الأحكام عليها فلا دليل على منع اعماله لا بنحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً اذا فرضنا ان الشارع اكتفى بالظنّ بالقبلة لا بأس باعمال القياس فى تحصيل ذلك الظن اذ هو ليس قياساً فى الدين و الشريعة كما اذا فرضنا اكتفائه بالظنّ بالاقربيه فى الترجيح لا بأس باعماله فى تحصيل ذلك الظن مثلاً اذا ظن بالقياس كون هذا الخبر مخالفاً للعامة او كون هذا الراوى عدل و اوثق لاضير فى اتباع هذا الظن و جعله مرجحاً و أدله منع القياس فى دين الله لا تشملته اذ هو ليس قياساً فى دين الله. (١)

هذا كله فيما اذا لم يكن إطلاق لادله التخيير و إلا فمع ثبوت الاطلاق كما قويناه فلا مجال لاتباع الظن فضلاً عن الظن القياسى بل الحكم هو التخيير.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لا تفيد الا الظن

فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لا تفيد الا الظن

و اما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلاّ التعدى عن مرجحيه الكتاب بدعوى ان الكتاب اماره مستقلة و بعد الغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون احد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك الا لاقوائيه احد الدليلين بالموافقه للكتاب او المشهور

ص: ٦١٨

و لكن یرد علیه ما اورد علی التعدی عن المرجحات المنصوصه الی کل مزیه فانه لو كان الترجیح بالشهره الفتوائیه جایزا لأشار الیه الامام علیه السلام.

هذا مضافاً الی أن الظاهر من الاقوائیه المرجحه هی الاقوائیه من حیث الدلیلیه و من المعلوم ان كون مضمون أحدهما مطنوناً لاجل مساعده اماره ظنیه كالشهره الفتوائیه لا- یوجب قوه فی أحدهما من هذه الحیثیه و ارجاع اقریبه مضمون الخبر الی قوه الدلیلیه و اقریبه نفس الخبر بدعوی انه اذا لوحظ فناء الدال فی مدلوله كان الخبر موصوفاً بالاقربیه الی الواقع لكون مضمونه اقرب الی الواقع كما فی تعلیقه المحقق الاصفهانی لا یصح إلّا بالعنايه و المجاز كما لا یخفی.

فتحصّل انه لا- دلیل علی كون الشهره الفتوائیه المفیده للظن من المرجحات لعدم الاشاره الیها فی الأخبار العلاجیه فتامل نعم الشهره المفیده للاطمینان حجه كما تقدم فی محله و لله الحمد أولاً و آخراً.

و فيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

و التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالّين المنافاه الموجوده بين المدلولين، بل هى موجه لتعارض الدالّين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدله لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عرّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أنّ تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهم، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإنّ الأوّل كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

ص: ٦٢١

و بعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافى فى الوجود فهو حقيقه و بالذات لا يعقل إلّا فى المدلولين أو فى الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا فى الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لا تعارض فى مرحله الدلاله و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقى القطعى أو الظنى الفعلى حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعى لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايع بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافى المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى عروض التنافى على الدالين لا واسطه فى الثبوت، و إن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافى نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفاً بأنهما متنافيان، و كذلك الحجية لا توصف بالمعارضه و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه، فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاه بين المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالى مجرداً عن الإراده الجديه ليس بحجّه و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب كشفهما عن الإراده الجديه و هو قد يختلف و يتقلب بورود دليل آخر.

مندفعه بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجيتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلّا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجديه لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإراده الاستعماليه، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإراده الجديه خروجه عن كونه حقيقه.

و لعل رفع التنافى بين الدالين بالتوفيق العرفى أو بالحكومه من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله، وإلما فالمضاده بين المداليل موجوده و ليست بمرتفعه.

لا تعارض بين الأصول و الأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع بين الأصول و الأمارات، وإلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لا تعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه، لأنّ موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف أنه مجهول الحكم و موضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه و إذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحا للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم و هو مرتفع بحصول العلم. و إن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخيير العقلين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثانى احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفى التخيير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

و إن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل

العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها و على أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

وجه تقديم الأمارات على الأصول

و قد يقال إن حكمه الأمارات على الأصول متفرعه على أن الأمر بالتصديق فى أدله اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا و هو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيدا للتصديق العملى. و عليه لانظاره لأدله اعتبار الأمارات، و مع عدم النظاره لامعنى للحكومته، و لذا ذهب فى الكفايه إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلا، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالثانى مقدم بحكم العرف.

و ليس وجه التقدم هو الحكمه لعدم كون أدله الأمارات ناظره إلى أدله اعتبار الأصول و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره، و إلا كانت أدله اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال نفي احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفيًا لفظيا حينئذ، بل هو نفي عقلى لازم لحجيه الأمارات. و كيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، و لذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل و التراجع.

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

و لا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكمه بأن يكون أحدهما سبق ناظراً إلى بيان كميته ما أريد من الآخر بحسب

الإرادة الجديده مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً.

و قد يتفق ذلك فى غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأوليه كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام، فإنهما و إن كانا من العناوين الأوليه إلا أن العرف يقدم الثانى على الأول. و إن كان النسبه بينهما هى العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر. و كيف كان فمع الجمع بينهما بالنظاره أو بالوفق العرفى بالتصرف فى خصوص أحدهما أو بالتصرف فى كليهما لا يبقى التعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل و التراجع.

لاتعارض بين النصّ و الظاهر

ثم إنّه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لاتفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً فى التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر فى الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

و بالجمله الأدله فى هذه الصوره و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضه بحسب مقام الدلاله، و عليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل و التراجع.

قال فى الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهه أو ظئياً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدله السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعياً الدلالة و الجبهه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعياً التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحيه السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورهما كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفى الثالث يصح التعبد بصدور الأدله مع إجمالها، فلا وجه لقوله و لا معنى للتعبد بصدورها.

وبالجملة إذا كان الاختلاف مستقراً دائماً و لا جمع بين الأطراف بحسب العرف يتحير العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدله و الأصول الجارية فى الأطراف إما فى ناحيه الصدور و إما فى ناحيه الإراده و إما فى ناحيه جهه الإراده. و حيث إنه لا مزيه لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات مورداً للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعياً من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى و بقى الباقي طرفاً له. و كيف كان فلا وجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافاً إلى عدم تصور التعارض فى الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلى، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلى بهما محال. و إنما التعارض فى

الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، فإن حجيتها من باب إفاده نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

المعيار فى الحكومه

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلّا من جهه توضيح بعضها كالحكومه.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزله أعنى فى النظاره إلى بيان المراد من المحكوم كميّه أو كفيّه و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائره الإرادّه الجديّه من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومه بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى، لو صوح أن قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومه بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك. و الوجه فى عدم الاستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث فى التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا- الموارد التى لاتعارض فيها كالموارد المذكوره من الورود و الحكومه و غيرهما.

الفصل الثاني: فى مقتضى الأصل الأوّل فى المتعارضين و الأصل الأوّل فىهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه فى خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقتين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين فى نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معاً لمخالفه أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً فى مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقتين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا على تقدير القول بأن دليل حجيه الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجيه لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجه فى حال التعارض لا معنى له إلّا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدله حجيه الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجيه أحدهما لا بعينه كما سيأتى تقريبه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنه لا يثمره لتأسيس هذا الأصل بالنسبه إلى الأخبار الآحاد لورود الأخبار العلاجيّه فيها و هى متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لا يثمره للأصل مع وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور فى تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجيّه لتعارض بينات فى الشبهات الموضوعيه أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعده اليد التى تكون أماره من الأمارات.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث والرابع والخامس والتخبير بناء على الطريقيه مع عدم إطلاق أدله الاعتبار لحال التعارض.

و حاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي لبالنسبه إلى المدلول الالتزامي، و عليه فإذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعه مثلاً- مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلاحجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر. و الوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول، و لاوجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح. و أما شمول أدله الاعتبار بالنسبه إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع حجيه أحدهما لابعينه ينفى بدلالته الالتزاميه الثالث و غيره من أشباهه.

و بيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما و هو لا يكون مانعا عن حجيه الآخر، إلا أنه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجه أصلا ولكن نفى الثالث و نحوه يكون من جهه بقاء أحدهما على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا من جهه بقائهما على الحجيه.

لا يقال: إن نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و نفى التخبير من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقيه، و المفروض سقوط الدلاله المطابقيه فى المتعارضين، و معه لا مجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعا للدلاله المطابقيه، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافا إلى أن نفى الأمور المذكوره من جهه حجيه أحدهما لابعينه لكونه مشمولا لأدله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالتها الالتزاميه التابعه لدلاله المطابقيه له

إذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقية في أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى تكون ساقطه بسقوط المطابقية.

و قد يشكل ذلك بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معينا لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجيه أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصله العموم الجاربه في أدله الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلّا بالنسبه إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلالة المطابقية و الالتزامية كليهما، فلامانع من شمول الأدله للكلية المذكور و هو عنوان أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدله الاعتبار لعنوان أحدهما لا بعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجيه الأخبار بالأولويه بالنسبه إلى نفى الثالث و نحوه، إذ ملاك الحجيه هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابة فيه كثيرا بحيث يساوى ٩٩٪ في قبال الاشتباه و هو ١٪، و هذا الملاك و المناط موجود بالنسبه إلى نفى الثالث بنحو أشد، و ذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زاره ٢٪ بخلاف احتمال الإصابة و عدم مقارنة الاشتباه، فإنه ١٩٨ من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين يكون الاشتباه في غير مورد المقارنه أولى بالحجيه و أشدّ بالنسبه إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و

هذا يفيد أن الثالث و نحوه منفى بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لا بعينه حجه من جهة الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنيه على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجه ذاتيه كالعلم و لا يأتى فى الأمارات التى كانت مبتنيه على التعبد و أصاله العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلاً أن يقال إن اعتبار أصاله العموم كغيرها من الأصول اللفظيه من باب الاطمئنان و الأمايه أيضا فتدبر.

هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا و ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفه حقيقيه أو اعتباريه.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملا-حظه يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرددا، كما أن مصاديق الكسور المتسعه لا- إشاعه فيها و إنما الإشاعه فى مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعه فى الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحاله فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصداق و توهم سرايه جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال فى تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان

تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفه الاعتباريه به. و يشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالي بنجاسه أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالا للحكم الواقعي بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهه أن الواقع الذي له تعين واقعا هو الذي يتنجز بالخبر و هو الذي يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهما.

هذا مضافا إلى أن الأثر المترتب من الحجيه هو لزوم الحركه على طبق ما أدت إليه الحجه و الحركه نحو المردد غير معقوله. و اجيب عنه بأن غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجيه المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين و هكذا الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه و مع الإمكان يشمله عموم أدله الاعتبار.

فتحصل: أن مع حجيه أحدهما لا بعينه ينفي الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعي، لأن التخيير الواقعي لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لامنافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه أحدهما بلا- عنوان، لأن النظر في الدعوى الأولى إلى سقوط الخصوصيه في طرفي المعارضه بخلاف الدعوى الثانيه، فإن النظر فيها إلى نفي الثالث و نحوه و نفي التخيير الواقعي.

و مقتضى القاعده بعد حجيه عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شيء دَلّ الدليل على وجوبه و بترك شيء آخر دَلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئيين الذين دَلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما أو بترك الشئيين الذين دَلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعا.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدله الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجه، فمقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التساقط بالنسبه إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجه أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضه حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجه أحدهما هو نفى الثالث و نحوه من ساير الأحكام.

الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببيه

و حان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببيه، و حاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، بل يتساقطان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببيه فى الأمارات إلّا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنّه هو المتيقن من أدله اعتبار السند أو الظهور أو جهه الصدور سواء كانت الأدله هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدله الشرعيه.

نعم، لو كان المقتضى للحجه موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التراحم فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامى، فإنّه لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لاقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال إن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى و يحكم فعلا بغير الإلزامى و لا يتزاحمان لكفايه عدم تماميه عله الإلزامى فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا لو كان قضيه الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لا دليل نقلا و لاعقلا على لزوم الموافقه للالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه،

فتبين أن حكم التعارض بناء على السببيه و كون المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما هو التخير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامى و لم يكن المزيه لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخير أولاً: بأن ملاك التعارض و التساقط هو أن يكون اجتماع النفي و الإثبات فى محل واحد، و هذا الملاك موجود على القولين، و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقه، إذ القائل بالسببيه إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه.

فالقائل بالسببيه و الطريقه يشتركان فى القول بأن الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقى و الالتزامى، و عليه يجتمع الإثبات و النفي الذى يلزمه الداللتان المطابقيه و الالتزاميه فى محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقط لا بالتخير على كلا القولين من الطريقه أو السببيه.

و يمكن أن يقال فى دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببيه يكون فيما إذا احتمل التخير لوجود المصلحه فى كل طرف، و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخير بسبب وجود المصلحه فى كل طرف و لا يجتمع الإثبات و النفي فى موضوع واحد حتى يوجب التساقط بدعوى وجود ملاك التعارض و التساقط.

و يمكن الإيراد ثانياً على الحكم بالتخير بأن التزاحم و الحكم بالتخير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إلزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزاحم بالكليه.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطرفين أدى إلى وجوب شيء و الآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى حرمة شيء و الآخر إلى حرمة شيء آخر، أو أدى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففي هذه الصور التي لا يتمكن المكلف من امتثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهميه إن كان، و إنما فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقاً على القول بالسببيه كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجية في أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلامجال للحكم بالتخير، بل الحجية مجعوله بالنسبه إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقت لا التخير.

لأننا نقول: إن جعل الحجية لا يتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحاله في تعلق جعل الحجية بخبر العادل، كما لا استحاله في تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين في حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه.

و دعوى أن المصلحه في الإنقاذ معلومه في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فيحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعه بأن المفروض وجود المصلحه السلوكيه في كل طرف على القول بالسببيه، فتدبر جيداً.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخير مع التمكن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفه حينئذ بناء على السببيه هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول في حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لامجال لإطلاق الحكم بالتخير مع كون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً، و احتمال كون النافي مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقه

أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافي مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببيه و لامجال للتخير.

نعم، لا إشكال في التزام بناء على السببيه و الحكم بالتخير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهميه و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببيه هو التخير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقيه و السببيه.

الفصل الخامس: فى بيان الأصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه، و قد عرفت أن الأصل الأولى فى مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقيه المحضه هو التسايط بالنسبه الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصاله العموم الجاريه فى أدله اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلّا بالنسبه إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذى يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس أصل ثانوى مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعده أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخير بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمره فى مورد المرجحات الغير المنصوصه، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه.

فنعول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزيه على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخير من باب التخير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجه و لا يشمل له دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل له دليل الحجية و يجعلها حجه فى المفاد، و يشير إليه قوله عليه السلام: فأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

و على الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزيه علم أنه حجه له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال أن يكون الحجته صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجته، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزيه بغير ذى المزيه حصل له العلم الإجمالى بالحجه المردده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجته عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه أو على ذيهما.

و لانه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين و بين التركيبين فيما إذا أديا إلى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أديا إلى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحجيه ذى المزيه أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحجيه أحدهما بالقاعده أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الأدله الشرعيه فى مقام علاجهما، و الأخبار الوارده فى هذا المقام على طوائف:

الطائفه الأولى: ما استدللّ به على التخيير.

منها: صحيحه على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلّهما فى المحمل و روى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوّع عليه السلام موسى عليك بأيه عملت. (1)

بدعوى صراحتها على سعه الأمر للمكلف فى العمل بأيه من الرويتين شاء، و الصحيحه و إن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصيه، اللهم إلّا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصيه مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبه إلى مورد وجود المرجح.

و أيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا و الجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، و عليه فحمل الروايه على بيان الحكم الأصولى فى غايه البعد.

و لقائل أن يقول: إن السؤال لعلّه كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهري، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه، و يؤيّد به الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه، حيث قال: بأيه عملت أى بأيه الرويتين عملت، و لانظر له إلى المورد

ص: ٦٣٨

حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصية و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسألة الأصولية، و يؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، و لم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأية عملت» الذى يدل على التخيير بين الروايتين و هو المسألة الأصولية.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه. و فى روايه اخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أنّ موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، و قد حكم الإمام عليه السلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو الاستفادة من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الإمام عليه السلام، و ثانيهما أن الوظيفة الفعلية هى التخيير و هو استفاد من قوله فهو فى سعه الخ أى فى سعه فى الأخذ بأيه الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصاله التخيير عبارته عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا- إشكال فى إجراء البرائه عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الروايه و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام فى المقام، بل الغالب فى مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل

كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و إن كان المقصود أن جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعده و إنما هو شيء على خلاف القاعده و لا يصح قوله إن الخبر لا يدل على مزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصاله التخيير، بل إنما تجرى أصاله التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم أو استصحاب نرجع إليه، و ألا فلامعنى لأصاله التخيير، فإطلاق هذه الروايه لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقه سماعه بأن التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه في المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها في أصول الدين، و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما في الأعمال فينبغي أن يقال مثلاً- أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه، و هذا إن لم يكن قرينه على صرف الروايه إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنما يكون غالباً في الاعتقادات.

و أما في الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أي يترك هذا الشيء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره و يتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو في سعه حتى يلقاه»، أي أنه في سعه من الاعتقاد و الامتزام بشيء في المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعه بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا

اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الأعمال بعنوان الحجج الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادته خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الرواية للأخذ في الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهة الأعمال و هذا لا يساعد مع إرادته الأخذ في أصول الدين و الاعتقادات.

و منها: معتبره الحميرى: قال الطبرسى في الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهيه أيضاً ما سأله فيها محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السلام) في مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزك في تأمل رقعتي و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أياديك عندي و مننك عليّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألني بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك في التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأيّ الحديثين أرادته المكلف من جهة التسليم صواباً، و حيث لا خصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

و دعوى أن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فإن النسبه بين الخبرين المذكورين في هذه الروايه هي العموم و الخصوص، و مقتضى الجمع العرفي هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال. و عليه فحكم الإمام عليه السلام بالتخير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبه، إذ التكبير ذكر في نفسه فلا بد من الاقتصار على مورد الروايه و لا يجوز التعدي عنه.

مندفعه بأن مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» و قوله عليه السلام في ذيل الروايه «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك في الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد، و عليه فلا يضر كون مورد الروايه هي المستحبات لأن مورد السؤال و هو التكبير و إن كان ذكراً في نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان أنه ذكر في نفسه. و عليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجه و كان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعده هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ و بقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان جزء المستحب و أن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخير في الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الرواية أجنبيه عن المقام و هو تعارض الأخبار لأن الخبرين و إن كانا متعارضين في لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا- أنهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل و هو التكبير في القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثاني إنما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثاني، بل هو من كلام صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الرواية أجنبيه عن المقام و لا بد من حملها على التخيير الواقعي و هذا يكفي في الاجمال و عدم الظهور في كون تلك الفقرة تتمه للخبر الثاني، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهري.

لأننا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفي التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفي التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد السؤال متعارضه، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفي التكبير في فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضه.

تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ في كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعه عن أبي الحسن محمد بن

أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين و المذمومين و غير ذلك. أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد رحمه الله و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإن نقل كتبه توسط الجماعه المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شيء منهما حجه في خصوص مفاده و هي عده من الأخبار.

منها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعه حتى يلقاه، و في روايه اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون في سعه من جهة الأمر و النهى الواقعين، لا أنه في سعه من ناحيه الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالآراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقى من يخبره». و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو في سعه حتى يلقاه»، و لا منافاه بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظه فالاولى هو جعل هذه الروايه من أدله التخيير الظاهري.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عز وجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرساله.

قلت: قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه.

قال: وكذا قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعله خوف ضروره، فإما أن نستحل ما حرّم رسول الله أو نحرّم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يكون ذلك أبدا لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعاً لأمر ربه عز وجلّ مسلماً له وقال عز وجلّ وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . (١)

وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافه وكرهه وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافه أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركاً بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنه موجوداً منهيها

ص: ٦٤٦

عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وأمره صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

و ما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

و تقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال: إن قوله عليه السلام و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضه مطلقاً و من الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشروط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و الثبوت إلى أن يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافاً إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ان التخيير و التوسعه المنقوله عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدل على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكوره سابقا فى هذه الروايه أنه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم بالوقوف فى هذا القسم من ناحيه الآراء و الأهواء لاينافى التخيير الظاهرى المستفاد من ساير الأخبار فى الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخيير الظاهرى و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبى عبدالله عليه السلام قال إن من قره العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهاله بعض رواته.

ومنها: ما رواه عن محمّد بن عيسى قال: أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه و ما لم تعلموا فردّوه إلينا. و التقريب بهذه الروايه هو أن يقال إن وجوب الرد اليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظره إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هى ناظره إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه التى لا- اعتبار بها شرعاً و لاعقلاً، فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح. و لا إشكال فى أن التخيير من جهه الواقع لا بد له من قاعده يرجع إليها فى

مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعا له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافيا لذلك.

و الحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفه إلى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاه بينه وبين تلك الأخبار و يشهد له قولهم عليهم السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافا إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدلة بها.

و أيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل و تأخيره إلى لقاء الإمام و الوصول إلى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقته الحال، فتختص بالمتكئين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهي إما ظاهره في صورته عدم التمكن أو عامه لها أيضاً فتخصص بها جمعا.

فتحصّل أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضة لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء و الأهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهري.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى، لأن أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخصّ و مقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدلة التوقف في استكشاف الواقع و إرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السلام ليس هو الرجوع في مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، و إلّا

لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مده عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير في إفاده التخيير الظاهري.

الطائفة الثالثة: و هي ما دلّ على الاحتياط و لادليل له إلّا مرفوعه زراره التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زراره بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بأعدلتهما و أوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. و في روايه إنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامي مثلا و الآخر على غير إلزامي، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنّه يدلّ على الأخذ بالحائطه بعد فقد المرجحات فلا يستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطه.

وثانياً: أنها مرفوعة، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة و لم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: و هي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكنانى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! أ رأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فأيتتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سراً، أما و الله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أبى الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلا التقيه.

وفيه: أن السند ضعيف لجهاله أبى عمرو الكنانى. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثيه، بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية أو الوظيفة عند التقيه على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و إعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياه الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هي مقبولة عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجح حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفه لمقتضى القاعده الأوليه و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدله أو الأصول الأخرى، لأن الإرجاء و التأخير لا يساعد القاعده المذكوره.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص باب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص باب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنه الواقع، و من المعلوم أنه لا يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحات منصوصه و هي متعدده و تسمى بالأخبار العلاجيه.

منها: مقبوله عمر بن حنظله و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال:قلت:فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه(الآخر).

قال:فقال:ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك،فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك،فإن المجمع عليه لايريب فيه.و إنما الامور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيئه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله،قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك،فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.

قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم.

قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت:جعلت فداك،أرأيتہ إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم،بأى الخبرين يؤخذ؟ قال:ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت:جعلت فداك،فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال:ينظر إلى ما هم اميل حكمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر،قلت:فإن وافق حكمهم الخبرين جميعا.

قال:إذا كان ذلك فارجع حتى تلقى إمامك،فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

و الروايه مقبوله لنقل الأجلء عن عمر بن حنظله،هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفه أنه قال للإمام عليه السلام:إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت،فقال:إذا لا يكذب علينا،الحديث.

فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر فى التحكيم لأجل فصل الخصومه مع أن قطع المخاصمات لايناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومه آب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّى المترافعين و اجتهادهما فى مدرک حکم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللانزم فى سلب الحكومه الأخذ بحکم السابق من الحكمين و بعد حكمه لايجوز الأخذ بحکم الآخر،و على فرض صدور الحكمين و فقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع،فينفذ حکم من اختاره و قد فرض فى الروايه أن الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر،و عليه يرتفع جميع الإشكالات.أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد،بل المفروض رفع كل أمره(و)ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعيا و الآخر منكرالا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعيا.

و أما غفله الحكمين فلا إمكان اطلاع كل على قدح في سند المعارض. و أما تحرّيهما في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع التنازع في هذه الصورة يتوقف لامحاله على تحرّى نفس المترافعين و اجتهادهما في مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر في تعيين الحكم بنظرهما فلا محذور فيه في مقام التداعي و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعي، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعي.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفه و المخاصمه و يحمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالأموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لا محذور في سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد. و أما غفله أحد المفتين فلا إمكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا في صدوره أو جهه صدوره أو دلالته.

و أما تحرّيهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجيب عن مقام الإفتاء و نظيره الإشكال الخامس أو يحمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره.

وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، و أجيب عنه بأنّه بقرينه نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الروايه من حيث الروايه. و ذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومه، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت و قضاء الجور و أمر بالرجوع إلى قضاء العدل. و أما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه القوم.

و إن آبيت فلا أقل من التنزل إلى إدخال الشهره و إلحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الروايه ولكنّ الصفات المذكوره راجعه إلى الحكم.

و اجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره. و عليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهره الروايه من المرجحات فى الأخبار المتعارضه.

ثالثها: ما يقال من أن المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع فلا تشمل غيره. و أجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكيمين بالمعارضه فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهه ربما

ص: ٦٥٦

تكون حكميه و اللازم فيها عند التمکن من لقاء الإمام عليه السلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه في تعيين الحكم الشرعي فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبوله تختص بزمان الحضور بقريته قوله عليه السلام «فارجع حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها في غير زمان الحضور.

و اجيب عنه: بأنه لو كان الوظيفه مع التمکن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمکن منه يكون كذلك بطريق أولى، و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه في زمان عدم التمکن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافي لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمکن من لقاء الإمام أو لا تتمکن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندرته وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكوره في المقبوله.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره للترجيح من الأعدليه و الأورعيه و الافقهييه و الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه على العناوين المحرزه. و من المعلوم أن عدم العلم بشيء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندره الموارد التي ليس فيها المرجحات المنصوصه.

سادسها: أن المراد من الشهره هي الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجه عن اللاحجه للترجيح الحجه على الحجه.

و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثه:أحدها:أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمه عليهم السلام.الثانى:أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهره بالغه إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع.الثالث:قوله عليه السلام«فإن المجمع عليه لا ريب فيه»فإن ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالإضافة.إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف،فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام«فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور»غير المراد منها فى قول السائل«فإن كان الخبران عنكم مشهورين»،إذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحدا يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال،فلامحاله لا بد من أن يراد من الشهره فى قوله«فإن كان الخبران عنكم مشهورين»ما لا يوجب القطع بحكم الله،و هذا خلاف ظاهر السياق جدّاً.

فالأولى أن يحمل الشهره على الشهره الروائيه،و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائيتين الجامعتين لشرائط الحجيه ينظر إلى الروايه المشهوره و يؤخذ بها و يترك الشاذ،و هذا كما ترى

ليس إلاً ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحداهما.

و على هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظه الصدور بمعنى أن الروايه المشهوره من جهه القطع بصدورها داخله في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهه الصدور بين. و على هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روايتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما و لاضيرفيه، و على هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غايه الأمر الشهرة قد تكون بالغه إلى حدّ تكون مجمعا عليه بين الأصحاب و تكون الروايه المعارضه لها شاذه نادره و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضا جمع بحيث لا يكون إحداهما شاذه. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائيه هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائتين هي روايه الثقات، فيكون المراد لامحاله الشهرة الروائيه.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجج على الحجج، بل هو من باب تمييز الحجج عن اللاحججه. و الوجه فيه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حججه بشهاده ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حججه في نفسه، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك فيكون مو هونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفه للعموم أو الإطلاق الكتابى لا توجب سقوط الخبر عن الحجيه، كما لا يوجب الموهنيه بالنسبه إلى أصاله عدم التقيه حتى يكون من باب تمييز الحججه عن اللاحجه.

فتحصّل مما تقدم تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه، و المقام مقام ترجيح الحججه على الحججه لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيّه) ما رواه سعيد بن هبهالله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنّه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعدده كمعتبره الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبى عبدالله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (٢)

ص: ٦٦٠

-
- ١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.
 - ٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (١)

و كخبر الميثمى و غير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادته أن كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح فى نفسه من دون النظر إلى عدم كون غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفصله بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبوله عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض المتباينين، إذ مورد المقبوله هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، كما يشير إليه قوله عليه السلام «فارجحه حتى تلقى إمامك»، فإن الاستفادة منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كانت الوظيفه أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على

ص: ٦٦١

الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح.و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه.

و بالجمله المستفاد من مجموع الأخبار الوارده فى علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهره فلا دليل له عدى المقبوله و المرفوعه،و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبوله بالحكومه و ضعف سند المرفوعه،أللهم إلا أن يقال:إن قوله عليه السلام«فإن المجمع عليه لاريب فيه»فى المقبوله تعلييل.و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعلييل الأخذ بأن المجمع عليه لاريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه،و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره.

فتحصّل إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار،و أما الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر،فإنّه فى المقبوله ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهره المذكوره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه،و الشاهد له أن الشهره الفتوائيه أو العمليه لايقعان فى طرفى المعارضه،و عليه فقوله يا سيدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهره هى الشهره الروائيه،لأن هذا هو الذى يمكن إتصاف الروائيتين بها

لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهة الصدور إلّا فى أحدهما،أللهمّ إلّا أن يقال إن المراد من الشهره هو معناها اللغوى و هو الوضوح.

و الشهره بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعه كما تصدق على طرفى المعارضه،و لذا يقال إن فى المسأله قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا-و عليه فالشهره المرجحه أعم من الروائيه ولكن لايساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات،فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات فىكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم إن المستفاد من قوله فى المقبوله قال:قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم،قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ أن رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه،و عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال إن الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاءه فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروائيتين.

لأننا نقول: إن المذكور فى المقبوله أولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما فى الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروائيتين على الأخرى فى مقام المعارضه.هذا مضافا إلى أن ظاهر المقبوله أن المنشأ بين المتخاصمين جهلهما بحكم الموافقه بالشبهه الحكيميه،فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفى المراجعه إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهوره فى المقبوله هى التى أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقرينه قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». و عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لاختصاص النبوى كما هو ظاهر، و عليه فيكون الشهره من المميزات لا المرجحات.

مندفعه أولاً: بأن المجمع عليه فى النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الأخرى بين الغى و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشده، إذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك. و عليه فلا يكون الروايه الأخرى مخالفه للسنه القطعيه و لا مجال لحمل المقبوله على أن المراد منها بيان تمييز الحجه عن اللاحجه.

وثانياً: أن جعل الروايه بالنسبه إلى الشهره من مميزات الحجه عن اللاحجه لا يساعد وحده السياق لوضوح أن موافقه للكتاب و المخالفه للعامه من المرجحات لا المميزات.

التنبيه الثانى: فى توضيح المراد من موافقه و المخالفه للكتاب. ربما يقال: إن المقبوله لا تتدل على الترجيح بموافقه الكتاب فيما إذا كان الخبران مظنونى الصدور لاختصاص مورد المقبوله بالمقطوع صدورهما، و عليه فلا عموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه، و عليه فإذا تعارضت الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من موافقه للكتاب و المخالفه للعامه، إذ الحجه لاتختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه.

ثم إن المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفه التباينه، لأن الكلام فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لاتتميز الحجه عن اللاحجه و المخالف التباينى لاحجيه له و أخبار الترجيح لانظر لها بالنسبه إلى مورد المخالفه التباينه، بل هى مشموله للأخبار الداله على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لاتعم المخالفه للعموم و الإطلاق ضروره الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفه حيثه تعليليه، و عليه فيسقط الخبر كله لأنه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثه تقييده فالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو ماده الاجتماع مطلقا.

و توضيحه: أن ما الموصوله فى قوله عليه السلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل

الصدور ليس مخالفا للكتاب. وإنما ظهوره في الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. وإنما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال إن المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الإطار العام للكتاب الكريم لا- الموافقه و المخالفه المضمونيه مثلا لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء في يوم خاص كانت تلك الروايه مخالفه للروح العامه للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدت عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقه المضمونيه فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينه على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور في الروايه في الكتاب الكريم، فيقول مثلا: إن وجدت له نظيرا أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه، بل غايه ما يدل عليه هو أعميه الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى ما ذكر.

تبصره

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ

ص: ٦٦٦

بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسهما و بقاءه، و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه إلى ماده الاجتماع بمقتضى الأخبار الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه.

التنبيه الثالث: فى المراد من الموافقه و المخالفه للقوم و لا إشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامه إذا اتفقوا على شىء.

و إنما الكلام فيما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروايتين موافقه لبعضهم و أخرى مخالفه لبعض آخر.

و الأظهر أن الروايه الموافقه كانت للتقيه إذا كان لهذه الطائفه سلطه حكوميه، فالمعيار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاكمه و لا يلزم اتفاق القوم كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر أخبار الترجيح أن كل واحد من الموافقه للكتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل و لا يلزم اجتماعهما فى الترجيح.

ثم إن المذكور فى المقبوله و إن كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حكمه يعلم من صحيحه الراوندى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و عليه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفا للعامه. ثم إنه إذا كان كلا الخبرين موافقين للعامه لكونهم قائلين بمفاد كليهما، فاللازم هو ترك طرف كانت العامه بالنسبه إليه أميل.

التنبیه الرابع: فى أن التخيير يكون فى المسأله الأصوليه لا الفرعيه، و ذلك لأن ظاهر جمع كثير من أخبار التخيير فى أن التخيير إنما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقا له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين. هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدله التخيير ناظره إلى رفع النقص الموجود فى أدله حجيه خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجيه التخييريّه لا مجرد التخيير فى العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير فى المسأله الأصوليه، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدلة، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فتحصّل أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبره، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامى إليه.

نعم، لا دليل على الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلّا أحدهما، فالتخيير أصولي لافقهى. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومه فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه.

التنبية الخامس: في أن التخيير بدوى أو استمراري و الأظهر هو الثانى.

استدل لترجيح التخيير البدوى بأنه لا دليل على التخيير الاستمراري، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتخير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبه إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهة كون التخيير بدويا أو استمراريا.

و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخير فهو غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخير إنما هو على القاعده.

وثانياً: بأن قضيه الاستصحاب كون التخير استمراريا و توهم أن المتحير كان محكوما بالتخير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السلام فى الأخبار فهو فى سعه حتى يلقاه عليه السلام، و قوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه بناء على دلالتهم على التخير انهما ظاهران فى استمرار التوسعه و بقاء التخير إلى أن يرى القائم عليه السلام فتلخص أن أدله التخير كما تكون ناهضه لإثباته حدوثا كذلك ناهضه لإثباته مستمرا، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لأن التخير الثابت سابقا هو جعل أحد الخبرين حجه فى حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجه يكون التخير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقا عن الاعتبار و جعل الآخر حجه، و هذا لم يكن فى السابق ثابتا ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلأمانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و لا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لابدوى، بل قوله عليه السلام «موسع عليك بأيه عملت» في صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروايتين بنحو التوقيت، و حينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعه على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السلام موسع عليك بأيه عملت في صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السلام بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا في معتبره الحميرى.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الأدله و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبه إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أن المخاطب مخير فى كلّ واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تماميه دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاحاجه إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدلّه التخيير.

و قد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصديه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقيه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من

حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب وليستا كالأعدليه و الأفقيه يحتملان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروائتين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجهه لأقربيه صدورها، لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهه الإرائه و الطريقيه حجه أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهه إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف المذكوره من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهم على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدقيه و الأعدليه و الأفقيه و الأورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما فى المقبوله.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعياً المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه، و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى

صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافه إلى الشاذ، ومعناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهره فى المصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمه عليهم السلام موجه لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها حقيقه.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزيه و لو لم توجب إلّا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض الفاقدها. و عليه فمع إمكان إرادته نفى الريب حقيقه حمل قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافاً إلى أن نفى الريب بالإضافه إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهه أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشده فى خلافهم و إن ما وافقهم فيه التقيه، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق و الرشده و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادته الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

أورد عليه بأنّا بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كليه في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلا.

نقول: لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبه إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبه النوعيه التى لاحظها الشارع موجه للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدى إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار و لا دليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار فى غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدى إليه.

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنّه إذا دار الأمر بين الأمرين فى أحدهما ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، و ليس المراد نفي مطلق الريب. و حينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولا بلفظه و الآخر منقولا - بالمعنى و جب الأخذ بالأوّل لأن احتمال الخطاء فى النقل بالمعنى منفى فيه. أوّلا بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه إلى الأخذ باليقين فى إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه، وقد عرفت عدم تماميتها.

و هنا تقريب آخر و هو أن التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج إلى دليل خارجى.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هى أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق فى أدله اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا فى خروج ذى المزيه أو خروج ما لامزیه له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم فى ذى المزیه و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزیه و غيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزوم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلائم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر فى خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

و هذا البيان يجرى فى مسأله تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمه فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدله اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، و هكذا لا مجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه إلى الذهن العرفى، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدله الداله على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظيه ليست ناظره إلى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لا حاجه إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدله ليست ناظره إلى حال تعارضهما، كما أن أصاله العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدله التخيير الشرعى، و إلا فمع القول بإطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاجيّه بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحير السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعده العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالىت بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى أو للتخير فى الحكم الواقعى مندفعه بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام و ما قبله، و

هى كاشفه إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير فى وظيفته، وهو لا يكون إلا- إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى، وإلا فلا تحير، ومع الجمع العرفى لاتعارض.

لا يقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينه المتصله حتى لا يبقى تعارض فى البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفيه لا- تلزم أن تكون مشروحه عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار، فإن موردهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير فى كلا المقامين. و دعوى السيره على التوفيق ممنوعه مع ذهاب مثل الشيخ الطوسى إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيره المذكوره ليس إلماً مكابره. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحير عريق لا بدوى فى الأخبار المتعارضه. و السيره لا- تنكر بذهاب فرد من الأفراد مع التزامه فى تضاعيف أبواب الفقه بالسيره المذكوره. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخير فى المسأله الأ-صوليه، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخير فى المسأله الفرعيه.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

ص: ٦٧٧

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم ولا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّله أن ظهور العام في العموم تنجيزي، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى في طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمه إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر، و هي تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهره في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام و يخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيره القطعيه عليه.

و غير خفى على من راجح طريقه أصحاب الأئمة عليهم السلام أن الحكم فى المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاص و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقه الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثره الموارد المبتلى بها من البيئات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقى شىء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الوارده عن الأئمة عليهم السلام بالنسبه إلى العمومات الصادره من النبى صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحه فى إخفاء الخصوصيات أو لم يكن مفسده فى إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كليا، لأنه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلامجال للتمسك بأخبار العلاجيه فى العامين

ص: ٦٧٩

من وجه، كما لا- وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجيه أحدهما من طريق آخر.

و دعوى أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و إلقاء الخصوصيه يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمه عليهم السلام إذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لايجوز طرحهما، بل لا بد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده.

مندفعه بأن دعوى إلغاء الخصوصيه كما ترى بعد كون الأصل فى المتعارضين هو التساقت، إذ التخيير و الترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونها غير محرز و لا- أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاقيه لعدم إحراز موضوعهما.

و على فرض الإطلاع فى موضوع الأخبار العلاقيه أو عمومه و قد يفصل بين المرجحات السنديه كالترجيح بالأصديه و الأعدليه و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السنديه يوجب طرح أحدهما رأسا حتى فى ماده الافتراق أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلا ين طرح أحدهما فى ماده الافتراق طرح للحجّه بلا- معارض. و أما الثانى فلا أنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور أو المضمون، فإن التفكيك فى جهه الصدور أو المضمون فلا مانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبه إلى بعض مدلوله لبيان الحكم

الواقعي و بالنسبه إلى البعض الآخر للتقيه.و كذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإراداه الجديه دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه،و معه لامجال للمرجحات السنديه فى باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على أن المراد منها هى الشهره الروائيه.

وقد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا فى كل منهما بالوضع فيمكن التبعيد بصدوره دون عمومه،لامكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقربنه لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم فى كل منهما مستفادا من الإطلاق،فتسقط الروائتان فى ماده الاجتماع من الأول بلا حاجه إلى الرجوع إلى المرجحات.

و ذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل فى مدلول اللفظ،إذ اللفظ موضوع للمهيه المهمله التى يعبر عنها باللابشرط المقسمى،فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلّا بثبوت الحكم للطبيعه المهمله.و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه.و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما،فيسقط الدليلان معا فى ماده الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملى.

وفيه: أنه لاوجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمه و إن كانت عقليه ولكن ليست عقليه صرفه حتى لا يتصور فيه التعدد،بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه.و عليه فالتعدد فى الإطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر.و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق في إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقرينه لم تصل إلينا، فاختص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجج بلامعارض أو التبعض في السند.

تنبيه

و قد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حججه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم و الخصوص المطلق فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب أو السنه القطعيه به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك في الحججه باعتبار مدلول الكلام.

و إن كان العموم في كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التي لا يمكن جريانها في هذه الصوره. و ذكرنا أن الاستفادة من الكتاب ذات المطلق لا- إطلاقه، كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب أو السنه إطلاقيا يقدم

عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لافرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما افيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، وإلّا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعده.

و ممّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتنقلب النسبة بين العام والخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبة عنوان العلماء في قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هي العموم والخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوي وغير نحوي، كما أن النحوي فاسق وغير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

و يمكن أن يقال إن النسبه بين العناوين و الأدله انما يلاحظ بالظهورات الاستعماليه و هذه الظهورات لا تنتم بتخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا و إن ائتم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجه في الباقي لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعا فكيف يكون ظاهرا فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادته العموم جدا لعدم استعمال العام في العموم لإفاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا-توجب انعقاد ظهور للعام و لا- في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرينه المعينه منها لجواز إرادتها على الإجمال و الإبهام وعدم نصب قرينه عليها.

فانقدهح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فإنه حينئذ لا بد من معامله التباين بينه و بين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمه على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيره، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقى شىء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاصّ على العام إنما هو أظهريته بالنسبه إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على إرادته الباقى.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقى مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبه فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلاله أو ظنيها، فلا وجه لتصديق انقلاب النسبه فى الجملة فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوه دلالة العام فى الباقى و أظهريته بالنسبه إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لا يتغير.

ص: ٦٨٥

ثانيها: ما إذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء، فالنسبه بين الأول و الثاني هي العموم من وجه و بين الثاني و الثالث هي العموم و الخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج، و قد تقدم أن العبره في ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و هي ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه إلّا ما لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما، بل لكونه كالنص في الباقي فيقدم على الآخر الظاهر في الباقي.

ثالثها: ما إذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هي العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففي هذه الصوره مقتضى ما تقدم من أن العبره بالظهور الاستعمالي هو عدم تغيير النسبه عما عليها و إن كانت قله الأفراد في بعضها موجب لتوجيهه على غيره، لأن النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالي و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاصّ لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبره بالظهور الاستعمالي و هو ثابت لا تختلف النسبه بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي، فإن

الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص، و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذي لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالى بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدباء، و حيث لا تعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبه بينهما هى العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفى لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفاً للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقتان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أن النسبه لا تنقلب عما هى عليه إن كانت العبره بالظهور الاستعمالى كما هو الظاهر فى الصور المذكوره.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لا يبقى مورد العام أو إن ينتهى إلى حد الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلو رجح مجموع الخصوصات

أو اختيار جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلاً. ولورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخييراً فلا يطرح من الخصوصات إلماً خصوص ما لا- يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. وحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً. ولازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

تبصره في الشبهات المصدقيه و المفهوميه

ولا يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعماليه منعقدته بعد تماميه الكلام و لامجال لانقلاب النسبه هو حجيه العمومات في الشبهات المصدقيه، لأن شمول العموم بالنسبه إلى مورد الشبهه معلوم. وإنما الشك في الإراده الجديّه فتجرى فيه أصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبه إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلايجرى فيه أصاله التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلاً إذا ورد أكرم العلماء و لاتكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم أنه فاسق أو لا- لما أمكن التمسك بقوله لاتكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جازي لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تماميه الكلام، فتجرى فيه أصاله الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصاله الجد في طرف العموم معارضة مع أصاله الجد في طرف الخاص مندفعه بأن أصاله الجد تابعه للظهور الاستعمالي و هو محرز في طرف العموم و غير محرز في طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، و هكذا يكون الأمر في الشبهات المفهوميه بعد تخصيص العام بما يشك في مفهومه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن الرجحان بحسب الدلالة لايزاحمه بحسب الصدور و كذا لايزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كالمتواترين أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أضعفهما دلاله فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه. و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدله التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه و إلغائه و إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه، فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر

تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين أو تعبدًا كما في المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهه الصدور متفرع على أصل الصدور.

وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولاً لكونه إلغاءً له في المعنى و طرحاً له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه في صورته التكافؤ و فقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل و نظر، لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين في إمكان التعبد و عدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي قدس سره.

و التحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و قد عرفت البحث عنه و أخرى مع النظر إليها و هو العمده، و لا مجال لإنكار دلاله المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفايه من أن أدله الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتباً لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادته الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهره في المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ

بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر فى إرادته الترتيب و أن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهره أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامه أو مخالفا. وهكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحه فى ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى.

و بالجمله إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابره واضحه، فانقدح مما ذكر أن بملاحظه أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفه العامه. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار.

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها. و المراد من المرجحات الصدوريه هى صفات الراوى إن لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم أو هى الشهره بناء على أن المراد منها هى الشهره الروائيه كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول و قويناه.

و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و أخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. و هكذا الأمر يكون بالنسبه إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذا بإطلاق أدله المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع أو الأبعديه عن

الخلافاً، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدله الترجيح إنما تكون في مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للأقربيه أو الأبعديه و وجدت أخرى في الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصه في أحدهما و أخرى في الآخر فقد يقال بالتخيير سواء كانت المزيّتان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجيّه و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما إن لم يكن إطلاق أدله التخيير و إلماً فالحكم هو التخيير شرعاً. و قد تقدم تقويه إطلاق أدله التخيير بالنسبه إلى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم في الصوره المذكوره هو التخيير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: في أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخيير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل في المرجحات المنصوصه و إن اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح بالظن القياسى أيضاً، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله عليه السلام «السنه إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح.

أللهمّ إلّا أن يقال يقدم مثل هذا الإطلاق في قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبوله، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس في الأحكام المستقله بعيد جداً، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس ممّا دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثم إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنه كما إذا ظن بالقياس بوجوب شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعاً لانبعاث الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً. إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبلة لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياساً فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربيه فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لاتفيد إلّا الظن. و أما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه. و كيف كان فلادليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلّا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصه كمرجحيه الكتاب بدعوى أن الكتاب أماره مستقلة و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك إلا لأقوائيه أحد الدليلين بالموافقه للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه، فإنه لو كان الترجيح بالشهره الفتوائيه جازماً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

الفصل الاول: في تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه و اصطلاحاً عباره عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّه في الأحكام و من المعلوم ان تحصيل الحجّه في الأحكام لازم على كل أحد تعييناً أو تخييراً و هذا التعريف اولي مما ذكره الحاجبي و تبعه بعض علمائنا من ان الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً او قوه قريبه.

والوجه في الاولويه أن التعريف المذكور أي استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي لا يساعد مباني الشيعة لأنّ الظنّ باطلاقه ليس بحجه عندهم نعم هو يوافق مباني العامه فإنهم يتمسكون بمطلق الظنّ الحاصل من أي شيء كان بعد الكتاب و السنه القطعيه.

و حيث ان الحجّه عندنا هي الظن الخاص و هي الأخبار الصادره عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الاثمه عليهم السلام بعد حجيه الكتاب و السنه القطعيه فلا نرى حجيه مطلق الظنّ ثم انه اذا عرفت ان الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّه اتضح الوفاق بين الخاصه و العامه و الاخباريين في تعريف الاجتهاد لكون جميعهم في صراط تحصيل الحجّه و ان اختلفوا في مصاديقها و لذلك قال في الكفايه بعد تعريف الاجتهاد

اصطلاحاً بما ذكر قد انقده أنه لاوجه لتأبي الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى اى تحصيل الحجه فأنه لا محيص عنه كما لا يخفى غايه الأمر له ان ينازع فى حجيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحه الاجتهاد بذاك المعنى ضروره أنه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم و بين الأصوليين. (١)

و تبعه سيدنا الاستاذ حيث قال ثم أنك بناء على ما ذكر فى تعريف الاجتهاد تعرف أنه لا-وجه لا-اعتراض الاخباريين على المجتهدين فى تعريف الاجتهاد مع انه لا محيص عنه فان العامه و الخاصه و الأصولى و الاخبارى متوافقون فى لزوم تحصيل الحجه على الحكم غايه الامر ان العامه ترى الظن باطلاقه حجه و الخاصه لا يحتجون إلا بما ورد فى الكتاب و الأخبار فان كان مراد الأخبارى أن بعض صغريات الحجه عند الأصوليين ليس حجه عنده فهذا النزاع لا-يوجب اختلاف المسلك اذ هو بعينه موجود بين الأصوليين و موجود بين الاخباريين و ان أراد غير ذلك فمدفوع بان بديهه العقل يحكم بلزوم التمسك بالحجج الشرعيه فى امثال الأوامر و النواهي فأنه بدون الأخذ بها و الاعتماد عليها ينقطع عذر العبد عند المولى يوم القيامة. (٢)

هنا مناقشات ثم لا- يخفى عليك ان التعريف المذكور من ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجه لا- يخلو من بعض المناقشات.

منها ان المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الاعم منه فان اريد الاول لكان التعريف تعريفاً بالاختصاص فان

ص: ٦٩٦

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٢-٤٢١.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٦٨.

اداء الاستنباط الى البراءه العقلية أو الشرعيه التي فى معنى قبح العقاب بلا بيان و نفى المؤاخذة على المخالفه أيضاً اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى اصلاً. (١)

يمكن أن يقال: ان المراد من المجعول الشرعى أعم ممّا يدركه العقل فلا يختص بمالا سبيل للعقل اليه و عليه فيشمل تحصيل الحجه على الحكم الشرعى الوظائف العمليه المستفاده من الادله العقلية كالبراءه أو نفى المؤاخذة أو لزوم الاحتياط كاطراف المعلوم بالاجمال لأنّ تلك الوظائف أحكام شرعيه و لو لم يكن بعضها اثباتيا و ايجابيا و لاتكليفيا.

ومنها: ان مجرد قيام الحجه اذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء و انما الاجتهاد هو عمليه استخراج الحكم أو القدره عليه بالاستناد الى طريق معتبر أو أصل معتبر. (٢)

هذا مضافاً الى ما أفاده بعض الاعلام من ان اضافته استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فأنه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجه التفصيليه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان اخصر. (٣)

و الذى يسهل الخطب ان باب التعريفات باب شرح الاسم و إلّا امكن الاشكال أيضاً على تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجه و ذلك لانه لا يناسب مع عدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير اذ لو كان المجتهد هو الذى اجتهد و حصل الحجه جاز للمتمكن الرجوع الى الغير مع أنه لا يجوز كما ذهب اليه الشيخ الأعظم و ادعى عليه الاجماع فالمناسب للحكم المذكور ان يعرف المجتهد بمن يحصل له ملكه

ص: ٦٩٧

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٠.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٠.

٣- (٣) راجع دروس فى مسائل علم الاصول، ج ٥، ص ١٢٤.

الاستنباط فحينئذٍ لا- ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير لأنه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكه الاجتهاد و لايجوز التقليد للمجتهد.

نعم لايناسب تعريف المجتهد بمن يحصل له ملكه الاستنباط مع الحكمين الاخرين و هما جواز رجوع غير المجتهد الى المجتهد و التقليد عنه و جواز حكم المجتهد و نفوذه لانهما مختصان بالعالم بالفعل و لذا ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره الى أن الصحيح هو تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعيه الواقعيه أو الظاهريه أو بالوظيفه الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعى من الادله التفصيليه و بهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه غايه الأمر أنه لا يلتزم (يلتزم ظ) بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً و هو المتمكن من الاستنباط ان تمّ الاجماع أو الانصراف المذكورين (فى كلام الشيخ الأعظم) و إلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل. (1)

ثم لا يخفى عليك ان ذكر الاجتهاد و التقليد فى ضمن المسائل الأصوليه لا يخلو من الاشكال فان الاجتهاد هو نفس الاستنباط أو ملكته أو العلم بالاحكام و المسائل الأصوليه هى المسائل التى تقع فى طريق الاستنباط و بينهما بون بعيد فالظاهر ان مسأله الاجتهاد و التقليد تكون من المسائل الفرعيه الفقهيه و ذكرها فى خاتمه كتاب الأصول لعلّه يكون من باب الاستطراد و الله هو العالم.

الفصل الثانى: فى ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد

و الاظهر هو التفصيل بين ما علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلايجوز و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز.

ص: ٦٩٨

قال سيدنا الامام المجاهد ان الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير فى التكليف و عدم جواز تقليد الغير هو قوه استنباط الاحكام من الادله و امكانه و لو لم يستنبط شيئاً منها بالفعل فلو فرض حصولها لشخص من ممارسه مقدمات الاجتهاد من غير الرجوع الى مسأله واحده فى الفقه بحيث يصدق عليه انه جاهل بالاحكام غير عارف بها لا- يجوز له الرجوع الى غيره فى الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً و امكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقة أو فى بعض الابواب أو الاحكام بالنسبه اليها لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم هو بناء العقلاء و لا دليل لفظى يتمسك باطلاقه و لم يثبت بنائهم فى مثله الى ان قال فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج اليه فى اعمال نفسه و ما قد يترئى من رجوع بعض اصحاب الصناعات احياناً الى بعض فى تشخيص بعض الامور انما هو من باب ترجيح بعض الاغراض على بعض كما لو كان له شغل اهم من تشخيص ذلك الموضوع او يكون من باب الاحتياط و تقويه نظره بنظره او من باب رفع اليد عن بعض الاغراض لاجل عدم الاهميه به و ترجيح الاستراحه عليه و غير ذلك و قياس التكليف الالهيه بها مع الفارق. (1)

ويرد عليه أولاً: بان المنع عن رجوع العقلاء بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله الا ترى ان الاطباء يرجع بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى ان مع كثره الاختلاف فى نظر الفقهاء شايعه و معها كيف ياخذ الفقيه بنظر غيره مع احتمال انه لو استنبطه كان مخالفاً لنظره مندفعه بان احتمال الخلاف فى

ص: ٦٩٩

المهره أيضاً شايح و لا يختص ذلك بالفقهاء هذا مضافاً الى أن احتمال الاختلاف لو كان مضراً لما كان اصل التقليد جازياً بعد امكان الاحتياط و ادراك الواقع.

نعم لا- يجوز له الرجوع الى الغير ان علم ان لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير كما اذا كان مبانيهما مختلفه و الوجه في عدم الجواز هو عدم احراز البناء في هذه الصورة.

وثانياً: بما في الدروس في مسائل علم الأصول من ان قيام السيره القطعيه من المشرعه الموجودين في زمان الاثمه عليهم السلام على مراجعتهم الى الرواه المعروفين بالفقاهه في أخذ الاحكام و التكليف امر قطعي لا يحتاج هذا الجواز الى دعوى السيره العقلانيه على الرجوع الى أهل الخبره ليناقتش في عمومها أو خصوصها بالاضافه الى غير المتمكن. (١)

يمكن أن يقال: أن السيره دليلي لبي فاذا شك في اطلاقها يؤخذ فيه بالقدر المتيقن كما عرفت التأمل و الاشكال في اطلاق بناء العقله فيما اذا امكن له الاستنباط و علم ان لو استنبط أدى نظره الى خلاف نظر غيره و عليه فاطلاق السيره كبناء العقله في الفرض المذكور محل تأمل و نظر.

وثالثاً: بان الروايات الداله على جواز الرجوع الى الغير مطلقه و يشمل باطلاقها صورته امكان الوصول الى الحكم و التكليف بوجه آخر.

كصحيحه عبدالعزيز بن المهدي او حسنته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني «قال خذ من يونس بن عبدالرحمن» (٢) و الاخذ يعم ما اذا كان بصوره سماع الروايه أو بيان الحكم و نحوها غيرها انتهى. (٣)

ص: ٧٠٠

١- (١) دروس، ج ٥، ص ١٢٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

٣- (٣) دروس، ج ٥، ص ١٢٦.

وفيه ان اطلاقها بالنسبه الى من كانت الروايات عنده موجوده وامكن له استنباط الاحكام منها غير ثابت فان مفروض الروايه هي الصوره التي لا يتمكن له الوصول الى الاحكام إلا من ناحيه الغير و نحو هذه الروايه صحيحه عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعه القاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من اصحابنا فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبي و كان عنده وجيها. (١)

وفيه ان المفروض فيها أيضاً هي الصوره التي لا يتمكن له الحضور و الوصول الى الاحكام إلا من ناحيه الغير فتكون خارجه عن مسألتنا من تمكن الاستنباط ولكن يريد اخذ رأى الغير و عدم الاستنباط بنفسه.

فتحصل ان الاقوى كما ذهب اليه بعض الاكابر هو التفصيل بين ما اذا علم ان لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا دليل على جواز الرجوع الى الغير و ترك الاستنباط و بين ما اذا لم يعلم ذلك فيجوز له ترك الاستنباط مع التمكن منه و الرجوع الى الغير لأخذ رأيه و الدليل عليه هو قيام البناء و السيره عليه لانه جاهل بالفعل و الجاهل يجوز له الرجوع الى العالم بالفعل عند العقلاء و عند المشرعه.

لا يقال: انه لما كان لا مانع من شمول ادله الاحكام للمجتهد فلا محاله تنتجز الاحكام الواقعيه في حقه و معه لا عذر له في ترك امثالها بالاستناد الى فتوى غيره فان موردها من لاحجه له على الحكم و المفروض في المقام هو شمول ادله الاحكام للمجتهد و هي حجه عليه.

لأننا نقول: كما في تسديد الأصول بأنه بعد كون موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالحكم فأدله جوازه نعم المجتهد الذي لم يستفرغ و سعه و لم يستنبط

ص: ٧٠١

الأحكام و حيث ان قول المجتهد طريق له فالاستناد اليه استناد الى طريق معتبر حجه يكون منجزاً مع الاصابه و عذراً اذا اخطأ و مع شمول ادلته له لا يتنجز الأحكام المذكوره فى أدلتها فى حقه اذا استند الى فتوى الغير التى هى أيضاً طريق معتبر بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامى يعلم اجمالاً بوجود احدى صلاتى الظهر و الجمعة ثم قلد المجتهد الذى افتى بوجود الجمعة فعلمه الاجمالى و ان كان حجه على تنجيز الواقع إلّا أن فتوى المجتهد الذى يقلده تكون طريق معتبراً و حجه له موجباً لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز. (١)

و لقد أفاد و أجاد حيث قال بل المجتهد المذكور حينئذٍ كمقلد عامى يعلم اجمالاً بوجود احدى صلاتى الظهر و الجمعة الخ فانه بعد العلم الاجمالى يكون جاهلاً بتفصيل الواجب و معه يمكن له الرجوع الى غيره فى تعيين الواجب لأنه جاهل بالنسبه اليه و الغير عالم بالنسبه اليه نعم قد تقدم عدم الدليل لجواز الرجوع الى الغير فيما اذا علم انه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير.

فتحصّل: الى حد الآن جواز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط الى غيره فيما اذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير للبناء و السيره و إلّا ففى اطلاق دليل الرجوع الى الغير بالنسبه اليه اشكال فلا تغفل.

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

و الاول يعرف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفة العمليه بالنسبه الى جميع الاحكام و الثانى يعرف بملكه ذلك بالنسبه الى بعضها و هذا هو ظاهر الكفايه حيث قال فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على

ص: ٧٠٢

استنباط الاحكام الفعلية من اماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بقوله بل المناسب لمفهومه (اللغوى) هو استنباط الحكم من دليله و هو لا- يكون الا عن ملكه فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه لا انه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما في ملكه العدالة الى أن قال ان قوه الاستنباط تحصل دائماً بسبب معرفه العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط لا بنفس الاستنباط فإنه يستحيل بلا قوه عليه الى أن قال.

ان الاجتهاد عمل يحصل من القوه المزبوره لانفسها الا ان المطلق منه اصطلاحاً في قبال التجزى ليس إلّا بالمعنى المذكور (أى ما هو يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من اماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام) لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط الا البعض مجتهد مطلق لا متجز ثم أنه لا اشكال في امكان المطلق و حصوله للاعلام و الأعظم.

و قد يناقش في امكانه و ذلك لما نرى من عدم التمكن من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل فان هذه الامور تمنع عن صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك فانه يحكى عن قله الاطلاع و اجيب عنه بان التردد ليس بالنسبه الى الحكم الفعلى لانهم ذهبوا الى الأصول أو القواعد الجارية بمناسبه الموارد و حكموا به من دون تردد و انما التردد بالنسبه الى الحكم الواقعي لاجل عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقله الاطلاع أو قصور الباع فالمجتهد المطلق هو الذى يقتدر على استنباط

الوظيفة الفعلية في كل مسألة بخلاف المجتهد المتجزي فإنه لا-يتمكن من معرفة الوظيفة الفعلية في كل واقعه و ذلك لقصور اقتداره.

ثم ان المجتهد بعنوانه كما أفاد المحقق الاصفهاني لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا- في روايه بل الموضوع في الروايات هو(عنوان) هو الفقيه و الراوى و من يعرف احكامهم او شيئاً منها و اجمع روايه في هذا الباب مقبوله عمر بن حنظله حيث قال عليه السلام ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر فإنه ربما أمكن أن يقال أنه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً نظراً الى قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا و حرامنا» فان النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر الى الشيء فإنه بمعنى الرؤيه و الابصار و لذا ورد في حكاية الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى فَتَنْظُرْ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (١) «فَقَالَ إِنِّي سَيِّئٌ» هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر اليها بابصارها الى أن قال(في طريق اثبات عدم دخاله الاجتهاد) ان المعبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام و من الواضح ان صدق العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها كجمل الرواه دون أجلاتهم مما لا ريب في ترتيب الأحكام المزبوره عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد نعم في زمان الغيبه لا يمكن تحصيل المعرفه بأحكامهم: الا بواسطه اعمال القوه النظرية فيلازم الفقاهه و المعرفه للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكه (٢) حاصله كفايه صدق العارف بالاحكام ولو من دون اعمال قوه نظريه.

ص: ٧٠٤

١- (١) الصفات، ٨٨.

٢- (٢) نهاية الدرايه، ج ٣، ص ١٩٢-١٩١.

يمكن أن يقال: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بأنّ الاصحاب من الصدر الى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد و عليه فلاوجه لقوله من ترتب الاحكام على مجرد السماع من دون اعمال قوه نظريه فى تحصيل معرفتها بل اللازم فى جميع الازمنه هو اعمال القوه النظرية و ان اختلف الاجتهاد فى زماننا هذا مع الاجتهاد فى عصر الحضور من جهة السهوله و الصعوبه.

هذا مضافاً الى أن الرجوع الى الرواه كثيراً ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الاراء حتى يكون تقليدا عنهم.

نعم كان الرجوع فى بعض الاحيان الى بعض الاصحاب كابان بن تغلب تقليدا و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقليد عن المطلع على اراء المجتهد تقليدا لأنّ اطلاعه بالنسبه الى الأحكام لا يكون باعمال قوه نظريه كما لا يخفى.

الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبه على الاجتهاد المطلق و هى متعدده

اشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لايجوز له الرجوع الى الغير و ذلك لان المجتهد ان استنبط و صار عالما فلا يجوز له الرجوع الى مجتهدا اخر لانه ان اخطئه كان رجوعه اليه رجوع العالم الى الجاهل و هو كماترى و ان كان اجتهاده متحدا مع اجتهاد غيره كان رجوعه اليه لغوا كما لا- يخفى و انما قلنا بأنه يجوز ان يعمل برأيه و لم نقل بوجوبه لجواز ان يعمل بالاحتياط لصحه الامتثال الاجمالي.

ومنها: أنه لا اشكال لغير المجتهد ان يرجع اليه اذا كان المجتهد انفتاحيا.

و اما اذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الاشكال و حاصله كما فى الكفايه ان رجوع الغير اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل لان المفروض انه جاهل بالاحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه فلا يشمله أدله جواز التقليد لأنها انما دلّت على جواز رجوع غير العالم الى العالم.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلما حجيه الظن على من انسده عليه بابهما لا على غيره فلا بد في حجيه اجتهاده لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً و هي غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به و اذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم و العلمى منسدا على المقلد لحجيه فتاوى الانفتاحي في حقه.

و الانسدادى و ان يخطىء الانفتاحي في فهمه أنّ بابهما مفتوح إلما أنه لا- طريق له الى تخطئه المقلد لانه لا طريق له الى نفى حجيه فتوى الانفتاحي في حقه فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحي يحكم بحجيه فتواه في حق المقلد و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب الامرين (أى العلم و العلمى).

و على فرض الانحصار أيضاً لا يجرى مقدماته (في حق المقلد) اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج نعم لو جرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط المحذور العقلى (كاختلال النظام) أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذٍ كانت منتجه لحجيته في حقه ولكن دونه خرط القتاد هذا على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع اليه في غايه الاشكال أيضاً لأنّ مقدمات الانسداد انما اقتضت حجيه الظن شرعاً على من انسده عليه باب العلم و العلمى لا على غيره فحجيته لغيره تحتاج الى جريان مقدماته في حقه أيضاً فيرد الاشكال المتقدم و على تقدير التسليم أيضاً ان قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى موضوع الحاجه. (1)

ص: ٧٠٤

وفيه ما حققه سيّدنا الاستاد في مجلس درسه و حاصله ان رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل الى العالم لا من رجوع الجاهل الى الجاهل فحينئذٍ يجوز للمقلد الرجوع الى المجتهد الانسدادي اذا لم يكن مجتهد اعلم انفتاحي في قبالة بل يجب الرجوع اليه اذا كان الانسدادي اعلم من غيره نعم لو كان الانسدادي مساويا مع غيره الانفتاحي كان المقلد مخيرا بين الرجوع الى الانسدادي في المقدمات و بين الرجوع الى الانفتاحي في الاحكام فاذا رجع الى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبه الى الأحكام المعلومه بالاجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظنّ بعد عدم امكان الامتثال القطعي و عليه فوظيفته هو العمل بالظنّ و لو كان مخالفاً لظنّ المجتهد الانسدادي الذي رجع اليه في مقدمات الانسداد و لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه فما يظهر من الكفايه من انه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه انتهى.

و بالجملة ليس رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل الى الجاهل لان المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبه الى المقدمات و لا- فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه لأنّ مع عدم الانحصار يكون المجتهد الانسدادي بالنسبه الى الأحكام كالمجتهد الانفتاحي بالنسبه الى مقدمات الانسداد.

و تفصيل ذلك كما في المحاضرات ان على تقدير الحكومه يفرض الكلام تاره مع التمكن من ابطال وجوب الاحتياط بان كان المقلد مع علمه بوجود أحكام على سبيل الاجمال متمكنا من اثبات نفى الحرج و نفى وجوب الاحتياط و اخرى مع عدم

تمكنه من ذلك اما على الاول فلا اشكال في أنه كالمجتهد الانسدادي يحكم بحكم العقل بحجيه الظن من أى طريق حصل نعم قد يكون طريق حصول الظن له حصوله لهذا المجتهد فيأخذ به لكنه ليس تقليد له بل هو جعل ظنه طريقاً لحصول ظن نفسه من دون ان يكون الحجج إلا ظن نفسه الى أن قال لا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في هذا الانسدادي وبين عدم انحصاره ووجود المجتهد الانفتاحي اذ المفروض ان هذا المقلد متمكن بنفسه من اتمام مقدمات الانسداد و حاكم بحكم عقله بحجيه الظن وعدم حجيه غيره من الامارات و الطرق الغير الموجبه للظن الشخصى فهو يرى الانفتاحى خاطئاً و يرى عمله باطلا فكيف يجوز له تقليده فى الفروع و الأحكام بعد ما علم أنه عامل بكل اماره من الخير الواحد و الظواهر و غيرهما الى أن قال.

و اما على الثانى أى عدم التمكن (أى تمكن المقلد) من ابطال وجوب الاحتياط فتاره نفرض انحصار المجتهد فى الانسدادي و عليه فلا اشكال فى جواز الرجوع اليه فى الأمر الذى علمه اعنى بطلان وجوب الاحتياط و نفي الحرج فى الشريعة فإنه على الفرض عالم بذلك فليس الرجوع فيه اليه رجوع الجاهل الى الجاهل فاذا رجع اليه فى هذا الأمر يحكم عقله بحجيه الظن له فيكون كمن تمكن بنفسه من اجراء المقدمات و يكون الحجج له ظن نفسه لا ظن هذا المجتهد كالفرض السابق و الفرق بينهما هو ان المتمكن بنفسه من اجراء تلك المقدمات لم يكن مقلدا فى شىء و أما غير المتمكن منه فلا محاله يقلد فى بعض تلك المقدمات لا فى غيرها اذ بعد تقليده فى ذلك يصير كالمجتهد فى ان الاعتبار بظن نفسه.

و اخرى يفرض عدم انحصاره فيه و وجود غيره ممن يدعى انفتاح باب العلم.

و عليه: فلا يخلو اما ان يكون الانسدادي مساويا للانفتاحي في فهم تماميه مقدمات الانسداد او يكون أفضل منه او مفضولا فعلى فرض التساوى يكون المقلد بالخيار ان شاء قلد الانسدادي في مسأله بطلان وجوب الاحتياط فيدخل في الفرض السابق و ان شاء قلد الانفتاحي في الاحكام الفرعيه و يكون تابعا لرأيه فيها فيكون فتواه حجه له تعبداً و على فرض اعلميه الانفتاحي يتعين العمل على قوله في الأحكام الفرعيه اذ بعد فرض ابطال الانفتاحي مقدمات الانسداد و فرض اعلميته في فهم عدم التماميه لا بد للمقلد من العمل بما علمه من الأخبار و الظواهر و ساير الحجج الشرعيه سواء حصل له الظنّ أم لم يحصل (هذا كله على تقدير الحكومه).

و اما على تقدير الكشف فيفرض أيضاً تاره مع تمكن المقلد من اتمام المقدمات و اخرى مع عدمها.

أما على الأول فلا اشكال في أنه بعد تماميه المقدمات يكشف ان الشارع جعل الظنّ حجه من أى طريق حصل فهو على ذلك يتبع الظنّ الحاصل لنفسه سواء حصل من ظنّ الانسدادي أو من فتوى الانفتاحي و لا يجوز له التقليد لا من الانسدادي و لا من الانفتاحي لأنه كشف حجتيه الظنّ الحاصل له و لو ظنّ الانسدادي على خلافه أو افتي الانفتاحي على غير ما ظنّه.

و اما على الثاني فان انحصر المجتهد في الانسدادي يقلده في نتيجه دليل الانسداد و هو حجيه الظنّ شرعاً لكل احد فان الانسدادي بعد اجراء مقدمات الانسداد و كشف حجيه الظنّ يحكم بانّ الظنّ حجه لكل أحد فالمقلد يقلده في هذا الحكم و بعد ذلك يتبع ظنّ نفسه و لو كان على خلاف ظنّ مجتهده فهو بعد هذا التقليد يكون بعينه كمن نهض بنفسه لتمام مقدمات الانسداد و ان لم ينحصر فلا يخلو الامر عن الفروض الثلاثة المتقدمه في تقريب الحكومه و الكلام الكلام الى أن قال.

و بذلك كله يظهر وجه النظر في كلامه في الكفايه حيث اشترط في جريان المقدمات انحصار المجتهد في الانسدادي و قد عرفت عدم لزوم الانحصار بل يجرى بدونه أيضاً اما بنفس المقلد أو بتقليده للمجتهد الانسدادي فتدبر و استقم هذا كله حكم التقليد. (١)

و لقائل أن يقول أن بعد العلم بتماميه المقدمات و جواز التقليد عن الانسدادي في المقدمات فلم لا يجوز تقليد الانسدادي في الأحكام أيضاً حتى على تقدير الحكومه لأنها مستنده الى المقدمات العلميه و مع الاستناد المذكور لا يكون رجوع المقلد الى الانسدادي في الاحكام أيضاً رجوع الجاهل الى الجاهل و لو لا ذلك لما كان الرجوع الى الانسدادي في المقدمات جايزاً للرجوع اليه في الأحكام فتدبر جيداً.

ومنها: أنه لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا و الفرق بين حكم المجتهد و الفتوى واضح فان الفتوى اظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى في الوقائع بحسب ما استنبطه من الادله و القضاء عباره عن انشائه الحكم الجزئى لاثبات موضوعه عند الترافع اليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه بعد الاتفاق على الكبرى الشرعيه عند المتخاصمين أو عباره عن انشاءه الحكم بعد وقوع المخاصمه بينهم في واقعه لاختلافهم في الكبرى الشرعيه كاختلاف زوجه المورث مع ساير الورثه في ارثها من العقار الذى تركه زوجها و اظهار فتواه.

و كيف كان لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمى له مفتوحا و اما اذا انسد عليه بابهما ففي الكفايه أورد عليه اشكالا بناء على الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومه فان مثله كما اشرت آنفاً ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبره في الحاكم كما في المقبوله الا ان يدعى عدم القول

ص: ٧١٠

بالفصل بين الكشف و الحكومه على تقدير الانسداد و هو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل إلاً أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الاجماع و الضروريات من الدين او المذهب و المتواترات اذا كانت جمله يعتد بها و ان انسد باب العلم بمعظم الفقه فأنه يصدق عليه انه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر فى حلالهم عليهم السلام و حرامهم عليهم السلام و عرف احكامهم عليهم السلام عرفاً حقيقه.

و اما قوله عليه السلام فى المقبوله فاذا حكم بحكمنا الخ فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم كيف و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار لزيد او زوجيه امرأه له من أحكامهم: فصحه أسناد حكمه اليهم: انما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم عليهم السلام. (١)

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره ان الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع هو ان المراد من المعرفه هى المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء فلا يكفى المعرفه بأحكام اخرى غير مرتبطه بباب القضاء كما لا يخفى.

و ايد ذلك أيضاً سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال المجتهد و لو كان انفتاحياً أيضاً لا يجوز له القضاوه و لاحقيه لقضاوته اذا لم يكن عارفاً باحكامها و لو كان عارفاً بساير الأحكام فالمعتبر عرفانه بأحكام باب القضاوه و ما يقضى فيه و هذا هو المتيقن من اعتباره و أما اعتبار عرفان ساير الأحكام فمحل الكلام يأتى تفصيله فى محله و بالجمله لا بدّ للقاضى انسدادياً كان أو انفتاحياً من معرفه الحجج الشرعيه المقرره فى باب القضاوه و الحكم على طبق هذه الحجج بحيث يصدق ان حكمه حكم الشرع و الائمه المعصومين عليهم السلام. (٢)

ص: ٧١١

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٦.

٢- (٢) المحاضرات سيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٤.

وثانياً: كما أفاد سيّدنا الاستاذ ان الظاهر من قوله فاذا حكم بحكمنا اعتبار ان يكون الحكم حكم الائمة عليهم السلام بان يكون مستفاداً من الحجج المقرره فى الشريعة منهم: فاذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعة فى مورد القضاء أو كان و لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الائمة عليهم السلام فلا يكون حجه. (١)

قال المحقق الاصفهاني قدس سره أيضاً و أما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم حيث انه منصوب منهم فهو يناسب اراده القضاء من مدخول الباء لا المقضى به و هو خلاف الظاهر.

و بالجمله فرق بين أن يقال قضائه قضائهم حيث أنه من قبلهم و ان يقال ما قضى به منهم فإنه لا يكون إلا بما عرفه من أحكامهم التى وقع عليها القضاء. (٢)

و عليه فلا- يشمل الحديث ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم: و على هذا نقول لا- ينفع علم الانسدادي بجمله معتد بها من الأحكام فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام ما يقضى فيه على ما هو المفروض نعم بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور اذ المجتهد الانسدادي حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظنّ الذى حصل له من أى طريق كان فلو ظنّ فى باب القضاوه بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً فاذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء فى جواز توكيل العامى للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز ان يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائيه بالتقليد أو لا يجوز و المحكى

ص: ٧١٢

١- (١) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه، ج ٣، ص ١٩٥.

عن سيدنا الامام المجاهد قدس سره أنه يجوز الاكتفاء به دفعا لاختلال النظام حيث نعلم ان النبي و الاوصياء عليهم السلام لو كانوا موجودين لم يهملوا ذلك.

قال سيدنا الامام الراحل قدس سره في رسائله و قد يقرب الجواز بان النبي و الوصى نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان او مقلداً عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهم و ولايتهم على الامه و كل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع للشرائط بمقتضى ادله الولاية

و يشكل المقدمه الاولى بمنع جواز نصب النبي أو الوصي العامي للقضاوه بمقتضى مقبوله عمرين حنظله الداله على أن هذا المنصب انما هو للفقيه لا العامي و يستفاد منها ان ذلك حكم شرعى الهى

و فيه ان المقبوله لا تدل إلا على نصب الامام عليه السلام الفقيه و اما كون ذلك بالزام شرعى بحيث يستفاد منها أن الفقيه من الشرائط الشرعيه للقضاء فلا

نعم يمكن ان يستدل لذلك بصيحه سليمان بن خالد المتقدمه عن أبى عبد الله عليه السلام اتقوا الحكومه فان الحكومه انما هي للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبي أو وصى نبي فانّ الظاهر منها أنها مختصه بهما من قبل الله و لا يكون لغيرهما اهليه لها غايه الأمر أن أدله نصب الفقهاء لها تكون مخرجه اياهم عن الحصر و بقى الباقي (فلا يجوز القضاوه للعامي العارف).

بل يمكن أن يقال أن الفقهاء أوصياء الانبياء بوجه لكونهم الخلفاء و الامناء و منزلتهم منزله الانبياء من بنى اسرائيل فيكون خروجهم موضوعياً (عمن لا اهليه له للقضاء كغير النبي و الوصى) لا يقال بناء عليه لا معنى لنصبهم حكاما لانهم الاوصياء فيكون المنصب لهم بجعل الله

لأننا نقول: أن المستفاد من الصحيحه أن هذا المنصب لا يكون إلا للنبي و الوصى و هو لا ينافى أن يكون بنصب النبي أو الامام لكن بامر الله تعالى و حكمه فاذا نصب

اللّٰه تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكماً وقاضياً ونصب النبي الأئمة كذلك والأئمة عليهم السلام الفقهاء ويكون الأئمة عليهم السلام والفقهاء أو صيحاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصح ان يقال أن الحكومه منحصره بالنبي والوصى ويراد منه الأعم من الفقهاء (تأمل)

و بالجمله حصر الحكومه بالنبي والوصى يسلب اهليه غير هما خرج الفقهاء إما موضوعاً أو حكماً وبقى الباقي مع أن الشك في جواز نصب النبي والامام العامى للقضاء باحتمال اشتراطه بالفقاهه وعدم ظهور اطلاق ينفيه يكفى في عدم جواز نصب الفقيه اياه وعدم نفوذ حكمه لو نصبه. (١)

و يشكل المقدمه الثانيه فاجيب عنها بمنع عموم ولايه الفقيه لأن المنصف المتامل في المقبوله صدره و ذيله و في سياق الادله يقطع بانها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه والقضاء بين الناس لامطلقاً

مع أنه لو سلم استفاده العموم منها لا بدّ و ان تحمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الأكثر فإن أكثر ما للنبي والامام عليهما الصلوات والسلام غير ثابتة للمجتهد فلا يجوز التمسك بها لما نحن فيه إلا بعد تمسك جماعه معتديها من الاصحاب و لم يتمسك بها في المقام إلا بعض المتأخرين

و فيه أن المستفاد من المقبوله كما ذكرنا هو ان الحكومه مطلقاً للفقيه وقد جعلهم الامام حكاماً على الناس ولا يخفى ان جعل القاضى من شئون الحاكم والسلطان في الاسلام فجعل الحكومه للفقهاء مستلزم لجواز نصب القضاء بالحكام على الناس شأنهم نصب الامراء والقضاء وغيرهما مما يحتاج اليه الامه كما ان الامر كذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء حقاً أو باطلاً ولعل الان كذلك عند العامه و ليس ذلك إلا لمعروفه ذلك في الاسلام من بدو نشئه

ص: ٧١٤

١- (١) ولا يخفى عليك ان حاصل الاشكال ان العامى العارف بالقضاء يكون مشمولاً لنفى الاهليه للقضاء.

فالقول بأنّ الاخبار فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه و القضاء بين الناس ساقط اما بيان الاحكام الشرعيه فليس من المناصب فلا معنى لجعله و تخصيصها بالقضاء لا وجه له بعد عموم اللفظ و مطابقه الاعتبار و الانصراف لو كان فهو بدوى ينشأ من توهم كون مورد المقبوله هو القضاء الى أن قال

و أما تخصيص الأكثر فممنوع جداً فان مختصات النبى و ان كانت كثيره لكن ليس شىء منها مربوطا بمقام سلطنته و حكومته الا النادر القليل لو كان فما هو ثابت للنبي و الوصى من الحكومه و الولايه فى الامور السياسيه و الحسيه هى الشئون التى ثابتة للفقهاء أيضاً و المستثنى منها قليل جداً و ما هى من مختصات النبى فليست من شئون الحكومه إلا النادر منها فراجع مختصاته و قد جمعها العلامه فى أول نكاح التذكره حتى يتضح لك الأمر و أما مختصات الائمه عليهم السلام مع عدم كثرتها فهى أيضاً غير مربوطه بمقام الحكومه إلا النادر على فرضه (1) ظاهر صدر كلامه خلافاً كما حكى عنه هو عدم ثبوت المقدمه الاولى اللهم إلا أن يقال ان ذاك فيما اذا أمكن للفقهاء القضاء فلا يجوز احالته الى غير الفقيه و لو كان عارفاً به بالتقليد فلا منافاه بينه و بين ما حكى عنه فتدبر جيداً.

و عليه فاذا اشتدت حاجه النظام الى القضاء الاسلامى فشرط الاجتهاد ساقط حفظا للنظام و دفعا لاختلاله و لاينافى ذلك صحيحه سليمان بن خالد فانهم منصوبون بيد الفقهاء و هم منصوبون بيد الائمه عليهم السلام فالحكومه لاتخرج عن اختصاصها بالنبي و الوصى عليهما الصلوات و السلام.

ص: ٧١٥

بقى شيء و هو ان مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف باحكام القضاوه تقليدا المنصوب من قبل ولى الأمر ان يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولى الفقيه.

و الظاهر هو الاول لأن العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه و لا دليل على صحه الوكاله فى القضاء و الاستدلال باطلاق صحيحه معاويه بن وهب عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال من و كل رجلا على امضاء أمر من الامور فالوكاله ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها (1) و نحوها ضعيف لعدم اطلاقها لأنها فى مقام بيان حكم آخر و هو نفوذ حكم الوكيل قبل اعلامه بالعزل كما لا وجه للتمسك ببناء العقلاء بعد عدم كون الوكاله فى القضاء امرأ شايعاً فتحصل ان العارف بالأحكام القضائيه تقليدا المنصوب بيد الولى الفقيه لا حاجه له الى الوكاله فى جواز القضاوه بل هو يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى و الله هو العالم

و منها ان الحكومه بالمعنى الاعم مجعوله للمجتهد المطلق قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره انا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم المبعوث بالنبوه الختميه اكمل النبوات و اتم الاديان بعد عدم اهماله جميع ما يحتاج اليه البشر حتى آداب النوم و الطعام و حتى ارش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الامر المهم الذى يكون من أهم ما يحتاج اليه الامه ليلاً و نهاراً فلو اهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسه و القضاء لكان تشريعه ناقصا و كان مخالفاً لخطبته فى حجه الوداع و كذا لو لم يعين تكليف الامه فى زمان الغيبه أو لم يأمر على الامام أن يعين تكليف الامه فى زمانها مع اخباره بالغيبه و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحه التشريع و التقنين يجب تنزيهها عنه.

ص: ٧١٤

فالضرورة قاضيه بأن الأئمة بعد غيبه الامام عليه السلام فى تلك الازمنه المتطاوله لم تترك سدى فى أمر السياسه و القضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعاً الى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال إن غيبه الامام عليه السلام ممّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع فأى دخاله لاشخاص الازمنه المتأخره فى غيبته روى له الفداء خصوصاً مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلاً- و نهراً لتعجيل فرجه فاذا علم عدم اهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل فى الرعيه خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الاكرم و الأئمة عليهم السلام العلم و حملته.

و ما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الاسلام و امناء و ورثه الانبياء و منزلتهم منزله الانبياء فى بنى اسرائيل و انهم خير خلق الله بعد الأئمة عليهم السلام اذا صلحوا و ان فضلهم على الناس كفضل النبي على ادناهم و انهم حكام الملوك و انهم كفيل ايتام أهل البيت و ان مجارى الامور و الأحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه الى غير ذلك فان الخدشه فى كل واحد منها سنداً أو دلاله ممكنه لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا و مما يدلّ على ان القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه مقبوله عمر بن حنظله و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها فى مباحث القضاء مجبوره من حيث السند و لا اشكال فى دلالتها فأنه بعد ما شدّد ابو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع الى السلطان و القضاء و ان ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظله) قلت فكيف يصنعان قال

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فأنى قد جعلته عليكم حاكم الحديث.

دلت (هذه الروايه) على ان الذى نصبه للحكومه هو الذى يكون منا فغيرنا ليس منصوبا لهم و لم يكن حكمه نافذا و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف باحكامهم و هو الفقيه فان غيره ليس ناظراً فى الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالاحكام بل راوى الحديث فى زمانهم كان فقيهاً فان الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى تلك الازمه فان المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الروايه كما يظهر للمتتبع فالعامى و من ليس له ملكه الفقهه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

و ان شئت توضيحا لذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهد و خروج العامى بقوله «نظر فى حلالنا و حرامنا» لا من مفهوم النظر الذى يدعى أنه بمعنى الاستنباط و الدقه فى استخراج الأحكام و ان كان لا يخلو من وجه بل لقوله «حلالنا و حرامنا» فان الحلال و الحرام مع كونهما من الله تعالى لا منهم انما نسبا اليهم لكونهم مبينين لهما و انهم محال احكام الله فمعنى النظر الى حرامهم و حلالهم هو النظر الى الفتاوى و الأخبار الصادره منهم فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال و الحرام الصادرين منهم أى الناظر فى أخبارهم و فتاويهم و هو شأن الفقيه لا العامى لانه ناظر الى فتوى الفقيه لا الى أخبار الائمة عليهم السلام.

و دعوى القاء الخصوصيه عرفاً مجازفه محضه لقوه احتمال ان يكون للاجتهاد و النظر فى اخبارهم مدخلية فى ذلك بل لو ادعى احد القطع بان منصب الحكومه و القضاء بمالهما من الاهميه و بمناسبه الحكم و الموضوع انما جعل للفقيه لا العامى ليس بمجازف و يمكن الاستدلال بقوله «عرف احكامنا» من اضافه الاحكام اليهم كما

مرّ بيانه و من مفهوم عرف فان عرفان الشيء لغه و عرفاً ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص خصوصيات الشيء و تمييزه من بين مشتركاته فكان قال انما جعل المنصب لمن كان مشخصاً لاحكامنا و مميزاً فتاويننا الصادره لاجل بيان الحكم الواقعي و غيرها مما هي معلله و لو بمؤنه التشخيصات و المميزات الوارده من الاثمه عليهم السلام لكونها مخالفه للعامه أو موافقه للكتاب و معلوم ان هذه الصفه من مختصات الفقيه و غيره محروم منا و بالجملة يستفاد من الفقرات الثلاث التي جعلت معرفه للحاكم المنصوب ان ذلك هو الفقيه لا العامي.

و يدلّ على المقصود قوله فيها «و كلاهما اختلفا في حديثكم» فان الظاهر من الاختلاف هو الاختلاف في معناه لا في نقله و هو شأن الفقيه بل الاختلاف في الحكم الناشى من اختلاف الروايتين لا يكون نوعاً إلّا مع الاجتهاد و ردّ كل منهما روايه الاخر و ليس هذا شأن العامي فيدلّ هذه فقره على ان المتعارف في تلك الازمه هو الرجوع الى الفقيه.

و يدلّ عليه أيضاً قوله «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما» و قوله فيما بعد «أرايت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنه» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاهه مفروغا عنها في القاضى و لا اشكال في عدم صدق الفقيه و الا فقه على العامي المقلد.

و يدلّ قوله: «فانى قد جعلته حاكماً» على ان للفقيه مضافاً الى منصب القضاء منصب الحكومه ايه حكومه كانت لان الحكومه مفهومها اعم من القضاء المصطلح و القضاء من شعب الحكومه و الولايه و مقتضى المقبوله أنه عليه السلام جعل الفقيه حاكماً و اليا و دعوى الانصراف غير مسموعه للفقيه الحكومه على الناس فيما يحتاجون الى الحكومه من الامور السياسيه و القضائيه و المورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكليه.

هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح فان قوله في الصدر «فتحا كما إلى السلطان أو الى القضاء» يدل على اعميه المورد مما يكون مربوطا بالقضاء كباب القضاء او الى السلطان و الوالى فان ما يرجع إليه غير ما يرجع الى القضاء نوعاً فان شأنهم التصرف فى الامور السياسيه فمع اعميه الصدر من القضاء لا- وجه لاختصاص الحاكميه به فح مقتضى الاطلاق جعل مطلق الحكومه سياسيه كانت أو قضائيه للفقيه و سئوال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح و قوله: «اذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جز ما بل النسبه اليهم لكون الفقيه حاكما من قبلهم فكان حكمه حكمهم ورده ردهم. (1)

و لقد أفاد و أجاد هذا مضافاً الى أن السند لا يحتاج الى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك و مضافاً الى ان المورد لا- يختص بالقضاء لائن المنازعه قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الاختلاف الموضوعى مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

على أن لكل منازعه شخصيه كما فى ذيل كتاب الرسائل المذكور جهه قضائيه وجهه حكوميه غير ان الثانيه فى طول الاولى سواء كان المتنازع فيه امراً مالياً أو حقوقياً أو غيرهما فكل منازعه أولاً يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما فإذا تراضيا أخذوا بحكم القاضى فهو و إلا فيرجع الأمر إلى الحاكم لاجراء هذا الحكم.

فشأن القضاء رفع التداعى بالقضاء بالحق و من شأن الحاكم اجراء هذا الحكم لمنع التعدى بحقوق الناس و حفظ النظام و عليه فان السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لانه ذوجهتين و قوله بعد ذلك فتحا كما الى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

ص: ٧٢٠

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما يقال من أن لفظ الحاكم فى مقبوله عمر بن حنظله «أنى قد جعلته حاكماً» ظاهر بقريته المورد فى القضاء بدعوى ان المراد من الصدر هو المنازعه فى الحكم و ذلك لما عرفت من عدم اختصاص الصدر بالمنازعه فى الحكم بل يشمل الاجرائيات أيضاً كما لا يخفى و دعوى ان لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الامور و بين القاضى و عليه يحتاج التعيين الى القرينه و مورد الروايه يصلح للقرينه بالنسبه الى اراده القاضى فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

مندفعه أولاً: بانّ لفظ الحاكم الاسلامى كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و ان أمكن تخصيصه ببعض الامور بالقرينه و يشهد له ما ورد عنهم: من ان الفقهاء حصون الاسلام و حكام الملوك و مجارى الامور و الأحكام بايديهم.

وثانياً: بان الصدر كما عرفت أعم من المنازعه فى الحكم و الاجرائيات و هو يصلح للقرينه على اراده ما يعم القضاوه و الولايه من الحاكم فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينه على الاعم و يؤكّد ذلك ظهور الصدر فى منع المراجعه الى السلطان و القضاء من غير الشيعه مطلقاً و جعل الحكومه للفقهاء من الشيعه عوضاً عنهما حتى يرجع الشيعه الى الفقهاء فى القضاء و الاجرائيات دون الولاه و قضاة العامه.

لا يقال: ان المقبوله لم يفرض فيها زمان الغيبه بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعه الى من وصفه عليه السلام زمان حضوره و من الظاهر ان فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من اصحابه عليه السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات لان هذا الاستيفاء يتوقف على القدره و السيطره التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص الا ان يكون بيده ولايه البلاد و امارتها او بكونه

منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك اللهم إلا أن يقال ان عدم التمكّن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية. (١)

لأننا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع اطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان كما أن عدم التمكّن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امراً عاماً و لا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص فالخبر يدلّ على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاء العامه و ولا تهم و يشهد له المنع من المراجعته الى السلطان و القضاء من العامه في صدر الروايه فانّ المستفاد منه ان الفقهاء مكان الولاة و القضاء و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم الى غيرهم بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم و مقتضى عدم التقييد بزمان الحضور انه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الامور و عليهم الاجراء مهما امكن ذلك و لو في مجتمع الشيعة أو في بعض الازمنه.

إن قلت: ان مدلول مقبوله عمر بن حنظله يناسب القضاء بنحو التحكيم حيث ان الامر بتوافق الخصمين في الرجوع الى من ذكر فيها و الرضا بحكمه مقتضاه ذلك و لو كان المراد القاضى الابتدائى لكان تعيين المراجعته اليه بيد المدعى لما يأتي من ان تعيين القاضى حق للمدعى و المدعى عليه ملزم بالاستجابة عند رجوع المدعى الى القاضى الابتدائى خصوصاً بملاحظه ما ورد في ذيل المقبوله من فرض تعيين كل من المتخاصمين رجلا- و تراضيهما بكونهما ناظرين في منازعتهما و لو كان القضاء ابتدائياً لكان الحكم هو الذى عينه المدعى و ينفذ حكمه على المتخاصمين. (٢)

ص: ٧٢٢

١- (١) اسس القضاء و الشهاده، ص ٢٤.

٢- (٢) اسس القضاء و الشهاده، ص ٢٣.

قلت: ان ظاهر صدر الروايه ان المتخاصمين تحاكما الى السلطان و الى القضاة و ظاهره انهما توافقا فى الرجوع الى السلطان و القاضى من العامه مع انهما لا يكونان قاضى التحكيم لكونهما ولاه و قضاة قبل المراجعه اليهما فممنوع الامام عليه السلام المترافعين عن ذلك و أوجب عليهما مكان رجوعهما الى قضاة العامه و ولاتهم ان يراجعا الى الناظر فى الحلال و الحرام و أحكام الائمة عليهم السلام و ان يرضيا بحكمه معللا بانى قد جعلته حاكما و ظاهر ذلك ان مورد الرجوع هو القاضى الشرعى المنصوب لا قاضى التحكيم بناء على مغايرتهما فكما ان للعامه قاضيا منصوبا فكذلك للشيعة قاضيا منصوبا و اللازم على المترافعين ان يوافقا فى الرجوع الى القاضى المنصوب الشيعى و ان يجتنبوا من المراجعه الى قضاة العامه و ولاتهم و عليه فقوله فليرضوا به حكما يدل على لزوم الرضا بالقاضى المنصوب الشيعى فى قبال القاضى المنصوب العامى لا قاضى التحكيم كما لا يخفى.

و أما قول السائل بعده قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فهو محمول على فرض التداعى فان لكل طرف حينئذ ان يرجع الى القاضى فالروايه اجنبية عن قاضى التحكيم.

هذا مضافاً الى أن اختصاص المورد بقاضى التحكيم على فرض مشروعيته و وجود شرائطه و مغايرته مع القاضى المنصوب لا يمنع عن جعل مطلق الحكومه للفقيه بقوله فانى قد جعلته حاكما نعم مقتضى شموله و عمومته لقاضى التحكيم هو تقييد مورد جواز اختيار قاضى التحكيم كالقاضى المنصوب بما اذا كان المختار فقيها فلا فرق بينهما و الحاصل انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق الجعل العام للفقهاء و تقييده

بقاضى التحكيم مع ما عرفت من اطلاق الجعل للفقهاء كما يشهد له عموم التعليل بل لو لم يكن التعليل عاماً لزم تعليل الحكم بنفسه و هو بارد.

و كيف كان يظهر مما تقدم تماميه الاستدلال بالمقبوله للولايه المطلقه و الله هو العالم.

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزئ

ويقع الكلام فى مواضع

الموضع الاول: فى امكان التجزئ

قال فى الكفايه و هو و ان كان محل الخلاف بين الاعلام الا انه لا ينبغى الارتياب فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله و صعوبه عقليه و نقليه مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبه اليها فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى النقليات أو العقليات و ليس كذلك فى اخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها و هذا بالضروره ربما يوجب حصول القدره على الاستنباط فى بعضها لسهوله مدركه او لمهاره الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدره على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفره و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزيه لامتنع من حصولها بالنسبه الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطه بمداركه كما اذا كانت هناك ملكه الاستنباط فى جميعها و يقطع بعدم دخل ما فى سائرها به اصلا او لا يعنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم دخله كما فى الملكه المطلقه بداهه انه لا يعتبر فى استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى. (1)

ص: ٧٢٤

ولا يخفى ما فيه كما أفاد في مصباح الأصول فان دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى مندفعه بان الافراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض اخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبه العاليه على طى المراتب النازله فلا مانع عقلاً من حصوله دفعه و بلا تدريج و لو بنحو الاعجاز من نبى او إمام عليه السلام إلا أن يكون مراده الاستحاله العاديه لا العقلية فإنه لا- يمكن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه بل هو يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لأن حصول الجميع دفعه من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً فان كان مراده هذا فهو صحيح لكنه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال للزوم الطفره فان ظاهره الاستحاله العقلية. (١)

الموضع الثانى: فى حجه رأى المتجزى على نفسه

و لا اشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط فان المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه انه عالم بالنسبه الى ما استنبطه فيشمله عموم مفهوم قوله تعالى فَسَدُّواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢) وهكذا تشمله السيره العقلانيه الداله على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا- رجوع العالم الى مثله و انما الكلام فى انه اذا علم قبل الاستنباط انه لو استنبط لابتلى بالخطاء كثيراً ما فى طريق الاستنباط بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ لشده و كثرته فعند ذلك هو يجوز له الاستنباط أم لا يجوز ذهب سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره الى الثانى بدعوى أنه ليس له حينئذ اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع و الوجه فيه واضح و هو العلم بكثرة الخطاء و معه لا يشمله بناء العقلاء و لا أقل من الشك فلا يجوز العمل برأى نفسه ولكن لازم ذلك هو سرايه الاشكال فى جواز استنباط المجتهد المطلق و رجوعه الى رأى نفسه فيما

ص: ٧٢٥

١- (١) - مصباح الاصول، ج ٣، ص ٤٤٢-٤٤١.

٢- (٢) - النحل، ٤٣.

إذا علم بأنّ الاعلم أكثر اصابه منه و انه ابتلى بكثره الخطأ بالنسبه الى الواقع لو استنبط بنفسه و هو كما ترى لقيام بناء العقلاء على جواز الاستنباط مع العلم بوجود الاعلم و كون الاعلم أكثر اصابه فتأمل انتهى و لعل وجه التامل انه لا مانع من سرايه الاشكال فى استنباط المجتهد المطلق أيضاً بعد الشك فى جواز العمل بهذا الرأى لأن مقتضى الاصل حينئذ هو عدم جواز العمل به.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه فى كل مسأله اجتهاد فيها

اشاره

قال فى الكفايه هو محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فيعمّه أدله جواز التقليد و من دعوى عدم الاطلاق فيها و عدم احراز ان بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع الى مثله أيضاً و ستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضيه الادله و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جمله معتدا بها و اجتهد فيها بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً أنه ممن عرف احكامهم كما مر فى المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام. (١)

قال سيّدنا الاستاذ ان كان المتجزى عرف جمله معتدا بها من الأحكام الغير المرتبطه بباب القضاوه و اجتهد فيها بحيث يصح أن يقال عرفاً انه عرف شيئاً من أحكامهم ولكن كان جاهلاً باحكام باب القضاوه لا مجتهداً فى أحكامه و لا مقلداً لا يجوز حكومته و لا ينفذ فصل خصومته قطعاً من دون شك و ارتياب و هذا غير مراد من العبارة جزماً الى أن قال بل الذى لا بدّ من اعتباره و لا مفر منه هو علمه بأحكام ما يقضى فيه. (٢)

ص: ٧٢٤

١- (١) - الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٩-٤٢٨.

٢- (٢) - المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٧٧.

بقي شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاوه جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولاً

اللاظهر هو الثاني كما أفاد سيدنا الاستاذ حيث أن الظاهر من قوله عليه السلام ممن عرف احكامنا و نظر في حلالنا و حرامنا هو الذي عرف أحكامهم بنحو النظر و الاجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام في ان من علم كثيراً من الأحكام بنحو النظر و الاجتهاد ولكن كان علمه ببعض أحكام القضاء بل بجميعها عن تقليد هل يشمل قوله فمن عرف أحكامنا أولاً و الانصاف أنه لو لم يكن ظاهراً في عدم الشمول لم يكن ظاهراً في الشمول نعم لا يبعد شموله فيما كان مقلداً في حكم واحد أو في شاذ من الأحكام (1) ولا يذهب عليك ان هذا لا ينافي ما تقدم من جواز نصب الفقهاء اياهم عند الضروره و قله المجتهدين لاختصاص ما تقدم بصوربه الضروره و لزوم اختلال النظام و الله هو العالم.

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته

اشاره

قال المحقق الخراساني في الكفايه لا- يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفه العلوم العرييه في الجملة و لو بان يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسأله بالرجوع الى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضروره أنه ما من مسئله إلا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعده أو قواعد برهن عليها في الأصول أو برهن عليها المقدمه في نفس المسأله الفرعيه كما هو طريقه الاخبارى.

و تدوين تلك القواعد المحتاج اليها عليه لا يوجب كونها بدعه و عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه و بالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعيه من ادلتها إلا الرجوع الى ما بنى

ص: ٧٢٧

عليه في المسائل الأصولية و بدونه لا يتمكن من استنباط و اجتهاد مجتهدا كان أو اخباريا. (١)

وحيثنذ يقع الكلام في امور:

الأمر الأول: في أنه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبه الى المجتهد في اعمال نفسه لعدم الفرق في الادله الداله على جواز التقليد من السيره و غيرها مما هو بمنزلتها بين أن يكون في الحكم الفرعى أو في غيره اذا كان له اثر كما هو الحال في المقام.

و ممّا يهديك الى الجواز أن القائلين بعدم حجيه قول اللغوى انما يعللون ذلك بان اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خير بموارد استعمال اللفظ و يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعانى الموضوع لها الالفاظ و هذا عباره اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و لا يشكل بانّ التقليد في اللغه و النحو و الرجال يكون غالباً من الاموات فيشكل من هذه الجبهه لما يأتى ان مقتضى الادله جواز تقليد الميت أيضاً ابتداء غايه الأمر قيام الاجماع على عدم الجواز و شموله للمقام مشكل جداً و بالجمله فالظاهر جواز التقليد في المقدمات و حجيه قول أهل الأدب و الرجال و نتيجه حجيه فتواه في حقه و لو كان عرف مقدماته عن تقليد. (٢)

الأمر الثاني: في أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلداً في المقدمات أم لا

فقد قال سيدنا الاستاذ قدس سره فالظاهر جواز التقليد عنه (٣) و لعل وجهه السيره لأنّ المجتهدين كثيراً ما لا

ص: ٧٢٨

١- (١) - الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٠-٤٢٩.

٢- (٢) - المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٨٢-٣٨١.

٣- (٣) - المصدر السابق.

يجتهدون في المقدمات كالصرف و النحو بل يأخذون من المهره و لا بمنع ذلك عن التقليد عنهم و هو محل تأمل.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في مبادئ الاجتهاد و مقدماته و لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه. (١)

نعم لو اقتصر من لم يكن مجتهداً في المقدمات على الامور التي اطمئن بها في الفتاوى جاز التقليد عنه لصدق العارف و الفقيه عليه حينئذٍ هذا مضافاً الى أن تعليل عدم حجيه قول اللغوى بان اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعاني الموضوع لها الالفاظ و هذه عباره اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجه بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر في الروايات و بعباره اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجه أيضاً اللهم إلا أن يقال لانه لا يفتقر الى الرجوع الى المقلد أيضاً لأنه عارف بالأحكام بالحجه و هي قول المجتهد ولكن لقائل أن يقول أن المقلد فلا يكون ناظراً في الروايات لا يشمله أدله جواز التقليد بخلاف المجتهد الذي قلد في بعض المقدمات و عليه فالظاهر جواز التقليد عن المجتهد المذكور.

الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق اولا

و قد سكت في الكفايه عن وجوب تعلمه و لعله من جهه وضوح وجوب ذلك في الجملة و كيف كان فقد نص على وجوبه سيّدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الاقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الاشكال من الاقترانيات و غيرها و تمييز

ص: ٧٢٩

عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجة منه فى نوع المحاورات لثلا يقع فى الخطأ لأجل اهمال بعض قواعد و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجة فى لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج اليها فى الاستنباط. (1) و لا يخفى عليك أن تعلم تشخيص الاقيسه يجب بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و اما الزائد عليه فلا يجب و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا

و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه اسنادها و تميز صحيحها عن سقيمها و هذا لا يمكن بدون علم الرجال.

و دعوى ان الأخبار المخرجه فى الكتب الاربعه هى أقوال الاثمه عليهم السلام و انما ذكر السند لها للزينه و خروجها عن صورته المقطوعه و المرفوعه و المرسله كما زعم ذلك أكثر الأخباريين مندفعه بأنه لا دليل على ذلك بحيث يطمئن الانسان به و أيضاً لا وقع لما يقال من كفايه ما ذهب اليه المشهور فى الفتاوى فإنه يكشف عن احرازهم القرينه على صحتها و ما تركوها يكشف عن عدم تماميتها و معه لاجاه الى علم الرجال و الوجه فيه ان عمل المشهور و أن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاه عن الاثمه عليهم السلام الا- أن الشهره غير محققه فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاه هذا مضافاً الى اجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه.

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب

و قد تقدم فى مبحث الظن ان التعبد بالامارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلا الايصال الى الواقع و ليس فى باب التعبد بالامارات جعل من قبل الشارع

ص: ٧٣٠

أصلاً لأنها طرق عقلائيته دائره بينهم فى مقام الاحتجاج و اللجاج و الشارع لم يردع عنها و امضاها و الاوامر الظاهريه فيها ليست باوامر حقيقيه بل هى ارشاديه الى ما هو أقرب الى الواقعيات فان اصابت الامارات فهى مصيبه و إلاً فهى مخطئه.

ثم ان آراء المجتهدين حيث كانت من الامارات فتكون ارشاديه الى الواقعيات كساير الامارات و لامجال معه للتصويب الذى نسب الى مخالفينا فأنه يناقض الارشاد الى الواقع فان التصويب عند العامه بمعنى ان لله سبحانه و تعالى أحكاما عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل حكم أدى اليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى.

لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلائى فى تقنين القوانين إذ المقنن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسدات لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل و القانون يكون على ما هو عليه من دون ان ينقلب فى حق المخطيء فلا مجال لدعوى اطلاق التصويب و انكار التخطئه رأساً.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره و يكفى فى بطلان هذا القول مضافاً الى الاجماع و الاخبار الكثيره الداله على أن لله حكماً فى كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل نفس اطلاقات أدله الأحكام فإن مقتضى اطلاق ما يدل على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الاماره على الخلاف أيضاً. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده فى تسديد الأصول من أن مقتضى الادله الكثيره الوارده فى بيان علل الشرايع أيضاً عمومها لجميع المكلفين فإن العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينية التى لا فرق فى ترتبها على الاعمال بين العالم بحكمها و الجاهل فإن مفسده شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على

ص: ٧٣١

الجاهل بها المعتقد خطأً لحليتها فالحرمة المستنده اليها لا محاله تتبعها في العموم لمعتقدى حلها أيضاً.

و أضاف اليه أنّ الأخبار الواردة في أنّ جميع الأحكام قد شرعت في زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم و أنّ الأئمة عليهم السلام لا يقولون بآرائهم بل كل شيء في كتاب أو سنة و أنّ عندهم عليهم السلام كتابا باملاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم و خطّ على عليه السلام جميع الأحكام حتى ارش الخدش و ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاء بما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة من دون أن يضيع منه شيء الى غير ذلك من طوائف الأخبار الكثيره التي قد مرّت الاشارة الى بعضها في مبحث التعادل و الترجيح تدلّ بوضوح على أنّ أحكام الله تعالى لا تتبع الآراء المختلفه بل هي قد شرعت على ما اقتضته المصالح و أو دعت في صحف مطهره عند الأئمة المعصومين و بلغها النبي الأعظم و الأئمة المعصومون عليهم صلوات المصلين و لذلك فما قاله الاصحاب من تواتر الأخبار ببطلان القول بالتصويب ليس دعوى بعيدة نعم أنه ليس من قبيل تواتر لفظ او مضمون واحد بل هو تواتر اخبار كثيره على ما هو من قبيل المدلول الالتزامى الواحد الى أن قال.

ومنه تعرف أنّ اجماع الأصحاب هنا مستند إلى هذه الأخبار و عدّه دليلاً مستقلاً ليس على ما ينبغي فالقول بالتصويب سواء كان بمعنى أنّ لكل مجتهد حكماً واقعياً يكشف عن اجتهاده أو بمعنى أن حكمه الواقعي ينشأ بعد اجتهاده و متأخراً عنه مخالف لهذه الأدلة المتعدده المعتبره مضافاً إلى أنّ تأخر انشائه عن الاجتهاد يؤدّي إلى عدم امكان استظهاره من الآيات و الأخبار التي لا ريب في أنّ مدلولها انشاء الأحكام و روايتها من دون دخل لهذا الاستتباع الى أن قال و منه تعرف انه لا وجه للالتزام بانشاء أحكام ظاهرية مولويه في موارد الامارات كما لا حكم فيها عند العقلاء أصلاً و لو تفوه به بما ظاهره الأمر باتباعها لكان امراً ارشادياً ينشأ من ثبوت الواقع

بها و لزوم اطاعه تكليف المولى المتعلق به و الحق فى هذا المجال مع صاحب الكفايه المنكر لوجود أمر و لو كان طريقاً فى موردها نعم ما أفاده من أنّ المجعول فيها مجرد الحجية ليس على ما ينبغى فإنّ العقلاء يرونها طرقاً موصله إلى الواقع و الشارع أيضاً امضاها و الطريقه أمر أكثر من مجرد الحجية فان اسناد مؤدى الطريق المعبر الى الشارع صحيح جائز بلا ريبه.

و ليس كذلك الحجج فإنّ احتمال التكليف قبل الفحص حجه منجزه للتكليف الواقعي لو كان مع أنه لا- يجوز اسناد أن فى مورده تكليفا قطعاً و كان الأسناد المذكور من مصاديق ان يقال على الله ما لا يعلمون الذى هو حرام بنصّ الكتاب قال الله تعالى قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١) الى أن قال هذا كله بالنسبه لموارد الامارات و أمّا الأصول العمليه فلا ريب فى اختصاصها بمن كان جاهلاً- بالحكم مورداً لها فالحليه أو الطهاره الظاهرية المدلول عليها بمثل «كل شىء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» و قوله «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» مختصه بالجاهل بالحلّ و الحرمة و النظافه و القذاره فلا تجرى فى من علم باحداها و لا بأس به و حكم قبح العقاب و عدم المؤاخذه على التكليف المجهول أيضاً مختص بمن لم يعلم ذلك التكليف و لا يعم من علم به و قامت عنده الاماره عليه كما لا يخفى. (٢) هذا كله بناء على الطريقه و قد عرفت بقاء الاحكام الواقعيه على ما هو عليها و الاوامر الارشاديه ربما يصل اليها و ربما لا يصل و اما بناء على السببيه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظنّ و حاصله ان تصور السببيه على وجوه احدها

ص: ٧٣٣

١- (١) الاعراف، ٣٣.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٢٧-٥٢٣.

أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارات و عدمها حكم فيكون الاحكام الواقعيه مختصه في الواقع بالعالمين بالامارات و الطرق و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الامارات لاحكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الاخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارات بمعنى ان لله في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الامارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الاحكام الواقعيه لكون مصلحه سلوك هذه الامارات غالبه على مصلحه الاحكام الواقعيه فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه و شأني في حقه.

و هذا هو تصويب مجمع على خلافه لانه اللانزم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك في الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحه في نفس الفعل لا يبقى الاحكم شأني و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للاماره القائمه على الواقعه تأثير في نفس الفعل الذي تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه الا ان العمل على طبق تلك الاماره و الالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه فواجبه الشارع و معنى ايجاب العمل على الاماره وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الاماره الزاما على المكلف.

ففي هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعي فيها اذ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي تحكى عنه الاماره و

يتعلق به العلم و الظنّ و أن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده اماره على خلافه إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً و الرخصه في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده اماره معتبره على خلافه و من المعلوم أن مع الرخصه في تركه لم ينتف الحكم واقعاً بل هو موجود في الواقع بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم في الواقع بحيث لو علم به لتجز و السببه بهذا المعنى لا اشكال فيها و بقيه الكلام في محله.

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد

اشاره

قال في الكفايه إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها انتهى. (١)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ بأنّ الظاهر أنه جمع في التعبير و إنما فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما اذا قطع بالواقع فأنه لا احتياط مع القطع و قد يكون اللازم اتباع الاحتياط كما اذا لم يستقر رأيه ثانياً على شيء و قد يكون بالخيار كما اذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الامارات فانه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط في الواقع. (٢)

و لقائل أن يقول نعم لا مجال للقاطع العمل بالاحتياط لعدم احتمال الخلاف ولكن المقلد حيث انه لم يقطع بما قطع به مجتهده امكن له الاحتياط هذا اولاً- و ثانياً ان اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالاجمال و الا فامكن الرجوع الى البراءه كما لا يخفى.

ص: ٧٣٥

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣١٣.

ذكر سيدنا الاستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إمّا بالقطع و إمّا بالامارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا- يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً و ثالثه كان هناك اصل كذلك من استصحاب و نحوه و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الاخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الابرام بل كان الاجتهاد السابق حجه فى الاعمال السابقه و اللاحقه قطعاً للمجتهد و مقلديه اذ ما من مجتهد إلا و يشك عاده بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحه مبانى اجتهاده و استنباطه اذ قلماً يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسأله بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتأويهم فضلاً عن مداركها بل هو الحال بحسب العاده فى الأوحدى منهم نظير محمد بن مسلم وزاره فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الامكان بل الوقوع إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه و لذاترى تغير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب.

و بالجملة نوع المجتهدين كانوا اذا دخلوا فى استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها و حيثئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحه اجتهادهم

السابق و صحه مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو اثر في عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل انه لا دليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج بل قام الاجماع قولاً و عملاً على خلافه بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم في الأمور الراجعه إليهم و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه إلى أن قال فانقدهح أنّ زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا- يضر و لا-يؤثر في عدم حجيه الرأى السابق لا بالنسبه الى الأعمال السابقه و لا اللاحقه لا بالنسبه الى المجتهد و لا مقلديه فافهم و استقم. (1)

و لو ابيت عما ذكره سيدنا الاستاذ من ان طريقه العقلاء و السيره على ترتيب الآثار و لو مع عدم بقاء الرأى و اضمحلاله أمكن استصحاب حجيه الرأى بحدوثه اذ الشك يرجع الى بقاء الحجه الا اذا كان الشك في صحه اجتهادهم السابق شكا ساريا و معه لا علم بالحجه حتى يستصحب و كيف كان فما ذهب اليه سيدنا الاستاذ واضح فيما اذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى الى الاسدّ مما مضى كما أفاد بعض الاكابر و اما اذا انتهى الى الاسدّ فلا يكتفى بما مرّ انتهى ولكن الانصاف ان طريقه السيره و طريقه العقلاء ليست على التفصيل المذكور.

ثم قال سيدنا الاستاذ في تميمهم حكم الصور المذكوره اذا كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الاجزاء

ص: ٧٣٧

(لعدم حكم ظاهري في فرض القطع) و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته ففى هذين الفرضين لايجرى نزاع الاجزاء (اذ لا حكم معه شرعاً غايته هي المعذوريه فى المخالفه عقلا و سيأتى شمول بعض الاستدلالات لهذه الصوره أيضاً) ثم قال سيدنا الاستاذ قدس سره و اما اذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الاجزاء فان قلنا باجزاء الاوامر الظاهريه عن الواقعيه يصح الاعمال السابقه سواء قلنا بالطريقيه أو بالسببيه و مع قطع النظر عن قاعده الاجزاء و ساير ما يقتضى صحه العمل من حديث لا- تعاد و قاعده الفراغ يكون مقتضى القاعده بطلان الاعمال السابقه و وجوب اعادتها ثانياً بما اجتهد لا حقاً سواء أيضاً قلنا بالطريقيه أو بالسببيه اذ كل من القولين مشترك فى أن الواقع ليس فعلياً ما لم ينكشف الخلاف.

و فعلى بمجرد انكشاف الواقع على ما هو ظهور أدلّه الأحكام من وجود الاراده الفعلية على طبقها لو لا ما يوجب سقوطها عن الفعلية.

و على هذا فلا مانع من ايجاب الاعاده بعد ظهور الحال و انكشاف ان الاجتهاد السابق كان على خلاف الواقع غايه الأمر أنه على القول بالسببيه يتعدد المطلوب أحدهما العمل على طبق قول العادل ما لم ينكشف الخلاف و الثانى العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف بالنسبه الى ما مضى.

و بالجمله فالمتبع دلالة الدليل فان قلنا بالاجزاء أو بساير ما اقتضى الصحه عمّ القولين و إلّا كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الاتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقته فافهم و استفتم. (1)

ص: ٧٣٨

و لقاتل ان يقول ان بناء الاصحاب ليس على الاعاده او القضاء بالاجتهادات اللاحقه بل اكتفوا بالاجتهادات السابقه فى الاعمال الماضيه. و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه من التفصيل بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب الطريقيه كما هو التحقيق. فيجب الاعاده عند اضمحلال الاجتهاد السابق بدهاه انه لا حكم معه شرعاً غايته المعذوريه فى المخالفه عقلاً كما اذا حصل القطع بحسب الاجتهاد الاول ثم اضمحل و بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب السببيه و الموضوعيه فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عباده كان أو معامله و لامحيص أيضاً عن كون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقه و كذلك الحال اذا كان بحسب الاول مجرى الاستصحاب أو البراءه النقليه و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فأنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال انتهى. (1)

و ذلك لأن المعيار هو القول بالاجزاء و عدمه فان قلنا بالاجزاء فلا فرق فى ذلك بين كون اعتبار الامارات من باب الطريقيه أو السببيه و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق أيضاً بين كون اعتبارها من باب الطريقيه أو السببيه و مجرد السببيه لا يسلمتم البديله اللّهم إلّا أن يقال أن قبح تفويت المصلحته الواقعيه توجب كون المصلحه السببيه بدلا عن الواقعيه و عليه فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحته و هو يساوق الاجزاء فتأمل.

و مما تقدم يظهر أيضاً انه لامجال لتفصيل آخر و هو بين الامارات و الطرق و بين الأصول.

ثم فضيل فى الكفايه بين ما كان مبنى الاجتهاد السابق طريقاً مثل القطع و الامارات المعتمره و ما كان أصلاً عملياً فاختر عدم الاكتفاء بما مضى فى الطرق و اختار الاكتفاء به فى الأصول الى أن قال و حيث ان التحقيق فى باب الامارات أنها حجه من

ص: ٧٣٩

باب الطريقيه المحضه فليس فيها إلّا مجرد تنجز الواقع اذا اصابته و العذر عن مخالفته اذا اخطأت و أمّا أنه يتدارك المصلحه الفائته فلا و هذا بخلاف الأصول فإنّ المفروض فيها أنّ الشارع قد جعل للمكلف الجاهل وظيفه شرعيه و هو قد عمل بما هو وظيفه على تلك الحال. (1) والوجه في عدم صحه هذا التفصيل انه لو قلنا بالاجزاء فلا فرق فيه بين الامارات و الأصول سواء قلنا بجريان حديث الرفع أم اخذنا بالسيره أو بغيره من الأدله و كيف كان فلا مجال للتفصيل المذكور و بالجمله بعد تحرير محل النزاع فقد استدل للاجزاء بامور.

أدله الاجزاء

أحدها حديث الرفع

قال في تسديد الأصول ان التحقيق ان عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه اذا قامت اماره معتبره في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذاك الطريق الأول و ذلك أنّ موضوع هذا الحديث هو ما لا يعلمون و العلم ليس مرادفا للقطع الذي ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الاماره انكشف ان المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع و إن كان يتخيّل نفسه (حين القطع أو قيام الاماره) عالماً به و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذي استند اليه علم أنّ هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الاماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع و لا فرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقه على الاجتهاد الاول يقينا بذاك التكليف و بين غيره و سبقها باليقين لا يوجب جريان استصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع

ص: ٧٤٠

جريان حديث الرفع و ذلك أن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات الى الشئ و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب و هذا بخلاف حديث الرفع فان موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و دعوى أن جميع الأحكام الظاهريه متقومه بالالتفات الى موضوعها ضروره كونها وظائف عمليه للمتخير ليرتفع بها تحيره فى مقام العمل مندفعه بأنه لا- دليل عليه بل هى كسائر الأحكام تابعه فى السعه و الضيق لصدق موضوعها و عدمه فإذا صدق موضوعها فى زمان الغفله أيضاً و كان فى جعلها ثمره تخرج بها عن اللغويه كما فى ما نحن فيه كان الواجب العمل باطلاق الدليل و القول بعمومها لزمان الغفله المذكور أيضاً إلى أن قال.

و بالجمله فالحق أن موارد الامارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعملون و مجرى لحديث الرفع فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الامر نفس حديث الرفع نعم ما لم يتخير اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الاماره المستند اليها وارداً أو حاكماً على الحديث إلا أن هذه الحكومه ظاهريه تخيليه و يرتفع اثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذاك الاجتهاد الى أن قال.

ثم إنه لا فرق فى ما ذكرنا من اقتضاء أصل البراءه الشرعيه للاجزاء بين الواجبات و المعاملات و ذلك لان المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه فهكذا هو جاهل باشتراط العربيه مثلاً- فى العقد و لا- ريب فى أن اعتبارهما فى الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول و لا شك فى أن جعله كلفه زائده على المكلفين فلا محاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الدليل الذى عشر عليه فى الاجتهاد الثانى الدال على جزئيه السوره أو شرطيه العربيه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما غايه الأمر أن هذا الاختصاص انما هو فى مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لثلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يتحفظ اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

لكنه على أى حال تكون نتيجته الجمع العرفى بين الادله عليهم السلام أن الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره (ولو فى مرحله ترتيب الآثار) انما هى معنى يعمّ الفاقد للسهوره و أن العقد المنشأ للآثر الفعلى للجاهل باشرط العربيه هو الأعم الشامل للعربى و غيره و عليه فلامجال لان يقال أن أسباب المعاملات ليست متعلقه لتكليف الزامى ليجرى فيها البراءه الشرعيه و المسببات تجرى الأصول فى الحكم بعدم حدوثها أو بقاء اضدادها فكان اللازم فيها عدم الاجزاء و ذلك لما عرفت من أن حديث الرفع يعم كل أمر جعلى كان فى جعله كلفه على الامه و لا يختص بخصوص الوجوب و الحرمة التكليفين فمع الشك فى كل ما فيه كلفه يجرى حديث الرفع و كان لازمه الاجزاء كما عرفت.

ثم ان الوجه الذى اخترناه يجرى و يثبت الاجزاء و يقدم على جميع الطرق الذى استدللّ به لعدم الاجزاء فى الامارات و ذلك انه قد يستدل له باطلاق الدليل القائم على التكليف الذى اليه استند الرأى الجديد فأنه طريق معتبر كاشف عن تحقق التكليف المذكور فى جميع الازمنه التى منها زمان اجتهاده الاول فاذا لم يعمل به فعليه الاعاده فى الوقت و القضاء خارجه لصدق الفوت على تركه فى وقته كما قد يستدلّ له (مع الغمض عن الوجه الاول) بان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف السابق لاحتمال عدم اجزاء ذلك الناقص كما أنه قد يستدلّ له مع الغض عنهما بانه بعد حصول العلم و

ما بحكمه بوجود التكليف من أول الأمر فالعقل يحكم بالاشتغال حتى يعلم الفراغ فمقتضى الامارات و الاستصحاب و قاعده الاشتغال هو عدم الاجزاء هذا.

و أنت خبير بأنه لما كان المفروض جهل المجتهد قبل تبدل رأيه بالتكليف الواقعي فهو حينئذٍ مشمول لحديث الرفع و مقتضاه ارتفاع التكليف المستقل أو غير المستقل عنه في زمان جهله فتختص اماره الوجوب بخصوص زمان العلم و ارتفاع الجهل ولو في مرحله ترتيب الاثار و هذا لا ينافي حكمه الامارات أو ورودها على الأصول فإنه انما هو بعد قيامها عند المكلف لا في زمان الجهل و قبل العثور عليها كما لا يخفى فحديث الرفع يجرى مادام جاهلاً و يوجب ترتب حكم عدم التكليف بالنسبه الى الجاهل به و معه فلا- وجوب مثلاً- على الجاهل ولو في مرتبه ترتيب الآثار فلا يبقى موضوع يقين بالتكليف لكي يجرى فيه استصحاب البقاء أو قاعده الاشتغال فتدبر جيداً فإنه واضح جداً. (1)

يشكل ذلك بما تقدم في البحث عن الاجزاء (2) من أن لازم الاستدلال على الاجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع الامارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأن بقيام الامارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع و هو يجتمع مع قيام الامارات و مقتضاه هو رفع الاحكام الواقعيه بعدم فعليه موجبها و هو اغراضها و هو يناقض مع الامارات الداله على وجود الأحكام الواقعيه و هو ضروري البطلان و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الاصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الامارات و لو بملاكه و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أن الموافق للتحقيق

ص: ٧٤٣

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٣-٥٢٩.

٢- (٢) راجع عمده الأصول، ج ٢، ص ٣٣٥-٢٠٤.

هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّه البراءة هو عدم الحججه و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لا حججه عليه و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الامارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأن بقيامها قامت الحججه فلا يبقى موضوع لحديث الرفع و عليه فيختص مورد البراءة بما اذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه و القول بأنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الاماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه كما عرفت لكن المكلف عند قيام الاماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له فلا- يجرى الحديث في حق نفسه هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأنّ اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلياً في عمومه كالشاك فالحكومه حكومه ظاهريه ففي صوره عدم انكشاف خطأ الاماره يرى نفسه عالماً بالواقع فلا- يجرى البراءة مع الاماره و في صوره انكشاف الخطاء يجرى البراءة دون الاماره لانه كان داخلياً في عموم حديث الرفع و لم تصح الاماره فاين اجتماع الاماره و البراءة حتى يكون بينهما المناقضه غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الامارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع اذ مع قيام الامارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه فيحصل المناقضه بين مفاد حديث الرفع و الامارات و لا حكومه فيما اذا أخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الاماره نعم لو قامت الاماره على دخاله شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخاله لشيء اخر لكان لحديث الرفع حينئذٍ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الاماره لا تدلّ على نفيه أو اثباته فيما اذا لم يعلم الملازمه بين دخاله الشيء الذي قامت الاماره عليها و عدم

دخاله شيء آخر ولكن بعد كون المفروض عدم تعرض الاماره للشيء الآخر و لو بالملازمه المذكوره فحديث الرفع جار فيه لانه مورد اذ لم تقم حجه في مورد على النفي و الاثبات بالنسبه الى المجهول كما لا يخفى. (١)

فاذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الاماره المخالفه فلا وجه للاستدلال بأصل البراءه للاجزاء هذا مضافاً الى انه يستلزم الـجزاء لما لاـ يلتزم به الفقهاء مثلاًـ اذا لاقى شيء مشكوك النجاسه ماء فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع ثم اذا انكشفت نجاسه الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك فاذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل. (٢)

ثانيها: السيره المتشرعه

قال في دروس في مسائل علم الأصول من الوجوه التي استدلت بها للاجزاء دعوى سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك اعمال الماضيه الواقعه في وقتها على طبق الحجه المعبره من العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات.

نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليف كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً و بقاء الشيء المنتجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالاجزاء بل كانت سابقه و مدركا لهذا الفتوى كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الامام عليه السلام الحكم فيها تقيه حيث لم يرد في شيء من الروايات تعرضهم للزوم

ص: ٧٤٥

١- (١) عمده الاصول، ج ٢، ص ٢٨٢.

٢- (٢) عمده الاصول، ج ٢، ص ٢٨٢.

تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيه حين الاتيان بها و على الجمله لا امتناع فى امضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجه ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين اسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل اسلامهما و كذا فى مسأله التوارث قبل اسلامهما و كما فى مسأله الرجوع عن الاقرار الأول بالاقرار الثانى على خلاف الاول.

نعم فيما اذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الاجزاء بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما اذا عدل القاضى عن فتواه السابق و لا ينافى الاجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه.

و ربما يشير الى الاجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما اذا قام خبر معتبر عن امام عليه السلام على خلاف الخبر السابق كما فى موثقه محمّد بن مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لا- يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فان نسخ القرآن يكون بالتخصيص و التقييد و الحمل على خلاف ظاهره بالقرنيه كما هو مقتضى الجمع العرفى فى موارد و التعبير يشير الى الاجزاء فى موارد حتى فيما اذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أو لاثم جاء بعد العمل به خلافه حتى فى موارد الجمع العرفى. (1)

و لقد أفاد و أجاد الا أن عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الاعمال الماضيه المطابقه للفتوى السابق كما ذهب اليه بعض الأكابر.

ص: ٧٤٦

و استدلل للاجزاء بأن الحكم بتدارك الاعمال السابقه مستلزم للعسر و الحرج قال فى دروس فى علم الأصول يذكر فى المقام ونحوه أن تدارك الاعمال السابقه فى العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً بحيث لو لم يخل تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً كما اذا تبدل الرأى الاول أو زال بعد زمان طويل من العمل به بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الاموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر سادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعامله معها معاملة الاموال المجهول مالكها الى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعد الزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الاعمال حين وقوعها على طبق الحجه المعبره فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع امكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدم فى كلام صاحب العروه.

و قد أجاب عن ذلك الماتن (صاحب الكفايه) وغيره بأن أدله نفى العسر و الحرج ناظره الى نفى العسر أو الحرج الشخصى فليترم بالنفى فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول لا يخفى أن وجه الاستدلال ناظر الى دعوى العلم و الاطمينان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الاعمال السابقه فان لزومه ينافى كون الشريعه سهله و سمحه كما انه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعه نظير ما ادعى من العلم و الاطمئنان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقايح التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما اذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما. (1)

ص: ٧٤٧

هذا مضافاً الى ما فى كلام صاحب الكفايه من تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى اطلاق الادله و موارد انطباق أدلّه نفي العسر و الحرج فانها أعم من الشخصى منها فيشمل الشخصى و النوعى كليهما فلا وجه لحمل دليل نفي العسر و الحرج على مورد صدقهما شخصياً و أما ما ذهب اليه فى الدروس فهو خروج عن الاستدلال بنفي العسر و الحرج فتدبر جيداً.

ثم لا يذهب عليك ان البحث فى الاجزاء يكون مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الداله على صحه العمل اذا اختل لعذر كقاعده لاتعاد و قاعده الفراغ و قاعده التجاوز ممّا لا اشكال فى دلالتها على الاجزاء.

فتحصّل الى حدّ الآن قوه القول بالاجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الاماره أو الأصل.

وذلك للسيره و لزوم العسر و الحرج و دلاله أخبار التقيه مضافاً الى الادله الخاصه كقاعده لا تعاد و نحوها فى بعض الموارد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى القول بالتفصيل و الاجزاء فى موارد جريان الأصل دون الاماره و ذلك لوجود السيره من دون فرق بينهما ثم ان لازم جعل الاصل حاكماً بالنسبه الى الشروط الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه هو حكومته أيضاً بالنسبه الى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء ثم انكشف الخطاء و عدم وجود المانع لزم عليه الاعاده أو القضاء لأنّ الصلوه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى و مقتضاه هو بطلان صلاته لأنّه اتى بها مع المانع الظاهرى و لا يلتزم به أحد و هذا مما يؤيد أن الدليل على الاجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الاصل.

و بقيه الكلام مضت في البحث عن الاجزاء فراجع. (١)

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

ذهب سيدنا الامام المجاهد قدس سره الى أن المقلدين مستندهم في الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو اماره الى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلائي و الشرع أيضاً امضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائي و ليس مستندهم فى العمل هو أصاله الطهاره أو الحليه و لا الاستصحاب أو حديث الرفع فى الشبهات الحكيمه التى هى مورد بحثنا ههنا لأن العامى لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكيمه فانّ موضوعها الشك بعد الفحص و الياس عن الادله الاجتهاديه و العامى لا يكون كذلك فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول و مقتضاها الاجزاء لا يوجب الاجزاء بالنسبه الى من لم يكن مستنده أياها فانّ المقلدين ليس مستندهم فى العمل هى الأصول الحكيمه بل مستندهم الاماره و هى رأى المجتهد الى حكم الله تعالى فاذا تبدل رأيه فلا دليل على الاجزاء. (٢)

و لا يخفى ما فيه أولاً انه مبنى على التفرقة بين الأصول و الامارات فى أفاده الاجزاء و قد عرفت أن التفرقة لا مجال لها بعد وجود سيره المتشرعه و دليل نفى العسر و الحرج الأعم من الشخصى و النوعى و بعد اطلاق أدله التقيه من دون فرق بين الامارات و الأصول و بين القول بالطريقه فى الامارات و السببيه.

و ثانياً كما فى تسديد الأصول من أن العامى و أن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الادله و تحصيل مفادها الا أنه لا يوجب خروجه عن الادله و عدم حجيتها له مع عدم اخذ عنوان فى موضوعها لا يشمله و عليه اذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و

ص: ٧٤٩

١- (١) عمده الاصول، ج ٢، ص ٣٣٥-٢٠٤.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٦٤-١٦٣.

لو بالواسطه كان مضمونها منجزا و هذه الواسطه هو المجتهد الثقة الخبير فانه اذ راجع مظان الادله فان عثر على دليل على التكليف الذى يعم العامى الذى يستفتيه فاخباره بان هناك دليلاً و ان مفاده كذا طريق معتبر للعامى و حجه على وجوده و به يتم و ينتجز دلالة على العامى إلا أنّ المجتهد يجعل خبره هذا فى قالب ما يعبر عنه بالرأى و الفتوى و حقيقه الأمر أن مفاد الاخبار و الآيات حجه منجزه على العامى و هذا بالنسبه الى الامارات المعتمره واضح و هكذا الأمر بالنسبه الى أصاله البراءه الشرعيه فانّ موضوع قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتى.... ما لا يعلمون» هو كون التكليف غير معلوم فالتكليف الذى لم يعلم قد رفع عن الامه و من الواضح ان العامى أيضاً فرد من الامه لا يعلم بالتكليف المفروض كجزئيه السوره مثلاً فاطلاق الحديث شامل له غايه الأمر أن جريانه مشروط بالفحص الكافى عن الدليل على التكليف و عدم الظفر به و العامى و ان كان عاجزاً عنه و ليس أهلاً له إلا أنه اذا اخبره الثقة الخبير أعنى المجتهد الذى قلده بنتيجه فحصه و أنه ليس يوجد دليل على التكليف فلا محاله يكون العامى مشمولاً للحديث و محكوماً برفع آثار التكليف عنه كالمجتهد نفسه و بعد تبدل رأى المجتهد يخرج هو كمجتهده عن مالا يعلمون لكن الحديث على الفرض يقتضى الاجزاء بالنسبه الى الاعمال السابقه فيهما.

و أما الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه فحيث أن موضوعه «الشك» و هو انما يتقوم بالالتفات و التردد الفعلى فذلك قد يمكن أن يقال بعدم انطباق موضوعه على غير المجتهد فلا يعم غيره.

لكنّه يمكن أن يقال الى أن قال أن مجرد رجوع العامى الى المجتهد لأنّ يفتيه و يبين له الأحكام التفات منه الى حكم المسأله التى يستفتيه فيها و جهل منه بها و شكك له فيها و هذا الشك اذا كان مشفوعا بقيام الطريق المعتمر على ثبوت التكليف فى

الزمن السابق كان شكاً في بقاء ما قامت الاماره على وجوده سابقاً و هو كاف في شمول دليل الاستصحاب له.

وبالجملة فالظاهر شمول أدلّه الاحكام مطلقاً للمقلد و قول المجتهد طريق الى مفادها و حينئذٍ فبناء على ما حققناه فالمقلد أيضاً محكوم بالاجزاء كالمجتهد في جميع موارد تبدل الرأي (1) ولكن لا حاجة الى تجشّم الاستدلال على كون المقلد مورد الأصول لما عرفت من اطلاق دليل الاجزاء.

و كيف ما كان فتحصل قوه القول بالاجزاء في جميع الموارد إلّا اذا بقي موضوع الحكم السابق كذبيحه ذبحت بغير الحديد و بقي بعضها أو كلها فلا يجوز أكله و ان قلنا بعدم حرمه ما أكل منها و صحّح المعامله عليه فيما مضى.

و لافرق في ذلك بعد كون الدليل هو السيره المتشرعه أو نفى العسر و الحرج بين كون الدليل هو الاماره أو الاصل و لا بين المقلد و مرجعه و لا بين تصوير الشك و التردد الفعلي في المقلد و عدمه و لا بين كون الاماره مفيده للحكم الظاهري و عدمه و ذلك لاطلاق أدلّه الاجزاء و هي السيره المتشرعه و نفى العسر و الحرج و لعل هذا هو الذى ذهب اليه صاحب العروه في مسأله ٥٣ من كتاب الاجتهاد و التقليد فراجع.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

قال في الكفايه هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبه دليل على رأيه.

و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضروره سبقه عليه و الا كان بلا تقليد فافهم (2) و لا يذهب عليك ان المصحح للعمل و المفرغ لذمه المكلف فيما اذا كان

ص: ٧٥١

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٣٥-٥٣٦.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٢٤.

المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متساوين في الرأى هو مطابقه عمله مع الحججه و هو رأى المجتهد أو المجتهدين و لاحاجه إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الالتزام بالعمل او اعتبار تعلم الفتوى فى حجيه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل بل يكفى مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحججه كما هو الشأن فى ساير الحجج الشرعيه و عليه فلا ملزم على التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى بل اللازم هو اعتبار مطابقه عمله مع رأى المجتهد أو المجتهدين و بهذا الاعتبار يكون المكلف مختاراً بين ثلاثه امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بمطابقه عمله مع الحججه و هو اما رأى من يتبع قوله تعيننا أو رأى جميع المجتهدين اذا كانوا متساوين و متحدين فى الرأى.

نعم اذا لم يكن المجتهد متعينا و لم يكن المجتهدون متحدين فى الرأى بأن كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين اذ بدون ذلك لاحجه له فى الاكتفاء بالماتى به مع تكاذب آراء المجتهدين.

اللهمّ إلهنا أن يقال: ان الحججه حئيذٌ هى الحججه التخيريّه و يكفى المطابقه أيضاً مع أحدهما لائن المجعول فى باب حجيه قول المجتهدين هى الحججه التخيريّه لوضوح عدم وجوب العمل بأراء جميعهم و الا لزم القول بسقوط الاقوال لتعارض الآراء و لزوم القول باحوط الأقوال.

قال سيّدنا الاستاذ أن الأدلّه كلها راجعه الى جعل الحججه لقول الفقيه فيكون قوله نظير ساير الامارات و الحجج الشرعيه و لا دليل على أن وقوع العمل لاعن تقليد موجب لبطلانه و إلا لزم أن تكون أحد الأمرين من الاجتهاد و التقليد من شرائط صحه العمل و هو كما ترى يلزم المشى على مقتضى المقال فى الحجج الشرعيه و قد عرفت فى محله أن جعل الحججه بنفسه ينافى صحه فعليه الأحكام الواقعيه عند

المخالفة و قد قلنا غير مَرّه أن مفاد الامارات عين الواقع عند الاصابه و عذر عند المخالفه.

و هذا المعنى انما يتحقق بنفس جعل الشارع الحجية لها فنفس الجعل لا يجتمع مع فعله الأحكام الواقعيه على أى حال.

و على هذا فلو أدت اماره الى عدم وجوب السوره مثلاً فى الصلاه وكانت واجبه فى الواقع لزم أن لا يكون الاراده المتوجهه اليها فعلية و إلا فلا معنى للترخيص فى المخالفه و حينئذٍ فلو صلى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه الى هذه الاماره أو من دون الاستناد اليها يكفى صلاته هذه و تجزيه و لا يصح عقابه لما قلنا من أن نفس الترخيص فى جواز العمل بالاماره مناف لبقاء الحكم الواقعي على الفعلية فاذا افتى المجتهد بشيء و عمل به المكلف صح عمله و لا يحتاج الى سبق عنوان التقليد كى يدعى أنه لا محاله يلزم أن يكون عباره عن الأخذ للعمل لا العمل بل مقتضى هذه القاعده صحه العمل بمجرد مطابقتها لفتوى المجتهد و لو لم يكن عن استناد الى قوله و عدم صدق عنوان التقليد على هذا العمل لا يضر بصحته لفقده الدليل على اشتراط العمل بالتقليد هذا كله بالنسبه الى ما اذا كان المجتهدون متحدين فى الرأى أو كان المجتهد واحداً.

و لقد أفاد و أجاد فيه ولكن استشكل بعد ذلك فيما اذا اختلف الفقهاء فى وجوب شيء فقال أحدهما بالوجوب و قال الآخر بالعدم أو اختلفا فى مشروعيتها فان اتيان هذا الشيء بداعى الوجوب أو أصل اتيانه حينئذٍ متوقف على تقدم التقليد لأنه به يصير الفعل واجباً فى حقه أو مشروعاً و لولاه لم يكن له الى اتيانه بنيه الوجوب أو الى أصل اتيانه سبيل.

(و زاد سيّدنا الأستاذ بقوله) و على هذا يمكن أن يقال يلزم أن يكون التقليد عبارته عن الأخذ لا العمل للزوم تقدمه على العمل كما عرفت فلو كان عبارته عن العمل لزم تقدم الشيء على نفسه قال الشيخ قدس سره أن الالتزام بلزوم تقدم الأخذ و منع صدق التقليد عليه بأن يكون التقليد عبارته عن العمل غايه الأمر لزم في المثالين و ما يشبههما تقدم الأخذ عليه خال عن الوجه.

أقول و الانصاف ان هذا الاشكال لا يخلو عن وجه و به ينبغي التمسك و التشبث لا بما في الكفايه و أجاب الشيخ (في المثالين و ما يشبههما أيضاً) بمنع لزوم تقدم الأخذ بل يكفي اتيان الفعل بنيه الوجوب على جهه الاستناد الى قول موجه أو اتيانه بنيه الندب على جهه الاستناد الى قول نادبه و كذلك له اتيان الفعل على جهه الاستناد الى قول القائل بالمشروعيه و له تركه على جهه الاستناد الى قول القائل بعدمها انتهى ملخص كلامه.

و هو مبني على تصور التخيير في الحججه و قد قلنا في مبحث التعارض عدم تصور ذلك بل لا بدّ من أن يكون التخيير في الأخذ باحدهما و بالأخذ يكون حججه تعيينيه و في المقام أيضاً يلزم الأخذ اما بقول هذا الفقيه أو بقول ذاك فبالأخذ يصير المأخوذ حججه عليه تعييناً نعم لمانع منع أن يكون هذا الأخذ تقليداً و هو ليس بمهم من الكلام فافهم و استقم. (١)

و عليه فالتقليد عند الاستاذ يكون بمعنى تقدم الأخذ في صورته الاختلاف فالاستاد يفصل بين صورته الاتفاق و بين صورته الاختلاف.

و لقائل أن يقول لا معنى للحججه التخييريّه في الامارات التي يجب الأخذ بجميعها هذا بخلاف ما اذا كان الواجب من أول الامر هو العمل بواحد منها كآراء الخبراء و

ص: ٧٥٤

المجتهدين بل حجيتها فيما اذا كانوا مختلفين في الرأي لا- تتصور إلما بنحو التخييره اذ لا يجب العمل برأى كل واحد منهم كالامارات و معنى جعل الحججه التخييره أن كل واحد من آراء المجتهدين حجه له و عليه فمع كون الحجيه تخييره تكفى مطابقه المأتى به مع رأى واحد منهم كالامارات ومعنى جعل الحججه التخييره أن كل واحد من آراء المجتهدين حجه له و عليه فمع كون الحجيه تخييره تكفى مطابقه المأتى به مع رأى واحد منهم أيضاً لسقوط الواقع عن الفعلية بقيام الحججه التخييره و لا يتوقف حجيه أحد الاراء له على تقدم الأخذ و الالتزام اللهم إلا أن يقال أن الحججه التخييره متفرعه على امكان حجيه أحدهما المردد و لا وجود له فى الخارج هذا مضافاً الى أن المطابقه مع قول أحدهما تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند الى أحدهما فتأمل. ثم انه مع تسليم لزوم صدق عنوان التقليد و قولنا بأنه هو الالتزام فلاوجه لاعتبار تقدم الالتزام لصدقه سواء كان العمل مسبقاً بالالتزام أو كان الالتزام حاصلًا بنفس العمل و الوجه فيه واضح لأن التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى بأن يذكر المفتى آرائه مع قبول المسئوليه فى كونها مستنبطه عن الادله الشرعيه و يبنى المقلد على الالتزام و الايتان لها مع جعل مسئوليه ما يعمل به قلاده على عنق المجتهد و هذا العهد و الضمان يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرساله للعمل و ان لم يعمل بها و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده من دون تقدم الالتزام أو تعلم الفتوى و ذكرها فى حافظته بل يكفى مقارنة الالتزام مع العمل كما لا يخفى.

هذا كله بالاضافه الى حكم العقل و أما بالنسبه الى الخطابات الشرعيه ففى دروس فى مسائل علم الأصول أن وجوب تعلم الأحكام و التكاليف بالاضافه الى الوقائع التى يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقى بمعنى أن الغرض من ايجاب التعلم اسقاط الجهل بالتكليف عن العذريه فى صوره امكان تعلمه فهذه الادله منضمًا الى

الروايات الواردة في ارجاعهم عليهم السلام الناس الى رواه الاحاديث و فقهاء اصحابهم كافيه في الجزم في أن لزوم تعلم الأحكام في الوقايح التي يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعم التعلم من فقهاء رواه الاحاديث فلا يكون الجهل مع امكان التعلم من الفقيه عذراً في مخالفه التكليف و ترك الوظيفة و ممّا ذكرنا يظهر أن ما ذكره في العروه (من بطلان عمل العامي التارك للاحتياط و التقليد) بمعنى عدم الاجزاء به عقلاً و أنه لو كان مع تركهما مخالفه للتكليف الواقعي لاستحق العقاب على تلك المخالفه بخلاف ما اذا لم يكن تركهما موجباً لذلك كما اذا عمل حين العمل ببراءه انه الواقع ثم علم بعده أنه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلم منه فان الأمن و عدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الاحراز كاف في نظر العقل و ليس وجوب التعلم قبل العمل كسائر التكاليف النفسيه على ما تقدم. (١)

فتحصل أن المطابقه بين المأثري به و الحججه تكفي في سقوط التكليف و لاجاه الى التقليد بمعنى أخذ قول الغير و رأيه نعم لو أراد الاتيان بعنوان الوجوب أو المشروعيه بنحو الجزم يحتاج ذلك الى التقليد و إلما يلزم منه التشريع و هو حرام و أما اذا اتاه ببراءه الوجوب فلا- يحتاج الى التقليد هذا واضح فيما اذا كان المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متحدين في الرأي لأنّ العمل مع المطابقه مع الحججه يوجب سقوط الواقع عن الفعلية و مع سقوط الواقع لا تكليف له فيجزى ما اتاه به.

و أمّا اذا كان المجتهدون متعددين و مختلفين في الرأي ففيه إن تصورنا الحججه التخيرييه و لو بان يقال أن عنوان أحدهما و ان كان مردداً بحسب المفهوم ولكنّه باعتبار معنونه ينطبق على أحد المتعنيين اذ لا ترديد في الوجود و لا اشكال في

ص: ٧٥٦

التخيير بين المتعينين فمطابقه العمل مع واحد منهم تكفى فى سقوط التكليف الواقعى عن الفعلية.

و ان لم نتصور الحجية التخيرييه فيحتاج الحجية الى الأخذ و بدونه لا حجه له و المطابقه مع أحدهما معارضه بالمطابقه مع الآخر و مقتضاه هو عدم الاكتفاء مادام لم يستند الى الحججه.

ثم أن المراد من التقليد فى موارد لزومه هو الالتزام و لا-وجه لاعتبار تقدمه على العمل بل يتحقق بنفس العمل مستنداً الى مجتهده لأنّ التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى و هو يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرساله للعمل و ان لم يعمل به و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده مستنداً اليه من دون حاجه الى تقدم الالتزام أو تقدم تعلّم الفتاوى و ذكرها فى حافظته لكفايه مقارنة الالتزام مع العمل ثم ان وجوب التعلم طريقي و لا عقاب على مخالفه الواقع اذا كان الماتى به موافقا للحجه و الله هو العالم.

الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد

يستدل على جواز التقليد بامور:

منها دليل العقل

قال فى الكفايه لا يذهب عليك ان جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل و إلا لزم سدّ باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً و سنه و لا يجوز التقليد فيه (أى جواز التقليد) أيضاً و إلا لدار أو تسلسل (1) بل هذه (أى كون جواز التقليد من فطريات العقل البديهى) هى العمده فى أدلته و أغلب ما عداه قابل للمناقشه

ص: ٧٥٧

١- (١) ان توقف جواز التقليد على التقليد فاما يتوقف التقليد على نفس جواز التقليد فيدور و إما يتوقف التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر فيتسلسل.

لبعد تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسأله مما يمكن القول به لاجل كونه من الامور الفطريه الارتكازيه و المنقول منه غير حجه فى مثلها و لو قيل بحجيتها(بحجيتها)فى غيرها لو هنه بذلك.

و منه قد انقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته و كذا القدح فى دعوى سيره المتدينين انتهى موضع الحاجه. (١)

يمكن الايراد عليه بما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التحقيق أن الفطرى المصطلح عليه فى فنه هى القضية التى كان قياسها معها مثل كون الاربعه زوجاً لانقسامها بمتساويين و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نوراً و كما لا للعاقله فى قبال الجهل لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم(بل هو جبلى كما سيأتى).

و الفطرى بمعنى الجبله و الطبع شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى لا جبلى و لا فطرى و رفع الجهل بعلم العالم جبلى فيصح أن يقال أن التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى لا لزومه تعبداً من الشارع أو من العقلاء و مجرد دعوه الجبله و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقله جبليا طبيعياً و الكلام فيه دون غيره.

فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى بأحد المعنيين و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه أصلاً مضافاً الى ما فى الجمع بين البداهه و الجبله و الفطره فان ما هو فطرى

ص: ٧٥٨

اصطلاحى يناسب البدهه و لا يناسب الجبّله و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبّله و لا يناسب البدهه انتهى.

و لا يخفى عليك أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الاتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً فتدبر.

ثم أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره تقريباً آخر يستكشف العقل فيه لزوم التقليد شرعاً و قال:والذى يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الادله الشرعيه هو أن العقل بعد ثبوت المبدأ و ارسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يذعن بان عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى ثم ان كيفية امثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من الامثال العلمى بالسماح من المعصوم و نحوه اما باتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغويه و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها و هو منحصر فى أمرين اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لمن يتمكن منه أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجه على الحكم بل لو احتمال ح العمل بظنه لمكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد لاحتمال تعيينه حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءه الذمه الا بالتقليد فتدبر جيداً و ليعلم أن الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً و إلاً فكما لا فرق فى نظر العقل فى مقام الامثال بين الامثال التفصيلي

و الاجمالي بملاك حصول القطع ببراءه الذمه كذلك لا- فرق في نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجج عليها بملاك الاشتراك في القاطعيه للعدر. (1)

ظاهر تقريبه انه ذهب الى مقدمات الانسداد في استكشاف نصب الطريق شرعاً على جواز التقليد أو لزومه مع ان تلك المقدمات لا تفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لا حجيه مطلق الظن و لا الظن الخاص كتقليد المجتهد.

قال سيدنا الاستاذ قدس سره ان كان المراد ان جواز التقليد من أحكام العقل و مستقلاته ففيه ان العقل بعد ما يدرك وجود أحكام بنحو الاجمال و جب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التام غايه الامر انه ان كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال بناء على أن يكون بطلان ذلك من مستقلاته على ما قيل لكن و جب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه مو هو ما بالنسبه الى ساير الموارد فان فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط في المو هومات يجب الاحتياط في ساير الموارد سواء كان وجود التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً.

و هذا هو وجه ما قلنا في محله (من) ان مقدمات الانسداد على فرض تماميتها لا تقتضى حجيه مطلق الظن بل مقتضاها و جب الاحتياط بنحو لا- يوجب الاختلال من دون فرق بين مظنون التكليف أو مشكوكه أو مو هو مه فان العلم بوجود الاحكام على سبيل الاجمال يقتضى الامتثال بقدر الامكان فان امكن الاحتياط التام فهو الواجب و إلا فيحتاط بمقدار الممكن غايه الامر يلزم رفع الاضطرار بموارد كان احتمال وجود

ص: ٧٦٠

التكليف فيها اضعف بالمقاييسه الى غيرها و بالجمله العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط كما فيمن انسدّ عليه باب العلم و العلمى بالاحكام. (١)

و لقائل ان يقول ان ما ذكره سيدنا الاستاذ يتم فى حق المجتهد و اما المقلد فحيث انه لم يعرف كيفيه الاحتياط فاللازم عليه هو الرجوع الى المجتهد فى كيفيه الاحتياط لعدم علمه بها و من المعلوم ان قول المجتهد لا يفيد إلا الظن فينتهى مقدمات الانسداد الى حجيه الظن الخاص فى الجمله و هو ظن المجتهد بعد تماميه المقدمات المذكوره فى الانسداد لو لم نقل بحجيه مطلق الظن و عليه فيصح ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من تماميه مقدمات الانسداد لاستكشاف حجيه الظن الخاص فالعقل يدرك ان الشارع يجعل قول المجتهد حجه شرعيه.

ومنها سيره العقلاء:

قال فى الدرر و الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب الى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً و بذلك يجاب عن تمسك بمقدمات الانسداد فى حق العامى كالمحقق القمى اعلى الله مقامه (٢) و المراد من قوله و بذلك يجاب الخ ان مع ثبوت الارتكاز لامجال للانسداد و كيف كان فقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان هذه السيره انما تنفع بضميمه عدم الردع لا بانفرادها فيحتاج الى اثبات ذلك و حينئذٍ فان كان الكلام فى المجتهد فهو و ان كان له سبيل الى اثباته لكن قوله لا ينفع المقلد اذ الكلام هنا فى حجيه قوله و جواز التقليد فيه يستدعى الدور و التسلسل.

ص: ٧٤١

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٣٩٣-٣٩٢.

٢- (٢) الدرر، ص ٧٠٣.

و ان كان الكلام فى المقلد فهو عاجز عن اثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه فى نفسه نعم قد يكون غافلا عن الردع بحيث يمشى على جبلته و فطرته و لا يحتمل الردع اصلا لكن الكلام فىمن شك فى الردع و انقداح احتمالاه فى خاطره لا فى الغافل فانه معذور شرعاً فى جميع الموارد و لا اختصاص له بالمقام فانما نحن بصدد بيان جواز التقليد و مشى العقلاء على مقتضى جبلتهم مع الغفله بالمره عن الردع لا يثبت الجواز بل من الممكن عدم الجواز ولكنهم معذورين فى مشيهم هذا لغفلتهم عن احتمال ردع الشارع الى أن قال نعم ربما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الاخبار و توافق قول المجتهدين به كما ربما يحصل له القطع بجواز التقليد لاتفاق المجتهدين على جوازه و هذا خارج عن فرض الكلام. (١)

و لقائل أن يقول ان الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع ولو فى الجملة و إلاً فالناس يعملون بارتكازياتهم و لا يلتفتون الى الردع و حينئذٍ امكن للعامى ان يستدل على عدم الردع بان الردع لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن و هذا امر يعرفه غير المجتهد أيضاً هذا مضافاً الى ما قيل من ان ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السير العقلائيّه.

ومنها سيره المسلمين عليهم السلام و لا-ريب فى ان سيره المسلمين على رجوع الجاهل الى العالم و احتمال وجود الردع من الشارع مردود هنا لان عدمه يكشف من وجود السير المذكوره فان عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لو لا-الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر فى منظر الشارع و الائمه الطاهرين عليهم السلام و عملهم المستمر دليل على عدم ردع الشارع عن العمل.

ص: ٧٦٢

قال سيدنا الاستاذ و هذا هو الفرق بين هذه السيره و سيره العقلاء فان هذه بنفسها كاشفه عن عدم الردع اذ لو لا عدمه لم يستقر سيرتهم على العمل فان المتدين انما يردع بالردع بخلاف سيره العقلاء بما هم عقلاء فانها بنفسها لا تكشف عن عدم الردع اذ قد يكون العاقل بما هو لا- يردع بردع الشارع كما فى العتاه و المرده و العصاه فمن المحتمل وجود الردع من الشارع لكنه لم يؤثر فى ارتداعهم كما هو كثير التحقق.

و بالجمله سيره المتدينين و المسلمين بما هم كذلك كاشفه بنفسها عن عدم الردع فلا يحتاج الى اتعاب اثبات عدمه الى أن قال فهى تكفى المقلدين و تفيدهم كما تفيد المجتهدين.

و كذلك الكلام أيضاً لو كان جواز التقليد من ضروريات الدين بل الأمر فيه أوضح كما لا يخفى فتدبر. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث عطف سيره المتدينين بقوله «و كذا القدر فى دعوى سيره المتدينين» على الاجماع فى عدم جواز الاعتماد عليها (٢) و ذلك لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت.

و منها الآيات:

و قد استدل على جواز التقليد بالآيات الكريمة: فَسْئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٣)

و تقريب الاستدلال به ان الامر بالسؤال يستتبع وجوب القبول و الا- لكان السؤال لغوا فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله و يشكل ذلك باحتمال ان يكون الامر بالسؤال لتحصيل العلم اذ قد يحصل العلم بسبب السؤال فى بعض

ص: ٧٦٣

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد، ج ٣، ص ٣٩٥-٣٩٤.

٢- (٢) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٥.

٣- (٣) النحل، ٤٣.

الموارد و عليه فلا- يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبره لو أمر بالرجوع اليه ولكن الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمه كذلك ما استقر عليه بناؤه من رجوع كل جاهل فى كل أمر الى العالم به بل الظاهر ان ارتكازه هذا يحمله على هذه الاستفادة فعلى هذا يكون الآيه مفيده لامضاء ما هو سيره العقلاء فلا تكون دليلا بحيالها نعم هو دليل على امضاء السيره هذا مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها من تفسير أهل الذكر باهل بيت العصمه عليهم السلام و اما مع النظر اليه فيسقط الآيه عن الاستدلال لعدم ارتباطها حينئذ بالمقام اللهم الا أن يقال: ان قولهم: «نحن أهل الذكر» انما يكون واردا لبيان مطلب اخر و هو ان فقهاء العامه مثل ابى حنيفه ليسوا صالحين للسؤال لانهم ليسوا أهل الذكر حتى يجوز السؤال عنهم فالروايه انما كانت بصدد نهى الاصحاب و ردعهم عن الرجوع الى هذه الفقهاء فلا ينافى شمول أهل الذكر لفقهاء اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين. (1)

و عليه فقوله فسئلوا اهل الذكر كبرى كلى لا يختص بقوم دون قوم او بعصر دون عصر و يشمل الائمة المعصومين عليهم السلام من باب انهم اكمل افراده و تخصيص اهل الذكر بالائمة عليهم السلام كما يظهر من بعض الاخبار اضافى لا حقيقى و المقصود منه نفى المخالفين لا- نفى الفقهاء الذين يقومون مقامهم و يكونون خلفائهم و اليه يؤول ما فى نهايه الدرايه من ان ايه السؤال فظاها و ان كان ايجاب السؤال لان يعلموا حيث انهم لا يعلمون و الظاهر ان يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب فتدل على حجيه الجواب بما هو (كقول المجتهد) إلّا ان المسئول بحسب سياق الآيه أهل الكتاب

ص: ٧٦٤

و بحسب التفاسير الواردة فيها الاثمه عليهم السلام فهى على أى حال اجنبيه عن حجيه الفتوى و الروايه معا الا- أن يقال انه بالاضافه الى علماء أهل الكتاب جار مجرى الطريقيه العقلائيه من ارجاع الجاهل الى العالم (١) كما انها أيضاً تجرى بالنسبه الى الاثمه الطاهرين و خلفائهم مجرى الطريقيه العقلائيه و كيف كان فتدل الآيه الكريمه على حجيه قول أهل الذكر و على ان العلم حاصل بجوابه من دون حاجه الى ضم ضميمه خارجيه و لا يكون ذلك الا من جهة ان الجواب الصادر من أهل الذكر حجه و علم حقيقه أو تعبداً و اطلاق العلم على الحجه ليس بعزير كقوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه و ذلك لان العلم المذكور فى الغايه بمعنى الحجه و ذلك لوجوب رفع اليد عن الحلبيه الظاهريه عند قيام البيئه.

فقول المجتهد الذى كان من خلفاء الاثمه الطاهرين حجه لكونه موجبا لحصول العلم تعبداً نعم يبقى الاشكال من ناحيه ان ارتكاز رجوع الجاهل الى العالم يوجب حمل الآيه الكريمه على امضاء السيره العقلائيه فلا تكون الآيه الكريمه دليلاً اخر وراء السيره العقلائيه و لا- بأس بذلك و اما دعوى ان آيه السؤال فى مقام ايجاب الفحص و التعلم و لعله لتحصيل العلم لا ايجاب التعبد بجواب المسؤول كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب و المسؤول عنه من الاعتقادات فمندفعه بما عرفت من ان الظاهر من الآيه هو حصول العلم بنفس الجواب من دون حاجه الى امر زائد سواء كان علماً حقيقياً او تعبدياً فيشمل الاعتقادات باعتبار حصول العلم الحقيقى و الفرعيات باعتبار كون قول أهل الذكر حجه تعبدية فيما اذا لم يحصل من قولهم علم حقيقى فتدبر.

ص: ٧٦٥

ثم ان المراد من الذكر هو معناه المصدرى الذى اريد به المعنى الفاعلى كما فى مثل قوله تعالى فَاسْتَيْمَسَكَ بِالَّذِي أُوْحِيَ إِلَيْكَ
إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ (١) و هو يساوق العلم لا خصوص القرآن أو النبى صلى الله عليه و آله و
سلم و الاثمه الطاهرين عليهم السلام حتى ينحصر مفاد الآيه بالمسلمين و يكون اجنبيا عن القاعده المرتكزه العقلائييه.

و لا دليل كما فى تسديد الأصول على اراده القرآن أو كل كتاب سماوى من الذكر فى الآيه المباركه بل ان تذييل قوله «فَسْتَلُوا
أَهْلَ الذِّكْرِ» بقوله «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يكون قرينه على اراده معناه اللغوى الذى لا ريب فى عدم هجره كما يشهد له مثل قوله
تعالى فَاسْتَيْمَسَكَ بِالَّذِي أُوْحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ فهذا الذيل قرينه على اراده معنى
يقارب العلم من لفظه الذكر و انه كانه قال فاسالوا أهل العلم ان كُنتم لا تعلمون.

هذا مضافاً الى انه لو سلم ان المراد باهل الذكر أهل الكتاب السماوى الا ان التذييل المذكور يوجب ان يكون فى الآيه دلالة و
اشاره الى تلك القاعده الارتكازيه و نفس هذه الاشاره كافيه فى انفهام تثبيت تلك القاعده العقلائييه الى أن قال و الانصاف ان
دلالة الآيه المباركه على ثبوت هذه القاعده عند الشرع أيضاً تامه يصح الاستدلال بها هنا كما صح الاستدلال بها فى حجيه خبر
الواحد أيضاً فان الراوى أهل علم بالفاظ الروايات صح الرجوع اليه فى اخذها منه نعم يشترط فى موردها كون العالم ثقه فى
قوله و الدليل عليه اشتراطه فيها عند العقلاء كما لا يخفى. (٢)

فتحصل تماميه الاستدلال بالآيه الكريمه على جواز التقليد و جواز الروايه و لو من جهه كونها امضاء للقاعده الارتكازيه فلا
تغفل.

ص: ٧٦٦

١- (١) الزخرف، ٤٤-٤٣.

٢- (٢) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤١-٥٤٠.

و من جملتها أيضاً قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

و تقريب الاستدلال به انه لو لا حجه قول الفقيه لكان نفره و انذاره لغوا فالامر بالانذار يستتبع وجوب القبول و اذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالانذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الانذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بان الامر بالانذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو ان المكلفين يخرجون بالانذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط او تحصيل العلم و لا يجوز اجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله أقول و الانصاف ان تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد في الغايه.

نعم لا يبعد ان يكون الوجه في الامر بالانذار هو ما ذكر من خروج المكلفين به عن حالة الغفلة فلا يقتضى حجه قوله تعبداً لكن الانصاف أيضاً ان العرف يفهم من الآيه كآيه السؤال وجوب قبول قوله.

نعم يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآيه أيضاً من الادله الواردة امضاءً لما عليه العقلاء فتدبر. (٢)

اللهم الا أن يقال: ان وجود الارتكاز لا يوجب ان يكون ما ورد من الشرع ممحضا في الامضاء بل يمكن أن يكون حكما تعبديا يصح الاخذ باطلاقه حتى في

ص: ٧٦٧

١- (١) التوبه، ١٢٢.

٢- (٢) المحاضرات لسيدنا الاستاد، ج ٣، ص ٣٩٧-٣٩٦.

الموارد التي لم يثبت السيره العقلانيه كما هو مقتضى الاصل في الاوامر الشرعيه لان الشارع في مقام بيان احكامه الشرعيه لا المرتكزات العقلانيه نعم لو كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريته تدل على اراده خصوص الامضاء لما عليه الارتكاز فليس حكماً تعدياً فتأمل.

و دعوى ان آيه النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و اخذ قول النذير و الفقيه تعدياً.

حيث أنها في مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها و وجوب ابلاغها الى السائرین بنحو الوجوب الكفائي (1) مندفعه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي حكاية عن شيخه الاستاذ المحقق الحائري في مجلس درسه في دوره الاخير من ان ترتيب التحذر بقوله «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على الانذار من دون ضم ضميمه من المراجعة الى المعارضات و غيرها يدل على ان المراد منه هو الاخبار بالفتوى فانه مما يحذر به المقلد من دون تأمل و مراجعه و ضم ضميمه بخلاف نقل الروايات فان سماع الروايات ان كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الانذار بل يحتاج الى ضم مقدمات.

منها: وجوب دفع الضرر المحتمل

و هو لا- يتمكن منه و ان كان مجتهدا فلا يحذر بمجردة أيضاً بل لزم على المجتهد ان يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تماميه الجهات فحيث ان الحذر مترتب بلا فصل على الانذار من دون ذكر ضميمه شيء يظهر اختصاص الآيه الكريمة باظهار الفتوى و حينئذٍ يجب على المقلد التحذر. هذا مضافاً الى أن الآيه الكريمة أمس بباب جواز التقليد و الأخذ بالفتوى من الاخذ بالروايه اذ ليس التفقه لازماً في حجية الخبر للزوم الاخذ بالروايه

ص: ٧٦٨

ان نقلها الثقه و لو كان الراوى جاهلا بمعنى ما رواه هذا بخلاف اظهار الفتوى فان التفقه لازم فى حجته انتهى.

اللهمّ إلمّا أن يقال: إن مورد القبول فى نقل الروايات هو الفاظها و هو أيضاً لا يحتاج الى المقدمات و لو كانت هو التفقه بمعناه المعروف فالآيه تدل على حجيه قول الثقات فى نقل الاخبار كما تدل على حجيه اظهار الفتاوى لترتب الحذر على الانذار من دون حاجه الى ضم ضميمه اخرى ولكن عطف الانذار على التفقه لا يساعد شمول الآيه الكريمه لنقل الروايات و قد تقدم شطر من الكلام فى البحث عن حجيه الخبر الواحد فراجع و كيف كان فلا- يمنع عن دلالة الآيه على حجيه الفتاوى كونها فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها فان ما ذكر مستفاد من ترتيب الحذر على الانذار و الآيه كما تكون فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها كذلك تكون فى مقام وجوب الانذار و الابلاغ و التحذر عنه.

فتدل الآيه الكريمه على انه يجب على كل واحد من كل طائفه من كل فرقه نفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه لبيئتها لكل واحد من الباقيين ليتحذر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل و هذا ليس إلّا حجيه قول الفقيه.

لا يقال: ان التفقه فى الدين اعم من ان يكون ذلك فى الأصول و الفروع فلا وجه لتخصيصه بالثانى و الاخبار الوارده فى تفسير الآيه الكريمه أيضاً تدلّ على تعميم التفقه فحينئذ لا يمكن أن يقال بوجوب قبوله تعبداً لعدم جريانه فى اصول الاعتقادات كما هو واضح.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدس سره ان اطلاق الآيه على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الأصول و الفروع ولكن يقيد اطلاقها عقلا فى الأصول و بقى

الفروع (١) هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان الآيه الكريمة و ان انطبقت في بعض الروايات على تحصيل المعرفه بالامام و هو من اصول الدين و في مثله يجب على المنذر بالفتح تحصيل العلم و لا يكفي التعبد ولكن يمكن ان يقال ان قول المنذر بالكسر بان الامام بعد موت الامام السابق هو الفلاني اوجب على المنذر بالفتح التحذر بنفس هذا القول فيجب عليه الفحص حتى يحصل العلم فالآيه تدل على وجوب النفر و الانذار في الدين سواء كان في اصول الدين او فروعه و يجب التحذر على المنذر بالفتح بنفس الانذار الا ان التحذر في المسائل الفرعيه للمقلد هو بالعمل و في المسائل الاعتقاديه هو بالفحص حتى يحصل له العلم بامامه الامام فالتحذر اللازم في كل مساله بحسبها و الاختلاف بينها بالخصوصيات المصادقيه.

نعم أورد سيدنا الامام المجاهد قدس سره على الاستدلال بالآيه الكريمة على المقام بقوله لا اشكال في ظهور الآيه في كون المنذر بالكسر كل واحد من الطائفه لكن الظاهر من الآيه ان كل واحد من المنذرين يجب عليه انذار القوم جميعا و معه لا تدل الآيه على وجوب القبول من كل واحد منهم فانه بانذار كل واحد منهم قومه ربما يحصل لهم العلم. (٢)

و يمكن أن يقال ان مقتضى اطلاق وجوب الانذار على المنذر بالكسر في صورته عدم حصول العلم للمنذر بالفتح هو قبول قوله تعبداً و حجيه انذار المنذر بالكسر و الا لكان اطلاق وجوب الانذار عليه لغوا و مع اطلاق وجوب الانذار في صورته عدم حصول العلم للمكلف يجب على المكلف العمل بقول المنذر بالكسر و حمله على

ص: ٧٧٠

١- (١) الرسائل، ص ١٣٦.

٢- (٢) الرسائل، ص ١٣٦.

صوره حصول العلم بانذار كل واحد منهم القوم جميعا حمل على الفرد النادر اذ المعمول هو نقل كل واحد لبعض لا نقل كل فرد لجميع أفراد القوم فتدبر جيداً.

و دعوى ان التحذر العملى بمعنى قبول قول الغير و العمل به خلاف الظاهر من التحذر و عليه فالمراد منه اما هو الخوف أو الاحتراز و هو الترك عن خوف و الظاهر انه بمعنى الخوف الحاصل عن انذار المنذرين و هو امر غير اختيارى لا يمكن ان يتعلق بعنوانه الامر نعم يمكن تحصيله بمقدمات اختياريه كالحب و البغض و امثالهما. (1)

مندفعه أولاً: بان الامر بالتحذر فى المقام كصدق العادل فى حجيه الاخبار فكما ان التصديق الجنانى غير مقدور و لذلك يحمل على التصديق العملى فكذلك فى المقام يكون المراد من التحذر هو التحذر العملى لعدم القدره على التحذر الجنانى و عليه فتعلق الامر به ممكن.

وثانياً: ان مع الانذار يحتمل صحه ما انذر به و هو يساوق الخوف و معه لا مانع من ان يراد من التحذر الترك عن خوف فيصح الامر به اذ معناه هو الامر بترك ما انذر به احتمال صحته و الترك امر اختيارى و ليس بمعنى الخوف حتى يقال انه امر غير اختيارى و لا يمكن تعلق الامر به فلا تغفل.

بقى اشكال و هو الذى أوردته على الاستدلال بالآيه الكريمه سيدنا الاستاذ من ان الوجه فى هذه الاستفاده من الآيه الكريمه هو ما ارتكز فى اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآيه أيضاً من الادله الوارده الامضائيه لما عليه العقلاء فتدبر.

ولكن يمكن ان تكون الآيه مفيده للحكم التعبدى التأسيسى كما يويده الاصل اذا شك فى كون الامر امضائيا او تأسيسيا كما ان الاصل هو الحكم المولوى. اذا شك

ص: ٧٧١

١- (١) همان.

فى ان الامر مولوى او ارشادى و ثمره هذا البحث هو الاخذ بالاطلاق عند الشك فى اطلاق بناء العقلاء او ما يرشد اليه العقل.

لا يقال: ان المولوى و التأسيسى فى الارتكازيات التى تكون على الخلاف يحتاج الى التصريح و الاطلاق لا يفيد.

لأننا نقول: نعم فيما اذا كان المولوى على خلاف الارتكازيات المعلومه هذا بخلاف موارد الشك فيها فتأمل فان المسأله تحتاج الى تأمل زائد.

و منها الاستدلال بالروايات: و هى طوائف تدل على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه او بالملازمه و اليك جمله من هذه الطوائف.

منها: الاخبار الداله على جواز تفریح الفروع

مثل ما رواه محمد بن ادريس فى آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام قال انما علينا ان نلقى اليكم الأصول و عليكم ان تفرعوا. (١)

و مثل ما رواه محمد بن ادريس فى آخر السرائر من كتاب احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الأصول و عليكم التفریح. (٢)

و المستفاد من الخبرين الصحيحين هو جواز الاجتهاد اذ التفریح الكامل ليس إلّا هو الاجتهاد و مقتضى اطلاقه انه جازى سواء كان العصر عصر حضور ام غيره و لم يقيّد جواز ذلك بعمل نفسه فاذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جازيا لعدم تخصيص جوازه بعمل نفسه كما لا يخفى.

ومنها: الاخبار الداله على الارجاع بملاك كون الغير عالما اوثقه

مثل صحيحه اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن المتعه فقال الق عبد الملك

ص: ٧٧٢

١- (١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٢.

بن جريج فسله عنها فان عنده منها علما. (١) بدعوى ان تعليل الارجاع بقوله «فان عنده منها علما» يدل على الامر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع الى العالم و اخذ الرأى منه كما لا يخفى.

و مثل موثقه عبدالعزيز بن المهتدي قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتى بعيده فلست أصل إليك فى كل وقت فاخذ معالم دينى عن يونس مولى ال يقطين قال نعم (٢) بدعوى صدق معالم دينى على الفتاوى كما يصدق على الروايات و عليه يعم اخذ الفتاوى.

و مثل موثقه حسن بن على بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال قلت لا اكاد اصل اليك اسالك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى افيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى فقال نعم (٣)

و التقريب فيها كالتقريب السابق و مثل صحيحه عبدالله بن ابى يعفور قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعه القاك و لا يمكن القدوم و يجيىء الرجل من اصحابنا فيسالنى و ليس عندى كل ما يسالنى عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من أبى و كان عنده وجيها. (٤)

و هو باطلاقه يشمل الروايه و الفتاوى و حملة على ان المراد هو خصوص الروايه لا وجه له قال فى تسديد الأصول و تعليل هذا الارجاع بقوله عليه السلام فانه سمع من ابى و كان عنده وجيها يدل على عدم خصوصيه لا بن مسلم بل كل من سمع منهم عليهم السلام و

ص: ٧٧٣

- ١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.
- ٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٥.
- ٣- (٣) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.
- ٤- (٤) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٣.

كان وجيها يجوز الاخذ عنه روايه و فتوى و المقصود و الملاك فى كون الرجل وجيها عندهم ان يكون ثقه أميناً كما يشهد به معتبره على بن يقطين الماضيه. (١)

و مثل صحيحه على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتى بعيده ولست اصل اليك فى كل وقت فمن آخذ معالم دينى قال من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قد منا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت اليه. (٢)

و لا يخفى عليك ان توصيف زكريا بن آدم بكونه مأمونا على الدين و الدنيا يدل على ان ملاك جواز الرجوع فى اخذ معالم الدين هو كون مورد الرجوع ثقه و أميناً و هو لا يختص ذلك بزكريا بن آدم ثم ان معالم الدين تعم الروايات و الفتاوى كما تقدم.

و مثل صحيحه احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته و قلت من اعامل و عمن آخذ؟ و قول من اقبل فقال العمرى ثقتى فما أدّى اليك عنى فعنّى يؤدّى و ما قال لك عنى فعنّى يقول فاسمع له و اطع فانه الثقه المأمون الحديث. (٣)

قال فى تسديد الأصول ان تعليل الذليل دليل على جواز الاخذ عن كل ثقه مأمون و لا يختص جواز الاخذ بمن كان ثقه عند الامام المعصوم عليه السلام بل ان اضافته اليهم ليست إلما لثبوت الوثاقه لهم قطعاً فيجوز الاخذ عن كل من كان ثقه فيسمع و يطاع قوله و هو عبارته اخرى عن اعتباره و طريقيته. (٤)

ص: ٧٧٤

١- (١) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤٦.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤.

٤- (٤) تسديد الاصول، ج ٢، ص ٥٤٧.

ومنها: الاخبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم

كصحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برأيك او تدين بما لا تعلم. (١) فانها تدل بمفهومها على جواز الافتاء اذا كان عن الادله المعتبره و الحجج المعتبره التى تكون من العلم و كموثقه السكونى عن ابى عبدالله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكه السماء و الارض. (٢)

و التقريب فيها كالتقريب السابق

و كصحيحه ابن رثاب عن ابى عبيده قال قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. (٣)

و التقريب فيها أيضاً كالتقريب السابق

ومنها: الاخبار الداله على ان الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الاثمه الأطهار عليهم الصلوات السلام

و الاخبار بهذا المضمون كثيره جداً و قد جمع قسماً كبيراً منها المحقق السيد عبدالرسول الشريعتمدارى الجهرمى (مدظله) فى رساله الاجتهاد و اليك بعضها احدها موثقه زراره عن اخيه حمران قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام

ص: ٧٧٥

١- (١) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٢.

٣- (٣) الوسائل، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم قال زرارہ قلت له (أى لحرمان) هذا ما لا يكون إتيانك عدو الله أقتدى به؟ قال حرمان كيف اتقاني وانا لم اسئله هو الذى ابتدأنى و قال فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم كيف يكون هذا منه تقيه قال (يعنى زرارہ) قلت قد اتقاك هذا ما لا يجوز حتى قضى انا اجتمعنا عند ابى عبد الله عليه السلام فقال له حرمان اصلحك الله قلت هذا الحديث الذى حدثنى به ان فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم فقال هذا ما لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغى لنا ان نقتدى به و لا نصلى معه فقال ابو عبد الله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم و لا تقومون من مقعدك حتى تصلى ركعتين آخرتين قلت فاكون قد صليت اربعا لنفسى لم اقتدبه فقال نعم قال و سكت و سكت صاحبى و رضينا. (١)

قال السيد السند المحقق الشريعتمدارى الجهرمى هذا الخبر يدل على تبخر زرارہ فى الاجتهاد و فقاہه حرمان حيث اجاب عن اخيه بان الامام عليه السلام ذكر ذلك ابتداء و انا لم اسئله فلا موجب للتقيه مضافاً الى انه لا وجه لنسبه ذلك الى كتاب على عليه السلام و جوابه و ان كان وجيهاً فى نفسه ولكن زرارہ اصر على ما قال ورد ذلك المشتبه الى المحكم الذى احرزه على وجه القطع و التحقيق و هو ان اعداء الله لا يقتدى بهم.

و ثانيها: خبر الحسن بن الجهم قال قال لى ابوالحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال قلت جعلت فداك و ما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه و لا غير مسلمه قال و لم قلت لقول الله عزوجل و لا- تَنكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ قَالَ فما تقول فى هذه الآيه و الْمُخْصِيَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ قلت فقوله و لا تَنكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ نسخت هذه الآيه فتبسم ثم سكت (٢) و الروايه موثقه.

ص: ٧٧٤

١- (١) جامع الاحاديث، ج ٦، ص ٧٧ الباب ١٣ من أبواب صلوه الجمعة، ح ١

٢- (٢) الوسائل، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، ح ١.

و غير ذلك من الاخبار المتعرضه لاجتهادات فقهاء الاصحاب فراجع رساله الاجتهاد للسيد المحقق الشريعتمدارى
الجهرمي (مدظله).

و منها: الاخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد

كخبر مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره فكيف اصنع بالوضوء قال
يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه (١) و لا يبعد الحكم
بصحة الروايه.

و كخبر الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام قلت رجل طلق امراته طلاق لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها رجل
متعه أتحلّ للابول قال لا- لا- لا- الله عزوجل يقول فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا الْآيَةَ وَ الْمَتْعَةَ
ليس فيها طلاق (٢) و الروايه موثقه فان استفاده ان المتعه ليست مشموله للايه الكريمه محتاجه الى الاستنباط و تعليله عليه السلام
بذلك يشعر بانه اراد تعليم طريق الاستنباط و ان الاستنباط بالنحو المذكور مرضى به كما لا يخفى.

و كصحيحه زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين
فضحك فقال يا زراره قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نزل به الكتاب من الله عزوجل لان الله عزوجل
قال [يقول] فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه
فعرفنا ان ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح
ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرفنا

ص: ٧٧٧

١- (١) الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب اقسام الطلاق و احكامه، ح ٤.

حين وصلهما[وصلها]بالرأس ان المسح على بعضهما[بعضها]ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضيعوه الحديث. (١)

و من المعلوم ان زرارته في صدد كيفية استنباط احكام الوضوء و الامام عليه السلام سرّ و فرح من ذلك و لذا ضحك و علمه طريق الاستنباط و هل الاستنباط إلّا هذا.

ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم

كخبر حسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي انه سئل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٢)
رواه الشيخ الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن ابي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح و الروايه ضعيفه ولكنها مشهوره معموله بها فافهم.

و كيف كان فقد قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره ان الروايات المرويّه عن هؤلاء ليست آراء لهم فالمقصود من الاراء التي منع عن اخذها هي اجتهاداتهم فالمنع عن اخذها لاعتبار كون المفتي على مذهب الحق و على العدالة و عليه فالخبر يدل على جواز الاخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الاراء باصول العقائد مندفع باطلاقه فانه يشمل المقام.

ومنها: الاخبار الداله على النهي عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء

فانّ مفادها ان الحكم بغير ما انزل الله منهى و يستفاد منه ان الحكم بما انزل الله المعلوم بالعلم النفساني او بالامارات و الحجج الشرعيه فلا مانع منه و المجتهد الذي استنبط الحكم مما انزل الله لا يكون مشمولاً للنهي الظاهر

ص: ٧٧٨

- ١- (١) الوسائل، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح ١.
- ٢- (٢) الوسائل، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩.

من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و من حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادته زور و يقذف به فى النار يعذب بعذاب شاهد الزور. (١)

ومنها: الاخبار الصحاح الداله على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد

اذ تشخيص المخالف للكتاب و الموافق له و هكذا تشخيص المخالف للعامه عن الموافق لهم لا يمكن بدون الاجتهاد و الفقاهه و قد تقدم تفصيل هذه الاخبار فى باب التعادل و التراجيح فراجع.

ومنها: الاخبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التى عولت عليها العامه

فالاقتصار فى النهى على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعه اذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً الحقه بالمورد المذكوره فى النهى و هذه الاخبار كثيره جداً و اليك بعضها:

كخبر ابى مريم قال قال ابو جعفر عليه السلام لسلمه بن كهيل و الحكم بن عتيبه شَرَقَا و غَرَبَا فلا تجدان علما صحيحا إلا شيئاً صحيحا خرج من عندنا أهل البيت قال الشيخ الحر العاملى اقول و روى الصفار (فى بصائر الدرجات) احاديث كثيره بهذا المعنى انتهى. (٢)

و هو يدل أيضاً على جواز الاستنباط و الاجتهاد و الشايح بين الشيعه لان به يعلم الشى الصحيح الخارج من عند اهل البيت عليهم السلام حقيقه كما لا يخفى.

ص: ٧٧٩

١- (١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٧.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ١٦.

و كخبر غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انه قال فى كلام له الاسلام هو التسليم الى أن قال ان المؤمن اخذ دينه عن ربه و لم ياخذه عن رأيه (١) الى غير ذلك من الاخبار الكثيره فان سوقها يكون الى المنع عما عليه العامه و المخالفون من القياس و الاستحسان و الاستصلاح و الاخذ بالظنون التى لا تكون مستنده الى الفاظ الكتاب و السنه و الاخذ بالرأى و ما تهوى اليه هواهم من دون التزام بما وصل اليهم من آثار الائمه عليهم السلام فمورد النهى تلك الامور لا النظر فى الكتاب أو الاخبار الوارده عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الاجتهاد فيها و ردّ المشتبه منها الى محكمها و تفريع الفروع المستفاده عليها و الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اذا كانت بينها منافاه بدويه.

و ينقدح مما ذكرنا أيضاً انه لا وقع لتشنيع الاخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من ادله الاجتهاد و الاستنباط.

قال المحقق الحائرى اليزدى قدس سره فى الدرر و اما الاخباريون فان كان مورد تشنيعهم جعل العامى المجتهد فى عرض الامام عليه السلام او النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذا حظ من التشريع كما هو دأب العامه بالنسبه الى ائمتهم الاربعه فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين فان مرامهم انه لما احتاج الاجتهاد بواسطه بعد العهد عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم الى مقدمات صعبه من اعمال القوه فى تشخيص مداليل الالفاظ ثم فى الفحص عن المعارض ثم فى علاج التعارض و العامى ليس اهلاً لهذا الشأن و الاهل له هو المجتهد فيرجع العامى اليه كما فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبره فان أراد الاخباريون التشنيع على هذا المعنى فهو غير متوجه لكونه امراً حقاً يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً الى الادله التعبديه المذكوره فى محلها. (٢)

ص: ٧٨٠

١- (١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٢١.

٢- (٢) الدرر، ص ٧٠٣.

لا يقال: ان الاخذ بالاحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا- بيان او قاعده حكم العقل بالتخيير فى موارد دوران الامر بين المحذورين او قاعده جواز اجتماع الامر و النهى او امتناعهما او حكم العقل بان الامر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده او الامر بالشىء امر بمقدماته و غير ذلك اخذ بغير الكتاب و السنه فيكون مشمولاً للنهى عن الاخذ بغير الكتاب و السنه مع انه امر شايع بين الأصوليين.

لأننا نقول: ان الأصولى الشيعى ما لم يحصل له العلم بتلك القواعد لا يعمل بها و لا يفتى بما استفاد منها و مع حصول العلم و الاطمينان بها و اقامه الدليل عليه كان داخلًا فى مفهوم قوله عليه السلام «ومن افتى بغير علم فعليه كذا» فانه افتى بعلم و المراد من العلم اعم من العلم الوجدانى و الحجج الشرعيه و عليه فمثل هذه الاخبار غير ناهيه عن القواعد التى توجب حصول العلم وانما تنهى عن الاخذ بالظنون و نحوها مما لم يقم على اعتبارها دليل.

هذا مضافاً الى اعتضاد بعض تلك القواعد العقلية بالنصوص الشرعيه كادله البرائه العقلية على ان بعض تلك القواعد كالبحت عن جواز الاجتماع او امتناعه بحث حول اطلاق الامر و النهى الشرعيين و لا يكون اجنبياً عن الكتاب و السنه فمن حصل له العلم و جزم بالمفاد فليس عليه شىء اذ لا يشمل الادله الناهيه.

و الأصول المشروعه عند علماء الأصوليين هى التى ترجع الى القواعد الممهده حول الكتاب و السنه و الى القواعد العقلية المفيده للعلم نعم يكون الظنون المطلقه و الشكوك و الاحتمالات و الاستحسانات و القياسات و نحوها من الاراء و الاهواء كلها مطروده فى الأصول كما لا يخفى.

فالاجبارى الذى اعترض على الأصولى لم يكن مطلعاً على مقصد الأصولى و مراده هذا مضافاً الى ان الاخبارى أيضاً لا بد له من الجمع بين الروايات و رعايه

القواعد المقرره فى الجمع و رفع تعارضها فان لم يراع القواعد المقرره فى علم الأ-صول لم يأت بشىء إلما بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا الله لمرضاته.

بقى شىء

و هو ان المحصل من الآيات و الروايات و الارجاعات الى المجتهدين و السيره المتشرعه هو جواز الرجوع الى المفتى

و هو باطلاقه يشمل ما اذا كان مع المفتى مفت اخر يساويه فى العلم و الفضيله ولكن يخالفه فى رأى و الفتوى و لا اشكال فى ذلك لان المستفاد من تلك الاخبار كقوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه»هو جواز الرجوع الى واحد منهم و هى الحجيه التخيرييه لوضوح انه لا يلزم العمل برأى جميعهم كالامارات و عليه فلا وجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع الى الاحتياط عند اختلافهم فى رأى كما لا يخفى.

و هذا هو الذى ذهب اليه شيخنا الراكى قدس سره و سبقه اليه المحقق الاصفهانى فى رسالته المعموله فى الاجتهاد و التقليد عند ذكر مسأله جواز العدول عن الحى الى الحى.

و هذا بخلاف ادله حجيه الامارات فان المستفاد منها هو وجوب الاخذ بجميعها لا بواحد منها و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها و لابد من القول بسقوط طرفى المعارضه او سقوط احدهما على ما قرر فى باب التعادل و التراجيح.

ذهب بعض الاكابر الى ان عدم المعارضه فيما اذا كان الرجوع الى المجتهد جايزا لا- واجبا كما هو الظاهر من قوله عليه السلام«فللعوام ان يقلدوه»او السيره المتشرعه و اما اذا قلنا بوجوب الرجوع فعند تخالف الراء تحققت المعارضه و لقائل ان يقول ان

المعارضه فيما اذا كانت الادله مقتضيه للوجوب التعينى و اما مع الوجوب التخيرى فلا معارضه سواء كان الرجوع جايزا ام واجبا فتدبر جيداً.

الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيله

قال فى الكفايه اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهه فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه للقطع بحجتيه و الشك فى حجيه غيره (و من المعلوم ان الشك فى الحجيه مساوق لعدمها) و لا وجه لرجوعه الى الغير (أى المفضول) فى تقليده (أى المفضول) الا على نحو دائر نعم لا بأس برجوعه اليه (أى المفضول) اذا استقل عقله (أى المقلد) بجواز الرجوع اليه أيضاً او جوّز له الافضل بعد رجوعه اليه.

هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الادله فى هذه المسأله و اما غيره (أى المقلد) فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى للاصل و عدم دليل على خلافه (و مراده من الاصل هو الذى تقدم فى المقلد من ان الاصل عند دوران الامر بين التعيين و التخير هو تعين الافضل).

و لا اطلاق فى ادله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعيه اصله لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض اصلاً لصوره معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الامارات و دعوى السيره على الاخذ بفتوى احد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلميه احدهما ممنوعه و لا عسر فى تقليد الاعلم لا عليه (أى الاعلم) لاخذ فتاويه من رسائله و كتبه و لا لمقلديه لذلك أيضاً و ليس تشخيص

الاعلميه باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد مع ان قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه العسر فتامل جيداً. (١)

و فيه مواقع من النظر منها: انه قد تقدم ان مفاد ادله اعتبار الفتاوى غير مفاد ادله اعتبار الاخبار فان المقصود في الثاني هو الاخذ بجمعها بخلاف الاول اذ ليس الاخذ بجميع الفتاوى واجبا بل الواجب هو الاخذ بواحد منها و عليه فمفاد ادله اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرييه من دون حاجه الى دليل خارجي و لا معارضه في حجيتها بعد اطلاق ادلتها.

بخلاف التخيير في الاخبار فانه يحتاج الى دليل خارجي بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما و عليه فلامجال لقياس المقام بالامارات كما يظهر من صاحب الكفايه.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ قدس سره أيضاً حيث قال و اما اذا قلنا باطلاقها (أى الادله اللفظيه) يكون حال الفتوى حال ساير الامارات في ان الاصل الأوّلى فيها عند التعارض ما لم يثبت الترجيح او التخيير هو التساقط ولكنه عند العلم بالمعارضه اجمالاً او تفصيلاً دون مجرد الاحتمال. (٢)

و ذلك لما عرفت من ان مفاد ادله اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرييه و معه لا- وجه للقول بالتساقط لانه فرع التعيين فينافى تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر و حجيه كل طرف بالحجه التخيرييه بين هذا الطرف و طرف آخر لا توجب المنافاه كما لا يخفى.

و منها: ان ما في الكفايه من «ان المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدم جواز تقليد المفضل» منظور فيه لما حكى سيدنا الاستاذ عن المسالك في شرح قول

ص: ٧٨٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ٤٣٩-٤٣٨.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٤.

المصنف «إذا وجد اثنتان متفاوتان في الفضيله الخ بعد ابتناء المسأله على مسأله تقليد الاعلم فيه قولان للاصوليين و الفقهاء احدهما الجواز فذكر أدلته الى أن قال و الثاني و هو الاشهر بين الاصحاب المنع».

فان هذا القول يفيدان وجوب تقليد الاعلم اشهر القولين بين الاصحاب و مقتضى ظاهره ان القائلين بعدم الوجوب أيضاً جم غير طائفه كثيره فان الاشهر انما يطلق فيما كان القائلون بكلا طرفي المسأله كثيره ولكن غلب افراد احد الطرفين على الاخر و اين ذلك بدعوى الشهره فان الشهره الحججه في المقام و غيره هو المقابل للشاذ الذي لم يذهب اليه الأقل قليل من الاصحاب (1) الى أن قال سيدنا الاستاذ و هذا كله كما ترى مما يوهن نقل الاجماع فعلى فرض حججه الاجماع المنقول أيضاً يجب التوقف في المقام فضلاً عن عدم حججه و الاجماع المحصل غير حاصل فيجب الاعراض عنه و التكلم في ساير ادله المسأله. (2)

ومنها: ان صاحب الكفايه استدل على وجوب تقليد الاعلم بالاصل المقرر في كل موارد دوران الامر بين كون احد الشئيين حججه على التعيين او على التخيير كما في الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح في أحدهما دون الاخر و هو ان قول الاعلم حججه قطعاً اما بنحو التعيين او التخيير و اما قول المفضول فمشكوك الحجيه بل نفس الشك في الحجيه مساوق لعدمها فيما اذا علم بالاختلاف أورد عليه سيدنا الاستاذ اولاً بان مقتضى هذا الاصل هو تعيين الاخذ بقول الاعلم حتى في مورد العلم بموافقته فتواه لغيره لان جعل الحجيه لقول الاعلم مقطوع و لغيره مشكوك فلا يصح اختصاص مورد النزاع بصوره العلم بالاختلاف.

ص: ٧٨٥

١- (١) إلا أقل قليل من الاصحاب ظ.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤٠٩-٤٠٨.

و ثانياً بان هذا الاستدلال على وجوب الاخذ بقول الاعلم لا يتم إلا بضميمة مقدمه اخرى و هى ان احتمال تساقط الفتوائين ساقط للاجماع على التخيير عند التساوى فيستكشف به عدم التساقط عند اعلميه احدهما أيضاً للقطع بعدم مدخلية التساوى فى عدم السقوط بل يمكن نفي احتمال التساقط بالاجماع المركب فان الاصحاب بين قائل بالتخيير و قائل بالتعيين.

و ثالثاً بان الاصل قد يقتضى حجية قول المفضول و عدم تعيين الافضل و ذلك كما اذا كان المجتهدان متساويين فى السابق ثم صار احدهما اعلم فان استصحاب التخيير حاكم على الاصل المذكور و موجب لجواز الرجوع الى فتوى المفضول.

و كما اذا كان احدهما اعلم فى السابق او كان الفقيه منحصراً به ثم صار مفضولاً- فان استصحاب حجية قوله يقتضى جواز الرجوع اليه و حيث ان مقتضى الاصل مختلف باختلاف الموارد قلنا انه لا يجوز ان يكون مدرك المجمعين ذلك كما عن المحقق الخراسانى محل الكلام كما تقدم.

ومنها: ان دعوى عدم الاطلاق فى الادله النقلية محل تأمل و نظر فان قوله تعالى فَسَيَلُّوْا اَهْلَ الذِّكْرِ يَدُلُّ باطلاقه على جواز الرجوع بكل من كان من اهل الذكر سواء عارض قوله قول غيره ام لا نظير قوله صدق العادل و هكذا ارجاع الراوى الى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما يدل على حجية قول هؤلاء سواء كان هناك من هو اعلم منهم ام لم يكن.

و دعوى عدم الاطلاق لاحتمال عدم وجود الاعلم منهم فى ذلك الزمان و علم الامام بذلك مندفعه بما افاد سيدنا الاستاذ قدس سره بان ذلك مبنى على انه عليه السلام امرهم بالافتاء او ارجع الاصحاب اليهم باعمال الغيب و الاطلاع على احوال جميع العلماء

الموجودين فى زمانه و هو من البعد بمكان (١) كما ان دعوى عدم نهوض الاطلاقات للاحوال المتأخره كما ترى لان الاطلاق الذاتى يكفى لسرايه الحكم فى الاحوال المتأخره و إلمًا فلاوجه للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين مع ان التعارض من الاحوال و لا- يكون ذلك إلمًا باراده الحجيه الذاتيه و إلمًا فلامجال للحجيه فى المتعارضين كما لا يخفى ثم ان مع تسليم الاطلاقات لا- مجال للتمسك بالاصل المذكور لان الاصل دليل حيث لا دليل ولكن هذا تمام لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه قال سيدنا الاستاذ السيره المستمره بين العقلاء ثابته على اختيار قول الاعلم عند تعارضه مع قول غيره كما لا يخفى على من راجع بناءهم فى امور معاشهم و حيث لم يردع الشارع عن هذه السيره تكون حجه شرعيه و الانصاف انه من اقوى ادله الوجوب و لاشائبه فيه و لا ارتياب. (٢)

أللهم إلمًا أن يقال: ان بناء العقلاء على اختيار قول الاعلم ثابت فيما اذا كان المقصود من الرجوع اليه هو ادراك الواقع كحفظ الاموال و النفوس لا- فيما اذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الامتثال و إلمًا فلا- فرق بين الاعلم و غيره فى جواز الخطابات الشرعيه الحاكيه عن ارادات الله تعالى لا تكون ادون من خطأ باتنا الحاكيه عن تعلق اراداتنا بادراك الواقع.

فالمتبع انما هو السيره المحققه بين العقلاء و الله العالم بحقايق احكامه (٣) ثم ان مع جريان السيره المحققه بين العقلاء لا حاجه الى الاستدلال بالاصل عند الدوران بين

ص: ٧٨٧

١- (١) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٢.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١١.

٣- (٣) المحاضرات، ج ٣، ص ٤١٦-٤١٥.

التعيين و التخيير فى الحججه و ان الشك فى اعتبار قول غير الاعلم كاف فى الحكم بعدم اعتباره فى الوقائع التى يبتلى العامى بها او يحتمل ابتلائه.

لايقال: ان مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الاشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف و يحتمل كون وظيفه العامى الاخذ باحوط الاقوال فلا يكون فى البين دوران الحججه بين التعيين و التخيير.

(١)

لأننا نقول: ان احتمال الاخذ باحوط الاقوال بعد قيام الاجماع المركب على عدم السقوط منفى فان المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط و لزوم العمل باحوط الاقوال و عليه فاذا كان احتمال السقوط و احوط الاقوال باطلا فلا مناص من الاخذ بقول الاعلم بعد ما قامت السيره العقلانيه على الاخذ بقول الاعلم هذا مضافاً الى ان مقتضى القاعده مع وجود الاطلاق و خروج واحد من الاعلم او العالم منه هو خروج غير الاعلم لعدم احتمال خروج الاعلم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى ثم ان الملاك فى تقديم الاعلم هو كونه اصبوب و هذا الملاك يوجب تقديم قول الحى المعارض مع الحى الاعلم اذا كان قوله موافقا لاعلم من الاموات لانه اصبوب و هكذا يوجب تقديم قول الحى المذكور على غيره اذا كان موافقا للمشهور لقوه نظر المشهور بالنسبه الى غيرهم فى بعض الاحوال فتدبر.

هذا كله بالنسبه الى دوران الامر بين العالم و الاعلم و اما اذا كان الامر دائرا بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره فان كان مرجع الفضيله الى كونها دخيله فى ملاك طريقه فتوى ذى الفضيله فلا اشكال فى تقديمه على غيره كما اذا دار الامر بين الاعلم و العالم لقوه الطريقه فى طرف ذى الفضيله بالنسبه الى غيره و ان لم يكن مرجع الفضيله الى ذلك كما اذا كان احدهما يواظب على نافله الليل دون الاخر مثلا

ص: ٧٨٨

فلاوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الاطلاقات الداله على جواز الرجوع الى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن اطلاق و قلنا بالتخير لقيام الاجماع على عدم السقوط فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال ان يعتبره الشارع بملا-حظه منصب المرجعيه فيدور الامر حينئذ بين التعيين و التخير فاللازم هو الاخذ بالتعيين فيما اذا لم يكن الاصل الحاكم جاريا فى مورد كالاستصحاب كما اشار اليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و هكذا لو قلنا بخروج احد الطرفين من الاطلاق و شككنا انه هو ذو الفضيله او غيره فاللازم هو الاخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء هذا كله بالنسبه الى الرجوع الى اهل الفتوى لاخذ فتواهم و اما حكم الرجوع الى اهل الفتوى للزعامة و ولايه الامور فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد و اما مع اختلافهما و لزوم تقديم احدهما فان كانت الفضيله دخيله فى حسن اجراء الولا-يه بنحو ال-تم فلا- اشكال فى تقديم ذيهما لعدم احتمال خروجه عن الاطلاق و بقاء غيره فيه و إلّا فالتخير باق و ان كان ذو الفضيله احسن استنباطا لان الزعامة و الولا-يه غير مرجعيه الفتوى الا اذا ورد نص خاص و ان تعارض الفضائل بعضها مع بعض فان كان المقصود هو اخذ الفتوى فاللازم هو الرجوع الى من يكون اجود استنباطا و ان كان المقصود هو ولايه الامور فاللازم هو الرجوع الى من يكون احسن اجراء و الله هو العالم و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه

و قد استدل على عدم الجواز بالاصل و هو ان جواز تقليد الحى معلوم و جواز تقليد الميت مشكوك و الاصل عدمه لان الحجيه تحتاج الى دليل.

أورد عليه بمنع كليه ذلك الاصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد كما اذا كان اعلم أَللّهُمَّ إلا أن يقال احتمال تعين تقليد الميت مردود بالاجماع المركب فان الاقوال بين تعين الحى و التخيير و ليس هنا قول بتعين تقليد الميت و لو كان اعلم ولكنه كما ترى لان الاجماع المركب ما لم يرجع الى الاجماع البسيط ليس بحجه و رجوع الاجماع فى المقام الى الاجماع البسيط غير محرز هذا مضافاً الى ان التمسك بالاصل فيما اذا لم يكن دليل على جواز تقليد الميت و يكفى فى المقام لجواز تقليد الميت بناء العقلاء حيث انهم لا يفرقون فى جواز الرجوع الى اهل الخبره بين الحى و الميت و بين المجنون و العاقل فكما يرجعون الى قول الحى و العاقل كذلك يرجعون الى ما صدر من الميت قبل موته و من المجنون قبل جنونه قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هذا مما لاينبغى الارتباب فيه بل كل من راجع بناء كل العقلاء و كيفيه رجوعهم الى اهل الخبره يحكم ببداهه ذلك. (1)

نعم قال سيدنا الاستاذ اذا عارض قول الميت قول المجتهد الحى فان كان احدهما اعلم من آخر يأخذون بقوله معينا سواء كان هو الميت ام الحى و اما عند التساوى فهم يحكمون بالتساقط كما تبين فى المسأله السابقه و عند تأسيس الاصل الاولى فى الخبرين المتعارضين فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى عندهم هو التساقط و حينئذٍ يحتاج فى الحكم بالتخيير او تعيين احدهما الى دليل اخر و اما الاجماع على التخيير عند التساوى فهو وارد حياه المجتهدين فلا يشمل المقام و اما احتمال التساقط فمرتفع بالاجماع المركب فانهم بين

ص: ٧٩٠

قائل بالتخيير و بين قائل بتعين قول الحى و كلاهما مشتركان فى انه لا تساقط فيدور الامر بين التعيين و التخيير و المتيقن حجه قول الحى و هذا مقتضى السيره. (١)

و لقائل ان يقول قياس آراء المجتهدين بالامارات عند قوله فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى هو التساقط فى غير محله لان الازم فى الامارات هو الاخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين فان الواجب فيها هو الاخذ برأى واحد منهم و عليه فالمستفاد من اطلاق ادله اعتبار آراء المجتهدين هى الحجه التخيرييه و معه لا مجال لدعوى ان مقتضى الاصل هو التساقط كما لا حاجه فى التخيير الى دليل آخر و عليه فان كانت ادله اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الاخذ باحد الاراء و إلاً فاللازم هو الاخذ بالمتقين منها و لا فرق فى ذلك بين الحى و الميت و الحى و الحى لجواز الرجوع الى كل واحد منهما عند عدم التقيد و لزوم الرجوع الى المرجح منهما ان قام الدليل على التقييد فتحصل ان تقليد الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لاطلاق الادله لا مانع منه خصوصاً اذا كان المقلد مميزاً حين حياهُ المجتهد لحججه رأيه حينئذٍ له كما لغيره و لا مجال للاصل بعد وجود بناء العقلاء عليه اللهم إلاً أن يمنع عن التقليد عن الميت ابتداء الاجماع مطلقاً سواء كان الميت اعلم ام لم يكن.

والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت

و لا مجال للاستدلال بالاصل المذكور فى التقليد الابتدائى فى المقام لجريان الاستصحاب هنا دون ذاك و التفصيل فى ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ان تقريب الاستصحاب تاره على القول بعدم الدليل على اعتبار بقاء الرأى و اخرى على القول باعتبار بقاءه فان قلنا بعدم ثبوت الاعتبار فدعوى انه لا دليل عليه (أى

ص: ٧٩١

على عدم اعتبار بقاء الرأى)عدى ما يتوهم من ان الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون و نحوه كاشف عن اعتبار بقاء الرأى و هو مدفوع (1)بانه لو كان كاشفا عن ذلك فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم و الغافل عن مدارك اجتهاداته السابقه كاشفا عن عدم الاعتبار فان جميع هذه الفروض مشترك فى انه لا رأى فعلاً فتقريب استصحاب الحجيه واضح نعم انه لا يثبت الجواز إلا لمن كان فى زمان حياه المجتهد جامعا لشرائط التكليف و أخذ ان قلنا باشرطه الاخذ فلا ينتج جواز التقليد من الميت بدوا اللهم الا ان يتمسك احد بالاستصحاب التعليقى و يدفعه منع جريانه فيما لم يكن التعليق بحكم الشرع.

و ان قلنا باعتبار بقاء الرأى فربما يمنع جريان الاستصحاب بان الرأى قائم بنظر العرف بالحياه و هى معدومه بالموت عرفاً و لو لم يكن بحسب الدقه كذلك.

و قد أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله و قد يناقش فيه بان العرف و ان كان يرى بنظره البدوى العرفى ان الموت انعدام الحياه إلا انه بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر الى البرزخ من اصحاب الشرايع و الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين انقلب نظره فيرى ان النفس و الروح القائم به الرأى باق الى ما بعد الموت فاذا شك فى بقاء رأيه السابق او تبدله برأى اخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك فى انقلابه و تبدله بالآخر و لو شك فى الحجيه بعد ذلك أيضاً يستصحب الحجيه كما تقدم على الفرض الاول الى أن قال و ربما يجاب بانه و ان سلم انقلاب نظر أهل العرف و انه بالنظر الثانوى لا يرى الموت انعدام الحياه ولكن استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك فى زواله فان كل انسان يكشف عنه الاستار بعد الموت و

ص: ٧٩٢

يصير خبيراً بالواقعيات وحقائق الاحكام فاما ان يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته او يقطع بالوفاق و على كل تقدير قد زال الرأى السابق الذى وصل اليه في تلك الحال لانه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف و اما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط فاين احدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب الى أن قال و فيه اولاً منع كشف الاستار عن الميت و علمه بالغيوب كيف و ظاهر غير واحد من الاخبار خلافه الى أن قال و ثانياً سلمنا انه بالموت يصير قاطعاً بالواقعيات و حقايق الاشياء و الاحكام ولكن قطعه هذا ليس حجه على الانام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفه بالطرق المتعارفه الراجعه الى اعمال النظر فى الادله الشرعيه الى أن قال و بالجمله الرأى الذى يكون حجه على المقلد هو الذى وصل اليه المجتهد باعمال خبرويه و بذل الوسع فى استنباط الوظيفه من الادله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الاستار.

نعم يمكن الاشكال بوجه اخر يحتاج توضيحه الى التنبيه على مقدمه و هى ان ادله الأصول و الامارات انما يثبت مؤداها فيما كان هناك اثر شرعى او غيره يترتب عليه فالتعبد بتصديق العادل او ظاهر الالفاظ انما يعقل فيما كان له اثر عملى فما ليس له اثر اصلاً لا يعقل التعبد فى مورده اذا عرفت ذلك لا اثر فى التعبد بها بالنسبه الى الميت كما لا يخفى فلا يشمله ادلتها و لا يقاس بالاحكام التى ليست محطاً بعمل المجتهد كاحكام الحيض و الاستحاضه و النفاس و نحوها اذ تلك الاحكام و ان كانت كذلك إلاً أنّ الافتاء بها بنفسه عمل المجتهد فهذا الاثر كاف فى صحه التعبد بالاخبار و ساير الطرق و الأصول فى موردها و اين ذلك بما نحن فيه فان الميت كما لا عمل

له بالاحكام كذلك لا يتصور فى حقه الافتاء كى يصح شمول ادلتها له بلحاظ هذا الاثر فتدبر و اغتنم هذا. (1)

و لقاتل ان يقول يكفى فى جواز التعبد بالرأى هو ترتب الاثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد و عليه فالافتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و ان لم يكن له اثر بالنسبه الى الميت الا أن التعبد بافتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الاثر العملى و هو جواز اخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته فلا يقاس المقام بما لا اثر له حتى لا يعقل التعبد فى مورده فانقذح مما ذكر جواز بقاء التقليد عن الميت ثم ان المدار فى جريان الاستصحاب فى المقام حيث كان هو فعليه حجيه الفتوى الصادره من المجتهد حال حياته امكن التعدى. من جواز بقاء تقليد المكلف عن الميت الى جواز التقليد عن الميت لكل من كان مميزا حال حياه المجتهد و فتواه فان فتواه كانت حجه لكل مميز و قد تقدم انه لا دخاله للاستناد فى حجيه فتوى المجتهد فالاقوى هو جريان استصحاب حجيه فتوى الميت فى المقام.

ثم انه قد يستدل بسيره الاصحاب على البقاء و عدم الرجوع عما اخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بان غايه ما ثبت انهم كانوا يعملون على طبق كتاب يونس و حريز و ذلك لا يكون دليلا على المرام لاحتمال انهم كانوا يعملون برواياتهم لا بأرائهم نعم الذى يثبت من سيره الاصحاب من زمن الأئمه عليهم السلام الى زماننا هذا ان المقلدين لم يكونوا بصدد استيضاح الحال عند اراده العمل من حياه المجتهد و مماته بل كانوا يأخذون منه الفتاوى ثم يعملون عليه ولكنه ليس دليلا على عدم اشتراط الحياه لان اصله السلامه و عدم الموت بنفسها اصل اعتمد عليه كافه العقلاء من

ص: ٧٩٤

المتشرعه و غيرهم فلعل عدم تفتيش الحال و البناء على العمل على ما اخذوه ليس لعدم اشتراط الحياه بل كان للاعتماد على هذا الاصل و الله العالم.

و قد تحصل من جميع ما ذكر عدم نهوض شىء مما ذكره للدلاله على الجواز عدا سيره العقلاء فى الجملة و الاستصحاب و بعض الاخبار المطلقه انتهى. (١)

و لقائل ان يقول ان السيره ثابتة على العمل بما كانوا يأخذونه من الكتاب و الفتاوى و لو مع احراز الموت و لذا لم يسئل احد عن حجيته ما اخذه بعد موت صاحب الكتاب او الفتوى مع ان اخذ الكتاب و قراءته بينهم شايع و هو شاهد على ان السيره لا تختص بما اذا كانوا يشكون فى الحيوه و الممات حتى يقال يمكن احراز الحيوه باصالة السلامه.

هذا مضافاً الى السيره العقلانيه فانهم لا يفرقون فى جواز الاخذ باراء اهل الخبره بين حياتهم و مماتهم و حيث لم يردع عنه فيمكن الاستدلال بها فى المقام أيضاً عدى مورد التقليد الابتدائى لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز بل يمكن دعوى اطلاق بعض الروايات الواردة فى جواز اخذ معالم الدين من الاحياء و عدم تقييد شىء منها بان المأخوذ من المعالم حجه فيما اذا كان المأخوذ منه حياً فان هذا الاطلاق يكفى لحجيته قول الميت على مقلده او قول من وجب تقليده بعد موته نعم مع قيام السيره مطلقاً سواء كانت عقلايينه او الشرعيه و اطلاق الادله لا مجال للاستصحاب إلا فيما اذا لم يحرز السيره او الاطلاق فيها و الله هو العالم.

لا يقال: ان تجويز بقاء التقليد عن الميت مع مخالفه رأيه مع الحى يؤول الى تجويز المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه و هو كماترى هذا مضافاً الى احتمال ان يكون

ص: ٧٩٥

تجوز البقاء مخالفا لرأى المتقدمين فيلزم التفرد في الفتوى و هذا هو المحكى عن سيدنا آيه الله العظمى البروجردى قدس سره قبل عدوله الى تجويز البقاء.

لأنا نقول: كما أفاد السيد المحقق اليربى فى جواب السيد البروجردى انه منقوض بتجويز المجتهد الرجوع الى الاعلم ولو مع العلم بمخالفه رأى الاعلم معه انتهى.

ثم ان مخالفه المتقدمين بالنسبه الى تجويز بقاء التقليد عن الميت غير ثابتة و ان امكن هذه الدعوى بالنسبه الى التقليد الابتدائى عن الميت و المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره انه بعد التأمل فى ما ذكره السيد المحقق اليربى و التبع فى آراء القدماء عدل عن احتياظه السابق و افتى بجواز بقاء التقليد عن الميت.

ثم يظهر مما تقدم ان الفقيه الذى تعلم منه العامى و وظائفه الشرعيه فى زمان حياته او صارت الوظائف المذكوره حجه عليه فى زمان حياته يكون كالفقيه الحى فان كان معلوم الاعلميه فمقتضى تقديم الاعلم بالسيره العقلائيه هو وجوب البقاء على تقليده بل يجب ذلك فيما اذا انحصر احتمال الاعلميه فيه و ان كان الحى معلوم الاعلميه او محتملها فالواجب هو التقليد عن الحى و ان كان الميت و الحى متساويين كان المقلد مخيرا بين البقاء و العدول عنه الى الحى الا اذا كان قول احدهما موافقا لقول الاعلم من الاموات او لقول المشهور فيقدم قوله على غيره لانه اصبوب.

و قد يقال ان البقاء مع احتمال اعلميه الميت ليس بواجب لعدم مجيء دوران الحجه بين التعيين و التخيير فى المقام لان جماعه من العلماء لم يجوزوا التقليد عن الميت حتى بقاء و حتى فى فرض كونه اعلم من الحى فلا- يتم دوران الامر فى تقليده بين التعيين و التخيير و ما ذكرنا من جريان السيره العقلائيه من اتباع قول من يختص باحتمال الاعلميه احرازها فيما اذا كان المحتمل ميتا لا يخلو عن المناقشه فالمتعين فى الفرض الاحتياط بين قوله و قول اعلم الاحياء الا اذا ادعى العلم او الوثوق بان

الشارع لا- يريد من العامى الاحتياط فى الوقائع حتى بين الاقوال و يكتفى بالموافقه الاحتماليه الحاصله بمطابقه عمله بقول احدهما. (1)

و لا- يخفى ان عدم حكم بعض بوجوب البقاء مع احتمال الاعلميه فى الميت لا يوجب الحكم بالاحتياط بين قول الميت و قول الحى بل غايته هو التخيير بعد عدم الحكم بتعيين محتمل الاعلميه فلا وجه للحكم بالاحتياط بين قول الميت و قول الحى بعد ما عرفت من ان المستفاد من اطلاق ادله التقليد هو الحجه التخييرييه و ذلك لما عرفت من انه لا- معارضه بين الاقوال مع الحجيه التخييرييه و أنها لا تمنع عن شمول الاطلاقات لو لم نقل بتقديم محتمل الاعلميه.

فتحصل مما تقدم ان تقليد الميت ابتداء ليس بجائز و ان امكن دعوى قيام سيره العقلاء عليه و ذلك لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز نعم لو ادرك المكلف او المميز زمان مجتهد اعلم و لم يقلد عنه فى زمان حياته. قال بعض الاكابر امكن القول بجواز التقليد عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك لان الملاك فى تقليد الاعلم هو الاصوبيه و هو مقتضى تعيينه و بعد الموت نشك فى مانعيه الموت فحيث كان بناء العقلاء فى مثل المقام على اصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الاعلم و لا فرق فيه بين ان يكون معلوم الا-صوبيه او مظنونها او محتملها و هذا من المرتكزات العقلانيه و لا حاجه الى التقليد هذا كله بالنسبه الى التقليد الابتدائى عن الميت.

و اما البقاء على تقليد الميت فانه جائز لقيام السيره العقلانيه عليه و عدم احراز الاجماع على خلافه هذا اذا كان الميت مساويا مع الحى و اما اذا كان الميت اعلم او كان قوله موافقا لا علم من الاموات او انحصر احتمال الاعلميه فيه و جب البقاء لانه

ص: ٧٩٧

اصوب عند العقلاء كما انه اذا كان الحى اعلم او انحصر احتمال الاعلميه فيه او كان قوله موافقا لاعلم من الاموات.

وجب العدول عن الميت الى الحى و الدليل عليه هو بناء العقلاء على اختيار الاصوب و هو مقدم على الاطلاق الدال على التخيير من جهه ان البناء امر ارتكازى و لا يردع الامر الارتكازى بالاطلاق من الادله بل اللازم فيه هو التصريح بذلك و هو مفقود.

و هكذا يقدم البناء على الاستصحاب لان البناء دليل و الاصل دليل حيث لا دليل و التشكيك فى احراز البناء على اتباع قول من يختص باحتمال الاعلميه فيما اذا كان المحتمل فيه ميتا فى غير محله و معه لا مجال لدعوى الاحتياط بين قول الميت المذكور و قول الحى فلا تغفل.

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعيه للتقليد

اشاره

قد اشترط العلماء امورا فيمن يرجع اليه فى التقليد

منها البلوغ

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لم يقد أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ بل مقتضى السيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه فاذا كان غير البالغ صبياً ماهراً فى الطبابه لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و اهل الذكر و نحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين الى ان قال فان كان عدم الجواز مورد التسالم و الاجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع اليه فى التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعبره فى المقلد. (١)

ص: ٧٩٨

أورد عليه بان منصب المرجعيه منصب يتلو منصب الامامه و النبوه فلا يناسب التصدي لها من الصبي حيث يصعب على الناس احرازه لا يصدر عنه انحراف و زلل و لا ينتقض ذلك بنبوه بعض الانبياء و تصديهم حال صغرهم و كذا بالامامه حيث تصدى بعض الائمة الى الامامه حال صغرهم فان عصمتهم تخرجهم عن مقام التردد و الشك في اقوالهم و توجب اليقين و الجزم بصحة اقوالهم و افعالهم.

و على الجملة مع العصمه لا ينظر الى السنّ و البلوغ بخلاف من لم تكن فيه العصمه فان الصبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به كيف و قد رفع القلم عنه و لا و لايه له بالمعامله في امواله و نحوها فكيف يكون له منصب الفتوى و القضاء للناس.

مع ان من يؤخذ منه الفتوى يحمل او زار من يعمل بفتاويه مع ان الصبي لا يحمل وزر عمله فضلا عن او زار اعمال الناس.

و الحاصل المرتكز عند المتشرعه هو كون المفتي ممن يؤمن بان وزر من عمل بفتواه عليه و انه يحاسب به.

و يشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبدالله عليه السلام قاعدا في حلقه ربيعه الراى فجاء اعرابي فسأل ربيعه الراى عن مسأله فاجابه فلما سكت قال له الاعرابى اهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه و لم يرد عليه شيئا فاعاد المسأله عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابى اهو في عنقك؟ فسكت ربيعه فقال ابو عبدالله عليه السلام هو في عنقه قال او لم يقل و كل مفت ضامن. (١)

و ربما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه و على ذلك فلا يصلح الصبي و المجنون للتحميل و التحمل للوزر عليه. (٢)

ص: ٧٩٩

١- (١) الوسائل، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.

٢- (٢) دروس في علم الاصول، ج ٥، ص ٢١١-٢٠٩.

وفيه: ان اخذ الفتوى لا يستلزم زعامه دينيه و ذلك لامكان التفكيك بينهما و عليه فدعوى لزوم المهانه بمجرد اخذ الفتوى بالنسبه الى المرجعيه محل تأمل و نظر.

نعم لا يحرز قيام السيره العقلانيه على الرجوع و اخذ الفتوى قبل البلوغ الشرعى و مضى خمس عشر سنه او عروض سائر العلائم بل لا يحرز ذلك بعد مضى ايام قليله بعد العلائم المذكوره أيضاً لان العلائم ليست علائم عقلائييه بل هي علائم تعبيديه و عليه فقيام السيره العقلانيه على الاخذ قبل البلوغ الشرعى غير محرز كما ان شمول الاطلاقات للصبي غير معلوم بعد اختصاص الارجاعات بالرجال و على فرض وجود الاطلاقات يكفى فى تقييدها قوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبي و خطأه واحد (1) بدعوى ان آراء الصبي مسلوبه الاثر اللهم إلاً أن يخصص ذلك باب الديه كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر اسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأً يحمل على العاقله هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه بذلك الباب كما أفاده بعض الاكابر لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير يحمل بخلاف ما اذا لم يكن مختصاً بذلك الباب.

الا- أن يقال: ان الجملة المذكوره فى صحيحه محمد بن مسلم عامه و تطبيقها فى بعض الروايات الاخرى على الديه و تحمل العاقله لا يوجب تخصيص الجملة بذلك الباب فى سائر الاخبار.

و دعوى ان الجملة المذكوره لم تصدر ابتداء بل صدرت عند سئوال او عروض عارض فلا تكون عامه و كم له من نظير مندفعه بان بناء الرواه على نقل جميع ماله المدخليه و حيث لم ينقلوا علم انه ليس لشيء مدخليه فى هذا العام و لولا ذلك لزم الاختلال فى نوع العمومات و هو كما ترى هذا مضافاً الى امكان الاستدلال باطلاق

ص: ٨٠٠

قوله عليه السلام «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» بدعوى شموله للاثار الوضعيه مضافاً الى الاثار التكليفيه فتامل.

فتحصل ان القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم.

ومنها العقل

ولا اشكال فى اعتبار العقل فى الاستنباط والاجتهاد اذ الموضوع فى ادله التقليد هو الفقيه والمستنبط و هما لا يصدقان على المجنون وهكذا السيره العقلائيه ليست على الرجوع الى المجنون هذا مضافاً الى عدم ترتب الاثر على آراء المجنون عقلاً و شرعاً كما يشهد له قوله عليه السلام «ان القلم يرفع عن ثلثه عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ». (١)

بناء على عمومه للاثار الوضعيه فتأمل و كيف كان فلا كلام فى اعتبار العقل فى الاستنباط و انما الكلام فى اشتراط بقاء العقل فى حجيه رأى المجتهد و انه هل يشترط فى حجيه رأيه بقاء العقل و الدرايه بحيث لو اخذ العامى منه الفتوى حال درايته ثم صار المجتهد مجنوناً مطلقاً او مجنوناً ادوارياً لم يجز له البقاء على تقليده او لا يشترط ذلك فى بقاء حجيه رأيه بعد ما صدر رأيه فى حال وجود الشرائط قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قامت السيره على اعتبار العقل عند الاستنباط فلو استنبط فى حال عقله ثم صار عند اظهار رايه توسط غيره مجنوناً جاز الاخذ بارائه الصادره عنه فى حال عقله اذ لا دليل على اعتبار العقل عند الاظهار و التقليد إلا دعوى الاجماع و فيه انه كذلك لو اخذ العامى منه الفتوى فى حال وجود الشرائط ثم

ص: ٨٠١

صار مجنوناً واما اذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً و لم ياخذ المقلد برأيه قبل عروض الجنون يشكل الرجوع اليه لظهور ادله جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال التقليد و صدقهما قبلاً- لا يفيد كما لا يخفى.

و دعوى ان المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه في حجيه الفتوى بحسب البقاء فكما ان بقاء الحياه لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد مندفعه.

بان التنظير ليس خالياً عن الاشكال في جميع الصور فان محل الكلام ليس المفروض المذكور بل محل الكلام هو ما اذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الاظهار ففي هذه الصوره قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لان الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين اراده التقليد مع ان حين التقليد ليس المجتهد واجداً للشرائط.

هذا مضافاً الى ما يقال من ان في تقليد المجنون و لو كان ادوارياً مهانه للمذهب حيث ان المرجعيه للفتاوى منصب وزعامه دينيه يتلو منصب الامامه و المجنون و الفاسق بل العادل الذي له سابقه فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب. (١)

اللهمّ إلهما أن يقال: ان للمجتهد شوؤنا مختلفه منها اخذ الفتوى و منها الزعامه و الولايه فلم لا يجوز التفكيك بينها فكما ان بقاء التقليد عن الميت ينفك عن الزعامه الدينيه فكذلك في التقليد عن المجنون و لا- يلزم المهانه من تقليد المجنون في آرائه الصادره عنه حال وجود عقله لو قلنا بشمول الاطلاقات ولكن تقدم ان اللازم هو صدق عنوان الفقيه و المستنبط في اطلاق الادله او السيره فمقتضى القاعده هو عدم

ص: ٨٠٢

حجيه رأيه فلا يجوز التقليد عن المجنون حال جنونه في رأيه السابق الصادر عنه حال عقله مضافاً الى دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى المجنون بناء على شمول معقده للمقام.

ومنها الايمان

و يدل عليه مقبولة عمر بن حنظله حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الزاد علينا الراد على الله (١) قوله عليه السلام «منكم» صريح في اعتبار الايمان.

و حسنه ابي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه. (٢)

قوله عليه السلام «ولكن انظروا الى رجل منكم الخ» يدل بالصرحة على اعتبار الايمان.

و دعوى اختصاص الرويتين بالترافع و القضاء و مندفعه بما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التامل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم اذ الظاهر عدم الفرق بين الافتاء و انشاء الحكم في عدم الرجوع الى غير الشيعه و لزوم الرجوع الى الشيعه و الروياتان في مقام المنع عن الرجوع الى العامه و الالزام بالرجوع الى الشيعه انتهى.

فالرجوع الى العامه ممنوع سواء كان في القضاء او في الافتاء او في الامور الراجعه الى السلطان كما يشير اليه بقوله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور

ص: ٨٠٣

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

فى حسنه ابى خديجه و بقوله من تحاكم إليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت.

لا يقال: ان اعتبار الايمان فى الروايتين من جهه ان الموضوع للحكم بالحجيه فيهما هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذى جعله عليه السلام حاكما على الناس و غير الاثنى عشرى انما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم عليهم السلام فاذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة الا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم و قضاياهم لم يكن وجه لان تشمله الروايتان. (١)

لأننا نقول: ان ذلك لا يساعده صدر الروايتين فانه يشهد على ممنوعيه الرجوع الى حكام العامه مطلقاً حيث قال فى صدر الاول سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعه فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاء أيحل ذلك؟ قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و ما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به الحديث.

و قال فى صدر الثانى اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور الخ لوضوح دلالتها على ان وجه الممنوعيه هو كونهم من الطواغيت و اهل الجور لا خصوص عدم ورودهم بحكم الائمة عليهم السلام.

و يؤيد ذلك روايتا على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهويه حيث ورد فى اولهما لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الحديث. (٢)

ص: ٨٠٤

١- (١) التنقيح، ج ١، ص ٢١٩-٢١٨.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٢.

و فى ثانيتها جوابا عن ما كتبه احمد بن حاتم و اخوه الى ابى الحسن الثالث عليه السلام فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حنبا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله تعالى (١) فاصمدا أى اعتمادا.

ثم ان الظاهر منهما ان نظر الامام عليه السلام الى المنع عن الرجوع الى غير الشيعة لا ان جهه المنع هو مجرد عدم الوثوق بهم فى معرفه الاحكام الصادره عن الائمه عليهم السلام هذا مضافاً الى امكان دعوى ان المرتكز فى اذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بالرجوع الى غير الاثنى عشرى فضلا عن ان يجعل زعيما و اماما.

و لذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهايه كلامه و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثا و بقاء. (٢)

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ان قوله عليه السلام «مسنّ فى حنبا» فى تعريف المرجع الذى يؤخذ منه معالم الدين يحكى عن ثبات القدم فى مذهب التشيع و تحمل مشاكلة.

و هذا يكشف عن قوه ايمانه الملازم لعدالته اذ من يجاهد فى هذا الامر لا ينبغى له ان يكذب او يعمل ما يقبح فهذه الروايه تدل على اعتبار الايمان و العدالة و لوجه لحمله على الرجحان و الاستحباب.

ثم ان اعتبار الايمان تعبد شرعى اذ لم يعتبره العقلاء فى حجه قول أهل الخبره عند القطع بعدم كذبهم فى اظهار رأيهم.

ثم ان قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الحديث ان كان يدل على ان المخالفين كانوا علموا ان مذهب

ص: ٨٠٥

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٤٥.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢١.

الشيعة حق و معذلك لم يتبعوه و ذهبوا الى الفتوى بغيره من المذاهب مع انهم لم يكن قاطعين بما ذهبوا اليه فمفاد الروايه حينئذٍ ان الايمان معتبر من جهه طريقه الى الواقع اذ بدونه لا يدرك الواقع بل يحتمل تعمد الكذب و ان كان قوله المذكور يدل على انهم و لو كانوا قاطعين بآرائهم مقصرون حيث ذهبوا الى غير سيلنا و خانوا الله و الرسول فمفاد الروايه حينئذٍ هو اعتبار الايمان بعنوان الموضوعيه لاالطريقيه و تدل على اعتبار الايمان تعبداً و يشهد على الثانى انه ان كان مفاد الروايه هو الاول فلا اختصاص له بغير الشيعة بل يجرى فى كل مورد يحتمل فيه تعمد الكذب ولو فى فاسق الشيعة كما لا يخفى انتهى.

فتحصل ان الايمان معتبر تعبداً فى المجتهد فاذا كان الايمان معتبراً تعبداً فالاسلام معتبر كذلك اذ لا ايمان بدون الاسلام كما هو واضح.

ومنها العدالة

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ينبغى أولاً تحرير محل النزاع فنقول قد يكون فقد هذه الصفه موجبا لعدم اطمينان المقلد بالكسر بان من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقه اللازمه أو موجبا لعدم اطمينانه بانه صادق فى اخباره بفتواه و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع اذ عرفت سابقاً ان اللازم احراز هذين الامرين بالاطمينان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن بان المقلد عمل القواعد المقرره فى طريقه الاستنباط و انه صادق فى اخباره بفتواه غير متعمد على الكذب.

و قد تقدم ان قوله عليه السلام فى الخبر المروى عن العسكرى عليه السلام و اما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله انما اخذ طريقاً الى احراز انه غير مقصر فى اعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب.

و عليه فمثل هذين الفرضين خارج عن محل الكلام و لا يجوز لاحد التشكيك في اعتبار الاوصاف طريقاً الى احراز ذلك انما الاشكال و الكلام في اعتبار الاوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقوله و لو اطمئن بانه لم يقصر في اعمال القواعد الدخيله في الاستنباط و انه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمناً بالغاً عادلاً و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامه و العداله و اخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً و الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الايمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل.

و كيف كان فهذا هو محل الكلام و النقض و الابرام و على هذا فينبغى التأمل في كلماتهم هل هم اشترطوا الامور على النحو الاول او الثانى الى أن قال و بالجمله المستفاد من كلماتهم ان كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطأ معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل و لذا تراهم يرمون كثيراً من الاخبار التى رواها الثقات من اهل العقائد الفاسده بالضعف و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العداله بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع الى بناء العقلاء على الاخذ بخبر كل ثقته.

نعم تصدى جمله من متأخري المتأخرين لا ثبات ان الآيه ناظره الى اعتبار العداله فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع الى اعتبار الوثاقه و تكون من الادله المستفاد منها امضاء طريقه العقلاء فتدبر.

و هكذا اعتبارهم العداله فى الشاهد انما يكون على النحو المذكور فانهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عادلين و ذلك يشعر بان اعتبارهم لها ليس لاحراز صدق الشاهد و يؤكده أيضاً ما يرى منهم فى بعض فروع باب الشهادات حيث اخذوا

ظاهراً بشهادة من اشهد في حال الفسق ثم صار عادلاً و امضى شهادته السابقه من دون تجديد نظر و لم يأخذوا بها على عكس الفرض.

فهذا كله دليل على انهم اعتبروا العدالة موضوعاً و لذاترى السيد قدس سره أشكال في العروه في الاكتفاء بعدل واحد و هذا ظاهر في ان المعبر العدالة لا الوثاقه و انما الاشكال في كفايه العدل الواحد او عدم الاكتفاء الا باثنين و كيف كان فاستدل بهم على اعتبار العدالة في المفتى باعتبارها في خبر الواحد و الشهاده بنفسه يؤيد أنّ نحو اعتبار العدالة فيه نحو اعتبارها في الخبر و الشاهد فاين يتعارض ذلك مع ما سلم ظهوره في ان الاعتبار بنحو الموضوعيه. (١)

ثم انه قد يستدل على اعتبار العدالة بامور:

منها الاجماع اورد عليه في التنقيح بانه ليس من الاجماع التعبدى في شىء و لا يمكن ان يستكشف به قول الامام عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك الى امر آخر كما ستعرف. (٢)

و فيه: ان حجه الاجماع كما افاد بعض الأكارب من ناحيه اتصاله الى زمان المعصوم عليه السلام و تقريره و لا يضر بذلك استناد المجمعين الى أمر آخر فالعمده هو اتصال الاجماع الى زمان المعصوم عليه السلام نعم لو كان الاستدلالات كاشفه عن عدم الاتصال الى زمان المعصوم فلا يكشف عن تقرير المعصوم و لا حجه له.

ومنها: روايه الاحتجاج المرويه عن التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام حيث ورد فيها فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (٣)

ص: ٨٠٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٤٣١-٤٢٩.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢١.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٠.

لو لم نقل أنها تدلّ على الازيد من العدالة فلا أقل تدلّ على نفس العدالة أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره أولاً بان الروايه ضعيفه السند لان التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان في طريقه جمله من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترآبادي و يوسف بن محمد بن زياد و علي بن محمد بن سيار الى أن قال و ثانياً ان الروايه انما و ردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم نظرا الى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشاء و تغيير الاحكام و التفتوا الى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله و لا- على الوسائط بين الخلق و بين الله و معذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عزّ من قال فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ حَيْثُ فَسَّرَ فِي نَفْسِ الرَّوَايَةِ بِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ ثُمَّ بَيَّنَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ عَوَامَنَا أَيْضاً كَذَلِكَ إِذْ عَرَفُوا مِنْ عِلْمَائِهِمُ الْفُسُقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصِييَةَ الشَّدِيدَةَ وَ التَّكَالِبَ عَلَى الدُّنْيَا وَ حَرَامَهَا فَمَنْ قَلَّدَ مِثْلَ هَؤُلَاءِ فَهُوَ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ بِالتَّقْلِيدِ لِفُسُقِهِمْ عِلْمَائِهِمْ فَمَا مِنْ كَانٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا كَلِّهِمْ.

و حاصل كلامه عليه السلام لو صحت الروايه ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانه و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح و أكل الحرام.

و هذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد لان الوثاقه كافيه في صحه الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع اليه صحيحا عند العقلاء و على الجملة ان الروايه لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد. (١)

ص: ٨٠٩

ومنها: روايه احمد بن حاتم ابن ماهويه فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في جينا و كل كثير القدم في أمرنا فانهما كافو كما ان شاء الله تعالى. (١)

قال سيدنا الاستاذ يمكن ان يكون اعتبار احد الوصفين المذكورين طريقاً الى احراز امر زائد على اصل الايمان و هو العدالة فان المسنيه و كثير القدميه في عصر مثل موسى بن جعفر صلوات الله عليه الذي كثر التشنيع و التعرض على الشيعة يكشف عن قوه الايمان و بلوغه الى مرتبه الكمال بحيث كانوا لا يخافون في الله لومه لائم. (٢)

ومنها: ما رواه في المستدرک عن موسى بن جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم فان الدخول في عمل السلطان اما فسق بنفسه او معرض له. (٣)

بدعوى أنها تدلّ على عدم جواز الاعتماد بهم اذا فسقوا بهذا العمل و هذا عبارته اخرى عن اعتبار العدالة و ظاهرها ان الدخول في عمل السلطان بنفسه يوجب عدم جواز الاعتماد موضوعاً لا- بما أنه يوجب سلب الاطمئنان عنهم و تطرق احتمال تعمد الكذب او عدم المبالاة في كيفية الاستنباط.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول ظاهر قوله فاحذروهم على اديانكم ان وجوب الحذر انما هو من جهة استتباع اتباع السلطان عدم الاعتناء بالدين فيوجب سلب الاطمئنان و الاعتماد و اين ذلك باشتراط العدالة موضوعاً. (٤)

ص: ٨١٠

١- (١) الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٢- (٢) المحاضرات، ج ٣، ص ٤٣٢.

٣- (٣) المستدرک، ج ١٣، ص ١٢٤-بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٦.

٤- (٤) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج ٣، ص ٤٣٤.

ومنها: ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من انه يمكن ان يتأيد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في امام الجماعة فان من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها في المفتى مع ان مقام الافتاء ارفع من مقام الائتتام بمراتب هذا ولو نوقش في جميع الادله المذكوره فالاجماع مما لا يقبل الانكار و المناقشه و يكتفى به دليلاً على المرام و ما عن الشيخ من المناقشه في دلالة على اعتبار العدالة موضوعاً قد عرفت نافية فتدبر. (١) و يقرب منه ما عن السيد المحقق الخوئي قدس سره من ان مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل و الايمان و العدالة في المقلد بحسب الحدوث و البقاء و الوجه فيه ان المرتكز في اذهان متشرعه الواصل اليهم يدا بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له اولا ايمان اولا عداله بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصه مسقطه له عن المكانه و الوقار لان المرجعيه في التقليد من اعظم المناصب الالهيه بعد الولايه و كيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا قيمه له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين اليه. (٢)

ومنها الرجوليه

ثم ينقدح مما تقدم من ان منصب الافتاء و المرجعيه و الزعامه منصب يتلو منصب الامامه انه لا مجال للترديد في اعتبار الرجوليه في المرجعيه و الزعامه اذ الافتاء و الزعامه تحتاج الى شرائط خاصه من الامانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف و غير ذلك من الامور التي فقدانها يوجب الوهن و الفساد هذا مضافاً الى دلالة معتبره ابي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا

ص: ٨١١

١- (١) همان.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٣.

الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً. (١)

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا

و دعوى ان ذكر الرجل باعتبار الغلبه فى ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء مندفعه بما فى دروس فى علم الأصول من ان القيد الغالبى انما لا يمنع عن الأخذ بالاطلاق اذا كان فى البين اطلاق يعم مورد القيد و عدمه ولكن ليس فى ادله نفوذ القضاء اطلاق يعم النساء بل ورد فيه ان المرأه لا تتولى القضاء و اذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل فان منصب القضاء ليس باكثر من منصب الافتاء بل ربما يكون القضاء بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع اصف الى ذلك ان الشارع لا يرضى بامامه المراه للرجال فى صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس المقتضى جعل نفسها عرضه للسؤال عنها من الرجال مع ان الوارد فى حق المرأه ان مسجدها بيتها و خوطب الرجال بان النساء عورات فاستروهن بالبيوت الى غير ذلك. (٢)

يمكن أن يقال لا مجال لمنع الاطلاق مع قوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظله «من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الحديث» لعدم اختصاصه بالرجال كما لا اختصاص الروايه بهم.

نعم يمكن أن يقال لا- ينعقد الاطلاق مع ارتكاز المشرعه على عدم جواز التقليد عن المرأه بوجه و لذا لم يلتزم احد بجواز التقليد من النساء فى طول التاريخ من صدر الاسلام الى زمانا هذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهايه المطاف و الصحيح ان

ص: ٨١٢

١- (١) الوسائل،الباب ١ من أبواب صفات القاضى، ح ٥.

٢- (٢) دروس فى علم الاصول، ج ٥، ص ٢١٢-٢١١.

المقلد يعتبر فيه الرجوليه و لا يسوغ تقليد المرأه بوجه و ذلك لا ناقد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفه المرغوبه من النساء انما هي التحجب و التستر و تصدى الامور البيتيه دون التدخل فيما ينافى تلك الامور و من الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العاده جعل النفس فى معرض الرجوع و السؤال لانهما مقتضى الرئاسه للمسلمين و لا يرضى الشارع بجعل المرأه نفسها معرضا لذلك أبداً كيف و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاه الجماعه فما ظنك بكونها قائمه بامورهم و مديره لشؤون المجتمع و متصديه للزعامه الكبرى للمسلمين و بهذا الامر المرتكز القطعى فى اذهان المتشرعه يقيد الاطلاق و يردع عن السيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلا كان او امره. (١)

و لا يخفى عليك ان مع الارتكاز المذكور لا ينعقد الاطلاق لا ان الاطلاق يقيد بالارتكاز كما أفاد فى كلماته.

ومنها: انه لا يكون متولدا من الزنا و الدليل له هو ان تصديه لمقام المرجعيه و الافتاء يوجب المهانه للمذهب و هو غير مرضى به عند الشارع و كيف و ان الشارع لم يجوز امامه ولد الزنا للجماعه فكيف يجوز تصديه لمنصب يتلو منصب الامامه او يكون من شعبها.

ثم انه قد يذكر الحريه من الشرائط ولكنه كما ترى لان العبد ربما يكون ارقى رتبه من غيره قال السيد المحقق الخوئى قدس سره بل قد يكون ولياً من اولياء الله سبحانه و تعالى كما كان بعض العبيد كذلك و قد يبلغ العبد مرتبه النبوه كلقمان فاذا لم تكن العبوديه منافيه لشيء و من مراتبى الولايه و النبوه فهل تكون منافيه لمنصب الافتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى. (٢)

ص: ٨١٣

١- (١) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٦.

٢- (٢) التنقيح، ج ١، ص ٢٢٦.

وقد يذكر أيضاً أن لا يكون مقبلاً على الدنيا و ظاهر من اشترط ان يكون ذلك امراً زائداً على اشتراط العدالة و استدلاله له بروايه الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطعياً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (١)

أورد عليه مضافاً الى ضعف الروايه أنها قاصره الدلاله على المدعى فانه لا مساغ للاخذ بظواهرها و اطلاقها حيث ان لازمه عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امراً مباحاً شرعياً لهواه اذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لانه لم يخالف هواه في المباح.

و عليه لا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام؟ فانه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم او لو وجد فهو في غايه الشذوذ و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحاً طيله حياته و انما كان يأتي به مقدمه لامر واجب او مستحب الا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة ان أريد بالروايه ظواهرها و اطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر و إن أريد بها المخالفه للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عباره اخرى عن العدالة و ليس امراً زائداً عليها و قد ورد ان اورع الناس من يتورع عن محارم الله. (٢)

و لقد أفاد في التنقيح حيث قال و مع التامل في الروايه يظهر أن المتعين هو الاخير فلا يشترط في المقلد زائداً على العدالة شيء آخر نعم لا بد ان تكون العدالة في المرجع واقعيه و يلزم ان يكون مستقيماً في جاده الشرع مع المحافظه التامه و المراقبه عليه مراقبه شديده لانه مخطره عظيمه و مزله الاقدام و من الله سبحانه الاعتصام. (٣)

ص: ٨١٤

١- (١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣) التنقيح، ج ١، ص ٢٣٦.

اشاره

وفيها فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

اشاره

و هو لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه، و اصطلاحا هو استفراغ الوسع في تحصيل الحججه على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحججه على الأحكام لازم على كلّ أحد تعيينا أو تخييرا، و حيث إنّ الحججه عندنا هي الظنّ الخاص و هي الأخبار الصادره عن النبي و الأئمه عليهم الصلوات و السلام بعد حجيه الكتاب و السنه القطعيه فلا نرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجيه أصلا.

ثم إنك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع أنه لا محيص عنه. فإنّ العامه و الخاصه و الأصولي و الأخباري متفقون في لزوم تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه.

غايه الأمر ترى العامه الظنّ بإطلاقه حججه و الخاصه لا ييحتجون إلّا بما ورد في الكتاب و الأخبار، فلا نزاع في التعريف. و إنّما الاختلاف في الصغريات كما لا يخفى.

هنا مناقشات:

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعي هل هو خصوص المجعول الشرعي من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الأعم منه؟ فإن اريد الأوّل لكان التعريف تعريفا بالأخص، فإنّ

أداء الاستنباط إلى البراءة العقلية أو الشرعية اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ المراد من المجعول الشرعي أعم مما يدركه العقل، و عليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أنّ مجرد قيام الحجة إذا كان في قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد في شيء، وإنما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو قدره عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أنّ إضافته استفراغ الوسع في التعريف بلا طائل فإنه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعي الفرعي الكلي لكان أخصر، ولكنه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكه الاستنباط، فحينئذ لا ينافي هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكه الاجتهاد. وهو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذي يسهل الخطب أنّ باب التعريفات باب شرح الإسم.

الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا يجوز، و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير في الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً. و إمكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقه أو في بعض الأبواب أو الأحكام. و ذلك لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا

البناء فى مثل المقام.و عليه فيجب عليه عقلا الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أولًا-بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى أنّ مع شيوع كثره الإختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفا لنظره.

مندفعه: بأن احتمال الخلاف فى المهره شايع و لا يختص ذلك بالفقهاء.هذا مضافاً إلى أنّ هذا الاختلاف لو كان مضرراً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم،لايجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير،و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصوره.

لايقال: إنه لما كان لا مانع من شمول أدلّه الأحكام للمجتهد فلامحاله تنجز الأحكام الواقعيه فى حق المجتهد،و معه لا عذر له فى ترك امثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير،فإنّ موردها من لاجه له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلّه الأحكام للمجتهد و هى حجه عليه.

لأننا نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.

فتحصّل أنه يجوز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لبناء العقلاء و السيره المتشرعه عليه.

الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء

والأول: يعرف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفة العمليه الفعلية بالنسبه إلى جميع الأحكام.

والثاني: يعرف بملكه ذلك بالنسبه إلى بعضها، و هذا هو ظاهر الكفايه. أورد عليه المحقق الإصفهاني بأن المناسب لمفهومه اللغوى هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون إلّا عن ملكه، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما فى ملكه العدالة ثم إنّ المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلّا البعض مجتهد مطلق لامتجزىء.

ثم إنه لا إشكال فى إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعاضم.

ودعوى: أنّا نرى عدم تمكنهم من الترجيح فى بعض المسائل أو تعيين حكمه أو الترديد فى بعض المسائل، و هذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعه بأنّ الترديد ليس بالنسبه إلى الحكم الفعلى لأنهم ذهبوا حين الترديد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجاربه فيه و حكموا به من دون ترديد و إنما الترديد بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه. و الوجه فيه عدم دليل مساعد فى كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالقله الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا- في روايه، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبوله عمر بن حنظله مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنَّه بمعنى الرؤيه؛ و لذا ورد في حكاية قضيه الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (١) هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتبر في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفه الأحكام كجَلِّ الرواه دون أجلَّائهم مما لاريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبه لا- يمكن تحصيل معرفه باحكامهم عليهم السلام إلَّا بواسطه إعمال القوه النظرية، فيلازم الفقيه و المعرفه للاجتهد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوه نظريه مندفعه بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآين استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد، و عليه فلاوجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنه هو إعمال القوه النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهه السهوله و الصعوبه. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواه كثيراً ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الآراء حتى يكون تقليداً عنهم.

ص: ٨١٩

نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل أنه لا يجوز التقليد عن اطلع على الأحكام تقليداً.

الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:

اشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. و إن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إن اللازم حينئذ هو العمل برأيه لاجازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحة الامتثال الإجمالى و عدم لزوم الامتثال التفصيلى.

ومنها: أنه لا إشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما فى الكفايه أن المجتهد فى هذه الصوره جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمل أدله جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلّا حجيّه الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بدّ فى حجيّه اجتهاد المجتهد الانسدادى لغيره من جريان مقدمات الانسداد فى حقه أيضاً و هى غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحى لم يكن باب العلم و العلمى منسداً على المقلد لحجيّه فتوى الانفتاحى فى حقه.

والانسدادى و إن يخطىء الانفتاحى فى فهمه إلما أنه لا طريق له إلى تخطئه المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجيه فتوى الانفتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحى يحكم بحجيه فتواه فى حق المقلد، و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم و العلمى.

و على فرض الانحصار أيضاً لايجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط العسر و الحرج المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجيه الظن شرعاً على من انسد عليه باب العلم و العلمى لا- على غيره، فحجيه لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. و على تقدير التسليم أيضاً أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

و لا يخفى أن رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبه إلى المقدمات، فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الإنسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم و انفتاحى فى قبالة، بل يجب الرجوع إليه إذا كان الانسدادى أعلم من غيره، كما يختار فى الرجوع إذا كان الانسدادى مساوياً

مع غيره. و كيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمي بالنسبة إلى الأحكام المعلومة بالإجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا- صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه. فما يظهر من الكفايه من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. و بالجمله ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمي له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإن الفتوى إظهاره الحكم الشرعي الفرعي الكلي في الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد في الأدله، و القضاء عبارته عن إنشائه الحكم الجزئي عند الترافع إليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه.

و لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحا. و أما إذا كان باب العلم أو العلمي منسداً فقد يشكل ذلك بناء على الصحيح من تفسيرات المقدمات على نحو الحكومه بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره في حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومه على تقدير الانسداد، و هو و إن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه

على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. وإن انسَدَّ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقه.

و أما قوله عليه السلام في المقبوله فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام، فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع أنّ المراد من المعرفه هي المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء، و عليه فلا يكفي المعرفه بأحكام اخرى التي هي غير مرتبطه بباب القضاء، بل لا يجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاء و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إنّ الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمه عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقرره في الشريعه منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضي عارفاً بأحكام الشريعه في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمه عليهم السلام، فلا يكون حكمه حينئذٍ حجه كما لا يخفى. و عليه فلا ينتفع علم الانسدادى بجملة معتده بها من الأحكام غير المربوطه بباب القضاء في نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لامحذور، إذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظن الذي حصل له من أي طريق كان، فلو ظن في

باب القضاء بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز أن يكتفى وليّ المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائيه بالتقليد أو لا يجوز. والجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام و نحن نعلم بأنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لو كانوا موجودين في عصرنا لم يهملوا ذلك. و عليه فشرط الاجتهاد عند حاجه النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعاً لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف بأحكام القضاء تقليداً المنصوب من قبل ولي الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولي الفقيه المنصوب من قبله.

و الظاهر هو الأوّل لأنّ العارف المذكور منصوب وليّ الفقيه لا الوكيل عنه، و لا دليل على صحه الوكاله في القضاء.

ومنها: أنّ الحكومه بالمعنى الأعم مجعوله للمجتهد المطلق، و تقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوه الختميه أكمل النبوات و أتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى آداب النوم و الطعام و حتى أرش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهمّ الذي يكون من أهمّ ما يحتاج إليه الأئمه ليلاً و نهاراً، فلو أهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهمّ أي أمر السياسه و القضاء لكان تشريعه ناقصاً و كان مخالفاً لخطبته في حجه الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمه في زمان الغيبه أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمه في زمانها مع إخباره بالغيبه و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

فالضروره قاضيه بأنّ الأمه بعد غيبه الإمام عليه السلام في تلك الأزمنه المتطاوله لم تترك سدى في أمر السياسه و القضاء الذى هو من أهمّ ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أنّ المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضروره العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال: إن غيبه الإمام مّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخاله لأشخاص الأزمنه المتأخره في غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل في الرعيه خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمه عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثه الأنبياء و منزلتهم منزله الأنبياء في بنى إسرائيل و أنّهم خير خلق الله بعد الأئمه عليهم السلام إذا صلحوا و أنّ فضلهم على الناس كفضل النبي على أديانهم و أنّهم حكّام الملوك و أنّهم كفيل أيتام أهل البيت و أنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإنّ الخدشه في كل واحد منها سندا أو دلاله ممكنه، لكنّ مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه مقبوله عمر بن حنظله و هى مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها في مباحث القضاء محبوره من حيث

السند، ولا إشكال في دلالتها فإنه بعد ما شدد أبو عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم النكير على من رجع إلى السلطان والقضاء و أن ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقا ثابتا قال (عمر بن حنظله): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الرواية على أنّ الذي نصبه للحكومة هو الذي يكون ممّا فغيرنا ليس منصوباً لهم و لم يكن حكمه نافذاً، و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث في زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنة فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع، فالعامى و من ليس له ملكه الفقه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: ويدلّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظله «فإنني قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومة أيه حكومه كانت، لأنّ الحكومة مفهوم أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

و قوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبه إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم ورده ردهم انتهى.

و لقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعه

فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الشبهه الموضوعيه مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإنّ السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لأنه ذو جهتين، و قوله بعد ذلك فتحاكما إلى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور و بين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأننا نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيرا ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينه. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجارى الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعه فى الحكم و الإجراءات و هو يصلح للقرينه على إرادته ما يعم القضاء و الولايه من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينه على الأعم.

لا يقال: إنّ المقبوله لم يفرض فيها زمان الغيبه بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعه إلى من وصفه عليه السلام زمان حضوره، و من الظاهر أنّ فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدره و السيطره التى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلّا أن يكون بيده ولايه البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، اللهم إلّا أن يقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولايه لا ينافى ثبوت الولايه لهم.

لأننا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان، كما أنّ عدم التمكن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امرأ عاماً، ولا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاء العامه و ولائهم. و يشهد له المنع من المراجعته إلى السلطان و القضاء من العامه في صدر الروايه، فإنّ الاستفادة منه أنّ الفقهاء مكان الولاة و القضاء. و عليه فالمنصب الجاريه لهما مجعوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم. و مقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنّه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الأمور و عليهم الإجراء مهما أمكن ذلك و لو في مجتمع الشيعة أو في بعض الأزمنه كما لا يخفى.

الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزي

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في إمكان التجزي و هو محل الخلاف بين الأعلام إلّا أنّه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله و صعوبه عقليه و نقلية مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها و في طول الباع و قصوره بالنسبه إليها.

و دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفره.

مندفعه بأنّ الأفراد كلها في عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طيّ المراتب النازله، فلأمانع عقلا من حصوله دفعه و بلا تدريج و لو بنحو من الإعجاز. اللهم إلّا أن يراد من الاستحاله هي الاستحاله العاديه لا العقليه، فإنّه لا يتمكّن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأنّ حصول الجميع دفعه من المحالات العقليه.

الموضع الثاني: في حجه رأى المتجزي على نفسه، ولا- إشكال في جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإنَّ المجتهد المتجزي بعد الاستنباط يصدق عليه أنه عالم بالنسبه إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدلّه. ولا كلام إلّا في أنه إذا علم قبل الاستنباط أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما في طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقبا فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك في شمول بناء العقلاء لمثله، وهكذا الأمر لو علم غير الأعلم أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما.

الموضع الثالث: في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو محل الإشكال من جهة صدق رجوع الجاهل إلى العالم، فيعمه أدلّه جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاع في الأدلّه المذكوره و قد تقدم كفايه المعرفة بجمله من أحكام باب القضاء في جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ و يشمله عموم الأدلّه.

بقى شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثاني لظهور الأدلّه في كون المعرفة بالأحكام بنحو النظر و الاجتهاد.

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته

ولا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيه في الجمله و لو بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسأله بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونه لا يمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام في امور:

الأمر الأوّل: في أنّه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبه إلى أعمال نفسه لعدم الفرق في الأدلّه الداله على جواز التقليد بين أن يكون في الحكم الفرعى أو في غيره.

الأمر الثاني: في أنّه هل يجوز التقليد عن من كان مقلدا في المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأنّ المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون في المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل في ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلّا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ تعليل عدم حجيه قول اللغوى بأنّ اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ، و هذه عباره اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنّه عارف و عالم بالأحكام بالحجه بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر في الروايات، و عباره اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجه أيضاً.

الأمر الثالث: في أنّه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجه منه في نوع المحاورات لثلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أمّا تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجه في لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج إليها في الاستنباط.

و لا يخفى عليك أنّ تعلم تشخيص الأقيسه لا يجب إلّا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنّه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتداء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه أسانيدها و تمييز صحيحها عن سقيمها، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفايه الشهره الفتوائيه فإنّه يكشف عن إحرازهم القرينه على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعه بأنّ عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاه عن الأئمه عليهم السلام، إلّا أنّ الشهره المذكوره غير محققه فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفرّيعات لا- من الأصول المتلقاه. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهره عن المباحث الرجاليه.

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب،

و قد تقدم فى مبحث الظنّ أنّ التعبد بالأمارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلّا الإيصال إلى الواقع و ليس فى باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنّها طرق عقلايه دائره بينهم فى مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهريه فيها ليست بأوامر حقيقيه بل هى إرشاديه إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهى مصيبه، و إلّا فهى مخطئه.

ثم إنّ آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشاديه إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لامجال معه للتصويب الذى نسب إلى مخالفينا، فإنّه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإنّ التصويب عند العامه بمعنى أنّ لله سبحانه و تعالى أحكاماً عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدّى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعي فى حقه و هو كما ترى، لأنّه قول يخالفه الاعتبار

العقلاني في تقنين القوانين، إذ المقتن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين. و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن ينقلب في حق المخطف، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئه رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيره الداله على أنّ الله حكماً في كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاقات أدله الأحكام، لأن مقتضى إطلاق ما يدلّ على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأماراه على الخلاف أيضاً.

على أنّ مقتضى الأدله الكثيره الوارده في بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينية التي لافرق في ترتبها على الأعمال بين العالم بحكمها و الجاهل، فإنّ مفسده شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستنده إليها لامحاله تتبعها في العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقيه، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعيه على ما هو عليها و الأوامر الإرشاديه ربما يصل إليها و ربما لا يصل.

و أمّا بناء على السببيه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن.

وحاصله أنّ تصور السببيه على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنياً تابعا للأمارات، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعيه مختصه في الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع

قطع النظر عن مؤدى الأمارات لاحكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أن الله فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام الواقعية لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعية، فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظانّ بخلافه و شأنى فى حقه، و هذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللانزم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحه فى نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شأنى و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأماره حكمه و لاتحدث فيه مصلحه إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه.

ففى هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلق به العلم و الظنّ و إن لم يلزم امتثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أماره على خلافه، إلّا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به

التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السبب به هذا المعنى لا إشكال فيها و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

إشارة

و قد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهه فى عدم العبرة به فى الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأن الظاهر أنه جمع فى التعبير و إلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنه لا احتياط مع القطع. و قد يكون اللازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أن احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهد أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أن اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إما بالقطع و إما بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثالثه كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجه في الأعمال السابقة و اللائحة قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلماً و يشك عاده بعد ما استقر رأيه على شىء في صحه مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم في تلك المسأله بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها، بل هو الحال بحسب العاده في الأوحدي منهم نظير محمد ابن مسلم و زراره فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلماً أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه.

و لذا ترى تغيير آرائهم في كتابين لمجتهد واحد بل في كتاب واحد في باب و باب. و بالجمله نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا في استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها، و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً في صحه اجتهادهم السابق و صحه مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر في عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لادليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم في الأمور الراجعه إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك

تشخيصه. إلى أن قال: فانقذح أنّ زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر ولا يؤثر فى عدم حجيه الرأى السابق لا بالنسبه إلى الأعمال السابقه ولا اللاحقه لا بالنسبه إلى المجتهد ولا مقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى إلى الأسد مما مضى، وإلّا فلا يكتفى بما مرّ، أللهمّ إلّا أن يقال إنّ الإنصاف أنّ طريقه السيره و طريقه العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثم قال سيدنا الأستاذ فى تميم الصور المذكوره:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الإجزاء (لعدم حكم ظاهرى فى صوره فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته و فى هذين الفرضين لا يجرى نزاع الإجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أنّ الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الأصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الإجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهريه عن الواقعيه يصح الأعمال السابقه، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه، فالمتبع هو دلالة الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحه عمّ القولين، و إلّا كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقه.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعاده أو القضاء بالاجتهادات اللاحقه.

ثم إنه لا فرق فى القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلالة الأدلّه على الإجزاء. و قد تقدم فى مبحث الإجزاء فى عمده الأصول المجلد ٢ أنّ

الانفهام العرفى من أدله اعتبار الأمارات و الأصول هو الإجزاء لعدم مساعده ارتكاز المتشرعه لوجوب الإعاده أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال فى ثمانين أو تسعين سنه.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

أحدها: حديث الرفع

و قد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أنّ عموم حديث الرفع جار فى مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه إذا قامت أماره معتبره فى زمان الاجتهاد الثانى على خلاف ذلك الطريق الأول.

و ذلك لأنّ موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» و العلم ليس مرادفاً للقطع الذى ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذى كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الأماره انكشف أنّ المكلف كان جاهلاً- غير عالم بالواقع و إن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الأماره) عالماً به. و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذى استند إليه علم أنّ هذا التكليف الذى انكشف له بهذه الأماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

و لا فرق فى هذا الذى ذكرناه بين ما كان حالته السابقه على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف و بين غيره. و سبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف فى زمان الجهل الواقعى المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. و ذلك لأنّ قوام جريان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات إلى الشئ و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب. و هذا بخلاف حديث الرفع، فإنّ موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و بالجمله فالحق أنّ موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أوّل الأمر نفس حديث الرفع. نعم، ما لم يتخبر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأماره المستند إليها وارداً أو حاكما على الحديث، إلّا أنّ هذه الحكومه ظاهريه تخيليّه و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لافرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأنّ المجتهد كما أنّه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه، فهكذا هو جاهل باشتراط العرييه مثلاً فى العقد و لاريب فى أنّ اعتبارهما فى الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول، و لاشك فى أنّ جعله كلفه زائده على المكلفين، فلامحاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدالّ على جزئيه السوره أو شرطيه العرييه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما. غايه الأمر أنّ هذا الاختصاص إنّما هو فى مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أىّ حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الأدله أنّ الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره (و لو فى مرحله ترتيب الأثر) إنّما هى معنى يعمّ الفاقد له للسوره و أنّ العقد المنشأ للأثر الفعلى للجاهل باشتراط العرييه هو الأعم الشامل للعربى و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم فى البحث عن الإجزاء من أنّ لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، و هو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيه بعدم فعلية موجهها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه. و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّه البراءة هو عدم الحجج.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجه عليه، و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحجج، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلا يجرى الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومته ظاهريه.

ففي صورته عدم انكشاف خطأ الأماره يرى نفسه عالماً بالواقع، فلا يجرى البراءة مع الأماره و في صورته انكشاف الخطأ يجرى البراءة دون الأماره، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأماره فأين اجتماع الأماره و البراءة حتى يكون بينهما المناقضه.

غير سديد بعد ما عرفت من أن لآزمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات و لاحكومه فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءه لبقائه مع وجود الأماره.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأماره المخالفه فلاوجه للاستدلال بحديث الرفع للإجزاء. هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الإجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شىء مشكوك النجاسه ماءً فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسه الشىء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشىء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشىء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل.

تقريب الاستدلال بالسيره

استدل للإجزاء بقيام سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيه الواقعه فى وقتها على طبق الحجه المعتمره.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم الوضعى السابق أو موضوع الحكم التكليفى كما فى مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، و بقاء الشىء المتنجس الذى كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء بل كانت سابقه و مدركا لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التى ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيه، حيث لم يرد فى شىء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التى روعيت فيها التقيه حين الإتيان بها. و على

الجملة لا- امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلّا تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلماً بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الأجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجداني كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق. و لا ينافي الأجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه، إلّا أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفي أو الوضعي لا ينافي اعتبار الأعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق بالسيره كما لا يخفى.

تقريب الاستدلال بنفي العسر و الحرج

و استدلال للأجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقه مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقه في العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس في العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأي الأول أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني أو المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التي كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبره في ذلك الزمان.

نعم، لو بقى موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله طبق الاجتهاد الثانى.

لا يقال: إن أدله نفي العسر و الحرج ناظره إلى نفي العسر و الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفي فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإن لزومه ينافى كون الشريعة سهله و سمحه، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقایع التى يختلف المجتهدان أو اكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما فى تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى إطلاق أدله نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصى فيشمل الشخصى و النوعى كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوه القول بالإجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الأماره أو الأصل، إلّا إذا وردت روايات خاصه على عدم الإجزاء فى مورد خاص، كصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أىّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن كان الشهر الذى صامه قبل (شهر-فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر-فقيه يبسط) رمضان أجزئه.

(1)

ص: ٨٤٢

١- (١) - (١) - جامع الأحاديث، ج ٩، ص ١٤٥-١٤٦، الباب ١٥ من أبواب فضل شهر رمضان، ح ١.

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظنّ.

فإن هذه الروايه تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيره و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقيه. هذا مضافاً إلى الأدله الخاصه كقاعده لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأماره، لما عرفت من وجود السيره فى كليهما. ثم إن لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبه إلى الشروط الواقعيه و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبه إلى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه. فمن استصحب المانع و معدلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهري. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهري، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إن المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أماره إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلائي و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائي. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهاره أو أصاله الحليه و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكيمه، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدله الاجتهاديه، و العامى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند

المجتهد هو الأصول، ومقتضاها الأجزاء لا يوجب الأجزاء بالنسبه إلى من لم يكن مستنده إياها، فإنّ المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكميه بل مستندهم الأماره و هي رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الأجزاء.

لأننا نقول: فيه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقه بين الأصول و الأمارات في إفاده الأجزاء.

و قد عرفت أنه لا مجال للتفرقه بينهما بعد وجود سيره المتشرعه و إطلاق دليل نفي العسر و الحرج الأعم من الحرج الشخصى و النوعى، و بعد إطلاق أدله التقيه من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقه و السببيه في الأمارات.

وثانياً: إنّ العامى و إن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدله و تحصيل مفادها، إلّا أنّه لا يوجب خروجه عن الأدله و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان في موضوعها لا يشمله. و عليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطه كان مضمونها منجزاً عليه و هذه الواسطه هو المجتهد الثقه الخير.

فتحصل قوه القول بالأجزاء في جميع الموارد إلّا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحه ذبحت بغير الحديد و بقى بعضها أو كلها، فلا يجوز أكلها، و إن قلنا بعدم حرمه ما أكل منها وصحه المعامله عليه فيما مضى فلا تغفل.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

و قد يعرف بأنه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلّمه أو الاستناد إليه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبه دليل على رأيه. و أمّا تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلّا لزم سبق الشئ على نفسه و هو محال.

و التحقيق أنّ المصحح للعمل و المفرغ لذمه المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين في الرأى هو مطابقه العمل مع

الحجه و هو رأى المجتهد الأعلّم أو المجتهدين المتساوين فى الرأى، و لاحتاجه إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى فى حجيه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل.

بل يكفى مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحجه كما هو الشأن فى ساير الحجج و الأمارات الشرعيه. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. و بالجمله إن المكلف مختار بين ثلاثه امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقه عمله مع الحجه و هو رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين فى الرأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاحتاجه له فى الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الحجه فى الآراء المختلفه من أوّل الأمر هى الحجه التخييريّه، و حينئذٍ يكفى مطابقه أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجعول فى باب حجيه قول المجتهدين هى الحجيه التخييريّه لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلّا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقه للحجه مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لا ملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجيه بنفسه ينافى فعليه الأحكام الواقعيه عند المخالفه، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعليه الأحكام الواقعيه. و على هذا فلو صلّى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه إلى أماره تدلّ على عدم وجوب السوره أو

من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاة طبقاً للأماره بدون السوره ينافى بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إنَّ الحجه التخيريّه متفرعه على إمكان الفرد المردد مع أنّه لاوجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أنّ المطابقه مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأننا نقول: إنّ الفرد المردد ممكن لأنّ التردد في المفهوم لا- في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلا يلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأي المخالف الذي يكون حجه ظاهريه فليتأمل.

الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد

إشارة

يستدلّ على جوازه بأمر:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجليله الفطريّه و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر، و إلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً و سنه. و لا يجوز التقليد في جواز التقليد أيضاً و إلاّ لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أنّ عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً في الإتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف في كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جليلاً و عقلياً.

و قد يستدل على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أنّ العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد

مهملاً يذعن بأنّ عدم التعرض لامتنال أو امره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامتنال تكاليف المولى إما بنحو تحصيل العلم بها و إما بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفيه امتثالها لئلا يلزم اللغويه فى جعل الأحكام و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إما فى الاجتهاد و هو تحصيل الحججه على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحججه على الحكم بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعين الظن فلا يقين ببراءه الذمه إلا بالتقليد. و ليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحيه مقدمات الانسداد.

وفيه: أنّ مقدمات الانسداد لاتنفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجيه مطلق الظن و لاالظن الخاص كتقليد المجتهد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المقلد حيث لم يعرف كيفيه الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد فى كيفيه الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجه بالنسبه إلى المقلد بعد تماميه مقدمات الانسداد و ليس الظنّ المذكور إلا ظناً خاصاً.

ومنها سيره العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظناً خاصاً عندهم، و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظناً خاصاً شرعياً.

وفيه: أنّ هذه السيره إنّما تنتفع بضميمه عدم الردع لابانفرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. وحينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو وإن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجية قوله، و جواز التقليد فيه يستدعى الدور أو التسلسل.

وإن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه في نفسه. نعم، قد يكون غافلا عن الردع، بحيث يمشى على جبلته و فطرته و لا يهتمل الردع أصلاً، لكن الكلام فيمن شك في الردع و انقداح احتمالاه في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع و لو في الجملة، و إلّا فالناس يعملون بارتكازاتهم و لا يلتفتون إلى الردع. و حينئذٍ أمكن للعامي أن يستدل على عدم الردع بأنّه لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن، و هذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيره العقلانيه.

ومنها: سيره المسلمين، و لا يريب في أنّ سيره المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأنّ عدمه يكشف عن نفس وجود السيره المذكوره، فإنّ عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، و عملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمه

١- قوله فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . (١)

ص: ٨٤٨

و تقريب الاستدلال به أنّ الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، وإلّا لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله. و يشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال فى بعض الموارد. و عليه فلا يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللّهمّ إلمّا أن يقال: إنّ العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبره لو أمر بالرجوع إليه، ولكنّ الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل فى كل أمر إلى العالم به، فالآيه إمضاء لبناء العقلاء و لاتكون دليلا آخر.

٢- قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

و تقريب الاستدلال به أنّه لولا حجيه قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، و إذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأنّ الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه فى بعض الموارد فلا يبلغو، بل فائدته فى مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أنّ المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفله و يصيرون شاكين فى الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

ص: ٨٤٩

و اجيب عنه بأن الإنصاف أن تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتى بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللهم إلا أن يقال: إن وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحضا في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. و الأصل في الأوامر الشرعية أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلية إلا إذا كان ما ورد من الشرع مقروناً بقربه تدل على إرادته خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

و دعوى أن آية النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبداً، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعه بأن ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ صميمه من المراجعة إلى المعارضات و غيرها يدل على أن المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنه مما يحذر به المقلد من دون حاحه إلى تأمل و ضمّ صميمه، بخلاف نقل الروايات، فإن سماع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يتمكن منه.

و إن كان مجتهدا فلا يحذر بمجرد أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات، فحيث إن الحذر مترتب بلا فصل على الإنذار من دون ذكر ضمّ شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدل الآيه الكريمه على أنه يجب على كل واحد من كل طائفه من كل فرقه نفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه ليبيّن لها لكل واحد من الباقيين ليتحدّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. وهذا ليس إلّا حجه قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه أو بالملازمه و إليك جمله من هذه الطوائف:

١- الأخبار الداله على جواز تفرّيع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفه هو جواز الاجتهاد، إذ التفرّيع الكامل لا يكون إلّا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

٢- الأخبار الداله على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقّه، مثل صحيحه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: ألق عبد الملك ابن جريح فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدلّ على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأى منه.

و مثل صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنى فعنى يؤدّى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه ثقّه المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقّه مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقّه عند الإمام المعصوم عليه السلام.

٣-الأخبار الداله على النهى عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»، فإنها تدلّ بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدله المعتمبره و الحجج المعتمبره التى تكون من العلم.

٤-الأخبار الداله على أنّ الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمه الطاهره عليهم السلام و هى كثيره جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولى، قلت: لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه و لا غير مسلمه، قال: و لم؟ قلت: لقول الله عزّوجلّ وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ (١)، قال: فما تقول فى هذه الآيه وَ الْمُخْصِيَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٢)؟ قلت: فقوله وَ لَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ (٣) نسخت هذه الآيه، فتبسّم ثم سكت.

٥-الأخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على أصبعى مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّوجلّ، قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٤) إمسح عليه.

ص: ٨٥٢

١- (١) البقره، ٢٢١.

٢- (٢) المائده، ٥.

٣- (٣) البقره، ٢٢١.

٤- (٤) الحج، ٧٨.

٦-الأخبار الداله على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم،مثل خبر حسين بن روح عن أبى محمد الحسن بن على أنه سئل عن كتب بنى فضال،فقال:خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدل على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

٧-الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر،فإن مفادها أن الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه.و يستفاد منه أن الحكم بما انزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهى.

٨-الأخبار الصحيحه الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف،و بأخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم،و غير ذلك من الأمور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامه لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

٩-الأخبار الداله على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده إلى الحججه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التى عولت عليها العامه.

فالاقتصار فى النهى على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعه،إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكوره فى النهى.

و ينقدح مما ذكر أنه لاوقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدله مشروعيه الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامي،المجتهد في عرض النبي و الأئمه عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامه بالنسبه إلى أئمتهم الأربعة،فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين.و إن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبه من إعمال القوه في تشخيص مداليل الألفاظ،ثم في الفحص عن المعارض،ثم في علاج التعارض.و العامي ليس أهلا لهذا الشأن،بل الأهل له هو المجتهد.فيلزم على العامي الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخيره،فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقا و يدل عليه الارتكاز القطعي مضافاً إلى الأدله التعبدية.

لايقال: إنَّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان و قاعده حكم العقل بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين و غير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنه،فيكون مشمولاً للنهي عن الأخذ بغير الكتاب و السنه مع أنه أمر شايح بين الأصوليين.

لأننا نقول: إنَّ الأصولي الشيعي لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها و إقامه الدليل عليه كان داخلا في مفهوم قوله عليه السلام«و من أفتى بغير علم فعليه كذا»،فإنه أفتى بعلم.و المراد من العلم أعم من العلم الوجداني و الحجج الشرعيه.و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهيه عن القواعد التي توجب العلم.هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعيه كأدله البراءه العقلية.

على أن بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي بحث حول إطلاق الأمر و النهي الشرعيين و لا يكون أجنيا عن الكتاب و السنه.و أيضاً أن الأخباري يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعايه قواعد الجمع،فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلّا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

و هو أنّ المحصل من الأدله جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيله،ولكن يخالفه في رأى و الفتوى،و لا إشكال في ذلك بعد أنّ المستفاد من الأدله هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هى الحجية التخييرية،لوضوح أنّه لا يلزم العمل برأى جميعهم.و عليه فلاوجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم في رأى.هذا بخلاف أدله حجيه الأمارات،فإنّ المستفاد من الأدله فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لا بواحد منها،و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

الفصل الحادى عشر: فى اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيله

و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتاوى مع اختلافهم فى العلم و الفضيله.فقد يقال:اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه للقطع بحجيه رأيه و الشك فى حجيه غيره.و من المعلوم أنّ الشك فى الحجيه مساوق لعدمها.هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله.

و أما غير المقلد فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثانى و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه.و لا إطلاق فى أدله التقليد،لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما ممنوعه.و لا عسر فى تقليد الأعلم لا عليه أى الأعلم،لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه،و لالمقلديه لذلك أيضاً.و ليس

تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أن قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: وقد تقدم أن مفاد أدله اعتبار الفتاوى غير مفاد أدله اعتبار الأخبار، إذ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها بخلاف الأول، لأن الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ بواحد منها و عليه فمفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجج التخيرييه من دون حاجه إلى دليل خارجي.

و لا معارضه في حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخير في الأخبار، فإنه يحتاج إلى دليل خارجي بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأن مفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجج التخيرييه، و معه لا وجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجيه كل طرف بالحجج التخيرييه بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاه بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق في أدله التقليد ممنوعه لإطلاق مثل قوله تعالى: فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (١)، فإنه يدل بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصه كالإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنه يدل على حجيه قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلم منهم في ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفعه بأن ذلك مبني على أنه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب

ص: ٨٥٦

إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين في زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخره منها المعارضه .

لأننا نقول: يكفي الإطلاع الذاتى لسرايه الحكم فى الأحوال المتأخره، و إنما فلامجال للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخره و لا يكون ذلك إلا بإرادته الذاتيه، ثم إن مع تسليم الإطلاقات لامجال للتمسك بالأصل المذكور، لأن الأصل دليل حيث لا دليل. ولكن هذا يتم لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه و السيره المستمره على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيره تكون حجه شرعيه.

اللهم إنما أن يقال: إن ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا- فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الإمتثال، و إنما فلا- فرق بين الأ-علم و غيره فى جواز الرجوع إليه، إنما أن يقال إن الخطابات الشرعيه الحاكيه عن إرادات الله تعالى لا تكون أدون من خطاباتنا الحاكيه عن تعلق إراداتنا بإدراك الواقع، فالمتبع إنما هو السيره المحققه بين العقلاء.

لا يقال: إن مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفه العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون فى البين دوران الحجه بين التعيين و التخيير.

لأننا نقول: إن احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفى، فإن المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط

و لزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلامناص من الأخذ بقول الأعم بعد ما قامت السيره العقلانيه على الأخذ بقول الأعم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعده مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعم أو العالم منه هو خروج غير الأعم، لعدم احتمال خروج الأعم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ الملاك في تقديم الأعم حيث كان هو أصوبه رأى الأعم يوجب ذلك تقديم قول الحى المعارض مع الحى الأعم إذا كان قول الحى المعارض لقول الأعم موافقا لأعم من الأموات، و هكذا يوجب ذلك تقديم قول الحى المذكور على غيره إذا كان قول الحى المذكور موافقا للمشهور لقوه نظره الموافق للمشهور بالنسبه إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط في ترجيح الأقوى ملاكا و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبه إلى دوران الأمر بين العالم و الأعم. و أما إذا كان الأمر دائرا بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيله إلى كونها دخيله في ملاك طريقه الفتوى، فلا إشكال في تقديمه على غيره، و إلما فلاوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الداله على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظه منصب المرجعيه، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جاريا في مورده كالاستصحاب كما أشار إليه سيدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنه هو ذو الفضيله أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

و أمّا حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامة و ولايه الأمور، فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد. و أمّا مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيله دخيله فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق و بقاء غيره فيه كما تقدم، و إلّا فالتخير باق و إن كان ذو الفضيله أحسن استنباطاً، لأنّ الزعامه و الولاية غير مرجعيه الفتوى، إلّا إذا ورد نص خاص و إن تعارض الفضائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. و إن كان المقصود هو ولايه الأمور، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، و الله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه،

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه.

و قد استدلل على عدم الأصل و هو أن جواز التقليد عن الحى معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأنّ الحجيه تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كليه ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ اللهم إلّا أن يقال إنّ هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإنّ الأقوال بين تعيين الحى و التخير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأنّ الإجماع المركب ليس بحجه ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى الخبره بين الحىّ و الميت.

و لامجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللازم في الأمارات هو الأخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلّه اعتبار آراء المجتهدين هي الحجة التخييرية، و معه لامجال لدعوى التساقط عند التعارض، كما لاحاجه إلى دليل آخر في إفاده التخيير. و عليه فإن كانت أدلّه اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الأخذ بأحد الآراء، و إلّا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلّه لمانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحججه رأيه له كما لغيره، و لامجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللهمّ إلّا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيره العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحيّ أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحيّ المذكور، ثم إنّ مع جريان بناء العقلاء لامجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفه رأيه لرأى الحيّ يؤول إلى تجويز المجتهد الحيّ مخالفه المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون

تجوز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقق البروجردى قدس سره قبل عدوله إلى تجوز البقاء.

لأننا نقول: أجاب عنه السيد المحقق الثرى القاسانى بأنه منقوض بتجوز المجتهد الحى الرجوع إلى الحى الأعلّم ولو مع العلم بمخالفه رأى الأعلّم معه، مع أنه تجوز المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه. و أمّا احتمال أن يكون تجوز البقاء مخالفاً لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئاً لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجوز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيره العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجيه رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياه و معه لا مجال للاستصحاب.

لأننا نقول: إنَّ العرف و إن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنّ النفس و الروح القائم به الرأى باق إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدلته برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدلته بالآخر. و لو شك في حجيه الرأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجيه.

و دعوى أنّ استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعات و حقايق الأحكام، فإمّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال الرأى السابق الذى وصل إليه فى تلك الحال، لأنّه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعه بأننا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكن قطعته هذا ليس حجه على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفه الراجعه إلى إعمال النظر في الأدله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمه، و هي أنّ أدله الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداها فيما كان هناك أثر عملي أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملي فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبد في مورده.

إذا عرفت ذلك لا- أثر في التعبد بها بالنسبه إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التي ليست محطا بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أنّ الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف في صحه التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإنّ الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور في حقه الإفتاء كي يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال: يكفي في جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملي و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذي صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبه إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملي و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد في مورده. فالأقوى جريان استصحاب حجه فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيره العقلانيه.

فتحصّل ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز و إن أمكن دعوى قيام السيره العقلائيّه على جوازه، و ذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم و لم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد الأعلّم هو الأصويبه و هو يقتضى تعينه. و بعد الموت نشك في مانعيه الموت و أصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلّم. و لافرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصويبه أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبه إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيره العقلائيّه عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. و إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلّم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه وجب البقاء، لأنّه أصوب عند العقلاء، كما أنّه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات وجب العدول عن الميت إلى الحي. و ذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. و هو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهه أنّ البناء أمر ارتكازي و لا يردع الأمر الارتكازي بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك و هو مفقود.

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه،

و قد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ و منعه بعض و استدلال له بالسيره العقلائيّه على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. و فيه أنّه لا يحرز قيام السيره العقلائيّه على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. و على فرض وجود الإطلاقات يكفي لتقييدها

صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبى و خطاه واحد بدعوى أنه يدل على أن آراء الصبى مسلوبه الأثر.

اللهم إنا أن يخصص ذلك باب الديه كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله. هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه. بذلك الباب لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير فى قوله عليه السلام يحمل على العاقله؛ إنا أن يقال إن الجملة المذكوره عامه و تطبيقها فى بعض الروايات على الديه، و تحمل العاقله لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب فى سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال فى اعتباره فى حال الاستنباط، إذ الموضوع فى أدله التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيره على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أنه هل يشترط بقاء العقل فى حجه رأى المجتهد أو لا - يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إن السيره ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أما لو استنبط فى حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه فى حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه فى حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أما إذا استنبط فى حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدله جواز التقليد فى لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفى.

و دعوى أنّ المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه في حجيه الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعه بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصوره قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادته التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، و يدلّ عليه مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السلام «منكم» في اعتبار الإيمان. و حسنه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

و دعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعه بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعه و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامه مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات اخرى، فتحصل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفه موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأن من يريد تقليده بذل الوسع وتحمل المشقه اللازمه فى الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده فى إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان ولا يجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

وقد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر فى إعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورین خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك فى اعتبار الأوصاف من باب الطريقه إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام فى اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمئنان بأنه لم يقصر فى إعمال القواعد الدخيله فى الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغا عادلا.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط فى حال الاستقامه و العداله و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافرا فاجرا، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط فى حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمنا عادلا عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغى التأمل فى كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقه أو على نحو الموضوعيه.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به فى خبر الفاسق و غير معتنى به فى خبر العادل، و لذا تراهم يرمون

كثيرا من الأخبار التي رواها الثقات من أهل العقائد الفاسده بالضعف. و ليس ذلك إلّا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقه. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين لإثبات أنّ الآيه ناظره إلى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقه و يكون من الأدله المستفاد منها إمضاء طريقه العقلاء.

و هكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عدلين.

و ذلك يشعر بأنّ اعتبارهم للعداله ليس لإحراز صدق الشاهد، و لذا ترى أنّ السيد قدس سره أشكل فى العروه فى الاكتفاء بعدل واحد، و هذا ظاهر فى أنّ المعبر العدالة لا الوثاقه. و إنما الإشكال فى كفايه العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلّا بإثنين.

ثم إنّه يستدل على اعتبار العدالة بأمر منها الاجماع، و يرد عليه أنّه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر.

و اجيب عنه بأنه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذٍ فى حكم تقريره لذلك.

و منها: أنّه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة فى إمام الجماعة، فإنّ من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها فى المفتى مع أنّ مقام الإفتاء أرفع من مقام الائتنام.

هذا مضافاً إلى أنّ المرتكز فى أذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بزعامه من لاعقل له و لا إيمان و لاعداله، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة له عن المكانه و الوقار لأنّ المرجعيه فى التقليد من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لاقيمه له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين إليه.

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامه يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلاله معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبه في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفعه بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلّمه نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس أو قاضيه بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعيه و الإفتاء يوجب المهانه للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرّيّه ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربما يكون أرقى رتبه من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

و منها أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد امرأاً زائداً على اشتراط العداله و استدلاله بروايه الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الروايه أنها قاصره الدلاله على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث إن لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح حتى في المباحات، و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يَحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غايه الندره. و بالجمله إن اريد بالروايه ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، و إن اريد بها المخالفه للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلّا العداله. و الحمد لله تعالى أوّلاً و آخراً على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و و قد وقع الفراغ في ١١ من جمادى الاولى من سنه ١٤٣٠ بعد الهجره على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيّد محسن بن مهدي الخزّازي الطهراني الساكن في بلده قم حرم الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

«فهرس الموضوعات»

تممه المقصد السابع (فى الاصول العمليه)

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

و البحث عنه يقع فى ضمن امور: ٧

الأمر الأول: فى تعريفه ٧

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب ١٢

الأمر الثالث: فى أن البحث عن حجيه الاستصحاب هل هو بحث اصولى ١٥

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه ١٧

الأمر الخامس: فى أدله حجّيته الاستصحاب ٢٥

منها استقرار بناء العقلاء ٢٥

بقى شىء: و هو استبعاد المحقق العراقى حجيه الاستصحاب من باب السيره ٢٨

منها: الأخبار ٣٠

أحدها: صحيحه زراره ٣٠

وثانيها: صحيحه اخرى ٣٧

اشكال التعليل من ناحيتين ٣٩

إحديهما: ٣٩

وثانيتها: ٤٣

بقى شىء: و هو ان دلالة الحديث مبنيه على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهاره ٤٤

وثالثها: أى ثالث الأخبار صحيحه اخرى عن زراره ٤٦

وهم و دفع ٤٩

ورابعها:أى رابع الأخبار موثقه اسحاق بن عمار ٥٦

بقى هنا:اشكال و هو ارسال الخبر ٥٨

ص:٨٧١

خامسها: الأخبار الخاصه ٥٩

منها: أى من الأخبار الخاصه صحيحه عبدالله بن سنان ٥٩

امتيازات هذه الصحيحه ٦١

ومنها: أى الأخبار الخاصه ٦٢

موثقه عمار الساباطى ٦٢

و نحوهما صحيحه اللؤلؤى و صحيحه حماد ٦٢

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصه بوجوه ٦٣

التنبيهات: ٧٠

التنبيه الأول: فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه ٧٠

التنبيه الثانى: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو الأعم منها ٨٣

التنبيه الثالث: فى التفاصيل بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه ١٠٠

بقى الكلام فى مثل السببيه و الشرطيه ١١٢

تبصره: فى معنى الصحه و الفساد ١١٤

التنبيه الرابع: فى اعتبار فعليه الشك و اليقين ١١٦

التنبيه الخامس: فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين ١٢١

التنبيه السادس: فى استصحاب الكلى و اقسامه ١٢٥

القسم الأول من استصحاب الكلى: ١٢٥

القسم الثانى من استصحاب الكلى: ١٢٩

بقى هنا امور: أحدها: ان استصحاب كلى النجاسه مثلاً غير جار فى القسم الثانى ١٣٥

وثانيها: ان الشك فى بقاء القسم الثانى يكون دائماً من الشك فى المقتضى ١٣٦

ثالثها: ان جريان الاستصحاب فى الكلى انما هو فيما اذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد جاريا ١٣٧

ص: ٨٧٢

القسم الثالث من استصحاب الكلّي: ١٤٦

القسم الرابع من استصحاب الكلّي: ١٥٧

التنبیه السابع: فی استصحاب التدریجیات ١٦٠

المقام الأول: فی استصحاب الزمان ١٦٠

المقام الثاني: فی استصحاب الزمانی ١٦٤

التنبیه الثامن: فی استصحاب الحكم التعلیقي ١٧١

شبهه المعارضه ١٧٦

التنبیه التاسع: فی استصحاب أحكام الشرايع السابقه ١٨٢

تبصره: فی اثبات بقاء الأحكام الشرايع السابقه من طریق آخر ١٨٦

التنبیه العاشر: فی الأصل المثبت ١٨٨

تبصره: فی ان مورد البحث هو ما اذا كان اللازم العقلي أو العادي لازما لبقاء المستصحب ١٩٢

الابتلاء بالمعارض ١٩٣

الفرق بين الامارات و الأصول ١٩٤

بقي شيء في مدخلیه القصد في حجيّه الخبر ١٩٨

بقي اشكال: فی ان ما ذكر من حجيّه الأمارات بالنسبه الى لوازمها لايجرى في مطلق الاماره ٢٠١

موارد الاستثناء: منها: خفاء الواسطه ٢٠٣

و منها: جلاء الواسطه ٢١١

التنبیه الحادي عشر: فی دفع توهم المثبتيه عن بعض موارد الاستصحاب ٢١٣

التنبیه الثاني عشر: فی عدم الفرق بين المجعوليه الاستقلاليه و التبعية في جواز الاستصحاب ٢١٩

التنبیه الثالث عشر: فی استصحاب الاعدام ٢٢٣

التنبیه الرابع عشر: فی ان عدم ترتب الأثر یختص بالآثار المخصه بالحکم الواقعی ٢٢٦

التنبیه الخامس عشر: فی کفایه کون المستصحب حکماً شرعياً او ذا حکم شرعی بقاءً ٢٢٧

التنبیه السادس عشر: فی حکم الشک فی التقدم و التأخر بعد العلم باصله ٢٢٨

ص: ٨٧٣

المقام الأول: انه لا إشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق ٢٢٩

المقام الثاني: هو ما اذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر و هو يتصور بصورثمان: ٢٣٠

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين ٢٣٤

بقي إشكال في مجهولى التاريخ ٢٤١

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين ٢٥٢

التنبية الثامن عشر: فى مجارى الاستصحاب ٢٤١

التنبية التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص ٢٤٣

التنبية العشرون: فى المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب ٢٧٤

التنبية الأحد و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الزائل العائد ٢٧٥

التنبية الثانى و العشرون: فى كون الاستصحاب من الأصول المحرزه ٢٧٦

التنبية الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى ٢٧٧

التنبية الرابع و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى المكان و المكانى ٢٧٨

التنبية الخامس و العشرون: فى جريان الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى ٢٧٩

تمه الاستصحاب ٢٨٠

يقع الكلام فى مقامات: ٢٨٠

المقام الأول: فى اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنه ٢٨٠

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد ٢٨١

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين ٢٨٤

المقام الرابع: فى المراد من العرف ٢٨٤

المقام الخامس: في عدم شمول قاعده الاستصحاب للشك السارى و قاعده اليقين ٢٨٧

المقام السادس: وجه تقدم الاماره على الأصل و هو أما الحكومه ٢٨٨

و اما الورود ٢٩١

تعارض الاستصحابيين ٣٠٠

ص: ٨٧٤

حكم ما إذا كان الشكّان مسبيين لأمر ثالث ٣٠٦

تذنيب: في ملاحظه الاستصحاب مع بعض قواعد اخر ٣٠٩

في أخبار القرعه و ملاحظه الاستصحاب معها ٣١٣

الخلاصه: ٣١٧

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح و فيه فصول: ٤٤٩

الفصل الأول: في تعريف التعارض ٤٥١

لا تعارض بين الأصول و الامارات ٤٥٤

وجه تقديم الامارات على الأصول ٤٥٥

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض ٤٥٦

لا تعارض بين النص و الظاهر ٤٥٧

مورد التعارض بين الأخبار ٤٥٩

المعيار في الحكومه الخارجه عن مورد المتعارضين ٤٦١

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين ٤٦٢

الفصل الثالث: في نفي الثالث و نحوه ٤٦٥

الفصل الرابع: في الاصل الأولى في المتعارضين بناء على السببيه ٤٧٢

الفصل الخامس: في الأصل الثانوى في الخبرين المتعارضين ٤٨٠

الفصل السادس: في علاج المتعارضين بحسب الأخبار و هي على طوائف: ٤٨٤

الطائفة الاولى: هي التي استدل بها للتخيير على الاطلاق ٤٨٤

منها خبر الحسن بن الجهن و منها صحيحه على بن مهزيار ٤٨٤

نقاش الشهيد الصدر ٤٨٧

و منها: موثقہ سماعہ ۴۹۰

بقی شیء ۴۹۸

تنبيه: فی تمامیه هذه الروايه ۴۹۹

و منها: خبر الحرث بن المغیره ۵۰۰

ص: ۸۷۵

الطائفة الثانية:هي التي تدلّ على لزوم الامتناع عن الفتوى ٥٠٥

و منها:ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي ٥٠٦

و منها:ما رواه في الاحتجاج ٥١٠

و منها:ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج ٥١١

و منها:ما رواه الصفار عن محمد بن عيسى ٥١١

و منها:ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر ٥١٢

و منها:الروايات العامه الداله على التوقف ٥١٥

الطائفة الثالثه:هي التي تدل على الاحتياط ٥١٦

الطائفة الرابعه:هي التي تدل على الأخذ بالاحداث ٥١٧

الطائفة الخامسه:هي التي تدل على الارضاء و التأخير ٥١٩

الطائفة السادسه:هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجات منصوصه و هي متعدده:منها مقبوله عمر بن حنظله ٥٢١

سند الحديث ٥٢٢

فقه الحديث ٥٢٣

الاشكالات و اجوبتها ٥٢٣

و هنا جملة اخرى من الاشكالات:٥٢٥

أحدها:الاشكال السندی ٥٢٥

ثانيها:في ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا إلى الروايه ٥٢٥

ثالثها:اختصاص المقبوله بمورد التنازع ٥٢٧

رابعها:اختصاص المقبوله بزمان الحضور ٥٢٧

خامسها:ان اللازم من العمل بالترجیح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر ٥٢٨

سادسها:فى المراد من الشهره ٥٢٩

سابعها:فى أن المراد بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجه على الحجه ٥٣١

ومنها:أى من الأخبار العلاجيّه ما رواه الراوندى و معتضداته ٥٣٢

ص:٨٧٦

فى مقتضى الجمع بين الطوائف من الأخبار ٥٣٥

تنبيهات ٥٤٦

التنبية الأول: فى المراد من الشهره فى المقبوله ٥٤٦

التنبية الثانى: فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب ٥٥٢

بقى شىء: فى كلام الشهيد الصدر ٥٥٣

تبصره: فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب ٥٥٤

التنبية الثالث: فى المراد من الموافقه و المخالفه للقوم ٥٥٥

التنبية الرابع: فى ان التخيير يكون فى المسأله الأصوليه أو الفرعيه ٥٥٧

التنبية الخامس: فى ان التخيير بدوى أو استمرارى ٥٦٢

و التحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور ٥٦٣

بقى اشكال فى الاستصحاب ٥٦٦

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه ٥٦٧

الفصل الثامن: فى ان المعروف اختصاص الأخبار العلاقيه بموارد ليس لها جمع عرفى ٥٧٥

استدلال الدرر على التعميم ٥٧٧

جواب الاستدلال المذكور ٥٧٧

الفصل التاسع: فى الموارد المشتبهه من ناحيه الاظهرية ٥٨٢

الأمر الاول: فيما اذا تعارض العموم مع الإطلاق ٥٨٢

الأمر الثانى: فيما اذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ ٥٨٥

بقى شىء: فى الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ٥٩١

الفصل العاشر: فى التعارض بالعموم من وجه ٥٩٢

تنبيه: في الخير المخالف للكتاب ٥٩٧

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر مع القول بانقلاب النسبه و للمسأله صور: ٥٩٨

أحدها: فيما اذا كانت هناك عام و خصوصات ٥٩٩

بقى شىء: فى لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة ٦٠٤

ص: ٨٧٧

ثانيها:فيما اذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده ٦٠٦

ثالثها:فيما اذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده ٦٠٦

رابعها:في العامين المتباينين مع خاص أحدهما ٦٠٧

خامسها:في العام الواحد مع الخاصين المختلفين حكما في النفي و الاثبات ٦٠٧

سادسها:فيما اذا لم يبق مورد للعام لو خصص بالخاصين ٦٠٨

تبصره:في الشبهات المصداقيه و المفهوميه ٦٠٩

الفصل الثاني عشر:في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض ٦١١

الفصل الثالث عشر:في ان التعدي عن المرجحات المنصوصه لايشمل موارد المنهى كالمقياس ٦١٧

الفصل الرابع عشر:في الموافقه مع الشهره الفتوائيه ٦١٨

الخلاصه... ٦٢١

الخاتمه:في الاجتهاد و التقليد ٦٩٥

و فيه فصول:٦٩٥

الفصل الأول:في تعريف الاجتهاد ٦٩٥

الفصل الثاني:في جواز التقليد للمتمكن من التقليد ٦٩٨

الفصل الثالث:تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ ٧٠٢

الفصل الرابع:في الأحكام المترتبه على الاجتهاد المطلق ٧٠٥

بقي شيء:و هو هل يجوز توكيل العامي للقضاء أو لا؟ ٧١٢

الفصل الخامس:في الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزئ ٧٢٤

و هنا مواضع:الموضع الأول:في امكان التجزئ ٧٢٤

الموضع الثاني:في حجيهِ رأى المتجزئ لنفسه ٧٢٥

الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير إليه ٧٢٦

بقي شيء: في عدم نفوذ قضاؤه من علم بالقضاء عن تقليد ٧٢٧

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و هنا امور: ٧٢٧

الأمر الأول: في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ أم لا؟ ٧٢٨

ص: ٨٧٨

الأمر الثاني: في انه هل يجوز التقليد عمن كان مقلدا في المبادئ أو لا؟ ٧٢٨

الأمر الثالث: هل يلزم العلم بالمنطق أو لا ٧٢٩

الأمر الرابع: في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ ٧٣٠

الفصل السابع: في التخطيطه و التصويب ٧٣٠

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد ٧٣٥

تحرير محل النزاع و بيان صورته ٧٣٦

أدله الاجزاء و هي امور: أحدها: حديث الرفع ٧٤٠

ثانيها: السيره المتشرعه ٧٤٥

ثالثها: نفى العسر و الحرج ٧٤٧

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين ٧٤٩

الفصل التاسع: في تعريف التقليد ٧٥١

الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد ٧٥٧

و يستدل له بأموور، منها: دليل العقل ٧٥٧

و منها: سيره العقلاء ٧٦١

و منها: الآيات ٧٦٣

و منها: وجوب دفع الضرر المحتمل ٧٦٨

و منها: الأخبار الداله على جواز تفریع الفروع ٧٧٢

و منها: الأخبار الداله على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقته ٧٧٢

و منها: الأخبار الداله على النهى عن الافتاء بغير علم ٧٧٥

و منها: الأخبار الداله على ان الاجتهاد معمول به بين الأصحاب ٧٧٥

و منها:الأخبار الداله على تعليم الاستنباط ٧٧٧

و منها:ما يدلّ على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم ٧٧٨

و منها:الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى ٧٧٨

و منها:الأخبار الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه ٧٧٩

و منها:الأخبار الناهيه عن القياس ٧٧٩

ص: ٨٧٩

بقى شيء: في ان المستفاد من أدله التقليد جواز الرجوع الى واحد منهم لا كل واحد منهم ٧٨٢

الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيله ٧٨٣

الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت ٧٨٩

و يقع الكلام فى مقامين، المقام الأول فى جواز التقليد الابتدائى على الميت و عدمه ٧٨٩

المقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت ٧٩١

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعيه للتقليد ٧٩٨

منها: البلوغ ٧٩٨

و منها: العقل ٨٠١

و منها: الايمان ٨٠٣

و منها: العدالة ٨٠٦

و منها: الرجوليه ٨١١

الخلاصه ٨١٥

ص: ٨٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

